
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 VII, No. 13, Enero 2006
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

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
Marina López

DEVENIRES

Directora: Rosario Herrera Guido
Subdirector: Mario Teodoro Ramírez
Editora y responsable de redacción: Marina López
Servicio Social: Rafael Montes Vázquez, Carlos Alberto Girón Lozano

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 o 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 VII, No. 13, ENERO 2006

Índice

Artículos

- El enigma de la creación literaria* 7
MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA
- El carácter político de la banalidad del mal* 23
MARINA LÓPEZ
- La experiencia del pensar* 47
MARTIN HEIDEGGER
- Alcances y derivas del universalismo rawlsiano en El derecho de gentes.* 61
Una problematización de la tolerancia
DORA ELVIRA GARCÍA G.
- Para la fundamentación de un pensamiento hábil* 88
MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia 112
RICHARD SMITH

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista 132
PIO COLONNELLO

Reseñas

Nora Rabotnikof, 151
*En busca de un lugar común: el espacio público
en la teoría política contemporánea*
POR JOSÉ ANTONIO SERRANO

Seyla Benhabib, 164
*Los derechos de los otros.
Extranjeros, residentes y ciudadanos*
POR CARLOS A. BUSTAMANTE

Alejandro Tomasini Bassols, 176
Filosofía Analítica: un panorama
POR MARÍA TERESA MUÑOZ

Gabriel Cabello, 182
*La vida sin nombre. La lógica
del espectáculo según David Lynch*
POR JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Resúmenes - Abstracts 187
Colaboradores 194

Artículos

EL ENIGMA DE LA CREACIÓN LITERARIA

María Luisa Maillard García
UNED Madrid

El enigma, a pesar de su etimología *áinigma-atos* (frase equívoca u oscura) y a pesar de su definición académica (“dicho o cosa que no se alcanza a comprender”), como ya demostró Edipo, suele ser de solución sencilla. Pero existen verdades, dirá María Zambrano, que si en algunas épocas son claras y diáfanas, en otras se encuentran escondidas porque no existe un ambiente propicio para que sean expuestas a la luz, de ahí la dificultad para encontrar la respuesta a ciertos enigmas. Tal sucede hoy en día, según la filósofa, con el mundo de lo sagrado, que es una realidad escondida desde que el pensamiento ilustrado decretó su inexistencia. El mundo de lo sagrado que Rudolph Otto,¹ bajo el nombre de *Lo Santo*, define como un “*a priori*” formado tanto por elementos racionales como irracionales y capaz de expresar la disposición divinizante del hombre, está conformado, según Zambrano, por esas realidades que afectan a las formas íntimas de la vida y que tienen muchas maneras de entrar en contacto con el hombre, aunque no exactamente a través del decir discursivo, ya que el decir sólo se refiere al ser.

Estas realidades que existen, aunque no sean, y que en parte habían sido nombradas con el término de fantasía, esas realidades subterráneas, a veces monstruosas, habían logrado antaño ser apresadas por el arte y estaban relacionadas con la trascendencia del ser humano. “Desprendidos de las religiones, con existencia ya autónoma aparecen los grandes géneros de creación por la palabra que vienen a ser como pasos de esta procesión de ensueños, de este irreprimito trascender del ser humano”,² dirá Zambrano ya en la madurez de

su pensamiento. Pero es muy difícil hoy recuperar ese mundo referencial para la creación artística, entre otras cosas, porque supone un cuestionamiento del componente de la Modernidad que se ha manifestado como uno de los más resistentes a cambio alguno: la concepción del tiempo progresivo como el único posible para la vida humana y, con él, la imposibilidad de volver atrás. Quizás por ello, el intento de abrir dicha concepción hacia una multiplicidad en que tengan cabida todas las experiencias humanas, es una de las mayores apuestas filosóficas de María Zambrano.

La pregunta ¿qué es la literatura?, o ¿cuál es su especificidad, ese efecto imprevisible de valor del que habla García Berrio?,³ sigue siendo hoy un enigma para la crítica contemporánea que, después de haber agotado los caminos del formalismo —la literaturidad—, intenta encontrar una vía abierta en lo social, a través de la Pragmática y la Teoría de la Recepción. Asunto este nada baladí, porque en la respuesta a la pregunta ¿qué es la literatura? se dirime si se la puede considerar o no como una forma de conocimiento diferente a la discursiva o científica y si, dicha forma de conocimiento poético, debe aunar sus fuerzas con el pensar discursivo para poder alcanzar una idea completa de lo que es el hombre, tal como postulaba tempranamente Zambrano.⁴

La preocupación de Zambrano por la capacidad cognoscitiva de la poesía no es, desde luego, algo nuevo en el panorama actual de la crítica literaria; pero tampoco en la historia de las ideas. Dicha reflexión tiene sus lejanas raíces en la antigüedad, pero sufre una radical revisión en nuestra modernidad ilustrada, cuando lo que hoy llamamos “Arte” se configura en sus términos modernos y se acuña el término de “Estética”, en palabras de Eugenio Trías,⁵ para recoger ese “más” que se escapaba a la explicación racional de las Luces. Según señala Cassirer,⁶ el siglo XVIII gusta tanto de llamarse “el siglo de la filosofía” como “el siglo de la crítica”. Es en este periodo histórico en el que el pensamiento exige reconocer sus límites y clarificar las fronteras de lo racional, cuando el llamado conocimiento puro y la intuición estética intentan sustentar sus diferencias para sacar a la luz su verdadero sentido. La razón de este esfuerzo no es otra que el inicio del resquebrajamiento del lenguaje de formas comunes que desarrolló durante siglos el arte occidental, a través del arte cristiano medieval y la renovación humanista del Renacimiento y que procuraba unos contenidos comunes en la comprensión del mundo y de nosotros mismos, cuya referencia religiosa no podía ya admitir la secularización ilustrada.

El Siglo de las Luces, desde una decidida aversión hacia cualquier noción de trascendencia o Absoluto y desde una razón que sólo admite desde ella misma su propia revelación, abre dos caminos para la comprensión del arte: el racionalismo estético, basado en la *mimesis* aristotélica y “la estética del sentimiento” que postula Dubos, en confluencia con Locke. Boileau sienta las bases de la estética clasicista, desterrando la imaginación e intentando alcanzar el rigor que estaban logrando las ciencias físico-matemáticas en la naturaleza, mediante unas normas claras adecuadas en último término al decoro o *bon sens*. Por otra parte, Dubos defiende la introspección como principio peculiar de lo estético, en una vía que Hume consolidará a nivel filosófico. Desde Alemania, Herder, siguiendo en parte a Hamann, desarrollará la imaginación como el punto de convergencia de un haz de sensaciones más capacitada que la razón para aprehender el fondo viviente de la naturaleza. El camino hacia el subjetivismo quedaba abierto, aunque se produzca en el siglo, antes de la síntesis kantiana, otra dirección representada por la estética inglesa y concretamente por Shaftesbury, otro gran derrotado junto con Leibniz y Lessing por la Ilustración triunfante en el siglo XVIII. La problemática estética sufre con este autor un desplazamiento respecto a la estética clásica y la empirista. Ya no será el objeto de reflexión la obra de arte y sus reglas, ni tampoco el sujeto artístico, sino una forma de conocimiento intuitivo, algo autónomo y original que constituye una función primordial del espíritu capaz de captar la bondad y la belleza del mundo.

Llegamos ya a la gran síntesis del siglo realizada por Kant⁷ para quien el juicio estético proviene del mundo sensible, pero no es la razón teórica, ni el deseo quien lo hace inteligible, sino la capacidad del sentimiento reducido a sentir placer o dolor, según las tres facultades que reconoce en el espíritu: la de conocer, la de sentir y la de desear. Como ya todos sabemos, el juicio kantiano de lo bello revela una universalidad sin concepto y un placer sin interés, abriendo el camino a la autonomía del arte; pero también a la subjetividad del genio no sometido a las reglas de la moral o la razón, aunque sí a las rígidas normas que va imponiendo la concepción moderna de la subjetividad humana, reducida a un orden profano en el que el decir del poeta queda recluso en los límites de la iniciativa individual. El despliegue del deseo, la rebeldía contra una sociedad que se resiste a ajustarse a él y la intensificación de las sensaciones serán algunas de las señas de identidad del artista moderno. En líneas generales, y

como muy bien señala Gadamer,⁸ la estética idealista que desarrolla Hegel con posterioridad a Kant, a pesar de haber acuñado la expresión de “la muerte del arte”, no logra superar la influencia en la estética contemporánea del juicio kantiano con su larga secuela de interpretaciones, enriquecidas posteriormente con las aportaciones del positivismo, el pragmatismo y la escuela del psicoanálisis, especialmente activa en el caso de Lacan.

Digamos que, después del paréntesis romántico, son los poetas revolucionarios de mediados del siglo XIX los que señalarán los caminos contemporáneos de la actividad creadora y su comprensión. Las posibles ambiciones del romanticismo seguirán, a partir de Baudelaire, dos caminos marcados por la necesidad de secularización de la experiencia poética: aquel que continúa buceando en las experiencias interiores pero ahora desde la reducción positivista del espacio interior a la psique; y el que se desliza por la superficie lisa del texto. El primero estaría representado en poesía por Rimbaud, “asisto al brotar de mi pensamiento”, Lautremont y en su último tramo el surrealismo; el segundo, “hay que ceder la iniciativa a las palabras” lo estaría por Mallarmé —quien según Georges Mounin conocía las teorías de Bopp— y sellaría la ruptura de la referencialidad, reduciendo la creación de correspondencias y semejanzas al poder del artificio, es decir al juego combinatorio de las palabras. Sintetizando, las vanguardias y la poesía pura. El psicoanálisis y el formalismo.

Aunque Zambrano reflexione de forma episódica sobre el fenómeno de la poesía pura, destacando por un lado lo que tuvo de audaz búsqueda de un éxtasis artificial, y, por otro, el intento de Valéry de identificar poesía y pensamiento que ella rechaza,⁹ el interés que no abandonará nunca su reflexión, serán las drásticas consecuencias que para el hombre moderno tendrá la reducción de su espacio interior al ser convertido en “hechos psíquicos de conciencia”. Tal proceso Zambrano lo relaciona casi siempre con la reacción a la última etapa del idealismo: “la materia era el nombre de la desilusión, era el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la conciencia”,¹⁰ no sería ajeno al avance de las ciencias. Las propuestas físico-matemáticas de mediados del siglo XIX consolidarían una imagen del mundo extraña a toda aspiración hacia el más allá y toda obligación frente a un ser extrahumano. Gottfried Benn¹¹ señala dos fechas en este proceso: 1847 fecha en la que Helmholtz, al fundamentar mecánicamente el problema de la conservación de

la energía, mostró el camino para la inteligibilidad del mundo como mecanismo; y 1859 el nacimiento de la teoría darwiniana. A partir de estas dos fechas Europa alumbró un nuevo tipo humano caracterizado por el estrechamiento de su interioridad, a la que ya no necesitaría recurrir para su perfeccionamiento pues ya era “bueno por naturaleza” y era lo exterior a él, la política o la sociedad, lo que era preciso cambiar.

María Zambrano entra directamente en el debate estético en plena época de las vanguardias artísticas,¹² cuestionando la validez de un camino que su maestro Ortega había diagnosticado como “la deshumanización del arte”. En un pequeño artículo, “Nostalgia de la tierra”, lamenta la pérdida del mundo sensible como referencia artística en las dos direcciones, fruto de la desilusión, que estaba tomando la pintura contemporánea de forma más radical que la literatura, en su afán por deconstruir la realidad: la pintura de espectros que fue el impresionismo y la pintura de razón que fue el cubismo, concluyendo que el arte deshumanizado no es sino arte desterrado.

Unos años más tarde, y centrándose ahora en el discurso poético, cuestiona la irreversibilidad del tiempo progresivo sancionado por el mundo contemporáneo como capaz de comprender el fenómeno de la actividad creadora en su libro *Filosofía y Poesía*. Y es que Zambrano no piensa que el hombre vaya haciéndose en la historia superando etapas pretéritas, sino que su situación primigenia —ahistórica— está siempre ahí y simplemente tal estado reaparece en la historia bajo sucesivas máscaras que a veces llevan el nombre de la negación. Y de un estado primigenio hablamos cuando nos referimos a la situación primera del hombre en la realidad, que la filósofa llama situación metafísica, “lo que el hombre es sin que le haya sucedido aún nada” y de la que daría cuenta la actividad creadora, mientras que la filosófica se hallaría sumida en la historia: “El filósofo ahonda en lo que constituye toda distinción y la historia es, a su vez, el movimiento realizador, actualizador de toda posible distinción. La filosofía es, en cierto modo, la verdadera historia; muestra en su curso lo que de verdaderamente decisivo le ha ocurrido al hombre. Pero la poesía manifiesta lo que el hombre es sin que le haya sucedido nada, nada fuera de lo que le sucedió en el primer drama en el cual comenzó el hombre, cayendo desde ese lugar irrequietado que está antes del comienzo de toda vida y que se ha llamado de muchas maneras”.¹³

Siguiendo en esta línea, en 1944, Zambrano recupera para la actividad creadora el término de lo sagrado para explicar lo que estaba sucediendo en el arte vanguardista. La destrucción de las formas que se estaba operando en todos los terrenos artísticos no es para Zambrano sino la destrucción del proceso de humanización que consistió en cuanto a la filosofía en la conversión de lo sagrado en lo divino. Ahora, la vuelta de la máscara y de los elementos es un retroceso a la *fysis* sagrada, en sus propias palabras “una retirada del dios de la teología al Dios que devora y es devorado”.

Reaparece lo sagrado, aunque ahora ocultando celosamente su nombre. Reaparece bajo el rostro de la nada y de una forma que parece colonizar todo el espacio del hombre contemporáneo. “Parece como si el hombre de hoy librase con la nada un cuerpo a cuerpo, como si hubiera intimado con ella más que hombre alguno”.¹⁴ Y la nada, sigue diciendo la filósofa, se comporta como lo sagrado en el origen de nuestra historia, se presenta con todos sus caracteres: hermética, ambigua, activa, incoercible.

¿Cómo se encontró el artista con la nada? Fue según Zambrano un proceso mediante el cual el hombre fue desposeyéndose de todos sus asideros, destruyendo toda resistencia en su mente y en su alma, para finalmente aceptarse como materia, como conjunto de organismos: “el vivir según la conciencia hizo el vacío en torno al hombre, fue reduciéndolo todo a ideas sostenidas en la duda”.¹⁵ El hombre inició el camino de vivir según el espíritu, desarrollando con su sola libertad la actividad creadora y fue entonces cuando apareció, en forma de resistencia, la nada. “La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta”.¹⁶

Zambrano no es la única en poner de relieve este hecho y relacionarlo con la creación literaria. Ernest Jünger en su texto *Acercas del nihilismo*,¹⁷ después de señalar que “el nihilismo es una proposición que, desde hace más de cien años tiene que ver con nuestro destino”, comprueba la imposibilidad del espíritu por alcanzar una representación de la nada, aunque intente apresar su esencia relacionándola con otra serie de fenómenos que aparecen en su compañía como las ideas de caos, maldad y enfermedad. Pero no es sólo la dificultad de representar la nada. Al igual que Zambrano, Jünger encuentra sus huellas en la creación literaria, señalando el hecho de que el tema por excelencia de la literatura en el último siglo es el nihilismo tanto en su forma activa como pasiva, por lo que la demanda sería hoy: “cómo puede sostenerse el hombre en la resaca del nihilismo”.

No parece que hayan cambiado mucho las cosas en lo que respecta al arte contemporáneo, especialmente en lo que se refiere a las artes visuales. En el último número de la *Revista de Occidente*,¹⁸ dedicado a las artes plásticas y titulado “La pasión por lo real”, se analiza la evolución habida con posterioridad al Pop Art, que a su vez se presenta como reacción al arte minimalista y conceptual. A partir de los 90 se produce una vuelta de “lo real” que fue analizada por Foster en 1996 en su libro *El retorno de lo real*¹⁹ y que prácticamente es el punto de referencia desde el que reflexionan todos los articulistas que escriben en la Revista. Pues bien, este “real” que vuelve proviene de la definición lacaniana de lo real como *La Cosa*, el vacío primordial, lo que por estar más allá del significado no puede ser simbolizado. La llamada de este “real” tiene su respuesta por un lado en una serie de obras que muestran la decepción de la mirada —espacios vacíos— y por otro, en un intento de acercamiento a lo preedípico por medio del exceso, lo obscuro, la enfermedad y la abyección, dirección que los especialistas denominan como realismo o ilusionismo traumático. Concepciones todas ellas que se aproximan significativamente a los fenómenos que, según Jünger, acompañan a la nada.

Estas dos direcciones, cuyos logros dejan estupefactos al espectador medio —¿quién entiende que una obra de arte sea una habitación vacía o que la patada en el culo que Benjamín Vautier propinaba a la gente seguida de un certificado: “Por la presente se certifica que yo, Benjamín Vautier, le he dado una patada en el trasero de verdad al señor... y que esta patada debe considerarse como una obra de arte”, sea algo más que una broma de mal gusto?—, son sin embargo refrendados por los teóricos quienes no ocultan las ideas-madre que sostienen su discurso y que no son otras que las de la modernidad estética. La primera de ellas es que el yo del artista tiene un “plus” de valor si se sitúa en el lugar que Lionell Trilling denominó como “el yo antagónico”, aquel que asume su naturaleza en el momento en que comienza a denunciar a su opresor: la tradición, la moral, las convenciones y finalmente el ilusionismo de la representación que teje una especie de malla para producir una apariencia de realidad. Hay que romper las normas y vaciar el signo; aunque lo único que se cuele por los resquicios de la malla sea la nada, o en algunas versiones, el vómito de la tontería. La segunda idea es que tanto nuestra interioridad como nuestra misma capacidad de conocer están constreñidas a una interpretación psicoanalítica supuestamente científica. La tercera es la asimilación de

cualquier representación realista o imaginativa —que no sea traumática, es decir abyecta— con un arte burgués, académico y sentimental, perpetuador de un orden establecido deleznable y digno de ser abolido, aunque sea en realidad el que está manteniendo mediante sus instituciones culturales a tales artistas transgresores. Finalmente, existe una tendencia a rechazar el sentir y las emociones, después de un proceso de reduccionismo que en sus bordes llega a identificarlos con el fanatismo puro y duro.

Este último rostro de lo sagrado que Zambrano entrevió allá por los años cuarenta y que ha ido deteriorando sus facciones, se presenta de forma bastante uniforme en el terreno de las artes visuales; pero no del todo en el territorio de la poesía donde, por ejemplo, algunos autores ponen hoy de manifiesto la resistencia de lo sagrado a desaparecer del mundo de la creación artística, identificándose de forma exclusiva con el vacío y la nada.

En el año 2002, Roberto Calasso publica el libro *La literatura y los dioses*²⁰ que levanta una gran polémica en Italia. Dice allí entre otras cosas: “El mundo no tiene la menor intención de desencantarse del todo, aunque sólo sea porque, si lo hiciera, caería en un extremo aburrimiento”. Estas palabras de Calasso tocadas sin duda por el vitriolo de la parodia, introducido a pleno rendimiento por Baudelaire y Lautremont en la literatura occidental, van unidas a una constatación que, reivindicada por algunas voces aisladas de la crítica literaria, comienza ya a golpear como un martillo nuestras “desencantadas” conciencias: hace ya más de dos siglos que la llamada “literatura absoluta”, reivindicada por Calasso, se ha convertido en el salvoconducto hacia una tierra incógnita antaño poblada por los dioses. Y es que, según este autor, los dioses se encuentran en el origen de la literatura y se niegan a abandonar ese territorio. Lo que Calasso llama “literatura absoluta” mantiene como hilo conductor el no haber perdido el trato con el mundo de lo sagrado que subyace y sostienen el nacimiento de los dioses y que, según palabras de Zambrano, nunca desaparecerá porque es “el fondo misterioso del que emana la irradiación de la vida”.

De esta forma Calasso, ya en la madurez de su pensamiento, apuesta con valentía por una noción, la de “literatura absoluta” —término más bien práctico y no categoría ni fórmula *per se*—, que consiste en un saber que se asimila a la búsqueda de lo Absoluto, “sacudida estética que hace visible lo que de otro modo sería imposible de ver”. Su estrato profundo sería esa especial forma de lenguaje que es la mitología, cuya relación con la literatura ha ido rastrean-

do en libros como *Los cuarenta y nueve escalones*, *Las bodas de Cadmo y Harmonía* y *La ruina de Kash*, por no citar sino los publicados en español. Este enfoque que engarza por una parte con la identificación de literatura y mitología postulada por Northrop Frye²¹ y, por otra, con la defensa realizada por Steiner²² en 1989 de que la literatura o es una apuesta por la trascendencia o no es, continúa como vemos, la senda iniciada por Zambrano al anclar en el mundo de lo sagrado el origen de la literatura que no puede ser sino mítico.

Este enfoque adquiere hoy más que nunca una importancia decisiva porque, en un mundo en que lo social —y la mentalidad colectiva dimanante de su poder omnímodo— se vuelve cada vez “más denso hasta tapar del todo la bóveda celeste”, según Calasso, es imprescindible hallar un camino reconocible para nuestras mentalidades que nos permita volver a transitar por ciertos caminos cegados por el reduccionismo de la Ilustración triunfante en el siglo XVIII que, simplemente, hizo inviable el pensamiento sobre lo divino, aunque como vemos, no pudo eliminar del todo el fondo que lo sostiene, el mundo de lo sagrado.

Calasso cierra su reflexión con la introducción de otro concepto, que tampoco encuentra acomodo en la mentalidad del mundo contemporáneo, el de inspiración, y lo hace de la mano de la mitología, concretamente del grabado de una copa ática que se conserva en el College de Cambrigde y que representa a un joven que escribe vigilado de cerca por Apolo y una cabeza segada — Orfeo—: “la literatura no es nunca un asunto de un sujeto individual. Los actores son por lo menos tres: la mano que escribe, la voz que habla, el dios que vigila e impone”.

Con este cierre, Calasso abre otro frente, poniendo de manifiesto el verdadero enigma de la creación literaria, que no es otro que el de la peculiaridad del conocimiento poético, el enigma de la inspiración, sin cuya comprensión, pensamos, no se puede hallar respuesta a la pregunta sobre la creación artística.

¿Qué es la inspiración? Reconozcamos en principio con Octavio Paz²³ que “la inspiración se nos ha vuelto hoy un problema” y la razón, como en el caso del referente de la creación, es que la moderna concepción del mundo hace intolerable la presencia de un fenómeno que, al resistirse a las explicaciones de la ciencia moderna, se reduce a un mero problema psicológico, cuando no a una superstición: “esta conversión de la inspiración en problema psicológico es la raíz de nuestra imposibilidad para comprender rectamente en qué consis-

te la creación poética”. Y el poeta añade: “la historia de la poesía moderna es la del continuo desgarramiento del poeta, dividido entre la moderna concepción del mundo y la presencia a veces intolerable de la inspiración”. Pero, ¿qué es la inspiración?, ¿quién habla en ella?, ¿de qué lugar proviene?, ¿de dónde su discontinuidad que choca con la sucesiva progresión de los minutos en la vida humana?

Como muy bien sigue diciendo Octavio Paz, el hombre moderno no aceptará estas preguntas, no aceptará algo que no provenga de dentro de sí, y cuando lo haga será a la busca de un principio inmanente más allá de la representación: la vida, el placer, el trabajo, el deseo reprimido, el lenguaje. El poeta moderno se asomará al espejo del mundo buscando encontrar su propio reflejo, y si no lo logra rompe el espejo y pinta su imagen en el papel: el poema se convierte en el lugar de una ausencia que saca sin embargo de dicha ausencia su propia autoridad.

No obstante, y a pesar de la dificultad, no podemos dejar de reconocer la peculiaridad de la actividad creadora. No es sólo la discontinuidad ya mencionada, el conocimiento poético se produce de forma más inmediata que el cognitivo-representativo que necesita numerosas mediaciones y que según Husserl consiste en el logro de la verdad como resultado de una investigación en la que se alcanza una situación objetiva en cuanto correlato de un acto identificador, en el que hay plena concordancia entre lo mentado y lo dado; y no podemos aplicar tal concordancia a esas manifestaciones que, entre otras cosas, son capaces de dar nombre a lo no humano y profetizar algo que aún no ha sucedido, es decir, adentrarse en el misterio, como poéticamente nos canta Antonio Machado: “el alma del poeta se adentra en el misterio. Sólo el poeta puede mirar lo que está dentro del alma, en turbio y mago sol envuelto”.

Desde sus primeros escritos, Zambrano subraya la diferencia entre el camino del conocimiento filosófico y el poético. Siempre lo hace con sugerentes expresiones de las que voy a seleccionar una que me gusta especialmente: “poesía y filosofía serán desde el principio dos especies de caminos que en privilegiados momentos se funden en uno solo. El camino abierto paso a paso, mirando hacia delante el horizonte que se va despejando, que absorberá el nombre de método, y el camino que la paloma traza en el aire sin saberlo llevada sólo por su único saber: el sentido de la orientación”²⁴ y este último camino es inseparable del amor, un amor no reducido aún a pasión que es el

precio que el hombre moderno tuvo que pagar por su renuncia a la ilimitación. El amor es recuperado por la filósofa como “inspiración”, soplo divino en el hombre, fuerza mediadora capaz de extender la vida del hombre hacia horizontes que la razón no alcanza. Las raíces son evidentemente platónicas y Zambrano reconoce esta herencia con cuyo mito por excelencia, Diotima de Mantinea, llega a identificarse en un breve texto que podríamos calificar de autobiografía simbólica.²⁵ No es la única. Giana Carchia²⁶ defiende igualmente ese sentido de la herencia platónica que se muestra capaz de preservar una tercera vía entre la ciega pasividad de la conciencia crítica prefilosófica y la afirmación ilimitada de la subjetividad humana, a través de un pensamiento fuera de cualquier presupuesto extravoluntario y extrahumano: el camino intermedio en el que mito y dialéctica pueden reclamarse mutuamente.

Pero volvamos a hacer un poco de historia. La inspiración era antes un misterio. La relación que el hombre podía establecer con una realidad que le sobrepasaba y a veces le hablaba. La inspiración estaba directamente relacionada con lo sagrado. Platón la define en el *Íón* como el estado en que el poeta crea en una especie de raptó divino que le priva de razón. Esta interpretación pudo pervivir en la Edad Media bajo el paraguas del Dios cristiano —el Dios del amor de Dante— y en el Renacimiento a través de las diversas corrientes neoplatónicas, aunque ya en dura contienda con una crítica clasicista que anteponía el criterio de *mimesis* como forma de explicar y juzgar las obras artísticas. La inspiración volvió a ser un misterio en el Romanticismo, aunque con matices importantes de interpretación. Si para el Romanticismo alemán la inspiración se relacionaba con aquella zona interior en la que se podía encontrar el reflejo ya del *Anima mundi*, ya de la Naturaleza ya de Dios; para el posterior romanticismo francés, heredero de la doctrina del sentimiento de Rousseau, la inspiración se convertiría en la mera expresión de los sentimientos y deseos del poeta. El camino de la psicologización se consolidaba. ¿Y qué otra solución podía hallar el hombre contemporáneo al desaparecer de su horizonte esa forma de realidad que hemos denominado como lo sagrado y que Otto define como un *a priori* formado tanto por elementos racionales como irracionales, capaz de expresar la disposición divinizante del hombre?

Zambrano va a seguir la estela de su primera intuición filosófica para afrontar el problema de la inspiración. La psicologización del interior humano es una solución limitadora de lo que es el hombre. Implica una reducción de su

espacio interior, debido a la pérdida de “ese lugar, sede o potencia que antes se llamaba alma”²⁷ y el posterior abandono del sentir en el reducto de la irracionalidad. Y es que la función prioritaria del alma es la función mediadora, pasiva-activa, centro del ser viviente que nos permite albergarnos en el interior de la realidad, algo muy diferente al subjetivismo en donde no se produce extrañeza ni resistencia de lo real que se da dentro del sujeto hombre. Mediante los saberes del alma el hombre conoce interiormente la realidad, aunque de modo discontinuo y fragmentario. El olvido de estas posibilidades que yacen hoy ocultas en el interior del sujeto, es el que ha cerrado en Occidente la posibilidad de un saber inspirado capaz de aunar el pensamiento y el sentir, objetivo central y temprano de la reflexión de Zambrano.

Y es que la filósofa observa cómo el pensamiento y el sentir habían estado en pugna en el pensamiento occidental desde que, en el alborar de la filosofía, la claridad de las ideas se impuso sobre la vida y sus pasiones. Son en sí mismas dos partes de la vida en apariencia irreconciliables: el sentir es pasividad, sin embargo nos altera. El pensar es actividad y nos conduce a la impasibilidad. Al pensar descubrimos esa realidad que el pensamiento griego nombró como verdad; al sentir, es nuestra propia realidad la que se nos resiste. El abandono del sentir en el reducto de la irracionalidad, convertido por algunos artistas de vanguardia en puro delirio, había arrastrado consigo la responsabilidad íntima que no es fruto del deber, ni del deber ser, sino que es un sentimiento que se arraiga en las entrañas, en esas formas de la vida como la piedad y el amor, únicas realidades, según Zambrano, capaces de posibilitar el trato con ese “otro” que se nos presenta en la inspiración. Y con esta aseveración hemos llegado a otra de las propuestas más audaces de Zambrano y que no vamos a desarrollar en este trabajo: el intento de unir saber inspirado y responsabilidad, atentando contra una de las interpretaciones kantianas del arte, que mayor acogida ha tenido en la contemporaneidad, la autonomía del arte respecto a la moral.

El problema del sentir, y de las realidades que alumbró, conduce pronto a Zambrano a reflexionar sobre el problema del tiempo, que ya había intuido como decisivo en sus primeras reflexiones, pero que se acaba situando —en la madurez del pensamiento de la filósofa— en el punto central de esa reflexión sobre el saber inspirado que reclama para su razón poética. Y es que el conocimiento del tiempo, nos dice Zambrano, no se debió inicialmente a la pregun-

ta inquisitoria, fue un saber poético y experiencial porque el tiempo en principio se padece y es ese padecimiento el que procura que el hombre se descubra a sí mismo como sujeto. La razón crítica, al cuestionar los presupuestos del pensamiento racional, no se encaminó en la dirección de recuperar la potencialidad de nuestro espacio interior donde anida el sentir. La voluntad de Schopenhauer será la “cosa en sí” kantiana, aquello que cae fuera de la representación y que la razón no puede conocer. Pero la voluntad anida en el cuerpo, es cuerpo y su vivencia —ya mediante las sensaciones ya mediante el propio querer—, es la única experiencia filosófica que nos puede llevar a su conocimiento, es voluntad corporal. No existe ningún alma en el cuerpo mortal. La “cosa en sí”, que es la voluntad, es cuerpo y anida en el cuerpo. Nietzsche recoge la idea de voluntad de poder de Schopenhauer pero dándole un vuelco significativo. La voluntad se convierte en “voluntad de poder” ímpetu original y originario de la vida que se fundamenta en las sensaciones de placer y dolor, estados de intensificación de los sentidos, del instinto sexual en primer lugar; pero también de todos aquellos que entran en la órbita de la vitalidad como la fiesta, la rivalidad, la victoria, la destrucción y la crueldad. La embriaguez sustituye a la inspiración como forma de liberar el yo de la falsedad de la verdad y el artista se convierte en un maestro del engaño que sirve a la vida y la intensifica. Finalmente, Heidegger desestima los estados subjetivos del espíritu, preocupado por un instante “vacío” valorativamente y sólo lleno formalmente por la intensidad de la apertura misma.

Zambrano en su intento de superar la interpretación del sentir como sensación de placer o dolor, aunque también lo sea, reivindica un sentir, anclado en el hombre concreto y capaz de acoger en su sentido más fuerte la tensión del amor con todas sus modulaciones. Paralelamente, intenta recuperar un tiempo capaz de acoger dicho sentir, que no podrá ser espacial ni homogéneo, sino íntimo y extensivo porque ese tiempo no se mide sino que se padece. Y la grieta por la que el sentir y el tiempo capaz de acogerlo pueden volver a incardinarse en la vida con la categoría de forma de conocimiento es la inspiración, ese momento de lucidez en que se siente el alma y el yo flota dentro de una realidad capaz de presentar una verdad para la vida.

¿Y cuál es el elemento de la vida humana que nos puede aproximar por analogía a ese momento de lucidez? Ya en la madurez de su pensamiento, Zambrano encuentra en el sueño algunas de esas categorías básicas que con-

forman la vida humana y que han sido olvidadas por el pensamiento contemporáneo. No se aproxima en principio al contenido de los sueños sino a su forma, porque la forma-sueño evidencia para ella algo idéntico a esa verdad que se presenta en la vida y que está hundida en el tiempo: la necesidad de despertar. No existiría el soñar si la humana condición no estuviera hecha de sucesivos despertares, nos dice. El soñar muestra, según Zambrano, que todo lo vivido se oculta y necesita alguna forma de revelación, pero sobre todo nos desvela que la sustancia del hombre está conformada a modo de la vigilia-sueño. El soñar muestra la contextura básica de la vida humana, allí donde ninguna teoría o creencia puede llegar, muestra su acción. El reconocimiento de una pasividad básica que nos constituye y que se manifiesta en principio en la ausencia en el sueño de ese tiempo propio de la vigilia en el que el hombre piensa y desea, tiempo para el pensamiento y la libertad: “la privación del tiempo y de la libertad que en sueños se padece hace que la situación del sujeto humano aparezca al descubierto en un modo que se podría decir ‘puro’. Y por ello los sueños son parte integrante de la persona; la oscura raíz de su sustancia”.²⁸ Pero pasividad es siempre padecer. ¿Y qué es lo que el hombre padece? Llegamos aquí a la definición más osada de Zambrano: “el hombre es el ser que padece su propia trascendencia [...] La vida es este haber de trascender que se revela como esperanza, cuya primera manifestación, fenómeno es la esperanza. La esperanza y no el instinto y no la inteligencia”.²⁹ Los sueños, nos dirá Zambrano, son vislumbres de la trascendencia, son fragmentos de absoluto.

Pero no todos los sueños. Entre los varios modos del soñar, Zambrano distingue un tipo de sueños, que ella llama monoidéticos o de la persona, que se pueden producir tanto en el dormir como en la vigilia, al modo como también hallamos la atemporalidad puramente física del sueño en ciertos momentos de la vida despierta, cuando un sentimiento absoluto nos domina porque nos aplasta la injusticia o el amor nos arrebató o por el contrario es el extremo dolor el que nos paraliza. En esos momentos, la vigilia adquiere la misma contextura del sueño. Pero el sueño creador va más allá porque nos presenta una verdad para la vida, una imagen que no percibimos venir de la imaginación o de la memoria, sino que se nos aparece como estando ya ahí antes de haber sido percibidas: “muestra el soñar, pues, que la verdad, antes de objeto de descubrimiento o de develamiento —la célebre *aletheia*—, se hace sentir como la patria que llama. Como campo gravitatorio de ciertos sueños claros”.³⁰

El sueño creador consiste, según Zambrano, en la retención por parte de la atención de una imagen privilegiada que produce un ensanchamiento del presente, capaz de contener el pasado y el futuro. Una imagen capaz de mostrar una verdad para la vida y, por ello, de transformarla. Nos encontramos ya en el tiempo de la inspiración, el tiempo del encuentro de la persona con el sueño que la visita, que no es el presente del éxtasis, ni forma alguna de eternidad, sino presentización de la *nemesis*, necesidad profunda que vivifica y transforma la vida del hombre concreto que la recibe. Son los sueños que presiden el destino y que están más allá del deseo y la esperanza. Muestran la identificación del humano trascender del ser humano en su vida y en una obra creada por él. Porque si el despertar se produce en el tiempo, que es el modo de la vida humana, encuentra su natural salida en la palabra creadora, a la que corresponde siempre una realidad: “si estos contenidos se transfieren a un lugar adecuado de la conciencia, al lugar en que la conciencia y el alma entran en simbiosis, vienen a ser gérmenes de creación, sea en el proceso de vida personal o desprendiéndose de ella, en una obra de creación”.³¹

La creación literaria seguirá siendo un enigma para el hombre contemporáneo hasta que no admita que lo que se esconde tras ella es el enigma mismo de ser hombre en la historia, en el tiempo del pensar y del querer; pero también, fuera de ella, en el tiempo del sentir, de la esperanza y de los sueños reveladores.

Notas

1. Rudolph Otto, *Lo Santo*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
2. María Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, Turner, p.77.
3. Antonio García Berrio, *Teoría de la Literatura*, Madrid, Cátedra, 1989.
4. María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, México, FCE, 1987.
5. Eugenio Triás, *La edad del Espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.
6. Ernest Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1993.
7. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Austral, 1977.
8. Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1977.
9. “La poesía no puede definirse a sí misma. No puede en suma pretender encontrarse porque entonces se pierde”. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1987, p. 121.
10. María Zambrano, “Nostalgia de la tierra”, en *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p.16.

11. Gottfried Benn, *El yo moderno*, Valencia, Pretextos, 1999.
12. María Zambrano, “Nostalgia de la tierra” (1934) y “La destrucción de las formas” (1944), en *Algunos lugares de la pintura*, *op. cit.*
13. María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, *op. cit.*, p. 99.
14. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1955, p. 183.
15. *Ibíd.*, p. 186.
16. *Ibíd.*, p. 187.
17. Ernest Jünger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
18. “Revista de Occidente”, n° 297, Madrid, Febrero de 2006.
19. Hal Foster, *El retorno de lo real*, Madrid, Akal, 2001.
20. Roberto Calasso, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002.
21. Northop Frye, *Poderosas palabras*, Barcelona, Muchnik Editores, 1990.
22. George Steiner, *Presencias reales*, Madrid, Siruela, 1989.
23. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956.
24. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 70.
25. María Zambrano, “Diotima de Mantinea”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Tres, 1987.
26. Giana Carchia, *Retórica de lo sublime*, Madrid, Tecnos, 1994.
27. María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*
28. María Zambrano, *El sueño creador*, *op. cit.*, p. 65.
29. María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, pp. 9-10.
30. María Zambrano, *El sueño creador*, *op. cit.*, p. 40.
31. *Ibíd.*, p.46.

EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA BANALIDAD DEL MAL

Marina López

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Yolanda Domínguez, con gratitud

En la novedad de todo el planteamiento teórico político de Hannah Arendt para la tradición filosófica occidental, no ha habido nada que cause más enojo y desconcierto que su afirmación de la existencia del mal como un fenómeno que se expresa en su esencial banalidad. Llama la atención el sobresalto y la incredulidad, aunque sería más adecuado decir incompreensión, sobre la consideración sumamente problemática no sólo en su formulación sino también por la denuncia de su sorpresiva novedad; sin embargo, en la obra de Hannah Arendt esta no es, a mi parecer, la más escandalosa de sus afirmaciones: en una de las páginas de la parte dedicada al “Imperialismo” en *Los orígenes del Totalitarismo*, uno puede encontrar aseveraciones que simple y sencillamente no tienen lugar y a las que resulta imposible comprender a la luz de sus más brillantes descubrimientos en torno a los orígenes del actual orden del mundo.

No hay forma de dar crédito a la idea de que

la colonización se desarrolló en América y en Australia, los dos continentes que sin una cultura y una Historia propias, habían caído en manos de los europeos.¹

Uno no puede comprender el sentido de estas consideraciones si no es en la medida en que América es sólo EE. UU.; pero lo cierto es que el espacio que fue colonizado de una forma sumamente violenta es mucho más vasto en términos no sólo geográficos sino también culturales. Por otra parte, no hay más prueba del desconocimiento de los procesos de colonización (aunque no pro-

piamente imperial tal como se desarrolló en el continente africano) de América que la continuidad de la idea anterior en una nota a pie de página:

es importante tener en cuenta que la colonización de América y Australia fue acompañada de periodos relativamente cortos de liquidación cruel por obra de la debilidad numérica de los nativos...

Ambas afirmaciones, que América y Australia no hubieran tenido una historia y una cultura propias y añadir que el proceso de colonización de ambos continentes estuvo acompañado de periodos de crueldad por el débil número de nativos, parecen tender hacia la distinción no sólo formal sino histórica de la violencia que caracterizó al imperialismo de la que se vivió en el totalitarismo europeo del siglo XX, lo que no constituye una justificación de las prácticas de la conquista de América en el siglo XV. Este proceso, más bien, requiere de una aproximación no al margen de las investigaciones de Hannah Arendt, sino bajo la luz de sus propias consideraciones tanto de las que nos conducen a comprender lo que ahora forma parte de nuestro entorno como de las que se encuentran lejos de lo que ella considera válido.

Seguir sus afirmaciones en términos positivos implica serios peligros. En primer lugar, el planteamiento arendtiano contiene una paradoja que constituye un verdadero problema teórico que fomenta una imagen falsa de lo real, porque pareciera que lo único verdaderamente relevante para el mundo ha sido la historia de Europa, y los continentes americano y australiano simple y sencillamente no existen, a pesar de que se han asimilado a las formas del viejo mundo.² Sin embargo, resulta significativo que en *La condición humana* Hannah Arendt coloque el descubrimiento de América como uno de los acontecimientos en los albores de la modernidad. Los otros dos son la invención del telescopio y la Reforma protestante. El descubrimiento de América, que no estuvo exento de crueldad y formas preconcebidas y condicionadas de negación de la humanidad indígena, supone para Hannah Arendt el comienzo de la exploración y descripción topográfica de la tierra. El espectáculo que representó el encuentro con dos regiones desconocidas amplió la noción de espacio que los propios navegadores tenían, al mismo tiempo “comenzó la famosa reducción del globo, hasta que finalmente en nuestro mundo (que, aunque resultado de la Época Moderna, no es en modo alguno idéntico al mundo de

la Época Moderna) cada hombre es tanto un habitante de la tierra como un habitante de su país”.³

Y aunque según Hannah Arendt ni el descubrimiento de América ni ninguno de los otros acontecimientos son algo aislado, ni los hombres que protagonizaron cada suceso fueron modernos, constituye uno de los elementos de comprensión del fenómeno de globalización y acumulación de capital económico. Quizá más que de imperialismo podríamos hablar de colonialismo para el caso de América, lo que exige una descripción precisa de sus condiciones de realización. Pero eso no quita los grados de violencia y crueldad bajo los que se realizó el proceso de asimilación del mundo indígena a las concepciones europeas.

En segundo término, la afirmación de Hannah Arendt de que los habitantes de América y Australia no tenían historia ni cultura es incomprensible e injustificable. Pues supone que el modo de cultura, la noción de mundo y la sensación de sufrimiento son por excelencia europeos. Por otra parte, la afirmación de que América y Australia son pueblos sin historia tiene unas implicaciones mucho más peligrosas que aquella ausencia de que acusan las feministas a Hannah Arendt: no hay consideraciones explícitas sobre las mujeres, tema del que sí era conciente aunque no desarrolló de un modo sistemático. Sobre América y Australia, en cambio, simplemente no hay modo de justificación (en ninguna parte de su pensamiento) de sus aseveraciones gratuitas y llenas de desconocimiento de los casos en general. América no es Norteamérica, sino todo un continente cuyos confines se encuentran hacia el norte en Groenlandia y hacia el sur en la Tierra de fuego.

Este es, a mi ver, el más grande y lamentable desatino de las descripciones arendtianas sobre el que no volvió a hablar en parte alguna de su obra. No es, sin embargo, el caso de la banalidad del mal. Un tema que aparece desde sus elaboraciones teóricas sobre el totalitarismo; incluso, me atrevo a decir, está planteado en términos aún ajenos a su teoría política en la tesis doctoral, de 1929, sobre el amor en san Agustín.⁴

En la medida en que no hay, hasta el momento, una elaboración sistemática acerca del tema de la banalidad del mal, me parece de capital relevancia detenernos en un intento por encontrar las principales características y el sentido de innovación que hay tanto en la noción de banalidad del mal como en el desarrollo que hace Hannah Arendt de la misma. Desde mi punto de vista,

el tema del mal, y más todavía en el carácter de banal como lo considera Hannah Arendt, es de suma importancia en nuestros días, más aún cuando para la autora tiene que ver con el hecho de la ausencia de pensamiento y no con un fenómeno cuyas raíces ontológicas se encuentran en la figura de Satanás. Es precisamente esta característica de la banalidad del mal lo que nos coloca ante un problema que trasciende los límites de lo moral, lo ético y lo epistemológico puesto que tiene que ver con el vínculo que existe entre la dimensión práctica de la vida humana y la contemplativa.⁵

1. El mal radical y la banalidad del mal

La noción de “banalidad del mal” apareció en la obra de Hannah Arendt, aunque sin detalles conceptuales, en 1963 cuando salió a la luz la elaboración del reporte del juicio de Otto Adolf Eichmann, uno de los criminales de guerra especialmente famosos después de la publicación del reporte de Hannah Arendt, realizado en Jerusalén el año de 1961. El reportaje, *Eichmann en Jersusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, alcanzó especial significación por la distinción entre no pensar y estupidez: Eichmann no era estúpido, simplemente no pensaba; “ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento”.⁶ Es esta ausencia de pensamiento lo que motivó a Hannah Arendt a investigar acerca de la vida de la mente⁷ y, con ello, el origen del mal.

La controversia⁸ que suscitó (tanto en los medios académicos como sociales y políticos) la afirmación de la banalidad del mal de *Eichmann en Jerusalén...* no sólo se debe a la gravedad de su formulación, sino también a que se presenta como una aparente ruptura en las consideraciones de Hannah Arendt. En *Los orígenes del Totalitarismo* el mal tenía el carácter de radical, mientras que en *Eichmann...* es banal, y tanto para el primero como para el segundo la tradición de pensamiento “carece” de categorías para pensarlo. El mal era el tema que, para decirlo rápidamente, aparecía como ausencia no sólo de pensamiento sino como *la* ausencia en la historia del pensamiento filosófico occidental.

Esta ruptura, o contradicción en tanto que diez años después de la publicación de *Los orígenes...* Hannah Arendt reduce sus consideraciones a un nivel donde la importancia del tema se diluye, es, sin embargo, sólo una apariencia. La obra de Hannah Arendt desde *Los orígenes del Totalitarismo* es, a mi ver, una defensa de la dignidad humana; pero en sus primeros escritos en el exilio ella había presentado la situación desde el punto de vista, por así decirlo, de los oprimidos. En *Eichmann en Jerusalén...*, aunque su preocupación no cambia, la perspectiva desde la que lo aborda es la opuesta, también por así llamarla: la de los opresores.

El desconcierto aumenta: ¿cómo es posible que una mujer cuyo pueblo fue el protagonista de uno de los exterminios más terribles de los que tiene registro la historia más reciente afirme, cuando se dedica a escribir sobre el comportamiento nazi, que el mal es banal? Justamente, es desde esta afirmación que demuestra el carácter completamente novedoso y absoluto del régimen nazi, del Totalitarismo y de sus imposibilidades permanentes. Y todavía más: el sistema Totalitario no sólo actuó sobre sus víctimas, sino además, y esa fue la garantía de su funcionamiento, eliminó toda posibilidad de espontaneidad entre los victimarios, del mismo modo que lo hizo en el momento en que miles de seres humanos caminaban sin protestar hacia su muerte.

a) Los orígenes del totalitarismo

En *Los orígenes...* la expresión del mal se refiere al contexto de los campos de concentración y las monstruosidades perpetradas por los oficiales nazis y bolcheviques. Sin embargo, en las características de los campos se concentra una de las implicaciones no sólo para los casos particulares, como el de la actuación de Eichmann y del resto de los funcionarios del régimen, ni del común de la población europea de entreguerras, sino también para las sociedades contemporáneas, en un modo muchas veces imperceptible. Una circunstancia de nuestro mundo que, más allá del espacio social, aparece como una determinación de la filosofía y de los filósofos.⁹

El arma letal y símbolo de las capacidades del régimen Totalitario son los campos de exterminio. Una realidad que no fue propiamente invento del régimen y, sin embargo, funcionaron como la verdadera institución totalitaria.

A los campos les son inherentes dos formas de exterminio que confluyen en la desaparición de la persona jurídico-moral y física: “los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales”.¹⁰

Eliminar la espontaneidad y transformar la personalidad son, desde la perspectiva de Hannah Arendt, las formas más infames de exterminio, al punto de que, afirma, antes de la eliminación física de los internados en los campos era preciso, primero, “matar en el hombre a la persona jurídica” y, segundo, “el asesinato de la persona moral en el hombre”.¹¹ Sin un país que reclame el cadáver de las personas desaparecidas y sin la posibilidad de que los individuos se reconozcan en tanto individualidades, la muerte física es sólo una consecuencia lógica innecesaria para la permanencia del régimen. De ahí que “el Totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un *sistema en el que los hombres sean superfluos*”.¹²

En *Los orígenes...*, Hannah Arendt considera que los campos, en tanto verdadera institución del Totalitarismo, cuya función encarna la “vida en el horror”, son el lugar donde la vida no tiene sentido y el campo mismo carece de utilidad; en esta ausencia de utilidad están, desde la perspectiva de Hannah Arendt, las dificultades para su estudio y comprensión. En el Totalitarismo, a través de los campos de concentración, “el exterminio les sobreviene a seres humanos que ya están ‘muertos’ a todos los efectos prácticos”.¹³ Así las cosas, los campos de concentración carecen de criterios utilitarios, esta es la dificultad para comprender su función e importancia al interior del régimen.

En etapas anteriores al Totalitarismo, los apátridas y desclasados “naturales”, por así decir, eran normalmente la población de los campos. Con el Totalitarismo se hizo necesario primero convertir a los individuos en ciudadanos de segunda clase y apátridas (una circunstancia que se había padecido, en sus cursos normales, después de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y los intentos de constituir las naciones-estado en Europa)¹⁴ con el fin de deportarlos no a sus países de origen, por cuanto que en la gran mayoría de los casos esos individuos habían nacido en los territorios de los que habían sido deportados, sino de conducirlos a los distintos asentamientos que tradi-

cionalmente habían servido para reclutar criminales y elementos “indeseables” para la sociedad. “En el marco del terror totalitario, los campos de exterminio aparecen como la forma más extrema de los campos de concentración”.¹⁵

En este sentido, Hannah Arendt define la radicalidad del mal: “podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos”.¹⁶ La banalización de los seres humanos es la causa y el resultado de la aparición del “mal radical”; en otros términos, los más grandes crímenes cometidos en el Totalitarismo sólo fueron posibles por la eliminación de la espontaneidad y la desaparición de la personalidad de los seres humanos. Sólo por la construcción de seres humanos superfluos, cuya existencia se desarrollaba en el más incomprensible sinsentido, es posible que aparezcan criminales a quienes la buena conciencia no les cause el menor de los arrepentimientos. La capacidad del Totalitarismo de transformar la personalidad de los seres humanos descansa en el componente ideológico que lo sostiene: hacer superfluos a los hombres significa aislarlos al interior de una sociedad, en el mismo lugar, pero en puntos distintos de su camino hacia la desintegración de su propia personalidad.

El verdadero horror comenzó [afirma Hannah Arendt], sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente.¹⁷

Para el “mal radical” que aparece en *Los orígenes...* no hay categorías con las que pensarlo, ni “en la teología cristiana” ni en la tradición filosófica. Salvo Kant, indica Hannah Arendt, ningún otro filósofo al menos lo intuyó; aún así, Kant lo racionalizó inmediatamente convirtiéndolo en “mala voluntad pervertida”. Pero aquí cabe la pregunta ¿el hombre malo es el que no actúa de acuerdo al imperativo categórico? O bien ¿una “voluntad pervertida” corresponde con la voluntad del loco, del desquiciado, del anormal? ¿además de loco, malo? La sorpresa con la que se encuentra no sólo Hannah Arendt sino quienes se aventuren en la comprensión del significado de los campos de exterminio es que no había ninguna “mala voluntad”, ni mucho menos pervertida, y que los funcionarios nazis eran cuidadosamente seleccionados por

Himmler al punto de que su organización “no cuenta ni con fanáticos ni con asesinos sexuales ni con sádicos”.¹⁸

Por su parte, en el caso del “mal banal” que se anuncia en *Eichmann en Jerusalén*... las categorías para su comprensión tampoco existen. El mal está, normalmente, emparentado con la imagen de Satán; una imagen que, desde la perspectiva de Hannah Arendt, proviene siempre de la literatura, la religión y la superstición.¹⁹ Sin embargo, en lo que ella misma pudo contemplar en la persona de Eichmann durante el juicio, comprendió que sus actos “fueron monstruosos, pero el responsable —al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado— era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”. La persona de Eichmann, a pesar de la monstruosidad de sus acciones, no poseía la más mínima profundidad. Bajo esta segunda acepción, el mal aparece en toda su banalidad, pues decir que el mal tiene la apariencia de lo monstruoso es atribuirle unas características incluso divinas de existencia y, no obstante, carece de toda cualidad no mundana. Las formas tradicionales de emparentar el mal con lo demoníaco impiden encontrar sus más terribles manifestaciones entre los seres humanos considerados normales.²⁰

Según la etimología del término “banal”, el sustantivo utilizado por Hannah Arendt para calificar el mal no es en nada gratuito. Lo banal o vulgar, lo común, lo que no tiene nada de excepcional en su naturaleza, aparece a nuestros sentidos como un insulto; una realidad que no cabe en el mundo por su trivialidad. La expresión de la banalidad del mal resulta insoportable no por su radicalidad sino porque su origen es incomprensible: el mal banal es un desafío para el pensamiento y un insulto al sentido común; por lo que, si seguimos la descripción que nos presenta Hannah Arendt de Eichmann, cabe la pregunta: “¿Qué clase de hombre era el acusado y hasta que punto nuestro sistema jurídico es competente en el caso de estos nuevos criminales que no son los criminales comunes?...”.²¹

b) Otto Adolf Eichmann

El juicio realizado en Jerusalén tenía por objeto central juzgar “la actuación de Eichmann” en el régimen nacionalsocialista, por lo que no era importante nada más que la persona de Eichmann:

aquel hombre que se encontraba en la cabina especialmente construida para protegerle, aquel hombre de estatura media, delgado, de media edad, algo calvo, con dientes irregulares, y corto de vista, que a lo largo del juicio mantuvo la cabeza, torcido el cuello seco y nervudo, orientada hacia el tribunal... y se esforzó tenazmente en conservar el dominio de sí.²²

No era importante el hecho de que el juicio fuera un “espectáculo sensacional como el juicio de Nuremberg”, sino Eichmann. En ese caso, la imagen (con toda la inmoralidad que le es propia) de Jerusalén no afectó ni agregó nada a las comunes prácticas de los gobiernos de utilizar mentiras para engañar u ocultar procesos que tienen lugar al margen de lo que se ve. Lo grave del asunto era lo que estaba a los ojos de los asistentes al juicio: Eichmann.

Según Hannah Arendt, en el curso del interrogatorio, Eichmann no sólo supo comportarse sino que además siempre se prestó a declarar cuanto le era requerido. No sólo no se arrepintió de lo que hizo sino que también se declaró “inocente en los términos que se formula la acusación”. Gozaba enteramente de sus facultades mentales, al menos así quedaba expresado después de que seis psiquiatras lo habían sometido a rigurosos exámenes. Por lo que “lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales”. En otras palabras, con ellos aparece un “nuevo tipo de delincuente”, que comete “sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”.²³

En este sentido, no sólo resulta molesto calificar a Eichmann como un sujeto del montón, banal o vulgar dependiendo del uso de los términos, en la medida en que no cabe la menor duda de que este individuo tuvo el papel de “deportador” de judíos en el régimen nacionalsocialista,²⁴ también lo es que en función de sus acciones se pretenda (al menos así se quiere interpretar) justificar sus más monstruosas actividades realizadas por un grupo de hombres sobre todo un pueblo. Sin embargo, y aunque la adjetivación está utilizada en función de la persona de Eichmann, su banalidad es una de las características más generales de los individuos durante el Totalitarismo.

La gravedad de estas circunstancias no se encuentra en que se considere, finalmente, a Eichmann como alguien del montón, sino que al hacerlo se evaden consecuencias sumamente peligrosas para la humanidad entera y no

sólo para un individuo, “porque tratamos de comprender el comportamiento psicológico de los internados en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu *puede* ser destruido sin llegar a la destrucción física del hombre; y que, desde luego, el espíritu, el carácter de individualidad, bajo determinadas circunstancias, sólo parecen expresarse por la rapidez o lentitud con la que se desintegran”.²⁵ El espíritu de individualidad se disuelve sin el exterminio físico, no es necesario y en todo caso resulta inútil, porque quienes existen aislados de lo que verdaderamente sucede en realidad no existen.

La capacidad de Eichmann de comunicarse sólo a través de las frases hechas que escuchaba durante su pertenencia al régimen y la ausencia de arrepentimiento no era, para Hannah Arendt, sino la prueba más contundente de la superfluidad del acusado y no de su estupidez porque “no, *Eichmann no era estúpido*. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como ‘banalidad’, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que no podemos decir que esto sea algo normal o común”.²⁶ Las causas de la ausencia de pensamiento, de reflexión, en Eichmann no son la condición únicamente de su comportamiento, sino también representan la posibilidad de realización del régimen nazi en su completud.

El problema con el que se encontraba Hannah Arendt en el momento de terminar con la elaboración del reportaje para el *New Yorker* era, desde mi punto de vista, ¿cuáles son las condiciones que orientan a los individuos a comportarse de manera tal que son capaces de realizar las más monstruosas acciones en contra de sus semejantes? ¿Qué ocasiona que individuos completamente normales se alejen de la realidad? ¿Qué es lo que impide pensar?

El desacuerdo, por otra parte, sobre la distinción de Hannah Arendt en relación a la estupidez y no la maldad que observó en Eichmann, no se hizo esperar al interior de los distintos grupos de intelectuales y facciones sociales; una distinción que al interior del contexto de la Segunda Guerra Mundial simplemente parecía absurda. Sin embargo, el libro de Hannah Arendt sobre el juicio de Eichmann no pretendía ninguna afirmación de carácter conceptual, al menos no en el contexto del informe, según escribe Hannah Arendt a

Mary McCarthy: “Yo escribí un informe y no hago política, ni judía ni ninguna otra... no hay ‘Ideas’ en este informe, sólo hay hechos y algunas conclusiones, que normalmente figuran al final de cada capítulo, con la única excepción del Epílogo”.²⁷ Mantenerse al margen de todo grupo político o intelectual, abstenerse de formular generalizaciones conceptuales, no fueron los graves pecados que condenarían a Hannah Arendt a parecer como alguien resentida con su pueblo y consigo misma (por cuanto defendía al criminal que debía ser ejecutado), sino el hecho de que informó sobre los “hechos”: “yo diría [continúa en la carta a Mc Carthy] que *todo este furor se ha desencadenado por los hechos, no por las teorías ni las ideas*”.

En este sentido, Hannah Arendt precisa sus consideraciones:

Mi “noción fundamental” de que Eichmann era un individuo común y corriente no es tanto una noción como una *descripción fidedigna de un fenómeno*. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un fenómeno como este, y la más general es la que yo he dado: ‘la banalidad del mal’. Puede que algún día escriba sobre ello, y entonces escribiré sobre la naturaleza del mal; pero me habría equivocado completamente si lo hubiera hecho en el contexto de un informe.²⁸

La tarea de escribir sobre la “naturaleza del mal” fue asumida por Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, donde las reflexiones en relación a la vida de las facultades mentales son el centro de sus investigaciones.²⁹ Es aquí donde con términos más claros explica la pertenencia de la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo con la capacidad de pensar, que no tiene que ver ni con el conocimiento científico ni con el razonamiento lógico, sino con la comprensión: una actitud inherente a los seres humanos que no han sido aislados dentro de su propio mundo y que responde a la mera necesidad de permanecer en un espacio común, a negarse a abandonar la vida.

2. Las facultades del espíritu

La distinción topográfica que presenta Hannah Arendt de las actividades y condiciones de la vida práctica humana en *La condición humana* tiene su complemento en *La vida del espíritu*, donde la autora describe, una a una, las características en términos históricos y ontológicos, por decirlo de alguna manera,

de las facultades de la mente: el pensar, la voluntad y el juicio. Sin embargo, las distinciones no obedecen a una separación de cada una de las facultades, o condiciones, como si fueran existencias independientes y autónomas, sino que, más bien, en la descripción aparecen como interdependientes las unas de las otras, incluso de las que son consideradas pertenecientes a la dimensión práctica de la vida humana: la labor, el trabajo y la acción que se describen en *La condición humana*.

En otras palabras, no hay una disociación entre las capacidades del espíritu y las “capacidades fundamentales de la vida práctica humana”. La radical separación entre ellas condicionó la aparición de la superfluidad de los hombres que caracteriza al Totalitarismo. Sobre este carácter superfluo, que define a los hombres al interior del régimen nacionalsocialista, es sobre el que Hannah Arendt basa sus descripciones de la banalidad del mal, pese a que los términos son, en *La vida del espíritu*, enteramente conceptuales. Una realidad que, al parecer, tiene una ubicación en el espacio del conocimiento y, sin embargo, alcanza su realización en la dimensión práctica de la vida de los seres humanos, no sólo moral sino también política, en su manifestación individual y colectiva. Lo que sugiere que, para Hannah Arendt, conocer no es la capacidad a través de la que los seres humanos se vinculan al mundo, sino, por el contrario, lo ponen en riesgo.

En este sentido, el problema no es epistemológico ni únicamente de carácter moral, sino político. No es moral porque no se pone a discusión si está bien o está mal (desde la sabiduría más antigua) matar a nuestros semejantes, la discusión simplemente no tiene lugar. En ese caso, la condena y ejecución de Eichmann sólo tiene justificación por el hecho de que contribuyó en el asesinato de miles de personas y no en que hubiera sido un monstruo o un individuo poseído por el diablo. El problema tampoco es epistemológico: Eichmann no era estúpido, la precisión con que llevaba a cabo su trabajo es una muestra de que conocía a la perfección el departamento en que se desempeñaba. En otras palabras, Eichmann no era estúpido por cuanto que evidenciaba con sus acciones sabía hacer lo que hacía; pero, no pensaba. Y, finalmente, la eliminación de la espontaneidad y la personalidad jurídica y moral de los seres humanos es un crimen contra la dignidad humana, que no requiere forzosamente, como decíamos, el exterminio físico, por lo que el asunto es político.

El vínculo primigenio entre las capacidades humanas (activas y contemplativas) se encuentra en los escritos políticos de san Agustín, sospechamos, bajo consideraciones semejantes a las expuestas por Hannah Arendt en torno al origen del mal. Aunque, ciertamente, en san Agustín el mal no es banal, sino lo demoníaco no transmudano. Recurrir a las descripciones del santo nos permitirá aclarar el sentido en que Hannah Arendt describe la naturaleza del mal y su vínculo con los desarrollos del Totalitarismo.

a) En el principio era el mal.

Respecto al origen del mal, san Agustín advertía en *La ciudad de Dios*: “no dijo el señor: ‘no tuvo verdad’, sino ‘no perseveró en la verdad’; queriendo manifestar que cayó del conocimiento de la verdad, en la cual, seguramente, si persevera participando de ella, perseveraría también en la bienaventuranza de los santos ángeles”.³⁰ Con lo que se entiende, por una parte, que lo demoníaco es aquello que “no persevera en la verdad”, lo que la abandona, entendiéndose como verdad lo que es en y por Dios; y, por otro lado, que “Anduviste en tus días sin pecado”, como indica el Evangelio, y que el pecado comenzó con un acontecimiento originario, que colocaría el principio de todo el mal en el mundo porque “no perseveró en la verdad, para que lo entendamos de manera que estuvo en la verdad, pero que no perseveró en ella”.³¹ La verdad y la ausencia de pecado tienen un mismo tiempo de realización, con lo que no se quiere decir que ese tiempo sea un “instante eterno”, porque tiene su origen en el “pecado original” de Adán. El pecado aparece en el mundo cuando se abandona la verdad, en el momento en que el ser humano adquiere, por así decir, la forma del demonio.

El demonio y el pecado coinciden en su existencia, no como algo separado o como si uno fuera la causa del otro, sino como uno y el mismo, de la misma manera que el demonio es capaz del mal, del pecado, desde el momento de su nacimiento: “desde el principio el demonio peca, no desde el principio que fue creado se ha de entender que peca, sino desde el principio del pecado, porque de su soberbia resultó el haber pecado”.³² La descripción nos lleva a una irremediable paradoja: la presencia de la soberbia hace pensar que el demonio es orgulloso, malevolente, deseoso del poder; con lo que tendríamos

que decir que lo malo está muy cercano de la envidia. El mal es deseo de lo que no se tiene, por cuanto que la envidia hunde sus raíces en el querer lo que el otro tiene en función de la igualdad. Pero el no tener resulta de un abandono cuyas consecuencias son impredecibles: la soberbia como origen del pecado no es el anhelo de poseer lo que hacer falta, sino el orgullo de pretender que no es necesaria la verdad, ningún eje normativo de la vida en el mundo. Ni siquiera la realidad, aquello que en la concepción de san Agustín es en Dios y por Dios: “no hay autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que la palabra de Dios; ni causa mejor que lo bueno para que lo criara Dios bueno”.³³

Dejar de contemplar la luz es el pecado, el abandono de la verdad, desistir de ella; mas la verdad no tiene su origen en un mundo que trascienda al tiempo sino que acontece, por decirlo de alguna manera, en el tiempo, porque “si no fue creado el mundo con principio de tiempo, sino después de algún tiempo, podemos decir: hubo tiempo cuando no era el mundo; pero decir hubo tiempo cuando no hubo tiempo alguno, es tan contradictorio, como si uno dijera hubo hombre cuando no hubo hombre alguno”.³⁴ El mundo, el tiempo y la creación del hombre han sido en el mundo, en el tiempo y con la creación del hombre; aquí el pecaminoso es aquel capaz de renunciar ciegamente a la verdad, de dejar de contemplar la verdad a través de la luz de su propio origen. Pero el abandono de la contemplación no es exclusivo del momento de la creación, no es un castigo divino a la criatura, sino que se desarrolla en el tiempo, en el suceder de los tiempos. Si abandonar la verdad fuera una cualidad adquirida por la caída en el tiempo todos estaríamos condenados al pecado y a la miseria de la maldad; pero en san Agustín se entiende que todo aquel que, por una mala voluntad,³⁵ no contempla la verdad cae en pecado.

A la caída en el tiempo le es inherente el pecado, aunque no le es simultáneo. El mal aparece cuando se abandona la verdad, el orden en el que se ha creado el mundo, esto es, cuando se actúa no contra Dios, sino contra lo que ha sido creado por Él, “porque no hay mal alguno que sea dañoso a Dios, sino a las naturalezas mudables y corruptibles”,³⁶ es decir, contra lo que es en el tiempo: el mundo, cuyo origen es también el ser humano, porque “al hombre, que jamás había creado antes, lo hizo en el tiempo...”.

En este sentido, el mal es una de las consecuencias de la caída en el tiempo, del origen mismo de la humanidad y del mundo (al igual que de las cosas que son por la infinita bondad de Dios, quien las concibe eternamente), y consiste

en el abandono de la verdad que es Dios. El problema, podríamos pensar, es epistemológico: sólo el que conoce la verdad es bueno porque persevera en ella. Pero, desde mi punto de vista, el que “conoce” es quien está más cercano a la renuncia: su conocimiento ha llegado al límite, lo que le lleva a renunciar también, como hemos dicho, a la realidad que ha sido concebida por Dios. Desde aquí, podemos anticipar otra posible conclusión: la figura desmitificada del mal que aparece en las descripciones sumamente complejas y llenas de matices secularizadores de la doctrina cristiana en san Agustín, nos permite acceder nuevamente a la verdad: el mal no tiene una apariencia satánica ni monstruosa, aunque las consecuencias de su realización lo sean.

La renuncia a la verdad, que constituye la encarnación del mal, atenta contra la creación divina: el mundo, por lo que lleva implícita una renuncia no sólo al espacio que nos ha sido asignado para la vida, sino también al sí mismo en la medida en que los seres humanos constituimos parte esencial de la consolidación de lo secular mundano.

b) El pensar y la banalidad del mal.

El fenómeno de la banalidad del mal no es un tema que se encuentre en los límites de la filosofía moral, sino en el hecho de que los seres humanos no piensan. No pensar no es sólo una cuestión que encuentre su lugar entre quienes no se dedican profesionalmente al ejercicio del pensamiento, sino también entre los filósofos.³⁷ Pero si no es prerrogativa de quienes no se dedican al pensamiento, sino que también pertenece a quienes llevan una vida contemplativa, resulta pertinente la pregunta ¿qué es pensar? O, mejor todavía, “¿qué nos hace pensar?”

El pensamiento, desde el punto de vista de Hannah Arendt, es lo que mantiene la vida del espíritu. Puesto que a pesar de que la “mayor característica de las actividades mentales” (el pensar, la voluntad y el juicio) es la invisibilidad, ellas son sólo actividad, de modo semejante al que lo es la vida misma: a la pregunta “¿por qué pensamos?” equivale preguntar “¿por qué vivimos?”. Si alguna vez pudiéramos intentar mostrar el pensamiento con una metáfora ella sería el estar vivos, aunque vida y pensamiento no son lo mismo: “la única metáfora posible que puede concebirse para la vida del espíritu es la

sensación de estar vivo. Sin el soplo de la vida, el cuerpo humano es un cadáver, *sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto*.³⁸ Lo que admite una distinción: el cuerpo humano sin pensamiento es un cadáver, pero la ausencia de pensamiento no impide que exista en tanto cuerpo.

El pensamiento se manifiesta, por otra parte, como una contradicción: “la única manifestación del espíritu es la distracción, un evidente rechazo del entorno exterior, fenómeno puramente negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior”.³⁹ En otras palabras, la manera en que se hace evidente la vida del espíritu es a través de la evasión del exterior, de una distracción del mundo; sin embargo, en ella no es posible ver al interior de esa vida. La vida del espíritu se mantiene completamente oculta a los ojos del mundo, de lo contrario, ella no sería vida, pues la luz del mundo comenzaría por absorberla.

Pensar no es lo mismo que conocer. Desde las distinciones que expone Hannah Arendt, el pensamiento, “al poner en duda todo lo que capta, no tiene esa relación natural y evidente con la realidad”⁴⁰ que presupone el conocimiento; sin embargo, el peligro, como en Descartes, se encuentra en que al disolver el vínculo con la realidad, el pensamiento se disuelve en él mismo de camino al conocimiento, rumbo a afirmaciones de validez universal. Aunque, “la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los ‘pensadores de profesión’ kantianos; siempre le ocurre a todo aquel que reflexiona profundamente sobre algo; lo único que tiene de particular es que a esos pensadores de profesión les ocurre con mucha frecuencia...; [pero] todo pensador, por eminente y profundo que pueda ser, no deja de ser ‘un hombre como tú y como yo’ (Platón)”.⁴¹ Por lo que cabe decir, al modo en que los estoicos consideraban el acceso a la virtud, que el pensar es un reino que puede recuperarse en el encadenamiento lógico de las premisas que sustentan una ley universal.

El resultado de la confusión entre pensamiento y conocimiento se ha dejado sentir incluso en los modos de enunciar la verdad que, con los avances científicos, se fragmentó en verdades siempre provisionales acerca de las cosas investigadas, lo que es una evidencia de que el científico “sigue ligado al sentido común que nos permite afianzarnos en un mundo de fenómenos”, en un momento en que, a pesar de que se clamaba por la validez general, “las preguntas que suscita nuestra sed de saber surgen de nuestra curiosidad por el mundo, de nuestro deseo de investigar todo aquello que se ofrece a nuestro

aparato sensorial”.⁴² El conocimiento de Eichmann de cada una de sus actividades no pone en duda que haya tenido una estrecha relación con la realidad, al punto de que podía ejecutar cada una de las órdenes recibidas al pie de la letra; pero le era imposible, porque no era necesario, pensar acerca de aquello que se ofrecía a su “aparato sensorial”.

La distinción pensar-conocer no es una invención moderna, está ya entre los filósofos griegos, cuando, según las apreciaciones de Hannah Arendt, la famosa primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles: “todos los hombres tienen el deseo natural de saber”, encierra el anhelo de comprender tan fuerte e insoponible como la necesidad misma de alimento útil a la vida orgánica, por lo que “el placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad”. Y también, siguiendo a Platón, para Hannah Arendt la búsqueda del sentido de las cosas que pasan tiene que ver con eros, en el sentido griego de carencia y completud: el pensamiento se afianza en el vínculo erótico que existe entre el ser humano y el mundo en que se instala.⁴³ En este sentido, la verdad obliga con la misma fuerza que la necesidad, y es admitido como tal todo lo que nuestros sentidos o la razón no pueden negar. Así, el “no perseveró en la verdad” de san Agustín apunta hacia una ausencia de la verdad, la renuncia al ansia natural de saber (Aristóteles) o al amor por la verdad (Platón). No perseverar en la verdad, en estos términos, equivale a renunciar a la vida.

El pensar no tiene una forma de evidencia tangible, excepto por el lenguaje que no es más que una forma de representación de lo que Hannah Arendt llama “viento del pensamiento”, por cuanto que se presenta en imágenes imposibles de congelar; y por lo que “la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento sino que es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”. Aquí interviene el juicio: el modo en que puedo manifestar que algo me agrada o desagradada, que algo es doloroso o placentero, es mediante el uso del lenguaje, en cualquiera de sus formas. “Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes”,⁴⁴ como la muerte física o el aniquilamiento del espíritu. Prácticamente, “pensar quiere decir que cada vez que nos encontramos en la vida ante una dificultad, es preciso preparar el espíritu de nuevo”:⁴⁵ prestar la atención que nos pide el mundo en su constante manifestarse en hechos que pueden o no ser afrentosos.

El conocimiento, según estas consideraciones, predispone al individuo al mal, no por ignorar lo que hace, sino por ignorar que no sabe lo que hace. Además de que el mal es banal por la ausencia del pensamiento es inherente a su propia naturaleza el que sea algo imposible de pensar: “la fealdad y el mal están excluidos, por definición, de la empresa del pensamiento, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias: la injusticia como falta de belleza y el mal (*kakia*), como la ausencia del bien. Esto significa que no tiene raíces propias, ni esencia en la que el pensamiento pueda aferrarse”.⁴⁶ El mal y la fealdad no pueden ser pensados aunque se insista en que son deficiencias de lo bello o del bien, porque la ausencia de algo origina una existencia vacía de contenido, no tienen raíces propias de las que se pueda sujetar el pensamiento, de ahí que aparezcan como un desafío para el sentido común, un insulto que no puede ser medido. Sin embargo, el mal y la fealdad existen al margen de si alguien piensa en ellos.

3. Conclusiones

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la causa de la ausencia de pensamiento no se debe únicamente a la carencia de fundamento, al vacío que sostiene su aparición, sino al proceso de desmantelamiento de la personalidad de los individuos. Un proceso que presenta al Totalitarismo como una forma completamente novedosa de exterminio de la humanidad. Ciertamente, en la vida cotidiana, al interior de las distintas formas de organización social y política, no es una prerrogativa echar a andar al pensamiento, en tanto que actuar es lo que nos exige la propia vida, más aún en momentos de emergencia; sin embargo, este “no-pensar, que parece un estado tan recomendable en los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados”.⁴⁷

El mal radical se manifiesta en la capacidad del régimen nacionalsocialista de hacer banales a los seres humanos, no sólo a las víctimas sino también a los victimarios, condición que Hannah Arendt descubrió en el caso de Eichmann. Hacer superfluos a los seres humanos, eliminar la espontaneidad de iniciar

cosas nuevas es la condición para la concreción del mal banal: lo que es obra de quien no es capaz de pensar y distinguir lo que está bien de lo que está mal en su carácter más elemental. Este es el sentido, desde mi perspectiva, que tiene el hecho de que la ausencia de pensamiento y estupidez no sean lo mismo. Malvado es el que no piensa, quien no distingue lo que está bien de lo que está mal —o en términos de san Agustín el que no permanece en la verdad—, ahí descansa su banalidad, el choque que causa al sentido común y que no se presenta únicamente entre quienes no se dedican profesionalmente al pensamiento.

Entre las capacidades de la eliminación de la espontaneidad está la incapacidad de comunicación aun ahí donde la espontaneidad no ha sido abatida. ¿Quién puede creer a alguien que no parece más que un loco y anormal entre los que guardan la compostura y la más ferviente lealtad? “Nada choca más con nuestro sentido común, adiestrado en el pensar utilitario en que tanto el bien como el mal tienen sentido, que la ausencia completa de sentido de un mundo en el que el castigo persigue al inocente más que al criminal, en el que el trabajo no depara resultados ni está pensado para que lo haga, en que los crímenes no benefician a sus autores y no están siquiera calculados para que lo hagan”.⁴⁸

Más todavía, el sentido común no es suficiente para la comprensión de estos fenómenos, tanto como la ética no cuenta con criterios para castigar los crímenes perpetrados al interior de los campos de exterminio, primero, porque en los Diez Mandamientos no se incluyen delitos cuyo sentido no existe y, segundo, porque existe la pena de muerte como un límite para todo castigo.

En estas consideraciones, válidas todavía para el caso de Eichmann y la publicación del reportaje sobre su juicio, está el desafío para las ciencias sociales y la filosofía, lo que hace evidente la banalidad del mal, eso ante lo que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes. Las consecuencias del juicio, y de todos los hechos que lo precedieron, muestran que no sólo quienes formaron parte del régimen nacionalsocialista se tornaron superficiales tanto para el régimen mismo como para el resto de la humanidad, sino también aquellos que nada tuvieron que ver en los sucesos (al menos directamente). Así, es ilustrativa la manera en que Mary McCarthy (en 1962) le refiere a Hannah Arendt el efecto que tuvo en ella la noticia de la ejecución de Eichmann:

Ayer colgaron a Eichmann; reaccioné de una manera muy curiosa, como si me encogiera de hombros: “una vida más o una menos, ¿qué diferencia hay?”... ejecutar a un hombre y suscitar una reacción de indiferencia es provocar en la gente sentimientos respecto a la vida humana muy parecidos a los de los nazis: “Uno menos”.⁴⁹

La indiferencia, el aislamiento en torno a lo que sucede y nos concierne a todos en la medida en que lo que implica es la administración de la justicia y el cumplimiento de la ley, prima en las sociedades contemporáneas y no es una cualidad exclusiva de las sociedades de posguerra en Europa.⁵⁰

El mal no sólo es parte de la condición humana tal como lo es el bien, sino que se actualiza en la ausencia de pensamiento: el momento de no saber lo que se hace, aunque tengamos frente a nosotros las consecuencias de nuestros actos. No pensar no es asunto epistemológico, ni tampoco ontológico por el hecho de que quien actúa bajo las prescripciones de la mala conducta sea malo. El problema es político porque los seres humanos no pueden vivir solos, una condición que Hannah Arendt demuestra a partir del Génesis y de Lutero: “Un hombre en soledad se dedica a deducir una cosa de otra, y todo lo lleva a la peor conclusión”. (*Escritos edificantes*) En el régimen nazi no hay política, todos los individuos actúan y viven en soledad. Y, no obstante, matar al otro es parte esencial de la destrucción del mundo. Pero en *Los orígenes del Totalitarismo*, matar al otro no sólo tiene la carga ética y moral que había regido a la humanidad cristiana, sino que al eliminar las capacidades humanas de la libertad y la espontaneidad, lo que desapareció fue propiamente la *dignidad humana*.

Notas

1. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 253.

2. Sobre el tema, me parece, es sumamente interesante y digna de atención la consideración de Karol Wojtyła acerca de la constitución cultural de Europa. En *Memoria e identidad*, el papa deja ver a Europa como centro y origen de la evangelización del mundo a partir del siglo XV, que no llegó a constituirse como continente sino con el proceso mismo de cristianización. En principio no sólo se creó el espíritu cristiano del continente, sino, todavía más importante, el espíritu europeo, cuyas raíces son las mismas que las de la evangelización: la “inculturación” que acompañó al cristianismo “desde los tiempos apostólicos”: “Europa ha estado viviendo en la unidad de los valores

que la fundaron en la pluralidad de las culturas nacionales”. Europa no es sin el hecho de la diversidad que constituye el mundo, del mismo modo que la evangelización y unificación del mundo por el cristianismo no es sin la “inculturación” que lo acompañó desde su comienzo más allá de los límites geográficos del propio territorio europeo. Cfr. Karol Wojtyła, *Memoria e identidad*, México, Planeta, 2005. También “La idea de Europa en Husserl y Patočka” de Eduardo González Di Pierro en *Acta fenomenológica latinoamericana*, V. II, Lima Perú, 2005, pp. 245-258. Ciertamente, la noción de mundo tal como la conocemos apareció justamente con el descubrimiento de América. La ampliación de los límites territoriales y la colonización y conquista de nuevas tierras por Europa es lo que proporciona la concreción de Europa mismo como realidad cultural y no solamente geográfica.

3. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 279.

4. Me parece que la aseveración de Hannah Arendt sobre el mal, como un asunto en apariencia de naturaleza epistemológica, tiene un antecedente en el pensamiento político de san Agustín. La misma Hannah Arendt en su tesis doctoral, no era ignorante del problema en el santo; sin embargo, no fue esta su preocupación teórica en 1924, sino un problema no del todo desligado a la presencia del mal entre los seres humanos: el concepto del amor entendido como lo que lleva a los seres humanos a constituir el mundo, relacionados con sus semejantes y con las cosas que dan durabilidad a lo que se construye. El mal, por su parte, aparece como una renuncia al mundo por un engaño de amor hacia Dios o hacia el sí mismo: en el primero porque se sale del mundo para amar a Dios, una realidad que trasciende a su criatura, en el segundo porque se abandona a la humanidad por amor de sí. Cfr. Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001. En especial el capítulo dedicado a indagar el Origen.

5. La relación que encuentra Hannah Arendt entre la banalidad del mal y la capacidad humana de pensamiento (*La vida del espíritu*) es lo que nos parece sumamente interesante y rico en su exploración. Este vínculo, no exento de digresiones, es el objetivo central aquí.

6. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C.E.C., 1984, p. 24.

7. *The life of the mind*, en inglés. La traducción para “mind” no es únicamente “espíritu”, el término alude a lo que tiene que ver con la capacidad de la razón, con la mente en general. En inglés no existe “la razón” y, más bien, “the reason” alude a las razones o motivos que alguien tiene para hacer tal o cual cosa o las causas de que algo sea como es. “Mind”, en cambio, denota la capacidad de la mente, o del espíritu, como se traduce generalmente esta obra de Hannah Arendt. La mente, en este sentido no tiene que ver únicamente con la capacidad de raciocinio o de pensamiento como se podría deducir de que es también posible traducir el término como razón, sino a un conjunto de capacidades que incluye, según Hannah Arendt, tanto al pensamiento como a la voluntad y al juicio, facultades que no son visibles ni requieren del mundo sensible para existir.

8. Un asunto que Hannah Arendt interpretó como una campaña política en su contra en la medida en que era vista como quien, con gran resentimiento, no odia sólo a su propio pueblo, sino “a sí misma”. *Cfr.* Elizabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, Valencia, Editions Alfons El Magnanim, 1983, y Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, Barcelona, Paidós, 1998.

9. La relación entre el mal y la incapacidad de pensamiento se vislumbra también entre quienes dedican su vida, profesionalmente o no, al pensamiento. Así, Hannah Arendt escribe en un ensayo de 1953: “Como el riesgo inherente a la soledad, el aislamiento es, en consecuencia, el peligro profesional de los filósofos, que, dicho sea de paso, parece ser una de las razones de que *los filósofos no sean de fiar en política ni en filosofía política*. Ellos no sólo tienen un interés supremo que rara vez divulgan, a saber: que les dejen a solas, tener garantizada su soledad y tenerla libre de todas las posibles perturbaciones, entre ellas la inherente al cumplimiento de las obligaciones que uno tiene como ciudadano. Sino que este interés les ha conducido a simpatizar naturalmente con las tiranías, en las que no se espera de los ciudadanos que actúen. Su experiencia con la soledad les ha dado una penetración extraordinaria en todas esas relaciones que no pueden llevarse a cabo si no es estando a solas con el propio yo, que les ha llevado a olvidar las acaso más primarias relaciones entre los hombres y el ámbito que ellas constituyen y que brota sencillamente del hecho de la pluralidad humana”. *Cfr.* Hannah Arendt, “De la naturaleza del Totalitarismo” en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 433. Una simpatía, agregamos, que no tiene que ver únicamente con la tiranía en términos de la organización política, sino la que lleva a los individuos al ejercicio de la tiranía sobre sí mismos. Las cursivas son mías.

10. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 533.

11. En un ensayo de 1950, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, Hannah Arendt describe el “proceso” de desintegración de la personalidad en tres estadios: 1. el arresto arbitrario, con el que “se destruye a la persona jurídica no a causa de la injusticia sino a causa de que el arresto no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de la persona”, 2. la desintegración de la personalidad moral, que “se consigue mediante la separación de los campos de concentración [situación por la que no atraviesan las cárceles que nunca están fuera de la sociedad, sino que forman parte de su propia estabilidad] del resto del mundo, una separación que hace del martirio algo sin sentido, vacío, ridículo”, y 3. la destrucción de la individualidad, que “se logra mediante la permanencia e institucionalización de la tortura”. El resultado es la reducción de los seres humanos a su “ínfimo denominador común posible de ‘reacciones idénticas’”. *Cfr.* Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 296.

12. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 554. Las cursivas son mías.

13. Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 289.

14. Cfr. "Imperialismo" en *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.
15. Hannah Arendt, "Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración" en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 289.
16. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 557.
17. *Ibíd.*, p. 551.
18. Hannah Arendt, "Culpa organizada" en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 44. En un apunte anterior, Arendt describe a Himmler: "Heinrich Himmler no es de aquellos intelectuales procedentes de la oscura Tierra de nadie que se extiende entre la existencia del bohemio y la del soplón... no es ningún bohemio como Goebbels ni un criminal sexual como Streicher ni un fanático pervertido como Hitler ni un aventurero como Göring...", p. 43.
19. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 13.
20. "¿Quién se atrevería a tildar públicamente de criminales de guerra a todos los señores de la buena sociedad?". Hannah Arendt, *La tradición oculta*, op. cit., p. 40.
21. Arendt a McCarthy, 3 de octubre de 1963. En Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, op. cit., p. 195.
22. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 20.
23. *Ibíd.*, p. 417.
24. *Ibíd.*, apartados 4, 5, 6 y 10, 11 y 12.
25. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 536.
26. *Ibíd.*, p. 434.
27. Arendt a McCarthy (20 de septiembre de 1963), Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, op. cit., pp. 190-191.
28. *Ibíd.*, pp. 195-196. Las cursivas son mías.
29. Así, al referirse al contenido de *Eichmann en Jerusalén...*, afirma: "este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo, ni la historia del pueblo alemán en tiempos del Tercer Reich, ni por último tampoco, ni mucho menos, un tratado sobre la naturaleza del mal". Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, op. cit., p. 431.
30. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 13.
31. Libro XI, capítulo 15.
32. *Idem*.
33. XI, 21.
34. XII, 16.
35. Las malas voluntades han sido creadas de la nada, al igual que el tiempo y los seres humanos, los que aparecieron en el origen mismo: "en el principio hizo Dios el cielo y la tierra" (XII, 16).
36. XII, 3.
37. Cfr. "Heidegger el zorro" en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 435: "Había una vez un zorro tan falto de astucia que no sólo caía en trampas constantemente, sino que ni siquiera podía

percibir la diferencia entre una trampa y una no-trampa... Tras haberse dejado toda su juventud de aquí para allá en las trampas de otros... el zorro decidió retirarse del mundo de los zorros y se aprestó a construirse su propia madriguera...”.

38. H. A., *La vida del espíritu*, p. 146. Las cursivas son mías.

39. *Ibíd.*, p. 91.

40. “Poner en duda” es una actitud estrictamente racionalista, cartesiana; pero la duda es sólo el inicio del pensamiento, del mismo modo que la manera de evidenciar la relación del pensamiento con la realidad, la forma de adquirir la certeza, incluso, de la existencia propia.

41. *Ibíd.*, p. 70.

42. *Ibíd.*, p. 76.

43. *Ibíd.*, p. 201.

44. *Ibíd.*, p. 215.

45. *Ibíd.*, p. 200. Resulta tentador, a estas alturas y sin previa indicación de la relación, señalar que para Hannah Arendt pensar y comprender están en un mismo espacio. Así, en una entrevista de 1964 con Günther Gaus, Hannah Arendt afirma que “lo esencial es comprender... Y escribir forma parte de ello, es parte esencial del proceso de comprensión”, y “para mí, de lo que se trata es del proceso del pensamiento mismo”. *Cfr.* “¿Qué queda? queda la lengua materna...” en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 19.

46. Hannah Arendt, *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 201.

47. *Ibíd.*, p. 200.

48. Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 279.

49. Mc Carthy a Arendt, 1 de junio de 1962, en *Entre amigas... , op. cit.*, p. 171.

50. Cabe aquí la observación, aunque sean demasiados los excursos: en varias de sus obras, Susan Sontag describe las maneras en que se desarrolla el aislamiento contemporáneo. Los medios de comunicación, incluyendo la fotografía son maneras de o bien inmutarse por lo increíbles que resulten las imágenes o bien hacerlo porque no causan ninguna sensación de dolor ante el padecimiento de nuestros semejantes. *Cfr.* Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003; y Susan Sontag, *Estilos radicales*, Barcelona, Santillana, 1998.

DE LA EXPERIENCIA DEL PENSAR

M ARTIN HEIDEGGER

Prólogo

En su comentario al poema de Hölderlin *Andenken*, el pensador de la Selva Negra había relacionado el poetizar con el recordar. Para Heidegger el poetizar consistía en un fundar y sobre el fundamento que sentaba la palabra poética habrían de habitar los hijos de la tierra. Ese habitar no era otra cosa que un permanecer que es fundado por el poetizar en cuanto recuerdo, y gracias a que hay un recordar originario, un recordar prístino, el habitar humano —para el pensador de Messkirch— puede ser un permanecer.

Pero Heidegger, siguiendo a Hölderlin, no concibe el recuerdo meramente como una mirada al pasado, pero tampoco como una prospección al futuro. El recordar originario lleva el pasado y el futuro a su lugar de origen, pues retrotrae el pasado a su origen y predice el futuro desde el mismo origen.

Todo el sentido del “recuerdo” (*Andenken*) está encerrado en las imágenes poéticas sobre las que está construido el poema *Andenken*. El tema del poema es el de los amigos emigrantes que zarpan con viento nordeste favorable rumbo a los países de oriente. Hölderlin evoca los ríos patrios que desembocan en el mar extraño que es ruta para tierras extrañas. Allí hace saludar a sus amigos por el nordeste que lleva efluvios de las tierras y de los ríos de la patria y espera que esa peregrinación por lo extraño les traiga la nostalgia del origen y puedan retornar a éste para posesionarse de él como lo más propio.

Como el manantial sólo lo es cuando el río es reconducido a su fuente, el origen sólo es origen desde el correr de lo histórico; como el mar, lo incierto y

el futuro en la navegación, se alimenta de los ríos patrios, el futuro sólo puede encontrar un sentido y orientación en contacto con el origen. Permanecer en el destino es el correr de los ríos, es buscar el futuro desde el origen, “reoriginando” el origen. Ese permanecer en contacto con el origen mientras se avanza es lo que prepara y mantiene el “lugar histórico” de un pueblo. La poesía es lo que lleva al origen y pone en contacto con él. Poetizar es “seguir a la esencia hasta el origen”.

En 1951 Heidegger habría de volver sobre el poetizar como recordar, pero ahí se preguntaría por el significado del pensar y desde el principio tropezaba con el recordar como aquello que es, si no el pensar mismo, lo más próximo a él. Con el término “recuerdo” o “memoria”, Heidegger aludía a lo que los griegos llamaron *Mnemosýne* y que representaron como hija del cielo y de la tierra, desposada con Zeus y madre de las musas. La poesía —lo mismo que el juego, la música y la danza—, es hija de la memoria. La *Gedachtnis* (memoria) es un pensar en algo (*An-denken*) pero no en cualquier algo porque la *Gedachtnis* es convocación del pensar hacia lo originario; recogimiento del pensar en lo esencial: “El recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente originaria de la poesía”, porque la poesía es “el arroyo que a veces retrocede hasta el manantial, el pensar como recuerdo”.

Pero todo queda en la oscuridad mientras no se aclare el sentido de eso que “ha de pensarse”, del pensar mismo y del recordar. Heidegger es el primero en advertirlo. Hoy estamos demasiado alejados de todo eso y, en definitiva, del Ser, al cual, como señalara en *Aus der Erfabring des Denkens*: “hemos llegado demasiado pronto”.

Ahora bien, si para Heidegger el poetizar es un radical fundar ¿qué es lo que fundan los poetas? El Ser, por tanto, el mundo, las cosas, Dios... El fundar significa “abrir” el Ser, “hacer aparecer” el mundo, “decir” la esencia de las cosas, “nombrar” a Dios. Así, Ser, mundo, cosas, Dios forman la constelación en que se desenvuelve la existencia humana. Si la poesía como tal funda esa constelación habrá que decir que la poesía como tal posibilita la existencia humana fundamentándola.

La auténtica vida humana, para Heidegger, requiere del poeta, es él quien con su decir mantiene el ser del mundo como mundo, como casa del ser capaz de muerte como muerte. Pero también el pensar que, aún el más riguroso y

“prosaico”, es poético, aunque no precisamente “arte poética”. Toda auténtica filosofía, lo que Heidegger llama “gran filosofía”, es a la vez pensante y poética.

En 1943, al final del epílogo a *Was ist Metaphysik?* Heidegger, sin embargo, ya había tocado el tema del pensar y el poetizar. Ahí había insistido en la necesidad del diálogo entre pensadores y poetas, señalando al mismo tiempo aquello que los separa. Unos y otros, poetas y pensadores han elegido por morada las más alejadas cumbres, deben de vivir en vecindad, aunque distanciados: ellos “habitan vecinos en cumbres distantes”. El nombrar del poeta y el decir del pensador tienen —para Heidegger— el mismo origen, uno y otro coinciden en una tenue y a la vez clara diferencia. Son dos paralelas, la una junto a la otra, que a su manera se encuentran entre sí.

La poesía y el pensar no están disociados, las paralelas se cortan en el infinito. Lo que “corta” y hace encontrarse el pensar y el poetizar es la cercanía misma. Pero no es que se encuentren y a consecuencia de ello surja la cercanía mutua; es, al contrario, la cercanía misma la que los hace encontrarse. La cercanía es el “acontecer” (*Ereignis*) desde el cual pensamiento y poesía logran su esencia más propia (*das Eigene*).

Y no obstante, la oposición esencial entre el pensar y el poetizar consiste en que el pensador “dice el ser”, mientras que el poeta “ nombra lo sagrado”. Para Heidegger, “el pensamiento obediente a la voz del Ser busca para éste la palabra. A partir de esta palabra la verdad del Ser adviene al lenguaje”. La lengua histórica de los hombres sólo lleva a cabo su tarea cuando recibe como en herencia la “garantía” (*Gewähr*) silenciosa de las fuentes ocultas del pensamiento; pero el pensamiento, para responder a su destino, debe hacerse pensamiento del Ser y velar sobre el decir, el cual es como la *Leyenda del Ser*. De aquí su primera misión: la vigilancia y el cuidado del hablar. En esta solícita vigilancia del pensamiento sobre el lenguaje y el decir de las voces originales se encuentran el pensador y el poeta.

Para el pensador de *Sein und Zeit* el pensar —que es *denken* y a su vez es *danken*, dar gracias— y el poetizar proceden, cada cual a su modo, de un “pensar” más radical. Este pensar radical no puede ser un “puro pensar”, por sí y para sí, sino que requiere del poetizar y de ese peculiar “agradecer” que implica todo verdadero pensar. Pensar y poetizar pertenecen a un “pensar” más radical; pensar y poetizar en sentido estricto proceden de un mismo fondo que puede llamarse el originario poetizar o el originario pensar.

En 1947 escribió Heidegger unas páginas que llevaron el título *Aus der Erfahrung des Denkens*, las cuales constituyen un singular escrito dentro de la producción del pensador de la Selva Negra; estas páginas son una combinación de prosa y poesía que se inicia y concluye con unos versos:

*Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.*

El camino y la balanza,
la senda y la leyenda
se encuentran a sí en un andar.

para cerrar con los siguientes versos:

*Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt*

*Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt*

Los bosques reposan
Los arroyos se precipitan
Los peñascos perduran
La lluvia fluye.

Los campos aguardan
Los manantiales brotan
Los vientos habitan
La gracia medita.

El resto es un alternar de descripciones poéticas de la naturaleza con sus correspondientes glosas filosóficas. Heidegger aquí confirma con ejemplos sus ideas sobre el parentesco que guardan la poesía y el pensamiento. En ellos, el pensador de *Das Ding*, nos habla del poetizar pensante, de la poesía que pien-

sa que es como “topología” del Ser, es decir, como indicador del “lugar” (*Ortschaft*) donde radica la esencia del Ser. Tanto la poesía como el pensamiento están consagrados al servicio del lenguaje, al cual se entregan y consumen. He aquí como se aproximan el pensador y el poeta. La filosofía misma se nos ha aparecido como un modo privilegiado del decir, y el arte poético como algo completamente distinto a una “imaginación vagabunda” que inventa al azar lo que le place. Pero, ¿no es esto hacer del pensamiento una “obra de poetas”, poesía que no se limita a ser un simple modo de decir más noble y sublime que el hablar cotidiano el cual es ya un “poema olvidado”, sino un decir “cuyo verbo, como ningún otro, puede hacer buscar su correspondencia en el pensamiento”?

Como quiera que sea, señala Heidegger, “el carácter poético del pensar está todavía oculto”. Allí “donde se muestra, se asemeja por mucho tiempo a la utopía de un entendimiento semipoético” (*Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes*). Estas palabras expresan la impresión que produce a muchos el estilo de Heidegger, especialmente en ciertos aforismos: “Pero el poetizar pensante es, en verdad, la topología del Ser” (*des Seyns*). La Topología dice al ser el lugar de su esencia o de su despliegue. Así, Heidegger glosa su apunte poético: Cuando la luz vespertina, penetrando en algún punto del bosque, cubre de oro los troncos... (*Wenn das Abendlicht, irgendwo im Wald einfallend, die Stämme umgoldet...*).

Porque: “Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar”, “Proceden del Ser y penetran en la verdad del poetizar”, su mutua relación recuerda aquello que Hölderlin canta de los árboles del bosque:

Y permanecen desconocidos entre sí,
mientras están erguidos, los troncos vecinos.

*Und unbekannt einander bleiben sich,
Solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme.*

Una nota más. La traducción que aquí se ha llevado a cabo es sólo un intento renovado por alcanzar el sentido de lo dicho por el pensador de la Selva Negra dentro del marco de su obra y de su propio pensar. El compromiso con su pensamiento nos ha persuadido de que, en rigor, sólo existe un Heidegger y no dos como se ha querido hacer ver; es cierto, Heidegger efectúa una *Khere* pero con

base en el decurso histórico de su pensamiento, el cual se hilvana con esos hilos finos del pensar, de los giros, de los juegos metafóricos que intentan en todo momento, como él mismo lo dijera, salirse del lenguaje de la metafísica y alcanzar con el lenguaje el sentido de su preocupación fundamental: el Ser.

Con ello, en modo alguno queremos descalificar ningún otro esfuerzo de los que se han hecho en nuestro idioma, todos ellos se han analizado cuidadosamente y, a pesar de que en las traducciones existe la nobleza requerida para no caer en el dicerio de la traición, hemos encontrado algunas imprecisiones que fueron el acicate para hacer posible un nuevo acercamiento o, al menos, un acercamiento desde otra perspectiva. El lector tiene en sus manos el texto en el idioma original y con ello la posibilidad de decidir si nuestro esfuerzo alcanza el merecimiento que anhela toda traducción.

Alberto Constante
Ricardo Horneffer

*Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.*

El camino y la balanza,
la senda y la leyenda
se encuentran a sí en un andar.

*Geb und trage
Febl und Frage
deinen einen Pfad entlang.*

Anda y soporta
la falta y la duda
a lo largo de tu propio sendero.

*

Wenn das frühe Morgenlicht still über den Bergen wächst...
Cuando la luz matinal surge en silencio por encima de las montañas...

Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns.
El oscurecimiento del mundo nunca alcanza la luz del Ser.

Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.

Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser. El hombre es un poema que el Ser ha comenzado.

Auf einen Stern zugehen, nur dieses.

Ir hacia una estrella, sólo esto.

Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt.

Pensar es la limitación a una idea, que un día se detiene como una estrella en el cielo del mundo.

*

Wenn das Windrädchen vor dem Hüttenfenster im aufziehenden Gewittersturm singt...

Cuando, delante de la ventana de la cabaña, la veleta canta bajo la tormenta que levanta...

*

Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns, dann gedeiht die Sprache des Geschicks.

Si el arrojo del pensar proviene de una exigencia desconsiderada del Ser, entonces florece el lenguaje del destino.

Sobald wir die Sache vor den Augen und im Herzen das Gebör auf das Wort haben, glückt das Denken.

Tan pronto como tenemos la cosa ante los ojos, y nuestro corazón presta oídos a la palabra, se logra el pensar.

Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache.

Pocos son lo suficientemente experimentados en la distinción entre un objeto sabido y una cosa pensada.

Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht blosse Gegner, dann stünde es um die Sache des Denkens günstiger.

La tarea del pensar sería más propicia, si en el pensar existiesen ya adversarios y no simples enemigos.

*

Wenn unter aufgerissenem Regenbimmel plötzlich ein Sonnenschein über das Düstere der Matten gleitet...

Cuando, en un cielo de lluvia desgarrado, un rayo de sol se desliza repentinamente sobre las praderas sombrías...

*

Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.

Nunca concebimos pensamientos. Ellos advienen a nosotros.

Das ist die schickliche Stunde des Gesprächs.

Es ésta la hora señalada del diálogo.

Es erbeitert zur geselligen Besinnung. Diese kehrt weder das gegenstrebige Meinen hervor, noch duldet sie das nachgiebige Zustimmung. Das Denken bleibt hart am Wind der Sache.

El pensar sereno para la reflexión en común. Éste no trae a la luz las opiniones contrarias, ni permite la aprobación condescendiente. El pensar permanece expuesto al viento de la cosa.

Aus solcher Geselligkeit erstünden einige vielleicht zu Gesellen im Handwerk des Denkens. Damit unvermutet einer aus ihnen Meister werde.

De tal comunidad, resurgirían quizá algunos como compañeros en el oficio del pensar. A fin de que, sin esperarlo, uno de ellos se revelara como un maestro.

*

Wenn im Vorsommer vereinzelt Narzissen verborgen in der Wiese blühen und die Bergrose unter dem Aborn leuchtet.

Cuando, en el albor del verano, florecen narcisos aislados y ocultos en la pradera, y la rosa de la montaña brilla bajo el arce...

*

Die Pracht des Schlichten.

La magnificencia de lo simple.

Erst Gebild wahrt Gesicht.

Doch Gebild ruht im Gedicht.

Sólo la forma conserva rostro.

Sin embargo, la forma descansa en el poema.

Wen könnte, solange er die Traurigkeit meiden will, je die Ermunterung durchweben?
¿A quién podría, mientras quiera evitar la tristeza, alguna vez minar el aliento?

Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo wir sie nicht vermuten.

El dolor dispensa su fuerza curativa, ahí donde menos lo suponemos.

*

Wenn der Wind, rasch umsetzend, im Gebälk der Hütte murrte und das Wetter verdriesslich werden will...

Cuando el viento, cambiando rápidamente, ruge en la armadura de la cabaña y el tiempo quiere enfadarse...

*

Drei Gefahren drohen dem Denken.

Tres peligros amenazan al pensar.

Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters.

El buen peligro y, por ello, saludable, es la vecindad del poeta que canta.

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das denken selber. Es muss gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.

El peligro maligno y, por ello, el más mordaz, es el pensar mismo. Tiene que pensar contra sí mismo, de lo que sólo rara vez es capaz.

Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren.

El peligro malo y, por ello, confuso, es el filosofar.

*

Wenn am Sommertag der Falter sich auf die Blume niederlässt und, die Flügel geschlossen, mit ihr im Wiesenwind schwingt...

Cuando, en un día de verano, la mariposa se posa sobre la flor y, con las alas cerradas, se mece con ella en el viento de la pradera...

*

Aller Mut des Gemüts ist der Widerklang auf die Anmutung des Seyns, die unser Denken in das Spiel der Welt versammelt.

Todo arroyo del corazón es el eco de la llamada del Ser, que convoca nuestro pensar al juego del mundo.

Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam.

En el pensar, toda cosa deviene solitaria y lenta.

In der Langmut gedeiht Grossmut.

En la paciencia florece la generosidad.

Wer gross denkt, muss gross irren.

Quien piensa en grande, debe errar en grande.

*

Wenn der Bergbach in der Stille der Nächte von seinen Stürzen über die Felsblöcke erzählt...

Cuando el arroyo de la montaña, en el silencio de las noches, habla de sus caídas sobre las rocas del peñasco...

*

Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her und doch auf uns zu.

Lo más viejo de lo viejo viene detrás en nuestro pensamiento y, sin embargo, viene a nuestro encuentro.

Darum hält sich das Denken an die Ankunft des Gewesenen und ist Andenken.

Por ello se atiene el pensar a la llegada de lo pasado, y es recuerdo.

Alt sein heisst: rechtzeitig dort innehalten, wo der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge eingeschungen ist.

Ser viejo significa: detenerse justo a tiempo, ahí donde el único pensamiento de un camino del pensar ha encontrado su lugar y ha sido alojado.

Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.

Podemos arriesgar el paso que va de la filosofía al pensamiento del Ser, tan pronto como hayamos hecho del origen del pensar nuestra morada.

*

Wenn in den Winternächten Schneestürme an der Hütte zerren und eines Morgens die Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist...

Quando, en las noches de invierno, las tormentas de nieve azotan la cabaña, y una mañana el paisaje está, en silencio, cubierto de nieve...

*

Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr Wesen beruhigt, dass sie unvermögend würde, jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muss.

La leyenda del pensar únicamente se apaciguaría en su ser, si se volviese incapaz de decir aquello que debe permanecer más allá de la palabra.

Solches Unvermögen brächte das Denken vor die Sache.

Tal impotencia conduciría al pensar ante la cosa.

Nie ist das Gesprochene und in keiner Sprache das Gesagte.

Lo expresado nunca es, ni en ninguna lengua, lo dicho.

Dass je und jäh ein Denken ist, wessen Erstaunen möchte dies ausloten?

Que lo duradero y lo repentino sean un pensar ¿quién podrá sondear esa profundidad?

*

Wenn es von den Hängen des Hochtales, darüber langsam die Herden ziehen, glockt und glockt...

Cuando, desde las laderas del valle, por las que los rebaños transitan lentamente, las campanillas suenan y resuenan...

*

Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verbüllt.

El carácter poético del pensar está todavía oculto.

Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes.

Donde se muestra, se asemeja por mucho tiempo a la utopía de un entendimiento semipoético.

Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.

Pero el poetizar pensante es, en verdad, la topología del Ser.

Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.

Ella le señala el lugar de su esencia.

*

Wenn das Abendlicht, irgendwo im Wald einfallend, die Stämme umgoldet...

Cuando la luz vespertina, penetrando en algún punto del bosque, cubre de oro los troncos...

*

Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.

Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar.

Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit.

Proceden del Ser y penetran en la verdad del poetizar.

Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin von den Bäumen des Waldes singt:

Su mutua relación recuerda aquello que Hölderlin canta de los árboles del bosque:

Und unbekannt einander bleiben sich, Solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme.

Y permanecen desconocidos entre sí, mientras están erguidos, los troncos vecinos.

*

Wälder lagern

Bäche stürzen

Felsen dauern

Regen rinnt

Fluren warten

Brunnen quellen

Winde wohnen

Segen sinnt

Los bosques reposan

Los arroyos se precipitan

Los peñascos perduran

La lluvia fluye.

Los campos aguardan

Los manantiales brotan

Los vientos habitan

La gracia medita.

Geschrieben im Jahre 1947

Escrito en el año de 1947

ALCANCES Y DERIVAS DEL UNIVERSALISMO
RAWLSIANO EN *EL DERECHO DE GENTES*.
UNA PROBLEMATIZACIÓN DE LA
TOLERANCIA*

Dora Elvira García

Tecnológico de Monterrey campus Ciudad de México

El derecho de gentes se desarrolla dentro del liberalismo político y constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos (...). El derecho de gentes sostiene que existen puntos de vista no liberales y decentes, y que la tolerancia hacia los pueblos no liberales es una cuestión esencial de la política exterior liberal.

John Rawls

I

Desde hace ya varias décadas, y específicamente a partir de la aparición de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, se ha venido haciendo una crítica pertinaz, desde diferentes flancos, hacia el carácter universalista del pensamiento rawlsiano. Estas críticas han generado variaciones en el desarrollo de la teoría rawlsiana con una serie de matizaciones en relación a la propuesta original.

La filosofía de Rawls, como heredera del formalismo kantiano, tiene obviamente la veta universalista que resulta innegable en la consideración de su *constructo* teórico y que se mantiene hasta los últimos escritos. Es a partir del reconocimiento de las problemáticas que se generaron desde de la postura universalista y su dificultad de aplicación, por lo que Rawls claramente desde

1985, —catorce años después de la publicación de su magna obra *Teoría de la justicia*—¹ y a través del texto “Justice as fairness political not metaphysical”,² intenta un acercamiento explícito al mundo de las instituciones, al mundo político y contextual. A partir de entonces, procura que su consideración de la justicia como imparcialidad sea más política que metafísica. De ahí que Rorty expresara y sostuviera enfáticamente —en el momento de la aparición del texto— que “tal actitud es completamente historicista y antiuniversalista”.³ Por eso aplaudió ese nuevo posicionamiento de Rawls. Por nuestra parte, pensamos que la interpretación que lleva a cabo Rorty niega algunos susten-tos fundamentales de la teoría rawlsiana que no es posible excluir en detrimento de alterarla sustancialmente. Si bien es cierto que hay deslizamiento entre *Una teoría de la justicia y liberalismo político*, sin embargo no es posible negar toda la primera parte —como lo quisiera Rorty— so pena de dejar vacía la teoría rawlsiana. Por ello nos hemos inclinado a pensar en una superación de su primer posicionamiento al intentar la conjunción de su primera etapa de carácter universalista, articulado con el ámbito concreto de las instituciones y las personas. La crítica a las teorías universalistas que pretenden eliminar o reducir la pluralidad de voces, tradiciones y culturas ha sido constante, sobre todo porque al ubicar al liberalismo rawlsiano dentro de las consideraciones generales del liberalismo, con sus características universalistas, propicia lo que a Rorty le pareció loable: el deslizamiento del universalismo al contextualismo.

En este sentido, de la misma manera que Rawls, algunos filósofos sostienen que actualmente existe una noción universalista de la justicia,⁴ así como de un concepto de justicia compartida transculturalmente, articuladas conjuntamente con “las repercusiones del giro lingüístico que se han extendido hasta la filosofía política, y han contribuido a un creciente reconocimiento del papel constitutivo de las formas de vida y los vocabularios *vis-á-vis* también en nuestras concepciones de la justicia”.⁵ Las dos direcciones en las que han fluído las visiones de la justicia —al polarizarse— muestran, por un lado, la imagen de un mundo penetrado por la globalización y, por el otro, un mundo pluralizado. De ahí que los filósofos políticos no resulten ajenos a esta problemática e intenten la búsqueda de soluciones equilibradas.

Por ello creemos que el deslizamiento del universalismo al contextualismo desde *Una teoría de la justicia* hasta el *Liberalismo político*, pasando a través de otros escritos, es manifiesto y apunta a la necesidad que existe hoy de una

noción de justicia compartida transculturalmente, reconociendo la importancia de las diversas formas de vida. Rawls ha intentado una visión de la justicia con tintes universalistas y sin embargo ha procurado respetar la pluralidad. Ha propuesto conciliar y hacer compatibles las aspiraciones universalistas típicas de las democracias constitucionales con las intenciones pluralistas de las diversas formas de vida.

Entonces no es posible negar —por ser universalista— toda la parte anterior al artículo citado, “Justice as fairness: political not metaphysical”, y finalmente anular el *locus classicus* rawlsiano so pena de dejar vacía gran parte de tal teoría. Nuestra apuesta se inclina a considerar que tal deslizamiento marca una matización, pero no significa la negación total de la postura originaria. Hemos defendido que el nuevo posicionamiento rawlsiano emerge como superación y complemento de la postura anterior,⁶ más que aparecer como negación. Si bien es cierto que tal universalismo es más claro en su primera etapa, no significa que al intentar introducirse fácticamente en el ámbito de la política, abandone por completo el supuesto universalista que ciertamente no es marginal en la teoría rawlsiana.

Evidentemente, la postura universalista de Rawls no pretende, *prima facie*, eliminar, acallar y reducir la pluralidad de voces, tradiciones y culturas en aras de una postura homologante. Es por ello que matiza esta posición con rubros fundamentales en su teoría como el *overlapping consensus* y el *equilibrio reflexivo*. Este último, sobre todo, nos parece fundamental y es —como hemos sostenido—⁷ la posibilidad de una reflexión plural y multicultural⁸ a partir de la teoría de la justicia rawlsiana. Una normatividad universal se ancla en el juicio reflexivo y situado que emerge a partir de la intersección de las partes en conflicto. A partir de ese juicio reflexivo se apuesta por el pluralismo, de ahí que sea importante aclarar lo que se está entendiendo por el mismo, así como acercarnos a los diversos tipos o sentidos del pluralismo que puede haber, desde el social, cultural o político en sus diferentes matices como asociativo o posesivo.⁹ La característica primordial del pluralismo es que responde a diferencias y a la alteridad de visiones, de mundos de vida, de creencias, etc. La diversidad responde a la diferencia de los referentes y a la presencia de momentos históricos diversos.

La especificidad del pluralismo de Rawls resulta central porque si bien en un primer momento, sobre todo en *Liberalismo político*, habla de pluralismo

político, en *El derecho de gentes* sostiene más bien un pluralismo cultural. La especificidad de cada uno resulta relevante porque no aprecia de igual forma la diversidad *ad intra* de una sociedad, en lo que Rawls llama sociedad doméstica que, *ad extra*, entre pueblos, cuando por ejemplo señala la inclusión de las doctrinas comprensivas en las relaciones entre pueblos.¹⁰ Del pluralismo político que Rawls defendía, al principio, pasa al pluralismo cultural. En el primero no intervienen las doctrinas comprensivas,¹¹ y cada parte promueve los intereses comunes a partir de principios sobre los que están de acuerdo. El pluralismo se expresa tanto en los consensos como en los conflictos, y la posibilidad de lograr una forma democrática, justa y estable de convivencia se logra en el marco de sociedades donde existe pluralidad de sistemas y valores.

Absolutizar criterios y principios o —en palabras del filósofo de Harvard— mantener una sola doctrina comprensiva o sustantiva es posible únicamente a partir de la opresión o represión de algún tipo. Esto significa, en términos rawlsianos, no aceptar la pluralidad necesaria para el logro de la justicia, así como una ceguera frente a la diferencia. La explicación central de Rawls recae en el *overlapping consensus*, de modo que el pluralismo razonable rawlsiano se logra gracias a él, así como por el *equilibrio reflexivo* al consensuar cuestiones que resultan esenciales. Estas son, por ejemplo: principios para la estructura del gobierno, del proceso político, de los poderes de la legislatura, el ejecutivo y el judicial, los límites de la regla de las mayorías, así como los derechos y libertades básicas de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar, como el derecho al voto, la participación en política, la libertad de pensamiento y asociación, libertad de conciencia y protección de la regulación de la ley.¹² Este equilibrio apoyado en la racionalidad pública logra articular las diferencias. Y es por ello que antes de la aparición del texto *Derecho de gentes* habíamos sostenido la posibilidad de lograr la justicia en sociedades diversas y multiculturales.

Así, la matización del universalismo por el profesor norteamericano es llevada a cabo a través de algunos textos posteriores a *Una teoría de la justicia*, como los ya mencionados, así como también en *El derecho de gentes* en sus variadas versiones. Este texto originalmente surgió en 1993 en *On human rights*, como conferencia escrita con motivo del aniversario del nacimiento de Lincoln y como parte de las conferencias de la cátedra Oxford Amnesty. Sin embargo, Rawls señala: “nunca quedé satisfecho con la versión publicada *De los Derechos*

Humanos,¹³ [...] lo que presenté no estaba suficientemente desarrollado y se prestaba a malas interpretaciones”.¹⁴ De ahí entonces que publicara una nueva versión, la cual —según palabras de su autor— “resulta más completa y satisfactoria”.¹⁵ Es en este texto en el que centraremos nuestras reflexiones principalmente en torno a las problemáticas del universalismo, y a partir del juego universalismo-particularismo, así como con sus efectos consecuentes en el ámbito de la práctica política, donde trataremos de visualizar la forma en la que se presenta la tolerancia.

El mismo Rawls intenta ver cómo se las arregla el liberalismo político a la hora de extender la concepción política liberal de la justicia al derecho de gentes. Asimismo se cuestiona cómo se habría de ejercitar la tolerancia respecto de las sociedades no liberales porque, a decir del mismo Rawls, tampoco deja de ser cierto que no se les puede pedir razonablemente a todos los regímenes políticos que sean liberales. Sin embargo, y a pesar de esa afirmación —como veremos más adelante—, su liberalismo se ensancha implícitamente, y al extenderse cubre también a aquellas doctrinas que no son liberales bajo criterios liberales.

En suma, lo que se pretende hacer en el texto es, en primer lugar, matizar la idea de pluralismo que se presenta en los textos anteriores a la publicación de *El derecho de gentes* con las características que lo propician, y señalar el cambio de perspectiva de dicho término en ésta obra, dando marcha atrás frente a las propuestas anteriores.

II

Vayamos por pasos. Rawls señala desde la primera versión de *El derecho de gentes*, que las ideas liberales de justicia se extienden y se hacen más generales en la justicia como imparcialidad, y afirma que no son absolutamente universales. Esto se debe “a la visión constructivista en la que tal justicia como imparcialidad así como las ideas liberales más generales, no inician desde principios universales teniendo autoridad en todos los casos”.¹⁶ En la teoría de la justicia como imparcialidad los principios de justicia no son adecuados como principios completamente generales ya que no se aplican a todos los sujetos, iglesias, universidades o a estructuras básicas de todas las sociedades o al dere-

cho de los pueblos, sino que más bien son contruidos por medio de un proceso razonable en el que las partes adoptan principios de justicia para cada tipo de sujeto.¹⁷ El proceso constructivista es modificado para adecuarse al sujeto en cuestión y, de esta manera, la doctrina liberal constructivista es universal en su alcance al extenderse y dar los principios para todos los sujetos políticos (no en su punto de partida). Estos principios se apoyan en una apropiada reflexión de los agentes razonables que se sitúan según el caso dado, aunque no son afirmados por principios completamente generales (utilidad o perfeccionismo). Rawls sostiene que se requiere el establecimiento de acuerdos y consensos para las circunstancias concretas de las comunidades específicas. Este acuerdo es una articulación tensional entre la pluralidad de formas culturales y las relaciones entre ellas, manteniendo algunos elementos o criterios universalizables. Una posición así apunta a un pluralismo que supera las polarizaciones y plantea una posible relación intercultural. No pretendemos defender ninguna de las dos posturas extremas, sino proponer, con base en la misma teoría del filósofo norteamericano, una posición intermedia, más equilibrada entre ambos extremos. Estos extremos están representados, por un lado, por aquellos que sostienen una teoría universal y por lo tanto defienden criterios universales válidos para todos, y, por el otro, los que afirman los criterios particulares de cada cultura. Apoyar única y absolutamente lo primero es pensar en grupos culturales homogéneos. Obviamente esta pretensión no ampara la posibilidad de las culturas diversas ni contempla las diferencias entre ellas, de manera que los criterios serían categóricamente idénticos para todos esos grupos culturales. Asimismo, sostener, por el otro extremo, la radical diferencia entre las culturas sería absolutizarlas, cayendo en etnocentrismos relativistas que son, asimismo, poco deseables. La superación de esta cuestión había sido resuelta por Rawls a través de la vinculación mutua de ambos extremos a partir del *equilibrio reflexivo*.

Ahora bien, el matiz que se señala en el *equilibrio reflexivo*¹⁸ especifica que es necesaria la revisión de los juicios, su suspensión o relevo si la meta práctica de alcanzar un acuerdo razonable en relación con la justicia política se está tratando de lograr.¹⁹ El *equilibrio reflexivo* es una reflexión razonada que funciona como idea regulativa de un proceso de corrección recíproca entre el sentido de justicia de los principios y el sentido común de justicia en el espacio particular. De ahí que sea este mecanismo el que pueda solventar la contraposición de

los dos polos ya mencionados, a través de ese ajuste que se lleva a cabo entre los principios elegidos de manera imparcial. Es un ajuste porque los principios —que determinan los derechos y los deberes de los ciudadanos y especifican un esquema de distribución de cargas y beneficios de la cooperación social— no serán universales eternamente, sino que habrán de variar con el tiempo y según las circunstancias sociales, políticas y económicas.

De ahí que el *equilibrio reflexivo* resulte apropiado al lograrse cuando los ciudadanos tienen una concepción pública de justicia que conviene a las convicciones consideradas en reflexión. Por eso, en la justicia como imparcialidad se busca el *equilibrio* completo²⁰ caracterizado por su meta práctica, por su reflexión razonada y por su aspecto no fundacionista. La teoría propuesta por Rawls genera principios sustentados a partir de los derechos, en conjunción con la capacidad de acuerdo. Tal articulación de principios y convicciones de los participantes sociales busca la generación de consensos. En Rawls no se trata de una teoría en la que los principios sean defendidos dogmática y categóricamente, es decir, que al aplicarse a casos concretos se les someta de manera absoluta bajo los primeros, el *fiat justitia et pereat mundus* de los antiguos que no respeta las particularidades o situaciones concretas. No se legisla en abstracto ni incondicionalmente de manera universal. Rawls apela a la consideración de casos particulares, porque sostiene un proceso de ir y volver entre los principios y las intenciones concretas para alcanzar el *equilibrio reflexivo*.

A través de este equilibrio se marca el contrapeso y la tensión articulada, los mínimos comunes en los que se puede llegar a alcanzar el acuerdo y el consenso. Estos son centrales en la teoría rawlsiana a través de la consideración de las concepciones de justicia alternativas, así como los variados argumentos para esa concepción de la justicia. Al negar el sustento metafísico en su teoría, Rawls dirige su preocupación a reforzar la importancia de la política. El acercamiento a lo particular y a lo contextual es logrado a partir del mecanismo del *equilibrio reflexivo*, que resulta ser un balance para relacionar los principios con la realidad de las instituciones históricas, logrando un acuerdo sopesado y evaluativo de nuestras convicciones, así como de los juicios particulares.

Ambos, *overlapping consensus* y *equilibrio reflexivo*, justifican nuestros juicios políticos por medio de la razón pública, de manera que por razonamientos e inferencias apropiadas a las preguntas fundamentales, así como por la solitud de creencias, motivos y valores políticos razonables, se accede a tal justifi-

cación política por consenso entre nuestras convicciones y las de los demás,²¹ lográndose estabilidad política. Ese equilibrio es un mecanismo de ajuste entre los principios y premisas que algo tienen de universal —por elegirse racionalmente— y que conjuntamente con la consideración de los particulares y la historicidad concreta, se llega a la posición complementaria para el logro del equilibrio. El *equilibrio reflexivo* funciona como principio regulativo ordenador y orientador, siempre en una tensionalidad que expresa un punto común. Esta coyuntura reflexiva expresa de cierto modo un punto universalizable o, en palabras de Rawls en *El derecho de gentes*, “universal en su alcance”.

III

La importancia de la “razón pública” expresa la relevancia de la reflexividad en el pensamiento rawlsiano ya desde *Una teoría de la justicia*,²² donde a partir del razonamiento compartido, las partes alcanzan los principios de la justicia. En el *Liberalismo político* se considera este rubro como relevante, al dedicarle la sexta conferencia a la “Idea de razón pública”. Ahí señala que

no todas las razones son razones públicas, así como hay las razones no públicas de las iglesias y universidades y otras muchas asociaciones en la sociedad civil. En los regímenes aristocráticos y autocráticos cuando el bien de la sociedad es considerado, éste es hecho no por el público, sino por los monarcas, quienes quiera que sean. La razón pública es característica de las personas democráticas: es la razón de sus ciudadanos...²³

La razón pública, como concepción ideal de la ciudadanía para un régimen democrático constitucional, presenta “cómo las cosas deberían ser, tomando a las personas como una sociedad justa y bien ordenada...”.²⁴ Lo que sí es claro es que “el ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público de las elecciones en la medida que las cuestiones conlleven esas cuestiones fundamentales”.²⁵ Los ciudadanos afirman el ideal de la razón pública no como el resultado de un compromiso político, como un *modus vivendi*,²⁶ sino desde sus propias doctrinas razonables.²⁷ La idea de razón pública no puede entonces, aplicarse a la cultura de base, entendiendo por ésta la cultura de la sociedad civil, de las Iglesias y universidades y asociaciones de todo tipo.²⁸

En “Una revisión de la idea de razón pública”,²⁹ Rawls expone de nuevo su idea de razón pública más matizada. Vuelve a considerar la pertenencia a la concepción de una democracia constitucional bien ordenada. Y una de las características de esa democracia es el pluralismo razonable, entendido como la pluralidad de doctrinas o visiones globales razonables en conflicto, como resultado de una cultura de instituciones libres. La necesidad de buscar acuerdos surge de la advertencia de los ciudadanos de la imposibilidad de lograrlos si hay sólo doctrinas irreconciliables. Por ello la importancia y la urgencia de la razón pública, ya que por medio de ella se resuelven cuestiones políticas fundamentales. A partir de tal razón se sustituirán las doctrinas generales sobre lo verdadero o lo justo, por medio de lo políticamente razonable dirigido a los ciudadanos.³⁰ La idea de razón pública no va en contra de alguna doctrina global, trátase de religiosa o no, a menos que esa doctrina sea “incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática”.³¹

Rawls supone una comunidad reflexiva para la pluralidad, la cual se apoya en juicios reflexivos, sopesados, equilibrados que apuntan al igual respeto entre los miembros. De esta manera, al extender el *equilibrio reflexivo* al *amplio*³² a través de esa razón pública, se puede lograr la pretendida justicia internacional, siempre teniendo clara la posibilidad de avizorar una forma de realización humana que incluya el ideal de los derechos humanos. Se piensa que ellos son lo más conveniente para la realización de la humanidad, excluyendo aquellas posibilidades, por ejemplo, genocidas, de limpieza étnica, o de aquellos que son disidentes políticos, porque erradican cualquier posibilidad de que la humanidad alcance el autorrespeto. Una realización tal sería la que se buscaría al pensar en los principios elegidos o los derechos humanos presentados por Rawls desde su primera gran obra, a través de una teoría no comprehensiva del bien, sino más bien a partir de una teoría delgada del bien para la humanidad en cuanto que al aceptarla, los individuos demuestran que deberían tratar de asegurar su libertad y su autorrespeto.³³

Todo este *constructo* teórico del *equilibrio reflexivo* nos parece central y fundamental en la teoría rawlsiana. Sin embargo, es de llamar la atención que, en el texto que venimos considerando en este escrito, *El derecho de gentes*, el filósofo norteamericano no hace referencia ni una sola vez a tal equilibrio. En una nota a pié de página señala que el derecho de gentes es razonablemente completo al afirmar que “tiene un ‘alcance universal’ por cuanto se puede extender para

ofrecer principios de todos los sujetos políticamente relevantes”,³⁴ lo cual significa que este derecho es el más inclusivo de los sujetos políticos, a saber: la sociedad política de los pueblos. Todos los sujetos son relevantes y para ellos hay principios y criterios de evaluación. Así se sostiene que la secuencia de las dos partes y etapas del *constructo* presentado por Rawls, a lo largo de su teoría, “es razonable si su resultado se puede acoger tras la debida *reflexión*”.³⁵ Ahí introduce la explicación sobre el empleo de este rubro en el mismo sentido del “equilibrio reflexivo” como se expone en su primera gran obra; sin embargo no añade nada más al respecto. Parece entonces que tal idea de razón pública sustituye, o más bien subsume, el *equilibrio reflexivo* ampliándolo y fungiendo, en esta tercera etapa³⁶ de Rawls, como un rubro fundamental. Por ello en la introducción del libro que engloba tanto el texto señalado, *Derecho de gentes*, como el de “Una revisión de la idea de razón pública”, Rawls explica la inclusión del segundo escrito diciendo:

dicho ensayo es mi esfuerzo más detallado para explicar por qué la disciplina de la razón pública, tal como se manifiesta en una democracia constitucional moderna basada en una concepción política liberal (que expuse por primera vez en *Liberalismo político* en 1993), puede ser objeto de adhesión razonable por los partidarios de concepciones comprensivas religiosas y no religiosas.³⁷

Y añade:

esta idea de razón pública también es parte integral del derecho de gentes, que extiende la idea de un contrato social a la sociedad de los pueblos y establece los principios generales que pueden y deben ser aceptados por las sociedades decentes, liberales y no liberales, como normas para regular sus relaciones. Por esta razón quería que los dos trabajos se publicaran juntos.³⁸

IV

Lo anterior nos muestra que el texto *Derecho de gentes* se complementa con “Una revisión de la idea de razón pública” y éste último supone la consideración de la reflexión equilibrada. Esto es lo que ahora abordaremos. Pretendemos apreciar los límites y las problemáticas del universalismo rawlsiano de

manera articulada en ambos textos, considerando las cuestiones relevantes, para mostrar el intento de Rawls por relacionar universalismo y particularismo a través de la afirmación de la diversidad en las conformaciones sociales, pero sin dejar de insistir en el alcance universal.

En *El derecho de gentes* Rawls señala con claridad que está haciendo referencia a una concepción política particular de justicia y equidad que se puede aplicar a principios y normas del derecho internacional.³⁹ Esto quiere decir que esta concepción está haciendo referencia a pueblos con sus gobiernos propios, específicamente constitucionales liberales que pueden ser democráticos o no, pero siempre *decentes*. Su decencia radica en la aceptación de una forma de vida y la expresión jurídica liberal, que presupone una teoría de la legitimidad política basada en la existencia de un acuerdo o consentimiento entre miembros de la sociedad. La crítica que se ha hecho a esta posición proviene principalmente de los republicanos y resulta —según ellos afirman— que ese acuerdo es generado únicamente por las mayorías,⁴⁰ que, aún justificándose como deliberativas, excluyen a las minorías, en este caso las sociedades —por ejemplo— no decentes. Es este el sentido al que hacen referencia los republicanos cuando señalan al Estado Constitucional —diría James Tully— como el imperio de la uniformidad. Lo que están señalando es que la constitución se impone por encima de las tradiciones preexistentes e independientes de usos y costumbres, homologándolas en un todo. Se hace caso omiso de la heterogeneidad y la diferencia floreciendo la cultura mayoritaria y englobante.

Rawls incorpora el término decente también en aquellas sociedades no liberales cuyas instituciones básicas cumplen condiciones específicas de equidad y justicia política y bajo ciertos criterios específicos que no dejan de ser liberales. Con esta pretensión, Rawls califica a la “sociedad de los pueblos” como una *utopía realista* y señala que no hay únicamente un derecho de gentes, sino más bien una familia de derechos razonables que reúnen ciertas condiciones. Es una utopía realista en cuanto “describe un mundo social alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos”.⁴¹ En ese sentido, apoya la justicia universal para este tipo de sociedad de los pueblos con el consecuente opacamiento de las diferencias de los mismos.

Entonces, la justicia como equidad —según Rawls— puede extenderse al derecho internacional o ley de naciones,⁴² como lo llamó originalmente en la

Teoría de la justicia apelando a la universalización que ahora matiza al hablar de sociedad de pueblos y derecho de gentes. En *El derecho de gentes*, Rawls pretende considerar cinco tipos de sociedades domésticas:

- Pueblos liberales razonables
 - Pueblos decentes
- } sociedades bien ordenadas: ideales
- Estados proscritos
 - Estados lastrados por condiciones desfavorables no ideales
 - Absolutismos benignos

Así como en las obras de *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*, en *El derecho de gentes* se muestra una sociedad liberal en interrelación con otras sociedades que, aunque no son abiertamente liberales, al menos respetan ciertos principios que son liberales. En *El derecho de gentes*, Rawls “trata de presentar cómo es posible una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes”;⁴³ aquellos que no son ni de un tipo ni de otro, dejan de ser considerados y no se puede negociar con ellos. La pregunta que cabe hacer es: ¿en qué sentido universalizable? porque parece ser que esta universalización se abre únicamente a lo liberal. Si se pretende un genuino respeto al pluralismo cultural, entonces regularse por el “bien de la humanidad” está suponiendo una sociedad global conformada por las demás sociedades, y presume una idea normativa que “incluye no sólo el rechazo prudencial del conflicto, sino también la protección de los derechos humanos, así como otros aspectos sustantivos como la salvaguarda del medio ambiente y la regulación de la economía global”.⁴⁴ Precisamente esta diversidad plural por ser más que un mero *modus vivendi* permite pensar en anexarse a una concepción de la justicia internacional, excluyéndose a aquellos pueblos criminales o fuera de la ley, —como Rawls los llama—. Sin embargo la pregunta sigue latente ¿cómo lograr el *overlapping consensus* sobre una idea común y compartida de justicia? La respuesta es el núcleo de la filosofía rawlsiana y como ya hemos señalado, está en el *equilibrio reflexivo*.

Sin embargo, el punto o elemento central del argumento rawlsiano en *El derecho de gentes* se ubica en la consideración de los derechos humanos, por ello

su defensa constituye la condición para que un pueblo sea considerado como “decente”⁴⁵ y pueda, en todo caso, ser aceptado en la sociedad de los pueblos. Esta defensa representa una limitación al pluralismo de los pueblos porque no todos tienen conocimiento abierto de estos principios de los derechos humanos aún siendo que acepten la justicia como bien común. Los derechos humanos son entendidos como derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la igualdad formal. Por eso Rawls señala que “así entendidos, los derechos humanos no pueden ser rechazados como peculiares del liberalismo o de la tradición occidental.”⁴⁶ Sin pretender negar la relevancia de los derechos humanos que son reconocibles *per se*, y que pocos refutarían, sin embargo es posible señalar que si bien ellos no pueden ser rechazados, sin embargo sí tendríamos que considerar que cada uno de los conceptos centrales que ahí se señalan puede tener, en cada pueblo, su propio significado, (i.e. la vida, que es defendida en las diversas culturas pero que, sin embargo, no se entiende en todas de la misma forma). Rawls nos invita a presuponer tales derechos humanos como justificados.

Las motivaciones más importantes del texto *El derecho de gentes* se dirigen a señalar los grandes males de la historia humana como la guerra injusta y la opresión, persecución religiosa y bloqueo de la libertad de conciencia, hambre, pobreza, genocidio y asesinato en masa. Todos ellos proceden de la injusticia política, de sus crueldades y atrocidades. Además, Rawls señala que cuando esas formas de injusticia política sean eliminadas a través de políticas sociales justas o al menos decentes, con sus instituciones de igual carácter, los grandes males desaparecerán. Por ello afirma:

yo sostengo que ese escenario es realista, que podría y que puede existir. También digo que es utópico y altamente deseable porque aún a razonabilidad y justicia en condiciones que permiten a los ciudadanos realizar sus intereses fundamentales.⁴⁷

Hay, en efecto, la posibilidad política practicable⁴⁸ en cuanto se incluye el pluralismo razonable, frente a la diversidad entre los pueblos razonables que tienen diferentes culturas y tradiciones. Cabría preguntar si no hay un problema irresoluble en estas cuestiones ya que por un lado, Rawls había intentado no asumir doctrinas comprensivas en lo político para ejercer la pluralidad y sin embargo, finalmente encumbra su misma doctrina como una doctrina

sustantiva. Para pensar el derecho de gentes como “utopía realista”⁴⁹ es necesario incluir la condición de la pluralidad tolerante, que Rawls presenta como idea derivada de ideas precedentes de la categoría de lo político. Sus características se basan en que no todas las personas razonables afirman la misma doctrina global, además de la posibilidad de poder sostener doctrinas generales razonables y también las irrazonables, que pueden ser activas y aceptadas debido a los principios de justicia y al tipo de acciones que permitan. Lo que claramente no se tolera —según el filósofo de Harvard— es la pertinencia de estados criminales. Es importante reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe. Tales pueblos no tienen fines agresivos y asumen un sistema jurídico que se orienta hacia el alcance de la justicia, y buscan el logro del bien común al alcanzar la justicia. Esas sociedades garantizan los derechos humanos a los miembros del pueblo, de ahí que Rawls las nombre “pueblos decentes”. Se resaltan rubros tales como la responsabilidad y la cooperación que no se separan de la consideración de la justicia como bien común.

La cuestión fundamental en todo esto es que pueblos bien ordenados, libres e independientes están dispuestos a reconocer ciertos principios básicos de justicia política para regular su conducta. Principios que conforman la carta fundamental del derecho de gentes,⁵⁰ en el que es obligado satisfacer el criterio de reciprocidad⁵¹ al constituir un deber de civilidad, de respeto mutuo y de razón pública. Los principios están dirigidos a pueblos. En este sentido,

sin tratar de elaborar un derecho de gentes razonablemente liberal, no podemos saber que las sociedades no liberales no son aceptables. La posibilidad de una posición original global no lo demuestra y no podemos presumirlo.⁵²

Rawls intenta, a lo largo de su teoría de la justicia como imparcialidad, resolver los desacuerdos que pueda haber a través de los principios que determinen los derechos y deberes de los ciudadanos y que especifiquen un esquema de distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social. Este acuerdo es buscado en un primer momento, *ad intra* de la sociedad (en sus primeras obras) por medio de sus miembros participantes, y extiende más tarde esta cuestión *ad extra*, al aplicar su teoría de la justicia a los pueblos. Como ya señalamos, claramente se hace alusión a aquellos pueblos que son liberales, democráticos

o al menos decentes, es decir que respeten los presupuestos de éstos, de ahí que pueda pensarse en la posibilidad de realización de los pueblos que buscan “asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz”.⁵³

Rawls señala que

buscamos una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, vista como un sistema de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales que aceptan de forma voluntaria, en virtud de su autonomía política, los principios de justicia, públicamente reconocidos, que determinan los justos términos de esa cooperación.⁵⁴

En esa sociedad se presume un pluralismo cultural razonable en el que se respetan a aquellos que sostienen doctrinas generales diferentes y opuestas “pero razonables” por lo cual tenemos el *overlapping consensus* de esas doctrinas razonables. Ahora la cuestión es, si por el hecho de ser razonables, deben aceptarse aún cuando vayan contra las creencias propias, porque podría darse el caso de estar de acuerdo en ciertos criterios o principios pero no por las mismas razones. Rawls mantiene la categoría del velo de la ignorancia ya que “colocar las doctrinas generales del pueblo tras el velo de la ignorancia nos habilita para encontrar una concepción política de la justicia que pueda ser el foco de un consenso entrecruzado y que, en consecuencia, sirvan como una base pública de justificación en una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable”.⁵⁵ Rawls mantiene el mismo marco para las sociedades domésticas que para las del derecho de gentes, y en su argumentación defiende la decisión bajo incertidumbre para garantizar la imparcialidad. De ahí que justifique su pertinencia.

Podemos ver que la propuesta rawlsiana apunta en sus alcances al universalismo que logra presentar de manera matizada y haciendo alusiones claras de acercamiento y aproximación a lo particular y concreto, como son los diversos tipos de sociedades. Sigue manteniendo el universalismo que presenta desde los inicios de su modelo y continúa intentando matizarlo. Podemos apreciar la tensión que Rawls expresa en *El derecho de gentes* donde parte de lo particular y refuerza lo universalizable, aún con mayor vigor que en sus obras anteriores.

V

Las diversas sociedades a las que Rawls hace alusión no deberán ser, según su apreciación, y en todo caso, tan diferentes del modelo propuesto por él mismo y expresado en los principios “familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos”.⁵⁶ Obviamente estos principios son ciertamente dependientes de la anterior visión de su primera etapa. Rubros tales como libertad e independencia de cada uno de los pueblos con su consecuente respeto, el cumplimiento de tratados y convenios, el presupuesto de la igualdad de los pueblos, la no intervención de ellos pero sí su autodefensa, el respeto a los derechos humanos, así como la asistencia hacia aquellos pueblos que viven bajo condiciones desfavorables y por lo cual no pueden tener un régimen político y social justo o decente, estos principios plantean cuestiones que nos parecen claramente razonables, lo cual no significa que deban permanecer ceñidas todavía a un planteamiento que no logra aceptar sociedades totalmente disímbolas a la liberal.

Consideramos que las matizaciones hechas por Rawls en el devenir de su teoría habían venido fortaleciendo el acercamiento de su apuesta hacia lo contextual. El replanteamiento que sobre el *equilibrio reflexivo* había llevado a cabo solventaba y articulaba de manera bastante clara un universalismo tensionado con lo contextual. Sin embargo, ese mecanismo que había fungido como elemento superador de la controversia universalismo-particularismo, es dejado de lado inexplicablemente en *El derecho de gentes*.

Parece que la cuestión es si el universalismo de Rawls parte de las culturas y los pueblos —como él mismo lo desearía— al extenderlo con un alcance universal. Lo que sí dejó claro desde “Justice as fairness political not metaphysical” es que su teoría no apunta a ser (si se nos permite la expresión) de arriba hacia abajo, aún manteniendo de algún modo siempre su pretensión universalista. Creemos que es posible conjuntar en el ámbito de lo común y de la reflexividad equilibrada, una posición que, si bien se inclina para tener un alcance de carácter universal, extensible universalmente; sin embargo no puede apostar a presupuestos *absolutos* aún entendiéndolos como razonables. Esas propuestas razonables si se absolutizan también se violentan, y Rawls lo sabe, por ello su interés en buscar un pluralismo más abierto a través de *El derecho de gentes*.

Sin embargo, para Rawls tal derecho de gentes se realiza para las sociedades liberales o aquellas que se asemejan a ellas, adoptando ciertos principios para las relaciones entre esos pueblos. Los principios a considerar son los siguientes: 1. Los pueblos son libres e independientes y tal libertad e independencia deben ser respetadas por otros pueblos; 2. Los pueblos deben cumplir tratados y convenios; 3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan; 4. Los pueblos tienen un deber de no intervención; 5. Los pueblos tienen derecho a la autodefensa; 6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos; 7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra; 8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente.⁵⁷

Estos principios tienen una tendencia a extenderse universalmente, aunque en sí mismos están de antemano limitados al ceñirse a los pueblos liberales y democráticos. Cabe preguntarse, si el pretendido universalismo logra pervivir, a pesar de la clara precondition de los pueblos a ser liberales o al menos parecerse a ellos.

Si esto es así, entonces se dificulta el bien ponderado pluralismo razonable, pretendido por el mismo Rawls, porque esa característica de “universalizable” se limita sólo a lo liberal, normalizando las posibles diferencias. Si las doctrinas generales profesadas entre los miembros de las sociedades de los pueblos con sus tradiciones propias, se separan de los principios señalados en Rawls, difícilmente alcanzarán ese acuerdo común y arduamente lograrán su realización.

El pluralismo razonable yace sobre una universalización de los principios liberales, por eso Rawls señala que “el derecho de gentes se desarrolla dentro del liberalismo político”.⁵⁸ Esto significa que el derecho de gentes es una extensión de la concepción liberal de la justicia para la sociedad doméstica, y entonces el marco de universalización o de lo que podría universalizarse se restringe a una concepción que, si bien tiene pretensiones de universalización, sólo las podrá alcanzar si no se restringe. Si los principios propuestos expresan lo políticamente razonable, no se expresan “en doctrinas generales de la verdad y la justicia, que puedan regir en una sociedad, sino en términos que pueden compartir diferentes pueblos”.⁵⁹ Entonces, y siguiendo al mismo Rawls, podemos decir que tampoco puede absolutizarse la doctrina liberal. Rawls señala claramente que su propuesta se preocupa por “la política exterior

de un pueblo liberal (que es nuestra misión elaborar) consistirá en actuar de modo gradual para que todas las sociedades que aún no son liberales se orienten en una dirección liberal, hasta que finalmente, en el caso ideal, todas las sociedades sean liberales”.⁶⁰ Esta apuesta significa, con lo que ya decíamos, universalizar lo liberal, lo cual quiere decir excluir aquello que no lo sea y sostener una doctrina con un carácter sustantivo.

La cuestión es que Rawls había insistido en que no eran aceptables en el pacto político las diversas doctrinas comprensivas y, sin embargo, en *El derecho de gentes* echa marcha atrás cuando señala:

Consideramos ahora dos aspectos de lo que llamo *visión amplia* de la cultura política pública. El primero es que en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que ellas proponen. Este requisito es lo que sugiero denominar la *estipulación*, y se refiere a la distinción entre la cultura política pública y la cultura de base. El segundo aspecto es que puede haber razones positivas para incorporar doctrinas generales en el debate político público.⁶¹

Es posible pensar este cambio en aras de dar cabida al liberalismo como doctrina comprensiva y sustantiva. De ese modo al permitir su inclusión y ampliar los contenidos de lo político, se incluyen estas cuestiones que claramente no son políticas, pero que gracias al principio de estipulación es posible relacionar cuestiones seculares y religiosas por medio de la razón pública. Rawls señala en nota a pie que “en el texto principal, sin embargo, presumo que los liberalismos son concepciones sustantivas”.⁶²

VI

Es así que el liberalismo rawlsiano parece a veces fungir como una doctrina comprensiva restringiendo así, por ejemplo, la tolerancia o entendiéndola únicamente en el sentido negativo. Si se pretende un verdadero pluralismo no es posible referirse a la tolerancia en sentido negativo, sino a la tolerancia en sentido positivo, la tolerancia del reconocimiento, de la reciprocidad y la cooperación.

Una de las derivas que emanan ante la limitación de una apuesta universalista tiene que ver, entonces, con la tolerancia. Esto hace ampliar el espectro sobre el reconocimiento de aquellos pueblos que no son liberales, como miembros iguales, y de buena fe de la sociedad de los pueblos con derechos y deberes, entre ellos el deber de civilidad. Según Rawls, una sociedad liberal ha de respetar las doctrinas de sus ciudadanos cuando tales doctrinas se profesan por medios compatibles con una razonable concepción política de la justicia y su razón pública.⁶³ Esto es exactamente lo que expresa con su idea del consenso traslapado, y lo que Rawls trata de solventar en *Liberalismo político*. Su búsqueda responde a la posibilidad de que exista una sociedad justa y estable de ciudadanos que tienen doctrinas comprensivas razonables y diversas. La cuestión es que la razonabilidad de la justicia como imparcialidad depende del ejercicio de la razón pública de los ciudadanos.⁶⁴ Así, los argumentos razonables manifiestan el reconocimiento político de las diferencias que expresan la teoría de la tolerancia que se guarece bajo la noción de *overlapping consensus*. Es claro que, como heredero y continuador de la teoría liberal, Rawls recibe y lega el empeño comprometido con el concepto de tolerancia como aceptación necesaria, con tintes significativos de aguantar y sufrir, soportar y sobrellevar por concesión a los diferentes, por no quedar más remedio que hacerlo. Esta es una carga semántica del concepto de tolerancia que tiene el peso de una valoración negativa. En este sentido, o se le considera como pusilanimidad o, en el sistema netamente liberal, como aceptación irremediable y como regateo de las creencias propias. El problema se presenta en Rawls cuando emergen las preguntas obligadas a partir de su texto *El derecho de gentes*: ¿cómo se ejercita la tolerancia respecto de las sociedades no liberales, con aquellas sociedades que son consideradas —por el profesor de Harvard— como regímenes criminales que no pueden ser aceptados de buen grado como miembros de una sociedad razonable de naciones? ¿Cómo pedirles a todos los regímenes políticos que sean razonablemente liberales? ¿No sería esto negar la misma tolerancia afirmada antes por Rawls? Se puede percibir en nuestro autor una cierta vacilación entre el miedo al etnocentrismo y la duda en la confianza puesta en la universalización de sus propuestas.

El consenso a traslape es una alternativa propositiva para entender y repensar la tolerancia a partir de acuerdos mínimos, en conjunción con el respeto por lo diferente y peculiar. Estos acuerdos tienen la relevancia de ser acuerdos

políticos y aquello que es lo diferente y peculiar hace referencia a lo no político, a las formas de vida. Quizá la teoría rawlsiana permita la factibilidad de una sociedad con estas características. El problema surge cuando la diversidad de doctrinas razonables se suplanta por una comunidad política que establece una doctrina comprensiva que no es de dudarse que sea razonable, pero que tiene el peligro de procurar la homogeneización y absolutización de su apuesta política al abolir cualquier posibilidad para sostener una base plural de justa cooperación social.

Rawls había señalado, en el *Liberalismo político*,⁶⁵ su intención de crear la posibilidad de que todos acataran la concepción política como razonable desde el punto de vista de su convicción comprensiva conjuntando la fuerza de sus creencias y doctrinas con la concepción política, sin que ésta se imponga como “verdadera”. Sin embargo, tal parece que esa “abstinencia epistémica”, como condición de posibilidad del consenso traslapado, se complica al asumir su propuesta teórica como la más razonable frente a la cual es necesario cumplir ciertas condiciones. Ahora bien, en cuanto a las sociedades no domésticas, si se cumplen ciertas condiciones específicas de justicia política, entonces ellas llevan al pueblo a acatar el justo y razonable derecho de una sociedad de los pueblos. Las sociedades (decentes) son toleradas y aceptadas por los pueblos liberales. Explícitamente, Rawls señala que tolerar no es sólo abstenerse de imponer sanciones políticas o militares, entre otras, para hacer cambiar las costumbres de ese pueblo, sino también de reconocerlo como igual, de buena fe y civilidad. El concepto de tolerancia utilizado por Rawls en este punto vuelve a asumir un peso negativo fuertemente liberal. No parece presentarse la tolerancia horizontal de comprensión y reconocimiento que había estado postulando o vislumbrando en anteriores obras. Más bien se refiere a una tolerancia vertical y jerárquica, que sugiere la aceptación del otro u otros diferentes, concediéndoles y soportándolos, aunque no se alineen del todo a lo propuesto por sus creencias, en este caso la doctrina liberal rawlsiana.

Si se pretende un verdadero pluralismo expresado por la diversidad entre los ciudadanos, esta diversidad plural la firman un conjunto de concepciones razonables políticas frente a las cuales no habrá ninguna que haya de prevalecer, por ser considerada como la más razonable entre todas, ubicándose en un lugar jerárquico superior. Si bien en el liberalismo rawlsiano no hay una pretensión de verdad abierta, sin embargo, implícitamente parece demostrar lo

contrario. Al falsear las teorías alternativas, la propia se postula como la verdadera, o como Rawls diría “la más razonable”. Cabe señalar que tal razonabilidad de la postura ubicada en ese *status* rivaliza con otras doctrinas, aunque la diferencia se sortea —a decir de Rawls— gracias a la razón pública. Por más que el filósofo norteamericano ha querido ofrecer su teoría como independiente de una teoría filosófica específica y ha pretendido distinguir entre la verdad filosófica o comprensiva de la justificación política (como lo había hecho principalmente en *Liberalismo político*) parece retroceder en su avances en los textos *El derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública”.

La posición de Rawls señala que debemos ser tolerantes⁶⁶ porque ello significa respetar a las demás personas como ciudadanos libres e iguales, y porque los valores humanos son heterogéneos y existen diversas maneras de realizar el bien humano y la vida buena. Adherirse a una sola doctrina comprensiva “puede ser mantenido únicamente por el uso opresivo del poder del estado, con sus crímenes inevitables...”.⁶⁷ De ahí la fuerte defensa que hace el filósofo de Harvard del pluralismo, a partir de ciertas ideas fundamentales desde las cuales se puede mentalizar a tener una concepción de justicia adecuada para un régimen constitucional. Entonces ¿a qué pluralismo se está refiriendo Rawls si parece comprender la necesidad del mismo y la gravedad de un sistema homologante y opresor? Pensar sobre la imposibilidad de que una teoría liberal pueda presentarse como verdadera y por ello no pueda derivarse de una teoría filosófica particular moral o religiosa que se ostente como verdadera, significa que no puede depender de los principios de tal teoría por su carácter absoluto. En todo caso, si fuera “verdadera”, no se justifica políticamente para imponerla en la sociedad, porque esa justificación y legitimidad depende del consentimiento y acuerdo de los ciudadanos y no del apego a tal doctrina supuestamente verdadera.

La respuesta que podemos encontrar retoma el considerando que hacíamos en las primeras páginas de este trabajo, a saber: la distinción que Rawls necesitaría hacer entre el pluralismo político y el pluralismo cultural por el tratamiento específico que les da a cada una de estas esferas. Si bien es posible el primero en el todo articulado y bien definido de una sociedad liberal, podría serlo también en el segundo si se apelara a las categorías utilizadas previamente. El problema es que Rawls soslaya y cambia algunos presupuestos que estaban

en su *constructo* político para postular su misma teoría con variaciones categoriales ubicadas ahora en el pluralismo cultural.

Además, si no es razonable pensar que los argumentos morales a favor de los principios de justicia que apelen a la verdad de una doctrina moral particular puedan ser aceptados por todos los ciudadanos justamente porque implicarían la falsedad de algunas doctrinas morales con las cuales los ciudadanos están comprometidos,⁶⁸ entonces resultaría igualmente inaceptable asumir el liberalismo como doctrina comprensiva y sustantiva por los pueblos plurales.

El dilema que se ha sugerido en Rawls parece ser más bien un falso dilema. La cuestión se ubica en que, por un lado, se quiere la justificación liberal de los principios de justicia a partir de los argumentos morales y, por el otro, se pretende la aceptabilidad. Ciertamente, ambos aspectos parecen apuntar hacia extremos contrarios ya que si se compromete con la verdad de alguna teoría moral y a partir de allí se ofrecen argumentos para los principios de la justicia, estará renunciando a la aceptabilidad de los principios de justicia por parte de los ciudadanos. Si seguimos esta apuesta y elegimos esa aceptabilidad de los principios, se sacrifican sus justificaciones morales. Parece que el dilema no es tal en tanto que, si consideramos a Rawls como heredero del kantismo, los principios que aceptaríamos serían aquellos a los que deberíamos llegar y, consecuentemente, no hay oposición entre ellos y la aceptabilidad.⁶⁹

Además, Rawls propone —en sus textos anteriores— brindar argumentos morales a favor de los principios de justicia no comprometidos con la verdad de alguna teoría particular, sino a partir de ideas morales y políticas que los ciudadanos aceptan por formar parte de las ideas de una concepción de vida y tradición de pensamiento político de una sociedad democrática. Esos argumentos morales parten de consideraciones de las personas como ciudadanos libres e iguales y la sociedad como sistema de cooperación social (pero no parten de las relaciones entre los diversos pueblos).

Si la tarea de la teoría de la justicia es resolver el desacuerdo a partir de los principios de justicia que se propongan esos ciudadanos, pensar en una teoría metafísica (en sentido duro) o sustantiva, impediría el acuerdo y la aceptabilidad por todos como verdadera. Por ello, y debido a la pluralidad, se tiene que buscar su posibilidad en el ámbito fáctico desde quienes se plantean el encuentro de los principios de justicia. Aquí se busca la

aceptabilidad y se resuelven desacuerdos por el *overlapping consensus*, alcanzando los principios al incluir las ideas morales y políticas aceptadas por los ciudadanos y en su caso por los pueblos.

Conclusiones

En suma, la apuesta rawlsiana vertida en *El derecho de gentes* intentó acercarse a las sociedades particulares y contextuales para evitar el universalismo sobre el cual había sido fuertemente criticado. En este libro pretende un “universalismo matizado en cuanto al alcance” del derecho de gentes de esas sociedades. Parecía que hasta ahí la apuesta era sumamente atractiva por respetar realmente el pluralismo, sin embargo, si bien Rawls se aproxima a sociedades concretas con el afán de contextualizar su teoría, el rasero de evaluación de tales sociedades lo ubica en el liberalismo como doctrina sustantiva con sus presupuestos teóricos morales comprensivos, liquidando cualquier viso de aceptación horizontal. Si se propone el principio de aceptabilidad, entonces no podrían introducirse las doctrinas comprensivas en el acuerdo, con excepción de la liberal como lo propone en *El derecho de gentes*.

Si esto es así, se dificulta la posibilidad de acceso de todos los miembros o pueblos participantes por tener cada uno doctrinas comprensivas o teorías morales concretas e igualmente se cancela cualquier posibilidad de tolerancia en equidad, por lo cual sólo cabría pensar en la tolerancia negativa.

Las intuiciones pluralistas que tenemos nos llevan a pensar que ninguna cultura puede poseer una imagen terminante y concluyente de lo que significa para la humanidad la autorrealización. En este sentido, tales intuiciones buscarán afirmar elementos que sean fundamentalmente comunes y altamente deseables que podemos, en su caso, considerar como derechos humanos y que al realizarlos estemos llevando a cabo cualquier aspiración encumbrante, humanamente hablando, además de pretender la insistente defensa y protección del género humano contra versiones políticas contrarias a la humanidad que rompan cualquier opción esperanzadora.

Como hemos tratado de destacar en este escrito, los rubros del *overlapping consensus* y *equilibrio reflexivo* que introdujo Rawls en obras anteriores, eran ya,

desde nuestra perspectiva, un gran avance en relación a su intento de contextualizar su teoría y de resolver las relaciones entre culturas diversas. Sin embargo, y pese al objetivo explícito de partir del contexto en *El derecho de gentes*, al prescindir de estos dos conceptos y apelar a otra forma de aproximación a lo particular, nuestro autor retrocede en el camino andado. El objetivo, pues, se revierte. Si bien Rawls intenta paliar el universalismo apelando en su análisis a las sociedades concretas, también apuesta llevar a cabo este análisis por el recurso de su teoría liberal originaria, de manera que, subrepticamente, se le cuele el tipo de universalismo radical que tan afanosamente antes negó y en el que tanto esfuerzo empleó.

Notas

1. La versión original *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., apareció en 1971. Mientras que la versión en español fue editada en México por el Fondo de Cultura Económica, en 1979.

2. John Rawls, "Justice as fairness political not metaphysical" en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985).

3. Richard Rorty, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

4. Cfr. Alessandro Ferrara, "El desafío de la justicia global" en *Signos filosóficos*, CSH/UAM/Iztapalapa, núm.4, julio-diciembre, 2000, pp.183-212.

5. *Ibid.*, p.183.

6. Dora Elvira García, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México, Ed. Plaza y Valdés, 2002.

7. "Justicia y Multiculturalidad". Ponencia presentada en la Cd. de Campeche el 13 de diciembre del 2001 en el marco del Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo. También en Dora Elvira García, *Variaciones en torno al liberalismo. Una aproximación al pensamiento político de John Rawls*, México, Ed. Galileo/UAS, 2001.

8. Se entiende multicultural en un sentido factual, donde coexisten culturas diversas. Con una pertenencia, identidad, historia, territorio, proyecto común, etcétera.

9. Agradezco a Alejandro Salcedo sus puntualizaciones en este rubro. Cfr. Alejandro Salcedo Aquino, "Expresiones representativas del pluralismo." Artículo inédito.

10. John Rawls. *El derecho de gentes* y "Una revisión de la idea de razón pública", Barcelona, Paidós, 2001, p.179.

11. John Rawls. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p.144.

12. Cfr. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, London England, Cambridge Mass., 2001, p.28.

13. John Rawls, *On Human Rights: The Oxford Amnesty lectures*, compilado por Stephen Shute y Susan Hurley, New York, Basic Books, 1993.

14. John Rawls, *El derecho de gentes*, y “Una revisión de la idea de razón pública...”, *op. cit.*

15. *Ibid.*, p. 9.

16. Rawls, “The law of peoples” en la versión *On Human Rights: The Oxford Amnesty lectures*, p.46.

17. Rawls señala que una doctrina constructivista procede tomando series de sujetos que inician con principios de la justicia política para la estructura básica de una sociedad democrática cerrada y autocontenida, después se va hacia los principios para las demandas de futuras generaciones, hacia afuera para el derecho de los pueblos, y hacia adentro para las cuestiones sociales especiales. Señala que a primera vista una doctrina constructivista de este tipo aparece como poco sistemática, porque ¿cómo habrán de ser los principios que se aplican a diferentes casos vinculados entre sí? ¿y por qué procedemos a través de series de casos en un orden en vez de otro? Responde diciendo que el constructivismo asume que hay otras formas de unidad que las defendidas por los primeros principios generales formando un esquema consistente. La unidad puede también ser dado por una apropiada secuencia de casos y suponiendo que las partes en la *posición original* proceden a través de la secuencia, entendiendo que los principios para el sujeto de cada acuerdo posterior se subordinará a aquellos sujetos de acuerdos anteriores o coordinados y ajustados a ellos por ciertas reglas de prioridad. *Ibid.*, pp. 46-47.

18. Cfr. John Rawls, *Justice as fairness. A restatement*.

19. *Ibid.*, p. 30.

20. Así lo afirma en *Ibid.*, p. 31, 32. Le llama equilibrio completo por las características de una sociedad bien ordenada donde hay un punto de vista público y desde el que todos los ciudadanos pueden adjudicarse sus reclamos. Este punto de vista público es reconocido mutuamente como afirmado por ellos en un equilibrio reflexivo completo. Ese equilibrio es amplio cuando se consideran las concepciones de la justicia alternativas y la fuerza de los variados argumentos. *Vid infra*, p. 10.

21. *Ibid.*, p.28.

22. Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979. §26, pp. 178 ss.

23. John Rawls. *Political Liberalism*, p. 213.

24. *Idem.*

25. *Ibid.*, p. 215.

26. *Ibid.*, p. 147. El *modus vivendi* significa que es para beneficio propio, no es estable ni durable.

27. *Cfr. Ibid.*, p. 218.

28. *Cfr.* John Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, pp. 159.

29. Este texto, como el mismo Rawls señala, hace precisiones que son similares a las que aparecieron en la quinta parte de la Introducción a *Political Liberalism* en la edición inglesa de 1996.

30. *Cfr.* John Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, pp. 155 ss.

31. *Ibid.*, p. 156.

32. Cuando Rawls habla del *wide reflective equilibrium* referencia al equilibrio reflexivo alcanzado cuando alguien ha considerado cuidadosamente concepciones de justicia alternativas y la fuerza de variados argumentos para ellas. Se está pensando en una reflexión de gran alcance. Este equilibrio reflexivo amplio ayuda a reconocer que los ciudadanos afirman la misma concepción pública de lo político. Por ello, Rawls sostiene que ese equilibrio es también general ya que la misma concepción es afirmada en los juicios considerados de cada uno. Por eso añade que, al haber logrado un amplio y general equilibrio reflexivo, podemos señalarlo como completo: *full*. *Cfr.* John Rawls. *Justice as Fairness. A Restatement*, pp. 30-31.

33. Me ciño a la versión original de *A Theory of Justice*, ya que en la versión en inglés Rawls habla de una teoría delgada *thin theory of the good* (p. 397), mientras que el traductor la llamó en la versión en español “teoría específica del bien” (p. 439).

34. Rawls, *Derecho de gentes*, *op. cit.*, p. 102.

35. *Idem.* Las cursivas son nuestras.

36. Nos atrevemos a llamar a esta última etapa del pensamiento rawlsiano tercera etapa, considerando, *grosso modo*: la primera ubicada en la *Teoría de la Justicia*, la segunda en “Justice as fairness: political not metaphysical” y *Liberalismo político* y la última en *Derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública”.

37. Rawls, *Derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública”, p. 9.

38. *Ibid.*, pp. 9-10.

39. *Cfr.* Rawls, *El derecho de gentes*, p. 13.

40. Es cierto que en Rawls el procedimiento de la regla de las mayorías “ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal. La justificación reside, exactamente, en los fines políticos que la constitución trata de alcanzar y, por tanto, en los dos principios de justicia”. John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 356. Rawls supone esta regla de las mayorías y ofrece su justificación como el mejor medio para garantizar una legislación justa y efectiva. Una condición es la libertad política que deberá recaer en el ámbito constitucional. Si desaparecen las libertades no se puede satisfacer el primer principio de la justicia. El resultado de los deseos de la mayoría, de la votación, se ciñe a los principios políticos a través de la participación de los ciudadanos en la deliberación conjunta.

41. John Rawls, *El derecho de gentes*, *op. cit.*, p. 15.

42. John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 457.

43. John Rawls, *El derecho de gentes*, *op. cit.*, p. 16.
44. Alessandro Ferrara, “El desafío de la justicia global”, *op.cit.*, p. 191.
45. John Rawls, *El derecho de gentes*, pp. 79 ss.
46. *Ibíd.*, p. 79.
47. Cfr. Rawls, *El derecho de gentes*, p. 17.
48. *Ibíd.*, p. 23.
49. *Ibíd.*, Cap.1, pp. 23-34.
50. *Ibíd.*, p. 50.
51. *Ibíd.*, p. 54.
52. *Ibíd.*, p. 98.
53. *Ibíd.*, p. 41.
54. *Ibíd.*, p. 44.
55. *Ibíd.*, p. 45.
56. Rawls, *Derecho de Gentes*, p. 50.
57. Cfr. *Ibíd.*, cap. 15-16, pp. 50 y ss.
58. *Ibíd.*, p. 67.
59. *Idem.*
60. *Ibíd.*, p. 98.
61. Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, p. 177.
62. *Ibíd.*, p. 166.
63. Rawls, *El derecho de gentes*, *op. cit.*, p. 73; *Political Liberalism*, p. 218.
64. Es lo que Rawls llama estipulación y en “Una revisión de la idea de razón pública” entiende por ella el requerimiento de razones políticas apropiadas para sustentar lo que las doctrinas (religiosas o no, pero sí razonables) proponen. p. 177. Hace referencia a la distinción entre cultura política pública y cultura de base o *background culture*, como la llama en *Political Liberalism*, p. 14.
65. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 151-154.
66. La tolerancia es un asunto que Rawls matiza a lo largo de sus diferentes obras. En *A Theory of Justice* se apunta a la tolerancia sobre todo en relación a la negación de la libertad apelando al orden público. La tolerancia debe ser congruente con los principios de justicia. Sin embargo, concluye en el apartado sobre la tolerancia diciendo que la libertad del intolerante puede ser restringida cuando el tolerante “sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones está en peligro. [...] Es solamente la libertad del intolerante que hay que limitar, y esto se hace a favor de una libertad justa bajo una justa constitución...” p. 220.
67. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, p. 34.
68. Faviola Rivera, “Pluralismo y tolerancia en John Rawls”. Ponencia presentada en el “Encuentro Internacional de Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo” en la Ciudad de Campeche, diciembre 2001.
69. Agradezco a León Olivé sus puntualizaciones en esta cuestión.

PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE UN PENSAMIENTO HÁBIL

Manuel Fernández Lorenzo
Universidad de Oviedo

Fundamento sin fondo

Si se me pregunta qué sistema de filosofía política vino a sustituir al que, como filosofía, había abandonado, responderé que ningún sistema: sólo la convicción de que el sistema verdadero era algo mucho más complejo y polifacético de lo que yo había nunca imaginado, y que su función no era proporcionar una serie de instituciones modélicas, sino principios de los que podían deducirse aquellas instituciones que resultaran apropiadas en una circunstancia dada.

J. Stuart-Mill, *Autobiografía*.*

La cuestión de la fundamentación¹ es la cuestión principal y previa que debe resolver toda filosofía que se precie de llevar tal nombre. Como escribía Heidegger: “funesto es tan sólo que se piense que una cuadrícula de títulos, zurcida de cualquier manera, represente la única forma verdadera de ‘sistema’ y que *por esto* no convenga ocuparse en absoluto de la pregunta por el sistema. Ciertamente, hay que rechazar una y otra vez la forma inauténtica del sistema y la manía de construir sistemas, pero sólo porque el sistema en su sentido verdadero es una tarea, la tarea de la filosofía”.² Pero fundamentación no es

fundamentalismo. En este sentido ciertas exageraciones postmodernas tienden a rechazar toda fundamentación filosófica como fundamentalismo metafísico. Jacques Derrida rechaza claramente el fundamentalismo por metafísico, pero se ve obligado a introducir la *Différance* como una especie de fundamento sin fondo: “Por la misma razón, no sabré por donde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la *différance*. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor del *arkhé*. Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la *Differance* es estratégico y aventurado”.³ Derrida pone como ejemplo de sistema no fundamentalista el sistema cerrado de la lingüística estructural: “Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultado de este sistema [...]. Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la *Différance*. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería pues necesario hablar del efecto sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efecto”.⁴ Pero Derrida, como los postmodernos, al rechazar el fundamentalismo rechaza la cuestión de la fundamentación.

Tradicionalmente la cuestión de la fundamentación de la filosofía ha sido la cuestión de la construcción de un Sistema filosófico. Quienes han planteado más claramente esta cuestión del Sistema en la modernidad —una cuestión al fin y al cabo moderna, pues en Aristóteles las partes de su filosofía se enumeran como una rapsodia, siendo las *Disputationes Metaphysicae* de Suarez el primer Tratado de Metafísica propiamente hablando— han sido Spinoza y Fichte. A pesar de sus diferencias de planteamiento ambos conciben la Idea de Sistema dentro todavía de la Lógica lineal aristotélica en la que subyace el esquema proposicional copulativo de Sujeto y Predicado, bajo la denominación de Sus-

tancia y Atributos: “los tres principios fichteanos dan a su vez razón, desde la perspectiva del idealismo crítico (pues Fichte admite, con Spinoza, que la verdad da cuenta de sí y a la vez de lo falso), de los tres estratos del ‘realismo dogmático’ spinozista: la sustancia (ahora, el ‘Yo’ absoluto), lo atributos del pensamiento y la extensión (la contraposición Yo / No-Yo) y los modos (la oposición del yo divisible y no-yo divisible)”.⁵ Esta concepción es la que guía la interpretación spinozista de la sistematización modélica alcanzada por la Geometría; una concepción arborescente, linneana, cuyo origen se remonta a las clasificaciones platónico-aristotélicas. Pero hoy somos conscientes de que cabe una interpretación siguiendo un esquema circular, no copulativo como el encarnado en la fórmula ‘*S es P*’, sino un esquema operacional algebraico, combinatorio o funcional, suministrado por los desarrollos de la lingüística estructural, como señalaba Derrida, o de la matemática moderna que está a la base de la Lógica matemática construida por Boole, Frege, Russell, etc. Todavía Kant mismo está preso de la lógica aristotélica cuando interpreta la proposición aritmética “ $5+7=12$ ” en clave copulativa: “En efecto: en el juicio ‘ $5+7=12$ ’, Kant interpretó ‘12’ como predicado de una proposición cuyo sujeto fuera ‘ $5+7$ ’. Ahora bien, desde una perspectiva gnoseológica, tanto ‘5’ como ‘7’ y como ‘12’ son términos, por lo que la proposición se hará consistir en la interposición de una relación —en este caso, un predicado de igualdad— entre el resultado ‘12’ de la operación *adición* aplicada a dos términos del campo de la aritmética, ‘7’ y ‘5’”.⁶

Siguiendo esta Idea se podría precisar, entonces, que más que un rechazo definitivo de todo intento de fundamentación sistemática, lo que nos llevaría al nihilismo de tantos postmodernos, creemos que se puede intentar una renovación profunda de lo que se entiende por principios de fundamentación frente a Spinoza y Fichte. Un Sistema filosófico, el cual, más que descansar estáticamente en un fundamento, consigue (dicho metafóricamente) flotar, por medio de habilidades natatorias, en un mar sin fondo,⁷ será ahora, para nosotros, una totalidad pero que no ha de analizarse ya dualísticamente como la conjunción de un Sujeto sustancial y unos Atributos que se predicán o deducen linealmente de él. Un Sistema ahora será el resultado de la globalización (círculo) o totalización de unas partes o *términos* del Sistema entre las cuales se establecen *relaciones* producto de determinadas *operaciones*.⁸ Esta totalización puede ser abierta o cerrada. En todo caso nunca se debe dar por

clausurada, pues en ese caso la fundamentación degeneraría en fundamentalismo. Por ello se puede decir que la filosofía prefiere la búsqueda de la verdad a su posesión, y parodiando a Lessing podría responder a la ciencia: la verdad es para ti, déjame a mí el deseo de buscarla sabiendo que aunque la encuentre no la podré tener nunca como una posesión definitiva.

Fundamento terminal, relacional y operacional

En un antiguo cuento indio, transmitido por Algacel, unos ciegos hablaban de un elefante según su experiencia. El que palpó la oreja decía que era un cojín, el que la pata decía que era una columna, y el que tocó el colmillo pensaba que era un cuerno gigante. De la misma manera para nosotros Fichte y Spinoza tienen algo de los ciegos del cuento indio cuando hablan de la sistematización filosófica. Fichte cree que Spinoza está cegado por el dogmatismo cuando considera que un sistema es una totalización filosófica que pretende expresar, al modo científico, toda la realidad mediante un “conjunto de proposiciones acompañadas del sentimiento de necesidad”. Tal totalización es una totalización metafísica y no propiamente filosófica; pero no sólo por esto. Desde nuestro punto de vista, Spinoza habría permanecido ciego también para el carácter relacional y operativo de la fundamentación filosófica, entendiendo el fundamento como los antiguos, como un *término* a partir del cual todo deriva. La sistematización criticista de Fichte tiene la ventaja de buscar como fundamento filosófico a una entidad que sea expresión de ese carácter de libertad y apertura propio de la totalización filosófica. Es muy efectiva en la destrucción del sustancialismo spinozista, pero es a la vez incapaz de una fundamentación real y no meramente ideal o imaginaria. El Yo de Fichte no es ya, ciertamente, un *término* sustancial, una Sustancia. Después de Hume, el yo o la conciencia es más bien una *relación*, que, como el hilo que une las cuentas de un collar, mantiene unidas nuestras impresiones, términos que remiten a los objetos. Incluso para Fichte los objetos no son sustancias sino *Gegen-stand*, lo que está frente al sujeto, frente al Yo. La lengua alemana, en alguno de sus significados, como ocurre en este caso, permite desarrollar una concepción del mundo que no era posible ni en griego ni en el latín de Spinoza.

Pero Fichte permanece ciego, a su vez, cuando trata de señalar las *operaciones* que engendran las relaciones entre los términos. Tanto Fichte como Spinoza ponen como característica del fundamento que eligen la actividad operatoria. Pero Spinoza atribuye esta actividad a un término, a algo real, a la Sustancia como *causa sui*, de la cual derivan Atributos y Modos. Se puede discutir si es un término metafísico (Dios) o físico (la Naturaleza), pero no se le puede negar su carácter gnoseológico de algo terminal, fundacional, un *arjé* terminal que se convierte en un operador fantasma. Fichte atribuye la actividad operatoria al Yo, el cual tiene también un carácter de *arjé*, de principio linealmente deductivo pero meramente representacional, no real.⁹ Por ello Fichte, después de asumir la incognoscibilidad de lo real decretada por Kant, no trata ya de dar una explicación sistemática de la realidad entendida como una sustancia, sino sólo de la limitada representación que nos hacemos de ella, es decir de la conciencia que tenemos del mundo, como algo que se nos opone (*Gegen-stand*) y nunca podremos conocer realmente, pues en el fondo no es nada sustancial sino un No-Yo, solamente un obstáculo para que se desarrolle y enriquezca el sutil tejido espiritual, rico en una extraordinaria sucesión fenomenológica de formas ideales y quijotescas de relacionarnos con el mundo. Popper ha reeditado, aplicándolo al conocimiento científico, este modelo teoreticista de considerar la realidad que inaugura Kant. Un mundo que permanece siempre el mismo en su naturaleza de No-Yo, en cuanto soporte de resistencia y energía inagotable, que sólo tiene el papel negativo de oponer resistencia, de falsar, no de confirmar, la representación que la incesante actividad fabuladora y conjetural de la conciencia se hace de él.

La actividad relacionadora del Yo fichteano, por otra parte, no tiene su fundamentación en sí misma. Es necesario volver allí donde creemos que Fichte se extravía para tratar de buscar la causa de ese extravío y corregirlo. Encontrar un desliz a partir del cual podamos de-construir su pensamiento, realizar un discurso paralelo, una *antilogía* (Diógenes Laercio IX, 51), mediante la retorsión de sus premisas de tal forma que podamos alcanzar conclusiones opuestas. Creemos haber encontrado dicho desliz allí donde Fichte tiene que recurrir a una fórmula metafísica para explicar la actividad operatoria de la conciencia, la autoactividad de la conciencia que se pone a sí misma y pone al mundo, tomado por analogía con la Sustancia metafísicamente entendida como *causa sui*. Pues es en este sentido en el que Fichte asimila al Yo con la Sustan-

cia: el Yo es la verdadera *causa sui*, la causa de sus propias representaciones, y en último término de un mundo reducido a una ficción, a un fantasma que pone el propio Yo para desarrollarse combatiéndolo quijotesca. En eso consiste su novedad idealista, contra el materialismo spinozista. No obstante, Fichte necesita, para explicar el carácter de esta autoactividad, en tanto que ya no es autoactividad necesaria y eterna de la Naturaleza material, inventar una palabra compuesta nueva, *That-handlung*, que se puede traducir por “acto de voluntad”, como diferente de mero “hecho” (*That-sache*). Ortega, en sus *Temas del Escorial*, siguiendo la traducción alemana de *El Quijote* por L. Tieck, lo traduce por “hazaña”. A nuestro juicio, debería resaltarse que una hazaña es algo positivo, fáctico, en lo que se expresa una voluntad, la cual en sí misma no es más que puro esfuerzo, actividad sin fin. Pero si tenemos en cuenta el parentesco estrecho de raíz que hay entre *Handlung* (actividad), *handeln* (comerciar, regatear) y *Hand* (mano), dicha actividad remite también etimológicamente a la actividad manual de los artesanos y comerciantes. De ahí resultaría que en el propio término acuñado por Fichte, está implícita, etimológicamente hablando, la fuente de la actividad de la conciencia y de lo humano en la actividad operatoria, ajustada a fines, más originaria, en la operatividad manual, base de las artes marciales necesarias para las hazañas guerreras, ciertamente, pero también base de las más pacíficas actividades industriales y comerciales.

La actividad manual es más bien actividad operatoria que relacional. La actividad cerebral, mental, es más propiamente relacionadora, como observó Bergson en su famosa comparación del cerebro con una central telefónica. Por eso Fichte, que, condicionado por su teoreticismo, busca un fundamento relacional, propio de una actividad no productiva de cosas sino sólo de representaciones, permanece ciego para extraer las consecuencias pertinentes. Para nosotros la *Tathandlung* es manifestación entonces de una actividad humana característica, y no ya meramente animal, que es ante todo actividad manual normativizada, técnica, por lo que propiamente deberíamos hablar de *habilidad*. Pues el *homo sapiens*, como también señaló Bergson, presupone el *homo faber* o, como hoy decimos más precisamente, el *homo habilis*. Reformulamos por ello el análisis fichteano cuando decimos, de una forma que eluda a la vez su representacionalismo y su idealismo, que la clave, no sólo de la esencia sino del propio ser del hombre, de su libertad en definitiva, está en su habilidad, habilidad esencialmente manual. Marx, en el plano sociológico-histórico, ya

trató de liberarse del idealismo cuando en *La ideología alemana* pone al trabajo manual como fundamento del intelectual y ridiculiza la mixtificación de la conciencia en que incurrió el Idealismo alemán. No obstante Marx, y más claramente Engels y el Diamat, influidos por el materialismo francés, regresan en Ontología a posiciones spinozistas, prefichteanas, al poner a la Materia, cual nueva Sustancia, como fuente o fundamento de toda la actividad humana. Renuncian a una fuente próxima, la actividad manual, por otra, el origen material de la conciencia, cuya lejanía se pierde y desdibuja en los orígenes de los tiempos. Pues el contexto que bloqueó tanto el descubrimiento de Fichte como el de Marx y Engels creemos que fue un contexto lógico-ontológico de fondo, en el cual está implícito una concepción kantiana de las cuestiones de fundamentación, presididas por el dualismo Materia/Conciencia, Objeto/Sujeto, Naturaleza/Espíritu, o Naturaleza/Cultura, etcétera.

El filósofo que fue consciente de este dualismo irresoluble y trató, como un Moisés, de indicar la dirección circularista crítica para evitarlo, dirección que como veremos conducirá a la Tierra prometida empezada a pisar por la *koiné* hermenéutico-estructuralista contemporánea, fue Schelling con su filosofía basada en el Principio de la Identidad entre Naturaleza y Espíritu, de raigambre más leibniziana y, por ello, decididamente anticartesiana. Ya Hume había escrito: “la materia y el espíritu nos son en el fondo igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué tipo de cualidades son inherentes a la primera o al segundo. La metafísica también nos enseña que nada puede decirse *a priori* en lo que se refiere a la causa y al efecto, y que, siendo la experiencia el único fundamento en el que basamos nuestros juicios de esta clase, no podemos saber, partiendo de cualquier otro principio, si la materia, por su organización o estructura, no podría ser la causa del pensamiento”.¹⁰ Si detrás de Kant está Hume, detrás de Schelling está Leibniz, llamado justamente por Ortega, en su obra *La idea de principio en Leibniz*, el filósofo de *los Principios*. Como escribe Gianni Vattimo comentando un libro de Luigi Pareyson: “En la crisis del marxismo que la filosofía y la cultura están viviendo, reaparecen, cada vez con más fuerza, temáticas existencialistas y, *en sentido amplio*, kierkegaardianas. Tales temáticas, como se puede ver en el libro de Pareyson, se conjugan además, por otra parte, y muy profundamente, con una ontología que no deriva ya tanto de Kierkegaard cuanto, como decía, del último Schelling; justo por lo cual, o en cuanto dan lugar a una ontología, abren después, a su turno, distintas

alternativas; sobre las cuales, como ahora mostraré, se puede (y a mi parecer se debe) disentir de Pareyson y en general de las filosofías de tipo existencialista”.¹¹

La solución que Vattimo propugna, a diferencia de la schellinguiano-existencialista de su maestro Luigi Pareyson, se orienta hacia la Hermenéutica, como nueva *koiné* que sustituye en este final de siglo al marxismo y al existencialismo de los años 50. Nosotros hablaríamos de *koiné* estructuralista-hermenéutica, pues el estructuralismo implicó precisamente una renovación metodológica inducida en la filosofía por la constitución de la Lingüística como ciencia a partir sobre todo de la Fonología de Trubetzkoy, Saussure, Hjelmslev, etc. Dicha renovación metódica, desplazó a la metodología descriptivista de la fenomenología y del neopositivismo, sustituyéndola por una metodología circularista, de influjo también evidente en la concepción metodológica de Gustavo Bueno. En dicha corriente hermenéutica nos parece central la concepción circularista de la verdad, reflejada en el principio interpretativo básico del llamado “círculo hermenéutico”. Aunque esta concepción circularista de la verdad que se opone al adecuacionismo clásico y a la filosofía de la reflexión o teoreticismo kantiano-fichteano, es la que inaugura también en parte Fichte y, más claramente, Schelling.¹²

Pero el Estructuralismo y sus derivaciones hermenéuticas postmodernas repiten el canto de la “muerte de la Filosofía” al reducirla por boca de Levi-Strauss, a la mitología de la etnia occidental, o por la mano de Derrida, a un texto más entre otros textos literarios. Se repite aquí la constante e inevitable pretensión cientifista que genera todo gran avance científico, como ocurrió con la Física clásica y el materialismo mecanicista, la biología darwinista y el positivismo espenceriano. La filosofía cuando no es repudiada es reducida a un papel auxiliar y secundario, despojada previamente de todos sus fundamentos propios. Hoy como ayer se vuelve a plantear el mismo problema con respecto al Estructuralismo-hermenéutico, en tanto que este ha devenido *koiné*. La filosofía debe ser capaz de escapar al cerco reductivo de la ciencia lingüística que quiere poner la esencia de la actividad humana en el lenguaje y la comunicación. Para ello debe apropiarse de toda la panoplia metodológica desplegada por el estructuralismo, por el antropológico más que por el lingüístico, pues la antropología no es una ciencia sino que sigue siendo una disciplina filosófica, y utilizarla para rehacer su casa, evitando el reduccionismo científico.

Schelling, ya desde sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, había empezado, como decíamos, a explorar una vía de fundamentación distinta de las ofrecidas por el spinozismo y el criticismo idealista fichteano. Como señala Heidegger: “En el informe previo del tratado sobre la libertad, Schelling llama la atención sobre la insuficiencia de la fórmula opositiva ‘naturaleza y espíritu’ (*res extensa, res cogitans*; mecanismo, yo pienso), que nos ha sido transmitida desde Descartes y que no fue superada todavía por Kant. Schelling señala la identidad de naturaleza y espíritu. La libertad no puede por esto ser entendida ya como independencia respecto de la naturaleza, sino tiene que serlo como independencia respecto de Dios”.¹³ Pero Schelling reviste una Idea nueva, el fundamento como Identidad, o como diríamos nosotros, la Verdad como Identidad circular, como algo a la vez objetivo (terminal) y subjetivo (relacional), con una Idea antigua, la Idea de Dios. Aunque en algún momento vislumbra la necesidad de aceptar el abandono de esta Idea en un rasgo nihilista que prefigura a Nietzsche: “Aquí es preciso abandonar toda finitud, todo lo que es todavía un ente, abandonar la última dependencia; aquí se trata de abandonarlo todo, no simplemente, como se suele decir, mujer e hijos, sino lo que sólo se limita a *existir*, incluso Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, sólo un ente”.¹⁴

Todavía no se había producido el giro antropológico provocado por lo que se puede llamar la concepción evolucionista, crítica del creacionismo, en todas sus variedades de emanantismo, procesionismo, etc. Después de Feuerbach, el grito nietzscheano de “Dios ha muerto, viva el Superhombre” permite la contemplación del Mundo desde un nuevo punto de vista positivo —una vez superado el bloqueo milenarista de la mentira olímpica—, desde el punto de vista de los hijos de la Tierra, desde un sujeto corpóreo humano, hijo de la Tierra y no de algún Dios, desde el cuerpo como hilo conductor (*Leitfaden*). El cuerpo, de la mano de Schopenhauer, pero sobre todo de Nietzsche acabará reduciendo, por una inversión de los papeles, al Yo, al Espíritu a algo impotente. El Yo se disuelve porque queda absorbido o identificado con el Cuerpo, dejando de ser este una criatura del Yo, algo que “pone” el Yo, como diría Fichte, para pasar a ser él mismo un Yo, un “punto de vista”, y más precisamente, puesto que Dios ha muerto, el cuerpo pasa a ser el único punto de vista realmente existente. En un sentido similar se habla de la inversión del platonismo, o del idealismo que Nietzsche lleva a cabo. El cuerpo se convierte

entonces en un hilo conductor antropológico que marca el origen de la filosofía contemporánea en Feuerbach, en Schopenhauer, con su desarrollo en Husserl, y en el movimiento fenomenológico existencialista que se abre camino en Francia de la mano de Sartre y Merleau-Ponty y que estallará definitivamente a partir de Foucault en la llamada reflexión postestructuralista o postmoderna. Veamos como ese, en principio, delgado hilo conductor, tradicionalmente mal analizado como un mixto de materia y espíritu, se transforma en un complejo nudo que puede actuar de nuevo como contexto fundamentador.

Toda la cuestión filosófica comenzaba con el socrático “conócete a ti mismo”. Pero hasta ahora se habría identificado esa mismidad con la interioridad. Eso era comprensible antes de que la medicina científica nos hubiese mostrado que dentro del cuerpo humano no hay una materia ni una realidad esencialmente diferente de la que existe fuera de él. Ese espacio presuntamente interior y depositario de una realidad más sutil llamada alma, conciencia, yo, etc., se ha esfumado. Dentro del cuerpo humano, al que hoy conocemos científicamente, gracias a la teoría celular y a la biología molecular, no queda ya ningún escondrijo para el alma. La agustiniana vía de la “*interioritas*” se ha revelado un callejón sin salida. No obstante debemos volver a analizar sus primeros pasos para ver donde reside el comienzo de ese extravío remediándolo en lo posible.

El cuerpo como contexto de fundamentación

El primer paso socrático mandaba reparar en uno mismo por medio de la contemplación. Dejar de mirar a las cosas y mirarse a sí mismo. Descartes asoció este conocerse a sí mismo socrático, ese “ir dentro”, con la duda escéptica como primer paso filosófico, con una duda que presupone las evidencias matemáticas, con una duda trascendental. Dicha asociación atraviesa el pensamiento europeo diferenciándolo del greco-romano en el sentido de que en aquel el escepticismo, junto con el epicureísmo y el cinismo, fueron derrotados por el estoicismo, cuando a través de la *stoa* media llegó a convertirse en la ideología oficial del imperio romano en su periodo más glorioso. Con los romanos habría triunfado el teísmo filosófico, el fundamentalismo monoteísta del *arjé* terminal, iniciado por Tales y continuado por Aristóteles y el

dogmatismo estoico y cristiano. A través del cristianismo, y sobre todo de San Agustín, estos movimientos filosóficos relegados, sobre todo el escepticismo, manifiesto en el *si fallor sum* agustiniano, obtuvieron una especie de revancha que culmina en el Renacimiento y en la duda cartesiana, pasando a engrosar la levadura del mundo europeo. Pues la sociedad industrial europea que surge en la modernidad recuerda más los valores comerciales cartagineses, muy influyentes seguramente en los años de educación agustiniana en Cartago, que los valores esencialmente militares de los romanos. El espíritu de la revolución inglesa, y, con él, el espíritu de la modernidad europea, es más cartaginés, más escéptico y epicúreo que estoico-romano, como ya señaló Saint-Simón, aunque ello no impida que por su despotismo en la política exterior los ingleses se parezcan a los romanos.¹⁵

Ese modelo de fundamentación escéptica, que incluye la experiencia del vértigo ante lo sin fondo, ante el abismo (*Abgrund*) kantiano o ante lo sin fondo (*Ungrund*) schellinguiano, acompañada de retiro epicúreo y escéptica moral provisional, constituye la originalidad de la modernidad cartesiana comparada con la fundamentación dogmático-axiomática griega de un Tales de Mileto, y fue de nuevo enarbolado por el viejo Schelling frente al más dogmático y más estoico Hegel, en el comienzo de la filosofía contemporánea: “La palabra *skepsis* no significa duda, sino volver la cabeza, reflexión, buen sentido. Todo saber en el que no se da un movimiento necesario, involuntario y no intencional, como por ejemplo se da en la Geometría, se rige por la *skepsis*. El verdadero y auténtico escepticismo no es algo externo a la filosofía positiva, sino un elemento constante e interno a la misma. El escepticismo no es algo que se encuentre antes de, o en el exterior de, la filosofía y que se deba ante todo superar para dar comienzo a la filosofía, sino que es algo esencial incluso para la verdadera filosofía. Puesto que el principio de la filosofía positiva no es algo demostrado, sino algo a probar continuamente, entonces no se puede dar aquí ningún progreso desde algo primero demostrado a un segundo, donde el pensamiento precedente es aplastado por el peso del siguiente. Donde la ciencia *entera* es la prueba de su principio, aquí está la ciencia entera oscilando libremente entre saber y no-saber, es decir *flota en la duda* (cursivas nuestras) y, con todo ello, sin embargo progresa”.¹⁶

Practicando dicha *skepsis*, cuando volvemos de nuevo, literal y no metafóricamente, la vista sobre nosotros mismos, a diferencia de Descartes e influidos

por la *epoché* husserliana, hoy ya no contemplamos realmente ninguna interioridad, ningún cogito, sino que vemos una parte de nuestro cuerpo, como un objeto entre otros objetos. Es lo que en la filosofía de este siglo, desde Husserl a Merleau-Ponty, se conviene en denominar como la experiencia fenomenológica del cuerpo. Se trata con ello de hacer una descripción fenomenológica de la auto-percepción del cuerpo propio, como primer paso para captar, tras sucesivas reducciones, el posible fundamento trascendental. Un ejemplo excelente de este enfoque fenomenológico nos lo ofrece Pedro Laín Entralgo: “¿cómo percibo yo mi cuerpo? La respuesta es obvia: lo percibo sintiéndolo internamente como cenestesia y, por otra parte, viéndolo cuando me pongo ante el espejo o directamente lo miro, y tocándolo cuando pongo sobre él mis propias manos; convirtiéndolo, pues, en objeto de un vago sentimiento y de sensaciones visuales y táctiles”.¹⁷ El criterio de las sensaciones cenestésicas, la autovisión y la auto percepción táctil, son los modos inmediatos en que se da el conocimiento del cuerpo propio. Pero a nuestro juicio el trámite de la pura descripción fenomenológica, siendo necesario, todavía no es suficiente. Es preciso ordenar tales criterios en un sentido genético-dialéctico, ya que unos se fundamentan o descansan en otros. Pues para aprender a hacer un nudo no basta con una mera descripción, hay que hacerlo y deshacerlo. El significado es el uso, como diría Wittgenstein.

A su vez tales descripciones pueden leerse de formas diferentes según el contexto interpretativo que se maneje. Es habitual desde Sócrates establecer una dualidad entre lo externo y lo interno, concediendo mayor profundidad a lo interior que a lo exterior. Dualismo que canonizó Platón, para el que el criterio predominante será, como en Sócrates la autovisión, la contemplación de un mundo de Ideas, del cual el mundo exterior es una copia. Dicho dualismo continúa todavía vivo en Schopenhauer, gran admirador de Platón, para quien lo interior ahora ya no son las Ideas o representaciones, sino la Voluntad ciega, a la cual ya no se accede por la auto-visión sino por el sentimiento intuitivo y la emoción oscura, cuya manifestación inmediata sería en términos positivos la cenestesia. Pero tampoco nos basta, como pensaba Schopenhauer, con el criterio, más recientemente revivido por Merleau-Ponty, de la sensibilidad interior, de la intuición de la propia voluntad, para diferenciar nuestro cuerpo de otros objetos. Ni siquiera la positivación de este criterio a través del concepto de las sensaciones cenestésicas. Pues estas, al margen de que sean o

no verdaderas no son siempre realmente operativas. Debemos ensayar un criterio más resolutivo que elimine todo residuo de interioridad, que revela una forma dual característica del pensar metafísico, pues la interioridad siempre va asociada a una exterioridad, aunque esta sea relativa, como la que revela la cenestesia. Debemos ensayar lo que Foucault denominaba “el Pensamiento del afuera” en el sentido de pasar a un lenguaje en el que se excluya al sujeto interior. Pero Foucault no suministró un método explícito para desarrollar dicho lenguaje, aunque lo ejerció en alguna medida. Dicha tarea la llevó a cabo su discípulo Derrida, en el cual la influencia de Husserl y de Heidegger es más notoria. En términos derridianos se trataría aquí de “de-construir” tal oposición interno/externo, pero no tanto para superarla cuanto para distorsionarla, para modificar su sentido, conectándola o reinscribiéndola, por ejemplo con otra distinción que en la tradición parecía no tener nada que ver con ella. El propio término empleado por Derrida deriva de la *Abbau der Metaphysik* de Heidegger y de la *Dekonstruktion* schellinguiana.¹⁸

En vez de la distinción externo/interno, ensayaremos su de-construcción, su refracción a través de la distinción cercano (interno)/lejano (externo), la cual podemos remitir también a nuestro propio cuerpo. El punto de partida no es ahora algo que se ha vuelto tan etéreo como el yo, sino el cuerpo propio. En dicha tesitura el criterio central es el acto fisiológico, y ya no mental, de la percepción. Laín Entralgo cuando pone un ejemplo de conocimiento del cuerpo propio elige la percepción de la mano: “Pongo mi mano ante mis ojos y la miro”.¹⁹ La veo o me la represento como análoga a otras manos pero la siento como expresión mía. Pero la mano además de ser un objeto entre los otros objetos del mundo, y de sentirla como propia por esa cenestesia característica, es también y principalmente la llave que me abre la relación social con los otros, y la relación más específicamente humana con las cosas. Schelling ya había formulado un criterio de evidencia manual, frente a los espiritualistas románticos, cuando escribió que “sólo es real y verdadero / lo que se puede tocar con las manos”.²⁰ Además, a diferencia de Husserl, quien quería deducir el conocimiento de los otros a partir de su semejanza con el cuerpo propio percibida a través del observar, con lo cual todavía permanecía preso del idealismo griego que sólo capta “seres ante los ojos” como le reprochó Heidegger, deberíamos proceder, por un parte, a la inversa, pues de lo propio somos conscientes a partir del conocimiento de los demás, como ejemplificó Sartre, yendo

en esto más allá de su lejano maestro Husserl, al poner el ejemplo del que es sorprendido mirando por el ojo de la cerradura y siente, con sorpresa o vergüenza, el poder de otra mirada sobre sí. Ya señaló en su día Ortega que “hay, que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos —Schütz, por ejemplo—, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos; no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia”.²¹ Pero, por otra parte, ese conocimiento propio a través del conocimiento de los demás, una forma de conocerse a sí mismo no mentalista o interiorista, aunque presupone, como muy bien señala Sartre, conductas a distancia, de acecho visual, ligadas a sentimientos “interiores” de miedo o vergüenza de ser descubierto, no se produce real y positivamente hasta que no se entra en contacto real y efectivo con el otro. De ahí que en esta perspectiva se nos aparezca como algo clave en el contacto efectivo y no meramente intencional y en el conocimiento de los demás, más que la mirada que señala Sartre —operación propia de una conciencia intencional que apunta meramente a un objeto pero no llega efectivamente a aprehenderlo, a agarrarlo o a tocarlo— otra operación que inveteradamente se asocia a las manos, haciéndola equivalente de una especie de tacto social: el saludo de contacto. En él vemos un efectivo “acto intencional emotivo”, más en el sentido de Scheler que de Husserl.²²

Las manos, que pueden efectivamente atrapar o repeler al otro, y no ya la mera mirada, son ahora la parte del cuerpo, gracias a la cual el resto de los seres se nos aparecen separados (exteriores, lejanos) a cierta distancia, o cercanos, como seres “a la mano”, actualmente o en potencia. Volvamos pues la vista a lo más cercano. Del resto de los objetos sabemos que están lejos, cuando no están a la mano. El famoso “Pensador” de Rodín, desnudo para resaltar más un cuerpo oculto habitualmente por la ropa, apoya la cabeza sobre la mano derecha (diestra, hábil) y ésta con el codo sobre el fémur de la pierna correspondiente, mientras la mano izquierda descansa sobre la rodilla de la otra pierna, ocupando una posición central en el conjunto de la composición. Es todo un símbolo de la condición última del pensar que debe ser reinterpretado en una clave no interiorista o psicologista (acto de concentración mental), sino como una evocación simbólica dada en términos espaciales y externos, como debe hacer una escultura, de la relación entre la actividad intelectual y su apoyo en

el tronco y las extremidades. Un apoyo, el de estas últimas, que cuando se contempla desde una concepción circularista del conocimiento, pasa a convertirse a su vez en motor sin el cual no se habrían desarrollado, por ejemplo, tantas y tantas circunvalaciones cerebrales.

Se atribuye a Anaxagoras el pensamiento de que el principio de la inteligencia humana estaba en las manos. Sócrates recogió la Idea de Inteligencia (*Nous*) de aquel, reprochándole que no la utilizase como fundamento explicativo, de un modo similar, salvando las distancias, a como Fichte le reprochó a Kant que no utilizase el Yo Trascendental como fundamento deductivo. Pero Sócrates, en el camino, se olvidó de esa maravillosa intuición genial que relacionaba la Inteligencia con las manos. Posteriormente su discípulo indirecto, Aristóteles acabó recuperando la Idea, pero le dio una consideración inversa a la de Anaxagoras, pues entendió, poniendo el carro delante de los bueyes, que las manos se desarrollaron en función de la Inteligencia. Con ello Aristóteles fundamentó la técnica sobre bases metafísicas. Sólo el gran Galeno, volvió las cosas a su lugar, recordando a Anaxagoras, aunque todavía siguió preso en parte del aristotelismo.²³ Hoy sabemos, mediante la antropología evolucionista, que el espectacular desarrollo cerebral que nos separa de nuestros antepasados pongidos y australopitecinos se registra fundamentalmente a partir de la aparición del *Homo habilis*, del hombre que empieza a utilizar con provecho técnico-operativo unas manos exentas tras la bipedestación: “Contra la tesis de E. Smith y A. Keith, seguidos luego por otros, y conforme a la mencionada idea de Darwin (acerca del orden de aparición de las novedades anatomofisiológicas en el curso de la antropogénesis: la posición erecta del cuerpo y la configuración humana del pie y la mano fueron los hechos iniciales de ese proceso), no fue la evolución del cerebro lo que inicialmente separó al hombre del mono; el género *Homo* comenzó su lenta ascensión anatomofisiológica y cultural con un cerebro de tamaño apenas superior al de los antropoides (R. Broom, W.E. Le Gros Clark, J.S. Weimer); y fue muy probablemente el requerimiento motor que demandaba la creciente utilización de la mano, la causa inmediata de ese subsecuente, pero luego rápido auge en el volumen y la dinámica del cerebro. Sin él, no hubieran sido posibles la telencefalización y el progreso de la actividad psíquica que tras el afianzamiento de la bipedestación tuvieron lugar (P. Merle)”.²⁴ La aparición del *Homo habilis* abre el camino civilizatorio, pues a partir de entonces se constituyen grupos sociales no regidos por el macho más

fuerte, sino por el sujeto más hábil en el manejo de instrumentos técnicos, hachas, lanzas, flechas, etc., todavía poco sofisticados en comparación con las metralletas y los ordenadores actuales, para manejar los cuales más que fuerza se requiere destreza.

La razón manual

De esta forma, una vez que la ciencia moderna ha dado la razón a Anaxagoras contra Aristóteles en la cuestión de la relación entre la inteligencia y las manos, creemos que es necesario volver a plantear la tarea que tradicionalmente se atribuye a la Filosofía de mostrar la Razón o el principio de toda experiencia. Pero siendo conscientes ahora de la necesidad de una fundamentación operacional, y no ya meramente terminal o relacional. Pues quedan más filosofías que el materialismo o que el idealismo. Más precisamente dicho: queda la filosofía que se abre camino entre el materialismo y el idealismo. Schelling se ocupó de reprochárselo a Fichte al reformular esta misma contraposición bajo la forma de Filosofía negativa/positiva. Schelling interpretó el idealismo, el suyo propio de juventud, como una forma de filosofía negativa, que considerado en sí mismo no era propiamente tampoco filosofía: “Frente al saber verdadero, es decir, aquel que no tiene lo verdadero al final, sino que está el mismo en lo verdadero, el saber negativo, considerado para sí o separadamente, no podrá pretender el nombre de filosofía; sólo será digno de este nombre por su último momento, por su relación al saber positivo. Este es un punto muy importante que conduce, ante todo, a superar plenamente aquella dualidad en relación a la filosofía, pues la filosofía negativa, por sí misma no es aún filosofía, sino solamente en su relación con la positiva”.²⁵ La filosofía negativa no puede existir al margen de la positiva.

Por ello el error de Fichte no está tanto en haber elegido la inteligencia en lugar de la cosa a la hora de explicar nuestro conocimiento del mundo, cuanto en considerarlos términos excluyentes. Es muy difícil para nosotros, por no decir imposible, superar esta ya tradicional forma moderna de analizar críticamente el problema del conocimiento. Como decía Derrida, no podemos salir de la Razón, tratando de superarla, por ejemplo, desde el irracionalismo, pues “la revolución contra la razón tiene, pues, siempre la extensión limitada

de lo que se llama, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*, una agitación”.²⁶ Pero tampoco hay que permanecer ahí. Aun manteniendo los términos del planteamiento, la inteligencia (lo negativo o racional) y la cosa (lo positivo), cabe distorsionarlos, refractarlos, rectificarlos desde dentro, como admite Derrida. Dicha rectificación, que debe seguir una estratagema —a la vez que mantiene los términos anteriores sin destruirlos—, consigue decir, si se hace con suficiente habilidad, otra cosa con ellos, los distorsiona. La distorsión en este caso trata de rectificar algo que empieza a parecernos superficial y no satisface ya nuestra razón. Como tal distorsión, al principio también suena mal, hasta que los oídos no se acostumbren. Acabará entonces produciéndose alguna nueva configuración, pero no enteramente nueva, pues no podrá ser entendida plenamente si no se remite a lo que niega. En un sentido similar G. Vattimo sustituye, apoyándose en Heidegger, la superación (*Überwindung*) de la Metafísica por la remisión (*Verbindung*), por la declinación o distorsión de ella.²⁷

En sentido metodológico, con el Pensamiento Hábil queremos expresar una solución filosófica similar a la estratagema derridiana, propuesta como una tercera vía para escapar al dilema Racionalismo/Irracionalismo. Es la estrategia del doble juego: “Derrida aquí entabla una partida reñidísima contra un *maitre* terrible y, al parecer, siempre seguro de ganar en un juego cuyas reglas ha fijado él mismo. Prefiere jugar un *juego doble* (en el sentido en que un ‘agente doble’ sirve a dos partidos): fingir obedecer a la regla tiránica, pero al mismo tiempo tenderle trampas proponiéndole casos que no sabe resolver”.²⁸ Es una cuestión de destreza o de habilidad de-constructiva lo que entonces se precisa. El pensador, más que fuerte o débil, debe ser sobre todo hábil, guiarse más por juicios reflexionantes que determinantes, para decirlo con la conocida distinción kantiana. La filosofía schellinguiana de la Identidad, el Positivismo, la Fenomenología, el segundo Wittgenstein y el Estructuralismo derridiano son ejemplo histórico de maneras hábiles de pensar, de escapar a los dualismos metafísicos. No obstante el positivismo y la fenomenología optaron por el descripcionismo, eludiendo la cuestión de la fundamentación, la “pregunta por el Ser”, pregunta que sólo planteó el primer Heidegger, aunque después se perdiera en los laberintos del giro (*kebre*) lingüístico. Pero un nuevo modo de Pensar exige una nueva concepción del Ser. Por ello nuestra propuesta tiene un significado ontológico y constructivo que no aparece en estos movi-

mientos excesivamente metodológicos. Se trata de extraer en todo su alcance, es decir, hasta los fundamentos, la significación ontológica de la concepción del Ser como Ser-a-la-mano. El Pensamiento Hábil exige entonces el desarrollo de una “filosofía de las manos”, como aquello a que remite, genéticamente y como fundamento, en último término, toda habilidad, incluida la lingüística, como sabemos por Piaget.

Con ello podríamos decir que el “final de la metafísica”, y si con eso se quiere significar el “final de la modernidad” o el comienzo de la “postmodernidad”, o bien el advenimiento de un pensamiento “postmetafísico”, no ontoteológico (Spinoza), ni logocéntrico (Fichte), estaría estrechamente asociado a la consideración de un mundo a la mano, hecho a la medida de nuestros sistemas operatorios no ya mentales o espirituales sino corporales. En dicho pensamiento postmetafísico la conciencia, el Yo, ya no es el fundamento, pues el fundamento es una parte operatoria del cuerpo, la mano hábil. La razón manual, como una concretización de la todavía muy genérica razón vital orteguiana.²⁹ Un fundamento que, como el sol, es también un centro relativo. Pues de la misma manera que hay muchos soles, hay muchas habilidades humanas por medio de las cuales se construyen mundos y culturas diferentes. Construir ciudades, destruir el medio ambiente, eliminar las especies animales y la propia especie humana, gracias a la ciencia y a la técnica, sólo depende hoy de nuestra voluntad. En eso tenía razón Nietzsche. Pero mantener el equilibrio natural conduciéndonos de forma que evitemos una posible gran catástrofe no depende sólo de nuestra voluntad particular o general, ni siquiera de nuestra acción comunicativa, sino, y muy especialmente, de nuestra habilidad política. Es preciso pasar, como ya sostuvo Saint-Simon, de la política del poder a lo que él denominó *la politique des abilitàs*.³⁰ Ello conllevaría, a nuestro juicio, la redefinición del pensamiento filosófico, paralela al paso propuesto por Saint-Simon de una Política del Poder a una Política basada en la Habilidad, como un Pensamiento que no sea ni del Poder (fuerte) ni del No-Poder (débil), sino un Pensamiento Hábil. Gianni Vattimo habría visto sólo una cara de la moneda, la tendencia a la debilitación de la política basada en el Poder, la debilidad del antiguo poder violento único y centralizado, provocada por el desarrollo del Estado de Derecho y por consiguiente la necesidad de un pensamiento débil en consonancia con dicha situación de un grado muy limitado de poder o mando único. Pero no percibió con claridad la aparición

de la saint-simoniana *politique des abilités*, causa positiva, y no meramente negativa como la lucha por los “derechos”, del debilitamiento de la “política del Poder” de las antiguas sociedades militares.

Hemos alcanzado en nuestro desarrollo expositivo un concepto, el de Pensamiento Hábil, en el que merecería la pena detenerse, pues nos parece que expresa algo central que está ocurriendo en el desarrollo del mundo contemporáneo. Ello implica el despliegue de una filosofía que vaya más allá del pragmatismo, ya que este, aunque ha visto las cosas como útiles (*prágmata*) no ha elevado la habilidad manual a fundamento, a causa de su rechazo, típicamente positivista, a plantear la cuestión del fundamento, por considerarla una pregunta metafísica. Pero el desarrollo de dicha filosofía no es una tarea reservada a un sólo individuo. Por tanto su consolidación requerirá el esfuerzo, como siempre de muchos. En este sentido es más necesario hoy que nunca evitar el dogmatismo filosófico, estar abierto a otras corrientes y propuestas con las que sea posible y composable, una confluencia y un enriquecimiento mutuo, pues ello redundará en beneficio de la filosofía. Únicamente en un ambiente de verdadera tolerancia se abrirá camino la verdad a través, en este caso de la autentica discusión filosófica que sólo se inclina ante la habilidad dialéctica y no ante la mera autoridad dogmática que encubre intereses de cruda y desnuda fuerza. Tarea siempre difícil, pero no por ello menos atractiva.

Notas

* J. Stuart-Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza Ed., 1986, p.164. El subrayado es nuestro.

1. En un artículo publicado con motivo de la estancia entre nosotros del filósofo turines Gianni Vattimo (M.F. Lorenzo, “Ser como voluntad y Ser-a-la-mano” en Gianni Vattimo y otros, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo, Ed. Nobel, 1996), conocido por su propuesta de un Pensamiento débil, la cual conllevaría una nueva ontología de la actualidad, sugerimos otra forma de entender la ontología de la actualidad desde un pensamiento no tanto débil cuanto hábil. Al desarrollo y fundamentación de aquellas ideas que brotaron con ocasión de la presencia siempre estimulante de Vattimo entre nosotros van dedicadas las siguientes líneas.

2. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, trad. española de Alberto Rosales, Caracas, Monte Avila, 1996, p. 33.

3. J. Derrida, “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 42.

4. *Ibíd.*, pp. 46-47.

5. Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 220, n. 420.

6. G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, Pentalfa, 1995, pp. 49-50.

7. En un sentido similar Carlos Baliñas, ha hablado de fundamentar como conseguir no ahogarse en un profundo mar de dudas en relación con Descartes y Ortega, “Filósofos náufragos” en *El Basilisco*, 2 (1989): 13-18.

8. Tomamos esta Idea de Sistema por analogía con el uso que Gustavo Bueno hace de ella, muy influido por la metodología del estructuralismo francés, para analizar el Sistema de las Categorías en el Capítulo 2, &44-&53, en *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, Oviedo, Pentalfa, 1993. Constatamos a la vez lo que nos parece una diferencia esencial con el autor, pues dicha Idea metodológica de Sistema, aplicada a la fundamentación ontológica nos lleva a proponer una fundamentación de la Ontología diferente a la suya y desde la cual el Materialismo filosófico se nos aparece ahora como una suerte de sutil ptolomeización de la ontología spinozista-wolffiana, anterior al giro copernicano de Kant. Ya se ha objetado a estas tesis ontológicas de Bueno que no son más que, en el fondo, una transposición en clave materialista de la ontología clásica de Wolff, lo que conduce a aporías irresolubles cuando se quiere a la vez asumir una posición crítica postkantiana. Ver Quintín Racionero, “Consideraciones sobre el materialismo. A propósito de los *Ensayos Materialistas* de Gustavo Bueno” en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Madrid, Edit. Complutense, 1992, p. 50.

9. Como señala Felix Duque: “Fichte alaba el sistema de Spinoza, y lo tiene (como Jacobi) por ‘plenamente consecuente e irrefutable’. Este sistema sólo tiene un defecto: *que carece de fundamento*. En efecto, su Dios es, a fuerza de ser *conciencia pura*, absoluta y paradójicamente inconsciente. No es ya sólo que no piense lo ‘exterior’ por no estar a su altura de ‘miras’ (como el Dios de Aristóteles), sino que ni siquiera se conoce a sí mismo. Spinoza ha separado de tal modo la conciencia *empírica* (un mero ‘modo’) y la *pura* (el atributo del pensamiento anónimo) que no sabe luego cómo unirlos (y en efecto: para el pensamiento no hay ‘modo infinito’, mientras que para la extensión acepta la *facies totius universi*). El motivo de esta fuga hacia algo absolutamente indeterminado (la *substantia*) se debe, según Fichte, a que Spinoza aspiró —como él mismo— a alcanzar la más alta unidad del conocimiento humano, para lo cual hubo de ‘saltar’ (también como él) efectivamente a una absoluta indeterminación. Pero esa indeterminación *teórica* —y ésta es la inflexión decisiva— estaba guiada (inconscientemente en Spinoza —como no podía ser menos—; a sabiendas en Fichte) por una ‘necesidad práctica: él creía haber establecido algo efectivamente dado, cuando lo que en realidad establecía no era sino un ideal propuesto como meta, pero jamás alcanzable’. Ese ideal es exactamente el del primer principio fichteano. Y en cuanto tal ideal, ha de ser visto:

‘no como algo que *es*, sino como algo que *debe* ser producido por nosotros, pero que no *puede* serlo’. (W.I, 101; *D.c.*, p. 20). Más claro no se puede tampoco ser: el pensar y la realidad efectiva no se ‘deducen’ del principio como si éste fuera un Superser y un Superpensar que hubiera creado a ambos, sino que ambos se ‘deducen’ (en el sentido kantiano: encuentran su *justificación*, su *derecho* a existir) de un Ideal presupuesto como ‘guía’ para todo pensar (correctamente) y para todo ser (bueno). Ese Ideal no sólo no existe, sino que *nunca* podrá existir”. Felix Duque, *op.cit.*, p. 217, n. 414.

10. David Hume, “Sobre la inmortalidad del alma” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp.138-139.

11. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trd. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, pp.79 y ss.

12. La concepción del sistema filosófico como un sistema circular aunque se suele atribuir a Hegel es una conquista del dialéctico Fichte. El método dialéctico de Fichte restaña lo que Kant había separado para luego yuxtaponer postulando meramente su unidad. La génesis dialéctica de las Ideas no se seguiría, considerado con más precisión, en Fichte, como escribe Felix Duque, “maquinal, analíticamente de un ‘principio’ que contendría ya implícitamente el todo, y que permanecería incólume y quieto en sí mismo, sin verse en absoluto afectado por la ‘deducción’; muy al contrario: cada proposición sintética *corrige* la anterior y muestra su unilateralidad, haciéndola ‘decaer en sus derechos’ de expresar, por sí sola, la verdad (o lo que es lo mismo, de referirse a algo que sería verdadero en y para sí). En vez de configurar pues el ‘triángulo’ kantiano de las condiciones: aguzado en la cúspide por lo Incondicionado y abierto al infinito por la base, por lo condicionado, el resultado traza pues un círculo: ‘Hemos intentado —dice Fichte— alcanzar el resultado propuesto por medio de todas las determinaciones posibles, obtenidas mediante una deducción sistemática; separando lo insostenible e impensable, hemos ido restringiendo lo susceptible de ser pensado a un círculo cada vez más estricto, aproximándonos así paulatinamente a la verdad, hasta descubrir al fin el único modo posible de pensar lo que debe ser pensado’. El resultado es así tan paradójico como necesario. Lo establecido es: ‘*un factum que se presenta originariamente en nuestro espíritu*’ (W.I, 219; *D.c.*, p.94)”. Felix Duque, *op. cit.*, p.222. Ver también Ignacio Falgueras, “La noción de sistema en Schelling” en *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, 1988, pp. 48 y ss.

13. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 75.

14. F.W.J. Schelling, *S.W.*, IX, 217-18. Andrew Bowie, en su *Schelling and Modern European Philosophy* (Londres, Routledge, 1993), ve a Schelling como un precursor de Heidegger, Derrida, Rorty y Davidson, aunque reconoce el poco interés actual de su lenguaje para-teológico.

15. “Les romains ont réduit en esclavage tous les peuples chez lesquels ils ont pénétré. Les Anglais, à leur exemple, ont fait peser la servitude sur toute la population de l’Inde; et ils ont exercé leur influence scientifique et financière sur les peuples

continentaux, de manière à retarder, autant qu'il leur a été possible, l'amélioration de leur organisation sociale". Claude-Henri de Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle, Oeuvres*, t.VI, Paris, 1966, p. 215. Ver también "Comparaison entre les romains et les anglais", en *Memoire sur la science de l'homme, Oeuvres*, t.V, Paris 1966, pp. 156 y ss. Pero falta en los anglosajones ese carácter filosófico que con el triunfo del estoicismo adquiere el Imperio romano a partir de los Escipiones y de Augusto. Quizás en los EEUU actuales se percibe una cierta influencia de la filosofía a través del neo-positivismo y del pragmatismo, aunque sea tan insuficiente para devenir un poder intelectual como el empirismo clásico en Inglaterra.

16. F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Turín, Bottega d'Erasmus, 1972, pp. 404-5. En una dirección similar parece orientarse Ortega cuando afirma que "a la filosofía positiva acompaña siempre su atravesado hermano el escepticismo". (*La Idea de Principio en Leibniz, O.C.*, VIII, Madrid, 1946-7, p. 266).

17. Pedro Lain Entralgo, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 283.

18. Ver Felix Duque, *op. cit.*, p. 912, n. 2113.

19. P. Lain Entralgo, *op. cit.*, p. 283.

20. F.W.J. Schelling, *Profesión de fe epicúrea de Heinz Widerporst*. Citamos por nuestra traducción de este largo poema incluida en M.F. Lorenzo, *La última orilla*, Oviedo, Pentalfa, 1989, p. 273.

21. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occid. en Alianza Ed., 1980, p.174.

22. Dicha ceremonia es realizada principalmente con las manos —aunque también existe el "saludo con los ojos" pero es una forma de saludo a distancia, en la que Eibl-Eibesfeldt (Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*, Madrid, Alianza Ed., 1977, p. 185 ss.) incluye movimientos del tronco y de los brazos— las cuales sirven tanto para atacar como para defenderme (alejarse) o para saludar contactando efectivamente con los demás seres que me rodean. Cuando quiero entrar en contacto pacífico con ellos inicio la ceremonia habitual del saludo. Una ceremonia ligada incluso etimológicamente a las manos. Ya lo señaló Ortega: "He aquí como Spencer deriva nuestro 'apretón de manos': El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior [...]. Spencer no dice —claro está— pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus dare*, que significa entregarse, rendirse; es la *manus capio*; es el *mancipium* o 'esclavo'. [...] Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa —la 'pipa de la paz'—, no implica diferencia de rango. Hay, pues, saludos igualitarios. [...] El hombre —no lo olvidemos— fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo. De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy

nos parece cosa tan sencilla y simple —la aproximación de un hombre a otro hombre— ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esta técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo” (J. Ortega y Gasset, *Ibid.*, pp.204 ss.). Por otra parte, el saludo también se ejercita con seres no-humanos, pues hay que considerar que el saludo no solamente es una ceremonia categorizable por la Sociología, pues también la Etología considera el análisis de esta categoría en los animales. Y no sólo ahí sino que, en la conducta religiosa, se extiende a la relación con personas divinas. Como escribe Gustavo Bueno, “Si hubiera posibilidad de establecer una teoría etológica general del *saludo*, parece evidente que ella tendría mucho que decirle a la teoría de la religión (si damos por supuesta la importancia de las *conductas de saludo* en la vida religiosa)”. (G. Bueno, *El animal divino*, Oviedo, Pentalfa, 1985, p.208.)

23. La consideración que hace Galeno del cuerpo humano deja de estar presidida por el sustancialismo aristotélico que deriva del esquema materia (cuerpo)/forma (alma-cerebro) y pasa a considerar el cuerpo como un todo orgánico compuesto no ya hilemórficamente, sino de partes u órganos caracterizados por una función específica, la cual además los recrea continuamente. El cuerpo es pues un organismo compuesto de partes mutuamente relacionadas pero dotadas de cierta autonomía funcional. La medicina galénica se contraponía así a la hipocrática para la cual la unidad del organismo descansaba aristotélicamente en una forma global (*entelequia*). Galeno llega a sostener que la mano es “la parte más propia de la naturaleza del hombre”. P. Lain Entralgo, *op. cit.*, p.159.

24. *Ibid.*, p. 294.

25. F.W.J. Schelling, *S.W.*, XII, 151. Sobre esto ver “La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva”, cap. III de mi libro, *La última orilla*, Oviedo, Pentalfa, 1989.

26. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trd. de Patricio Peñalver, Barcelona, Antrophos, 1989, p. 54.

27. G. Vattimo, “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad” en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo, Ed. Nobel, 1996, pp. 31 ss.

28. Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Catedra, 1982, p.182.

29. Heidegger mismo ha protagonizado un episodio filosófico central en este giro fundamentador cuando en su famoso *Sein und Zeit*, acuñó el término de Ser-a-la-mano (*Zuhanden-sein*), en un contexto meramente antropológico. Dicho término expresaba la Idea de un mundo no ya constituido por meras sustancias materiales o espirituales, “seres a la vista”, sino por un principio, una estructura o dispositivo autorregulado e inteligente, una *Ge-Stell*, que eventualmente revelaban la manifestación no tanto de una voluntad schopenhaueriana, como, y más precisamente, de una habilidad tecnológico-manual. Por ello, dicho término, se reveló sumamente fecundo para iniciar sus brillantes análisis sobre la técnica de tanta importancia en las

sociedades contemporáneas. Pero dicha tesis rebasa a nuestro juicio el campo de la antropología y debe ser vista sobre el trasfondo de lo que niega o quiere dejar atrás, la Idea de un Ser como Voluntad, que a Heidegger le parece caracterizar esencialmente al pensamiento moderno y por extensión a la Metafísica que viene desde Aristóteles (sobre esto ver mi artículo citado en nota 1). Una idea similar se encuentra en Rorty: “interpreto el pragmatismo de la primera parte de *Ser y Tiempo* —la insistencia en la prioridad de lo que está ‘a la mano’, lo *Zubanden*, sobre lo que está ‘ante los ojos’, lo *Vorhanden*, y sobre el carácter inseparable del *Dasein* respecto de sus proyectos y su lenguaje— como un primer intento por encontrar una forma de pensar las cosas no logocéntrica no ontoteológica” (R. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 91).

30. Sobre este concepto y su malinterpretación por el marxismo y el anarquismo véase Ghita Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon*, México, F.C.E., 1983, p.19 y n. 42.

ABSTRACCIÓN Y FINITUD: EDUCACIÓN, AZAR Y DEMOCRACIA¹

Richard Smith
Universidad de Durham, Inglaterra

Imagina el hombre abstracto, sin la guía del mito —educación abstracta, costumbres abstractas, derecho abstracto, el Estado abstracto.

Friedrich Nietzsche, *El Origen de la Tragedia* § 23.

Para mí Wittgenstein descubre la amenaza o la tentación del escepticismo en la manera en que los esfuerzos para solucionarlo continúan su trabajo de negación. La cuestión es de qué es esta negación. Algunas veces digo que es de la finitud, otras veces de lo humano. Estas son difícilmente respuestas finales.

Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, p. 23.

I. La guía del mito

En una escuela de infantes, en una de las regiones más desfavorecidas del Reino Unido, la clase de lecto-escritura estaba en progreso. El tema era el “embolismo”. En el lenguaje inglés algunas sílabas con sonido similar se escriben de diferente manera: “-er” y “-ur” por ejemplo, y los niños deben aprender cómo escribir las palabras que contienen estos sonidos. “*Father*”, pero “*blur*”.

“Further”, pero “herd”. “Murder”. Mientras tanto, detrás de las ventanas, a lo largo del camino que pasa por la escuela, una escena rival competía por la atención de los niños: un funeral. Al frente de la lenta caravana fúnebre caminaba un diminuto sepulturero, cargando un bastón y vistiendo un sombrero alto negro (“¡Un mago!” cuchichearon los niños). Detrás de la caravana, una procesión de camiones de bombero, cuyo color rojo y accesorios de latón casi lastimaban la vista: se trataba del funeral de un bombero, o matafuegos como solía conocersele. Y detrás de los camiones de bombero moviéndose más lentamente de lo que jamás se haya visto antes, una procesión de vehículos más pequeños. La maestra se apresuró a alejar a los niños de las ventanas y de un espectáculo que le pareció tan mórbido. Además, la clase de lecto-escritura debía continuar. “Stern, turn, burn”.

El asunto no consiste en criticar a la maestra. Ella no es más que una persona de su época, y su época y la nuestra no se encuentran cómodas con esa escena. Es perturbadora. Tiene una fuerza casi elemental: parece venir de un mundo remoto —el de Charles Dickens, tal vez. Los niños ciertamente reaccionaron a ella, embelesados en su atención y sobrecogidos por el incomprensible respeto que la escena les imponía. Se observará el mismo embelesamiento si se les cuenta la historia de la Reina de las Nieves (“y ella le dijo a Kay que si él podía mover los bloques de hielo para formar la palabra ‘eternidad’ le daría el mundo, y un par de patines”) o si se les lee una versión de *Caperucita Roja* que procede con determinación y sin condescendencia, o si se les platica qué le sucedió a Odiseo en su largo viaje a casa desde Troya.

Nietzsche piensa que necesitamos el mito, porque una cultura que recurre al mito será menos propensa a lo que él llama socratismo, que es la perniciosa tendencia a racionalizar, a confiar en la razón en exceso y en contextos donde la razón tiene poca cabida. Es más, el mito se encuentra en el corazón de nuestro sentido de lo trágico, y a la vez tiene la función vital de recordarnos que no tenemos el poder de lograr todo. Por naturaleza nos esforzamos por progresar, por construir defensas contra la insensibilidad del destino (nuestras posesiones, nuestro *curriculum vitae*, incluso nuestras relaciones), pero el sentido de lo trágico puede rescatarnos de la peligrosa suposición de que podemos hacernos perfectos a nosotros mismos. A continuación daré a conocer algunos comentarios sobre por qué pienso que esto es particularmente relevante para las culturas occidentales en la actualidad.

En particular, los antiguos griegos pensaban que la tragedia mantiene vivo nuestro sentido de la contingencia pura de las cosas: de la propensión del azar para intervenir en los aparentemente bien ordenados asuntos humanos, de la base sobre la que construimos nuestros logros para revelarse tan frágil como el papel, y abrirse ante nuestros pies la mayor parte de las veces en el mismo punto donde parecía ser más sólida. No es sólo que el desastre pueda ocurrir, simplemente con estar en el sitio equivocado en el tiempo equivocado. Es más bien que tendemos a sobre-confiar, la *soberbia* griega, en nuestras propias capacidades: nuestra destreza intelectual, nuestra habilidad para hacer que el mundo responda a nuestra voluntad. Podemos dirigir barcos a través de los mares en medio de olas y tormentas, arrear caballos para arar la siempre fructífera tierra, atrapar las aves del aire, construir ciudades, y aprender a hablar y razonar (Sófocles, *Antígona* 11. 332 ss.). Podemos hacer muchas cosas maravillosas, impresionantes, e incluso cosas terribles (la palabra griega *deina*, que Sófocles usa aquí tiene todos estos significados). La contingencia del mundo radica en su poder para revelar nuestra confianza como inadecuada, incluso, o quizá de modo especial, allí donde está más firmemente apoyada, y sobre las bases más racionales.

La obra de Sófocles *Edipo rey*, frecuentemente considerada como la tragedia griega por excelencia por otras razones —tales como su capacidad para inspirar compasión y sobrecogimiento y para producir catarsis— ejemplifica considerablemente el funcionamiento de la contingencia como se describe anteriormente. Se recordará que Layo y Yocasta, rey y reina de Tebas, abandonaron a su bebé varón en la ladera de una montaña con sus tobillos atravesados con un clavo, en respuesta a un oráculo que dijo que el niño mataría a su padre y se acostaría con su madre. Un campesino encontró al bebé, le llamó “Edipo” o “pie-hinchado”, y lo entregó a los reyes de Corinto quienes criaron al niño como si fuera su propio hijo. Cuando el niño se hizo adulto circularon rumores en Corinto acerca de sus orígenes que provocaron que Edipo visitara el oráculo en Delfos en busca de la verdad. El oráculo confirmó lo que Layo y Yocasta habían escuchado antes: Edipo estaba predestinado a matar a su padre y acostarse con su madre. Horrorizado con esta perspectiva, y olvidando entonces tal vez que se le había dado razón para dudar de su linaje, Edipo decidió jamás volver a Corinto. En su camino cerca de Tebas tuvo un altercado con un hombre que viajaba en carruaje. En la pelea que tuvo lugar a continua-

ción el hombre le golpeó y Edipo lo mató —un hombre suficientemente mayor como para ser su padre. Continuando ahora hacia Tebas, Edipo descubrió que la ciudad estaba afligida por la monstruosa esfinge con una plaga que no podía desaparecer hasta que alguien solucionara la adivinanza de la esfinge: ¿qué es lo que anda sobre cuatro patas al amanecer, sobre dos al mediodía y sobre tres al atardecer? Edipo, asiduamente racional, o como diríamos ahora despierto, con habilidad para dar en el clavo y entendimiento, vió la respuesta: la humanidad, gateando en cuatro miembros, caminando en dos piernas, apoyándose en un bastón. El héroe que había liberado a Tebas de la esfinge y de la plaga recibe en matrimonio a la recientemente viuda y desconsolada reina: una mujer suficientemente mayor como para ser su madre.

La contingencia consiste aquí en que Edipo se encuentre en esa encrucijada en particular, de todas las encrucijadas en Grecia, en ese momento específico, y confiando alegremente que todo se ha solucionado de la mejor manera posible. Desde luego, para cumplir con el oráculo mientras se trata de escapar de las consecuencias que predice se requiere un tipo de determinación cultivada al punto de la estupidez: por lo que la sobre-confianza parece ser tanto la causa como el efecto de la tragedia de Edipo. Su sensatez, como parecía, de distanciarse de Corinto, es su perdición. Existen modernas variantes del mismo tema. Recuerdo un drama de televisión de hace unos treinta años que trataba sobre una persona aparentemente normal que era de hecho un robot portando un dispositivo nuclear. El robot, se sabía, detonaría la bomba si pronunciaba ciertas palabras que se le habían programado. La primera tarea parecía ser entonces convencer a la “persona” de que era un robot (la lógica de esto no es del todo clara, o me falla la memoria). Finalmente convencido, el robot-persona declaró, “Pero si no soy... entonces debo ser...” momento en el cual se observa un destello y la pantalla se queda en blanco. Un elemento del tema aquí subyacente podría recordarnos a Rick Deckard, el cazador de réplicas de *Blade Runner*, a quien finalmente parece asaltarle la idea de que él mismo puede ser un réplica.

En todo caso la profunda estupidez de Edipo merece estudiarse. No sólo matar y casarse con gente de la generación de sus padres —¿fue simplemente su obsesión de que era de sangre real, de la casa de Corinto? Nunca parece haber mirado *abajo*— abajo a los pies que contaban una historia, si sólo él hubiera podido escucharla. Porque Edipo, casi de manera única, no caminó

sobre cuatro miembros en la mañana, porque sus pies fueron atravesados por un clavo y había llevado las marcas desde entonces. Su estupidez y un cierto tipo de saber —la inteligencia con que solucionó el acertijo y ganó el trono— son semejantes. Es debido a este saber que Edipo es un emblema, si tan sólo atendemos correctamente a la historia.

Sófocles está ofreciendo un diagnóstico de “saber”: una crítica a su fragilidad como un modo de ser en el mundo, y una explicación de la manera como toma el control de una cultura... *Edipo Tirano* es un relato de abandono. Edipo es abandonado por sus padres, y en respuesta a ello, él se abandona así mismo al pensamiento... Actúa como si el pensamiento pudiera compensarlo de su pérdida, pero como no puede haber compensación, el pensamiento tiene que hacerse tan entusiasta, y tan frágil, que lo ciega de cualquier reconocimiento de pérdida. (Lear, 1998, pp. 47-48)

II. Educación abstracta

Un tipo de saber se ha apoderado verdaderamente de la educación, al menos en los contextos en los que estoy personalmente familiarizado. Parece ser que no es suficiente con saber en muchos de los sistemas educativos de occidente: debemos saber también que sabemos. Alumnos y estudiantes son persuadidos a no meramente aprender, sino a aprender cómo aprender: a reflexionar sobre su propio proceso de aprendizaje, y desarrollar estrategias y habilidades metacognitivas.² La afirmación que sigue, de un programa de investigación sobre la enseñanza y el aprendizaje (*Teaching and Learning Research Programme*) bajo los auspicios del ESRC (*Economic and Social Research Council*) es revelador:

Como ahora el conocimiento avanza rápidamente, incrementar los estándares educativos en la escuela significa que los alumnos no necesitan solamente aprender sino también aprender cómo aprender como una preparación esencial para el aprendizaje de toda la vida. Para promover esto, los maestros necesitan saber lo que pueden hacer en sus clases para ayudar a los alumnos a adquirir el conocimiento y las habilidades del aprender cómo aprender.

Una revisión del plan de estudios y de las cualificaciones de jóvenes de 14 a 19 años en el Reino Unido utiliza el mismo tipo de lenguaje. Los jóvenes deben ser preparados con las “habilidades y autoconocimiento necesarios para ejecu-

tar sus elecciones efectivamente” (§ 22);³ “Todos los aprendices deben ser enseñados y apoyados para revisar su aprendizaje y logros, comprender los caminos abiertos a ellos, y tomar decisiones bien informadas” (§ 51). En la educación postsecundaria no universitaria los estudiantes son alentados a identificar su propio estilo de aprendizaje —kinestésico, interpersonal, lingüístico, icónico— con la finalidad de que parezca posible para ellos conocerse a sí mismos como aprendices antes de que hayan llegado a saber cosa alguna: un éxito sorprendente. Las universidades en el Reino Unido requieren ahora que sus estudiantes participen en Programas de Desarrollo Personal (PDPs). Los estudiantes son exhortados a examinar las habilidades y competencias clave asociadas con sus estudios con el propósito de tener en claro cuáles han adquirido (las mejores para venderse a empleadores potenciales, tal vez) y cuáles necesitan aprender todavía. Por consiguiente, un estudiante en su tercer año de estudio por ejemplo, será capaz de elegir módulos que añadan habilidades faltantes a su curriculum (porque por supuesto estos módulos darán cuenta inequívocamente de las habilidades que ofrecen).

Tal parece como si el ego cartesiano nunca hubiera sido desafiado: como si nuestra más alta imagen de la humanidad fuera la de individuos transparentes a sí mismos, enteramente confiados de que no son robots ni réplicas, que sus pensamientos y sentimientos no podrían ser el resultado de traviosos demonios o de experimentos *in vitro* con sus cerebros en alguna lejana galaxia. Los aprendices de esta nueva utopía parecen mantenerse milagrosamente por encima de todas las corrientes literaria, histórica y filosófica que pudieran haberse filtrado en sus almas, capaces de inspeccionar todo lo que se ha metido en ellos, juiciosamente en control de sí mismos. Nunca descubrirán presumiblemente que se están convirtiendo en un contemporáneo de Shakespeare, o que los ritmos de la poesía de Hart Crane se han hecho parte de ellos, y que no pueden ahora ser desatendidos. No caminarán por las calles en medianoche con el Wittgenstein que se les ha metido bajo la piel, ni llegarán a obsesionarse con el último teorema de Fermat. Serán, en suma, muy fríamente racionales, muy bien equipados con habilidades metacognitivas, como para distraerse y perturbarse de ese modo.

Desde luego que hay buenas razones para este interés en aprender cómo aprender. ¿Quién querría regresar a los días en los que un curso universitario estaba allí por ningún otro motivo aparentemente más que porque siempre

había estado, su objeto y razón —y por tanto lo que se suponía que obtendrías de él y cómo se suponía que lo abordarías— eran en gran parte oscuros? Sin embargo el énfasis en estas habilidades desplaza la educación lejos de un grupo de ricas y complejas materias y disciplinas (matemáticas, historia, los poemas de Keats) en las que podemos sumergirnos y perdernos, hacia un sistema cerrado (*cf.* Bill Readings, 1996, p. 126) donde todo puede ser transparente sólo porque todo ha sido reducido a lo que puede trazarse con detalle y hacerse explícito.

Estamos familiarizados también con la manera como la educación se ha hecho en muchos países objeto de procesos de inspección y auditoría: donde todo debe ser declarable, bajo pena de ser considerado inexistente. En esto la educación es como otro servicio de los que Vattimo (1992) llama la “sociedad transparente” y Power (1997) la “sociedad auditora”, caracterizado por lo que Power llama “rituales de verificación” más que de confianza. Una manera de entender estos desarrollos es como una consecuencia del modo como la educación ha sido considerada cada vez más en términos económicos e industriales. La concentración de la educación en habilidades y competencia se sigue de los modelos tayloristas de producción. En el pensamiento neo-liberal todas las transacciones humanas se consideran como formas de intercambio económico. Cope y I’Anson (2003) señalan que “dentro de este proyecto, la educación ha sido discursivamente reestructurada de acuerdo con la lógica del mercado, y con la política educativa cada vez más colonizada por iniciativas de política económica”, con la educación consecuentemente transformada en la adquisición de conocimiento instrumental y habilidades comercializables.

Deseo sugerir que uno de los muchos efectos de esta insistencia en contemplar la educación en términos puramente económicos, consiste en un tipo de amnesia con respecto a la contingencia y la finitud. Que nuestras vidas están sujetas al azar y que están circunscritas por todo tipo de eventualidades sobre las que tenemos poco o ningún control, incluyendo desde luego la eventualidad de nuestra propia muerte, parece estar despreciada de alguna manera, dejada a un lado, por el esfuerzo perfeccionista de tener métodos de enseñanza minuciosamente efectivos, escuelas que sean organizaciones totalmente confiables, programas estatales que dejen Nada al Azar (*Nothing to Chance*),⁴ o aún por aquellos que prometen ser tan panópticos y todo abarcantes cuyo resultado sea Ningún Niño Dejado Atrás (*No Child Left Behind*).⁵ Ésta debe

ser la tendencia de una filosofía derivada del taylorismo, porque el deseo general de ese movimiento industrial es convertir la producción en un proceso uniforme del que se ha suprimido el azar mediante líneas de ensamblaje automáticas que eliminan la falibilidad de los seres humanos completamente. Tal concepto de educación es ciertamente abstracto al tratarla como si se hubiera separado —abstraído— de la condición más característica de la vida humana.

Existen, según sugiero, dos consecuencias preocupantes en particular de esta abstracción. Una, que retomaré en la siguiente sección, reside en la dificultad de encontrar el lenguaje, y mucho más aún ejercerlo, para un tipo de educación que sea respetuosa, y conformada por las demandas de la contingencia humana. La segunda, que se relaciona con la primera, se refiere a una tendencia perturbadora, la cual no soy el único en descubrir entre la gente joven a quien enseño, estudiantes universitarios principalmente entre las edades de dieciocho y veintidós años. El número de estudiantes preocupados y deprimidos —lo suficientemente graves para buscar consejo, medicamento u orientación— parece estar incrementándose a un ritmo extremadamente alarmante. Muchos de estos estudiantes, cuando se les cuestiona amablemente, expresan el temor de que si bien hasta el momento han sido exitosos en su educación, están ahora a punto de fracasar completamente. El conocimiento, las habilidades y la determinación que hasta ese momento les habían servido bien se han agotado. El desastre se acerca. La palabra “perfección” se menciona frecuentemente en estas conversaciones.

Como mencioné, no soy el único en identificar esta tendencia. Un artículo reciente de Sara Rimer (6 de abril de 2004) en el *New York Times* comienza: “Estaba propuesta como una declaración contra el tipo de perfeccionismo que impulsa a algunos estudiantes del Bowdoin College a pasar dos horas al día en la banda caminadora”. El College está preocupado por el “creciente número de estudiantes que buscan ayuda por circunstancias relacionadas con el estrés en el campus y las expectativas de unos padres con mentalidad consumista”. Están conscientes de que existe una “contradicción inherente en sus nuevos esfuerzos para compensar el estrés y alentar los placeres de la reflexión y del tiempo libre. Después de todo, fue la conducta multifuncional, hiperorganizada, y sintetizadora la que ayudó a algunos estudiantes a que fueran admitidos a sus escuelas en primer lugar”. Los padres son vistos como una parte importante del problema: en lugar de considerar la adolescencia

tardía como una etapa para aprender por ensayo y error “muchos padres ponen su mayor energía en tratar de eliminar el error”. Un portavoz del College sugirió que los padres “estaban creando una generación de estudiantes temerosos de enfrentar riesgos”.⁶

Se tiene una cultura de saber, entonces; de un auto-conocimiento unidimensional que establece la transparencia como un ideal; de un tipo peligroso de perfeccionismo; de una educación que descuida o falsifica la condición humana de contingencia. ¿Cómo hemos llegado a esto?

III. La evasión de la contingencia

No hemos aprendido de los pensadores que nos dijeron que esta contingencia y finitud es nuestra condición natural. Hemos interpretado la obra de Sófocles como si Edipo fuera edípico —como si Edipo estuviera expresando el deseo inconsciente freudiano de matar a su padre y dormir con su madre, cuando no hay evidencia de deseos edípicos en la obra (Lear, 1998, pp. 39-40), y como si los deseos edípicos fueran ellos mismos leyes invariables de desarrollo. Como si Freud mismo hubiera propuesto el psicoanálisis como una cierta cura, cuyas técnicas pudieran confiadamente ser enseñadas y aprendidas. Adam Phillips (2002) argumenta convincentemente que Freud se muestra por lo general ambivalente en cuanto a la proposición de que el psicoanálisis posea técnicas, una posibilidad que parece destruida por la mera idea de inconsciente, ese “saboteador del mundo de las reglas del ego y de los procedimientos metodológicos. En efecto, desde un punto de vista psicoanalítico seguir una regla puede ser re-descrito como una neurosis obsesiva” (pág. xx). Phillips nos ofrece un Freud diferente del que muestran sus biógrafos, quienes describen un hombre, un científico, bajo control hasta el final, incluso en lo que respecta a su propia muerte. Como Darwin, Freud puede comprenderse más bien como quien nos recuerda, o incluso celebra, la contingencia y la impermanencia: preguntándose simplemente cómo la vida puede ser vivida “con lo que queda”, justamente como Darwin puede ser entendido como preguntándose “¿Cómo debemos vivir si tomamos la irrecuperable temporalidad seriamente?”. (1999, p. 46)

De acuerdo con Darwin y Freud fue nuestra incesante, imperdonable afición a las variedades disponibles de perfeccionismo —para exaltar nuestros ideales— lo que continuamente nos humilló. Había una inclinación al pesimismo en nuestra elección de ideales espurios, imposibles para nosotros; como si de alguna manera nos hubiéramos convertido en adictos a mirar decepcionantes en nuestros propios ojos. (*Ibid.*, p. 129)

Con todo, también el Darwin que se nos ha transmitido ha sido convertido en un promotor de certidumbre: la certeza, como Morson (1998, p. 300) se queja, de que “la selección natural asegura lo óptimo porque cualquier cosa menos que lo óptimo se extinguiría”. Darwin, en contraste, enfatiza las rarezas y los callejones sin salida de la evolución —los pájaros sin capacidad para volar y los topos ciegos (y, podemos añadir, *homo sapiens* procediendo ocupadamente en hacer el planeta inhabitable)— y se recuerda a sí mismo nunca decir de una especie que es más superior, ie más perfecta, o más inferior. Este es el Darwin quien afamadamente escribió de la naturaleza como “torpe” y “descuidada” más que como poseedora de leyes inexorables: “Qué libro podría escribir un capellán del diablo sobre los torpes, despilfarradores, descuidados, bajos y terriblemente crueles trabajos de la naturaleza”.⁷

Para Darwin, las imperfecciones eran la marca de un progreso histórico. Un artífice perfecto podría crear un ser humano perfecto, pero un organismo que era una capa de acumulaciones y adaptaciones cada una de las cuales tiene que arreglárselas con el material a la mano, podría únicamente ser el resultado de un proceso histórico colmado de contingencias y cambios imprevistos. (Morson, p. 301)

Como Richard Rorty (1989) ha sugerido, nuestra capacidad para aceptar la contingencia de las cosas podría haber sido mayor si Darwin, en lugar de Newton, se hubiera tomado como el modelo de pensador científico y guía de la “Naturaleza y las leyes naturales”.

La filosofía también ha tratado de evadir la contingencia. Gran parte del libro de Richard Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity* (Contingencia, ironía y solidaridad) (*Ibid.*) puede leerse como un argumento a este respecto. El error de esta evasión puede también leerse muy satisfactoriamente a partir de la recepción de los textos que son tomados usualmente para inaugurar la filosofía occidental sistemática, los diálogos platónicos. Considérese por ejemplo cómo

han sido tomados frecuentemente para expresar doctrinas platónicas, tales como la de las Ideas,⁸ disfrazadas de manera misteriosa con bromas entre los interlocutores, detalles biográficos acerca de ellos (como ocurre al inicio del *Teeteto*) o incluso descripciones sobre la ubicación del diálogo (*Fedro*). En cuanto a la educación, es un escándalo menor cuántos escritores se han contentado con identificar las opiniones de Platón sobre educación con las conclusiones que emergen de *La República*, infanticidio eugenésico (*La República* 460), incluyendo la abolición de la familia y las guarderías comunales.

La lectura literal, abstracta o autoritaria anhela aquí lo universal y metafísico y fracasa al registrar lo particular y físico. No obstante, es este último el que tiene muchas cosas de las que podemos aprender. Por ejemplo, la enseñanza que se encuentra en los primeros diálogos es presentada como ocurriendo como resultado de encuentros azarosos con ciertos individuos, cuyos caracteres —de *El Teeteto*, por ejemplo— son mostrados con algo de cuidado.⁹ *La República* se desarrolla simplemente porque Polemarco, el hijo de Céfalo, alcanza a Sócrates y a Glaucón en su camino de vuelta del Pireo e insiste en que lo acompañen de regreso a su casa. El *Eutifrón* comienza con un encuentro casual entre Sócrates y Eutifrón en el Pórtico del Rey. El *Fedro* tiene como palabras de apertura el saludo de Sócrates a Fedro, a quien se ha encontrado mientras el segundo se dirige fuera de Atenas para meditar un discurso del sofista Lisias: “Mi querido Fedro, ¿de dónde vienes, y adónde vas?” (¡qué casualidad pretender enseñar a alguien cuando no sabes de dónde viene! Realmente Sócrates debe estar familiarizado con el estilo de aprendizaje de Fedro y establecer, antes de proseguir, qué habilidades y competencias ha adquirido ya). Comentarios similares podrían hacerse acerca de muchos de los otros diálogos.

La diferencia aquí no está entre los encantadores pero ligeramente filosóficos primeros diálogos por un lado, y las muy desarrolladas tesis epistemológicas y metafísicas de los trabajos posteriores por el otro, tales como *La República*, *Las Leyes* y el *Timeo*. La diferencia es más bien entre dos maneras de pensar y practicar la filosofía. En una, filosofía es el nombre del proceso animado por el cual gente corpórea, realista y tal vez verdadera es retada a examinar sus ideas y prejuicios y a pensar más cuidadosa y ricamente. Muchas veces caen en la confusión, *aporía*, y muy pocas ofrecen alguna respuesta. Muchos de los diálogos, como es bien sabido, no terminan “satisfactoriamente”. En la otra, la filosofía se concibe como una colección atemporal de adivinanzas sobre por

ejemplo la naturaleza del conocimiento, si las experiencias de otros son como las nuestras, y si tenemos libre voluntad. En esta concepción, los diálogos “despiertan y estimulan el alma, incitándola a la actividad racional en lugar de adormecerla en una pasividad narcotizada” (Nussbaum, 1986, p. 127) y Platón debe ser acreditado menos con doctrinas eternas que lo que Seery (1996, p. 76) llama “una pedagogía astutamente autodepreciativa”.

Existen a su vez dos amplias y correspondientes concepciones de la educación —siendo la filosofía, en palabras de Dewey (Dewey 1916, c. 24), “la teoría de la educación en sus fases más generales”— y en particular de la educación superior. La primera insiste en el contacto directo entre individuos que implica algún conocimiento mínimo de la persona. Esta es muy bien captada por la insistencia de Newman en *The Idea of the University* (La idea de universidad) (I. vi. 8) en que la universidad debe “conocer a sus niños uno por uno”.¹⁰ Esta concepción subyace al sistema de tutorías Oxbridge y otros esquemas que toman a éste como su modelo, y es por tanto fácilmente ridiculizada como anticuada y elitista. La segunda concepción se deriva en parte de la tradición idealista alemana, en que las universidades son consideradas como “instituciones estatales, que suministran especialistas que puedan contribuir al desarrollo del estado, y [como] sitios de investigación sistemática, particularmente en ciencia” (Barnet, 2003, p. 146). En esta concepción hay más interés por hacer investigación que por enseñar, y la enseñanza tiende a ser concebida en gran parte en términos de técnicas para la diseminación de la información (el internet, aprendizaje a distancia, plataformas interactivas, grupos de discusión en línea). El contraste aquí es de alguna forma crudo, pero sospecho que es reconocible por cualquiera que haya trabajado en una universidad británica o norteamericana en los últimos años.

En resumen, la búsqueda modernista —algunos dirían de la Ilustración— de equidad y eficiencia aparta la contingencia de la universidad. Con la contingencia otras muchas cosas desaparecen: principalmente la posibilidad de una relación entre un maestro particular y un alumno particular a la manera como Platón la presenta tan cuidadosa y conmovedoramente en sus primeros diálogos. Tal relación es, como escribe Rorty, una cuestión que depende de “las chispas que saltan de un lado a otro entre maestro y estudiante” (1999, p. 126).¹¹ Tales chispas son la fuente de realización de las formas de libertad humana que de otro modo no pueden imaginarse. Maestros vivos y autóno-

mos, en lugar de paquetes de aprendizaje interactivo (*Ibíd.*, p. 125: Rorty escribe “terminales de computadora”, pero desde luego la tecnología avanza), representan esa libertad enseñando lo que saben íntimamente y con celo apasionado, “sin considerar algún fin más general, mucho menos cualquier plan institucional” (*Ibíd.*). Y eso desde luego involucra un riesgo considerable —el de exponer aquello que se ama al escrutinio y tal vez al rechazo.¹²

IV. El estado abstracto

Recuérdese la infeliz condición de la educación como la describí en la Sección II. Jóvenes empujados por un tipo de perfeccionismo, temor al fracaso, atrapados por la idea de que cualquier cosa inferior a rotundas calificaciones de “excelencia” traerá desastre y disolución. Sus maestros, entretanto, no se les permite descansar satisfechos con lo que podría llamarse un conocimiento ordinario del rendimiento de sus alumnos y estudiantes, sino que constantemente se les requiere mostrar evidencia, desplegar sus criterios —y sin duda los criterios para *esos* criterios, tomar nota de las reuniones, documentar conversaciones, registrar y dar cuenta. Y todo en el nombre de esa muy razonable transparencia que, demandando que todo sea mostrado y abierto a la auditoría y la inspección, llega a ser obsesiva con la preocupación de que está siendo *meramente* mostrada, de manera que todo el proceso constantemente se alimenta de su propia neurosis.

Me parece que esto es una manifestación de escepticismo, entendida como la preocupación de que nuestra experiencia no es propiamente segura para el mundo, que lo que parecemos percibir no es la verdad allá afuera sino una fabricación aquí, dentro de nosotros mismos: que lo que tomamos por real puede estar meramente replicado. Tal vez nosotros mismos somos réplicas repletos de memorias falsas, como en la película *Blade Runner*, criaturas que como Edipo ocultan su temor de no pertenencia con un velo de saber. Este escepticismo es una fórmula de lo que Cavell (1990) llama “desesperación”. Está allí en la locura del Rey Lear quien no puede responder al amor ordinario sino que necesita tenerlo cuantificado y auditado. Como Eagleton (2003) observa, esto se relaciona con el deseo de Lear por la abstracción, su fantasía de

incorporeidad.¹³ Está ahí en la neurosis que en un grado o en otro corre a través de la educación formal contemporánea en occidente.

Hay quizá tres amplias maneras de responder a este escepticismo y a lo que trae consigo. La primera es mostrar constantemente cómo el escepticismo es injustificado: que nuestro conocimiento ordinario del mundo y de otras personas será en general suficientemente bueno en el sentido de que no le añadimos nada aduciendo bases o criterios. Ambicionar tales bases o criterios, como Raimond Gaita (2003, p. 52) lo manifiesta, nos hace espectadores en el mundo, situándonos tranquilamente arriba de él y de sus riesgos en lugar de hacernos parte de él, total e inextricablemente atrapados en sus contingencias. Esta respuesta toma una forma wittgensteniana bastante familiar, tal vez como la desarrollada por Stanley Cavell, y es una tarea incesante porque, como Cavell escribe en la cita que encabeza este artículo, el escepticismo es una tentación constante y luego la urgencia de solucionarlo tiende solamente a re-instalarlo. Es la disolución del escepticismo, más bien, lo que debemos emprender, aceptando que nuestro conocimiento ordinario del mundo nace y termina en la finitud; es agreste y ultimadamente inseguro. Y esto no dejará de ser así por más meta-análisis que hagamos o por muchos millones de estudiantes que analicemos (cp. *n.* 1).

La segunda respuesta consiste en considerar la búsqueda de certeza y de un fin a la duda como síntomas característicos de la modernidad y por lo tanto como potencialmente curables, o cuando menos abiertos al mejoramiento, mediante los tratamientos ofrecidos por escritores que han explorado los daños y contradicciones del proyecto modernista. Si por ejemplo el significado no puede ser jamás restringido sino que está siempre sujeto a aplazamiento, si los signos apuntan siempre sólo a otros signos, entonces debemos aprender a vivir sin la posibilidad de apelar finalmente al conocimiento de los orígenes, o a verdades auto-autenticantes, que constituyen lo que ha sido llamado la “metafísica de la presencia”. Merece la pena recordar aquí que un asunto en juego entre versiones más y menos radicales de “postmodernismo” —utilizando ese término vago por conveniencia— consiste en si debemos y podemos verdaderamente vivir con sinrazón (e incertidumbre) o si nuestros intentos para llevarlo a cabo sólo la admiten en forma domesticada. Cuando Derrida (2001) le reprocha a Foucault haber leído la primera *Meditación* de Descartes meramente como “una alegoría de la razón al momento de establecer su vo-

luntad-de-poder sobre la verdad” (Norris, 1987, p. 215), su queja consiste en que Foucault ha restablecido el poder de explicación de la razón y que, por consiguiente, ha condenado la locura a ser el marginado y excluido “otro” del discurso racional, en una forma muy similar a como Foucault interpreta que Descartes mismo hace. Esta segunda respuesta, luego, tiene el poder de enfocar el escepticismo y la desesperación de un modo particularmente trascendental.

La tercera respuesta comienza a partir de la aceptación de que somos en efecto oscuros a nosotros mismos y que continuaremos siendo así. Nunca entenderemos totalmente el significado de nuestros deseos. Contemplar a los seres humanos de esta manera es separarse de la visión común de democracia en occidente. Esta visión, escribe Lear (1998, pp. 28-9):

Trata a los humanos como átomos políticos expresadores-de-preferencias, y presta poca atención a la estructura subatómica. Encuestadores profesionales, científicos políticos y especialistas describen la sociedad como un conglomerado de estos átomos. La única irracionalidad que reconocen es el fracaso de estas mónadas expresadoras-de-preferencias para conformarse a las reglas de la teoría de elección racional.

Las democracias neo-liberales que destacan la elección y la satisfacción del votante-como-consumidor ofrecen una concepción de racionalidad profundamente limitada, y este defecto es tal vez más preocupante en el contexto de la educación. Porque la educación, tal vez de manera única entre las prácticas sociales, tiene el papel de formar preferencias y no simplemente de satisfacerlas (Jonathan, 1997).

Nietzsche creía que el surgimiento de la democracia y la tragedia al mismo tiempo en Grecia no era una coincidencia. Él escribe (*El Origen de la Tragedia: ensayo de auto-crítica*, § 4) que “la sincera y rígida determinación de los antiguos griegos por el pesimismo, por el mito trágico, por la representación de todo lo terrible, cruel, misterioso, destructivo y fatal” dio origen a la “locura dionisiaca”, al ditirambo, danza y coro a partir de la cual la tragedia ática se desarrolló. Conforme la *polis* se hacía más democrática, racional y filosófica, con la fuerza remplazada por el argumento, el drama trágico era la fuerza equilibrante, el eco de una edad más antigua y mítica. Lear (1998, p. 30) comenta que el mensaje de Sófocles a los ciudadanos atenienses que acudían al

teatro consistía en que, como Edipo, ignoraban el mundo del significado inconsciente bajo su propio riesgo. “Desde esta perspectiva, los ciudadanos democráticos necesitan mantener una cierta humildad frente a significados que permanecen opacos a la razón humana. Necesitamos estar precavidos de que lo que tomamos como un ejercicio de la razón esconda y exprese también una irracionalidad de la cual seamos ignorantes”.

En resumen, una cultura que es racional, calculadora y utilitaria, que asocia el valor con la elección y la satisfacción cuantificable de preferencias, que está obsesionada por la auditoria y la medición de objetivos, cuyos rituales más significativos ahora parecen ser, en el subtítulo de Power (1997), aquellos de verificación, parece estar en la situación de necesitar algo como el mito, o la tragedia, para traerla a un orden diferente de cosas y que le recuerde la contingencia y finitud de la condición humana. Cavell (1990, p. 52) sugiere que la democracia podría útilmente ser pensada como “la manifestación pública de la situación individual de la adolescencia, el tiempo de las posibilidades bajo presión para acceder a los hechos”. Eso significa, que una de las más vívidas y significativas características de la democracia no es su capacidad para maximizar cualquier condición particular como la libertad, o la felicidad individual. Es más bien su disposición a permitir que una sociedad titubee en la encrucijada (p. 52) preguntándose cuál de sus aspiraciones juveniles por así decirlo desea realizar. Y eso, yo diría, no es un proceso racional simplemente, menos aún uno conocido. Es uno donde necesitamos escuchar otras voces, hablando un lenguaje antiguo y menos abstracto. Si Edipo hubiese esperado y escuchado en su encrucijada entonces las cosas hubieran ido mejor para él. Y desde luego que tendríamos un recordatorio menos de la contingencia y finitud; pero el mito y la tragedia tienen muchos otros.

*

Traducción del inglés por: MC Juan Ignacio González Fernández, del original de Richard Smith, “Abstraction and finitude: education, chance and democracy”, publicado originalmente en los Proceedings of the 9th Biennial Conference of the International Network of Philosophers of Education, Voces de Filosofía de la Educación, Universidad Complutense, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Madrid, agosto del 2004, pp. 34-42.

Bibliografía

- Barnett, R. (2003) *Beyond All Reason: Living with Ideology in the University* (Más allá de toda razón: viviendo con la ideología en la universidad). Buckingham: Open University Press.
- Cavell, S. (1990) *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Condiciones atractivas y no atractivas: la constitución del perfeccionismo emersoniano). Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Cope, P. y I'Anson, J. (2003) Forms of exchange: education, economics and the neglect of social contingency, (Formas de intercambio: educación, economía y la negación de la contingencia social). *British Journal of Education Studies* 51.3, 219-232.
- Dawkins, R. (2003) *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love* (Un capellán del diablo: reflexiones sobre esperanza, mentiras, ciencia y amor). Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Derrida, J. (2001) "Cogito and the history of madness" en: *Writing and Difference* (Escritura y diferencia). Trad. A. Bass, Londres: Routledge.
- Dewey, J. (1916) *Democracy and Education*, (Democracia y educación). C. 24, Londres: MacMillan.
- Eagleton (2003) *After Theory* (Después de la teoría). Londres: Allen Lane.
- Gaita, R. (2003) *The Philosopher's Dog* (El can del filósofo). Londres: Routledge.
- Jonathan, R. (1997) *Illusory Freedoms: Liberalism, Education and the Market* (Libertades ilusorias: la educación y el mercado). Oxford: Blackwell.
- Lear, J. (1998) *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Mentalidad abierta: solucionando la lógica del alma). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Morson, G. S. (1998) Contingency and poetics, (Contingencia y poética). *Philosophy and Literature* 22.2, 286-308.
- Newman, J. H. (1959) *The Idea of a University* (La idea de universidad). New York: Image Books.

- Norris, C. (1987) *Derrida*. Londres: Fontana.
- Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness* (La fragilidad de la bondad). Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, A. (1999) *Darwin's Worms* (Los gusanos de Darwin). Londres: Faber.
- Phillips, A. (2002) Introduction to Sigmund Freud, *Wild Analysis* (Análisis salvaje). Londres: Penguin.
- Power, M. (1997) *The Audit Society: rituals of verification* (La sociedad auditora: rituales de verificación). Oxford: Clarendon Press.
- Readings, B. (1996) *The University in Ruins* (La universidad en ruinas). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rimer, S. (2004) New lesson for college students: lighten up (Nueva lección para estudiantes universitarios: relájense). *New York Times* abril 6.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity* (Contingencia, ironía y solidaridad). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999) *Philosophy and Social Hope* (Filosofía y esperanza social). Londres: Penguin.
- Rozema, D. (1998) Plato's *Theaetetus*: what to do with an Honours student (*El Teeteto* de Platón: qué hacer con un estudiante de alto nivel). *Journal of Philosophy of Education* 32.2, 207-223.
- Ryan, A. (2004) "Students need help with two things: shedding the burden of unreasonable expectations and getting away from overprotective parents" ("Los estudiantes necesitan ayuda con dos cosas: deshacerse de la carga de expectativas irracionales y alejarse de padres sobreprotectores"). *The Times Higher Education Supplement*, abril 16, p. 11.
- Seery, J. (1996) *Political Theory for Mortals: Shades of Justice, Images of Death* (Teoría política para mortales: sombras de justicia, imágenes de muerte). Ithaca: Cornell University Press.
- Vattimo, G. (1992) *The Transparent Society* (La sociedad transparente). Baltimore: John Hopkins University Press.

Williams, B. (1998) *Plato: The Invention of Philosophy* (Platón: la invención de la filosofía). Londres: Phoenix.

Notas

1. Un correo electrónico me invitó recientemente a un seminario en la “Serie de Conocimiento y Habilidades para Aprender a Aprender”. Se trataba “acerca de las Intervenciones Educativas Efectivas... Habrá un énfasis en aprender-a-aprender intervenciones que involucren retroalimentación y autoconocimiento”. El conferencista principal es “un experto mundial en meta-análisis y en la síntesis de evidencia sobre lo que ‘funciona’ en la educación”. Una de sus presentaciones será acerca de los “Factores que influyen en el aprendizaje del estudiante: los resultados de un estudio que involucra meta-análisis y 100 millones de estudiantes”.

2. Este es el Interim Report of the Working Group on 14-19 Reform (DfES, Febrero 2004), en la página red <http://www.14-19reform.gov.uk/index.cfm>

3. Este es el título de un programa de Australia del Sur para evaluar la lecto-escritura y la capacidad para calcular en escuelas desfavorecidas de alto-éxito: véase <http://www.thenetwork.sa.edu.au/nltc/>

4. Acta del Congreso de los Estados Unidos, 2002. Véase <http://www.ed.gov/nclb/landing.jhtml?src=pb> No se necesita señalar que, de los cuatro “ideales” sobre los que el Acta dice que se fundamenta, “un mayor alcance de metas” encabeza la lista.

5. Después de haber escrito el texto de este artículo encontré que Alan Ryan había comentado sobre el trabajo de Rimer: “hay... algo preocupante sobre la cantidad innecesaria de angustia psicológica que los estudiantes parecen sufrir... Muchos jóvenes encuentran difícil creer que pueden enfrentarse fácilmente a los fracasos e infortunios, y se equivocan en ver qué tanto los fracasos e infortunios son el destino común de la humanidad. Creen, sin razón, que la vida debe ir continuamente bien, y de que algo está mal si no es así... y usualmente la infelicidad llega a sentirse como un fracaso” (Ryan, 2004). Desde luego también estamos prohibiendo que los niños practiquen juegos tradicionales en la calle y en el patio por si acaso se lastimaran (o tal vez más convenientemente por si acaso sus padres demandaran). No es de extrañar que tengamos dificultades para enfrentar el riesgo.

6. En una carta de Darwin a su amigo Joseph Hooker en 1856: citada en Dawkins (2003).

7. Williams (1998, p. 32) escribe que no existe “ninguna cosa tal realmente” como la teoría de las Ideas.

8. Rozema (1998, p. 200) escribe: “El examen de Sócrates es algo tanto específico —el alma (RLP²) de Teeteto, su carácter moral; como particular— el alma de Teeteto, su carácter moral. El interés de Sócrates es personal...”

9. Newman escribe de la universidad como “un Alma Mater, conociendo a sus niños uno por uno, no una fundidora, o una fábrica de tornillos, o un molino de piedra”.

10. Lo que describe Rorty en términos de “chispas” es algunas veces expresado en términos de la dimensión “erótica” de la pedagogía. Yo prefiero la manera como lo expresa Rorty.

11. Mucho de los últimos dos párrafos está adaptado de mi “Dancing on the feet of chance: the uncertain university” (“Danzando a los pies del azar: la universidad vacilante”), por publicarse.

12. Lear no es liberado de esta fantasía hasta que se enfrenta al poder de la naturaleza durante la tormenta en la pradera. Eagleton escribe que “La Naturaleza le aterroriza hasta finalmente abrazar su propia finitud” (2003, p. 182).

ASPECTOS DE LA CULTURA ESPAÑOLA EN EL PERIODO FRANQUISTA

Pio Colonnello
Universidad de Calabria, Italia

Propongo dirigir mi reflexión, partiendo de las relaciones de la filosofía española con el pensamiento italiano de los años 40 del siglo XX y particularmente con el pensamiento de Benedetto Croce, sobre una página poco conocida de la cultura española en el periodo franquista.

En los primeros decenios del siglo XX eran ya conocidas en España la figura y la obra de Benedetto Croce, el cual, a su vez, mostró siempre un particular interés por la cultura española, como testimonian sus apasionados ensayos sobre Valdés, Lope de Vega, Cervantes, Góngora, además de sus investigaciones de carácter histórico, como *España en la vida italiana durante el Renacimiento* o la *Historia del Reino de Nápoles*.

La “fortuna” de Croce en España se debía indudablemente también a la traducción de alguna de sus obras más significativas. En 1912 José Sánchez Rojas había traducido la *Estética*, sobre la base de la primera edición italiana y Miguel de Unamuno había antepuesto a ella un interesantísimo *Prólogo*; en 1923, el mismo Sánchez Rojas publicaba la traducción del *Breviario de Estética* y entre 1925 y 1927 fueron traducidas y publicadas también *España en la vida italiana durante el Renacimiento* y la *Filosofía de la práctica*. En 1933 fueron editadas simultáneamente la traducción de la *Lógica*, a partir de la quinta edición italiana, y la *Historia de Europa en el siglo XIX*. En 1926, Unamuno proponía una segunda edición de la *Estética*, esta vez traducida por A. Vegue y Goldoni, pero no logró proponer más, porque algunos años más tarde fue destituido de la enseñanza por parte de Franco e inmediatamente después falleció en Salamanca. Es verdad que después de la llegada del franquismo en España no

fue traducida ni reeditada obra alguna de Croce. A partir de 1938, las ediciones en lengua española del *Breviario de Estética* se debieron a la Casa Editorial Espasa Calpe de Buenos Aires (1938, 1939, 1942, 1943), mientras que entre 1942 y 1945 aparecen ediciones españolas de obras crocianas sólo en el área latino-americana. Precisamente en 1942 *La storia come pensiero e come azione* es editada en la Ciudad de México bajo el título *La historia como hazaña de la libertad*; en el mismo año en Buenos Aires aparece *Materialismo histórico y Economía marxista*; entre 1944 y 1946, siempre en Buenos Aires, se publican *Shakespeare, España en la vida italiana del Renacimiento, Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel y Corneille, con un ensayo sobre Racine*. En los años de la inmediata posguerra, entre 1953 y 1959, se publican igualmente en Buenos Aires *Teoría e historia de la historiografía, La poesía, el Epistolario Croce-Vossler y El carácter de la filosofía moderna*.

En realidad, la cerrazón cultural de España durante el franquismo, en una atmósfera que podría definir como enrarecida y resistente a toda novedad, atañía no sólo a la puesta entre paréntesis del historicismo crociano, sino también a las principales corrientes del pensamiento europeo. Como se expresa un intelectual, sobre el que volveremos más adelante, Juan Roig Gironella, en una prosa pantanosa y rica de sonoridades barrocas, pero que describe muy bien la situación cultural de su tiempo, “desde cuando, en el estallido de la guerra, tronaron con fragor las bocas de los cañones, callaron las de los filósofos. Raramente sucedió que alguna revista, huyendo de las censuras gubernativas y militares, trajera a España los ecos de ideas nacidas más allá de nuestras fronteras”.

Articularé, por lo tanto, este trabajo en dos momentos, de los que el primero está dirigido a la reconstrucción sintética del horizonte hermenéutico en que se puede colocar la primera recepción de Croce en España, con una particular atención a las figuras de Miguel de Unamuno y de José Ortega y Gasset, mientras que el segundo está atento a dibujar los trazos y las motivaciones de una substancial incomprensión del pensamiento crociano en el periodo conocido como la edad del franquismo.

Croce, Ortega y Unamuno

No hay duda de que se pueden captar interesantes relaciones entre Miguel de Unamuno y Benedetto Croce, identificando, junto con las afinidades, como la

adhesión de ambos al liberalismo europeo y la oposición al positivismo, algunas divergencias significativas de pensamiento. Pues es bien cierto que, por una parte, el filósofo vasco se encontró significativamente atraído por la perspectiva estética crociana.

En la *Introducción* a la citada traducción española de la *Estética* de Croce, Unamuno concuerda en la reivindicación de la autonomía de la creación artística, en contra de la reducción del arte al pensamiento lógico o a la ética o a la psicología o a otras formas heterónomas respecto de la intuición pura, aceptando, además, la identificación entre estética y lingüística: “La verdadera materia del arte, de la poesía, es el lenguaje que tiene en sí todo el tesoro de nuestras intuiciones”.¹ Unamuno continúa declarando su acuerdo con Croce respecto de las críticas a las reglas de los tratados y la retórica, a la teoría de los géneros literarios, etc. a tal punto que define a la *Estética* crociana como una obra “altamente liberadora y revolucionaria”.² A pesar de ello, muestra reservas sobre la teoría crociana de lo bello por naturaleza, que presupone de cualquier modo la “irrealidad idealista” del objeto natural, así como respecto de la distinción entre “bello” y “agradable”.

Sin embargo, Unamuno se distancia de Croce sobre todo respecto del fin y la esencia de la religión. Como bien lo ha visto González Martín, el disenso con la crociana “religión de la libertad” aparece neta e inequívocamente.³ Unamuno, efectivamente, afirma que el núcleo esencial de la experiencia religiosa no puede en todo caso ser una actitud cognoscitiva, sino la fe, que es sobre todo esperanza, voluntad de creer en la inmortalidad personal. A los lectores españoles de Croce, observa Unamuno, “si meditan con el espíritu de su propia raza, la religión les parecerá como cosa de sentimiento, perteneciente, por lo tanto, según nuestro autor, a la actividad económica”. Sin embargo, se trata, a diferencia de la categoría crociana de lo económico, de “una economía trascendente y fundada en la fe”.⁴ en efecto, “nos domina la preocupación de nuestro fin último, personal y concreto, el culto de la inmortalidad sustancial. La pura contemplación desinteresada no es cosa nuestra”.⁵

Por otro lado, hay que subrayar que la dimensión propia de la experiencia religiosa se alimenta, en Unamuno, de una visión trágica de la vida y de la historia: “el descubrimiento de la muerte es lo que hace entrar a los pueblos, a semejanza de los hombres, en la pubertad espiritual”.⁶ El “sentimiento trágico de la vida”, del que nos habla Unamuno en su libro más famoso, consiste

precisamente en el asumir plenamente la tensión profunda de nuestro ser hacia una vida metatemporal, sabiendo, más allá de toda pretensión racionalista y optimista, es más, a partir de nuestra experiencia de finitud y de asombro, que no saldrá probablemente ningún éxito, que no se ganará resolución alguna. Al seguir rutas osadas y temerarias, la fe generosa y sin cálculo de Unamuno no trata de perseguir otra cosa que “la locura de la cruz”, cuya recompensa final será escuchar “el canto de la estrella”, para usar la expresión a la que él recurre en el *Prólogo* a la *Vida de don Quijote*. Como Jacob en lucha con el ángel, Unamuno siempre ha declarado querer luchar sin tregua con el misterio, a tal punto de parecerles a algunos intérpretes como la encarnación insincera de un “donquijotismo” espiritual.⁷

Si las cosas son así, Unamuno no podía no contraponer al idealismo crociano el alma profunda española “culminante en nuestra mística, [la cual] es un naturalismo que colinda con el materialismo y es, fundamentalmente, irracionalista”. Justamente “tal naturalismo nuestro de la inconsciente filosofía explica nuestro realismo estético, que otros pueblos juzgan como brutal; es en nuestros Cristos sangrantes y representados al natural, que buscamos la emoción patética más que la expresión ideal”.⁸

Por otra parte, si Croce entreveía la desviación del pensamiento español en la preferencia asociada al panenteísmo de Karl Friedrich Krause, que traía consigo instancias de una palingénesis religiosa, moral y social, más que a Hegel, Fichte, o Herbart, Unamuno, al contrario, consideraba que precisamente tal elección confirmaba las raíces religiosas y místicas de la sensibilidad cultural española.

Por lo que se refiere al más conocido representante de la *Escuela de Madrid*, José Ortega y Gasset, hay que observar preliminarmente que en Italia, al menos hasta el fin de la segunda guerra mundial, su figura estaba considerada como la de un brillante ensayista, de un literato, de un cultor de estudios estéticos, pero no como la de un filósofo. Algunos intérpretes italianos de ese tiempo consideraron erróneamente colocar, junto al “vitalismo trágico” de Unamuno, el “vitalismo irracionalista” de Ortega, y consideraron a éste último incluso un antidemocrático y un antiliberal, o, para usar la expresión de F. Burzio, un “Nietzsche menor”.⁹

Ciertamente no hay que excluir que la marginalidad de la presencia orteguiana en Italia, al menos hasta 1945, debe ser atribuida, además de a

motivos exquisitamente culturales, también a componentes de carácter ideológico y político, es decir la oposición al fascismo por parte de Ortega. Por otro lado, sin embargo, si el fascismo “fue un obstáculo para la comprensión de Ortega en Italia”, como lo vio justamente Meregalli, “fue también un obstáculo para la comprensión de Italia por parte de Ortega”.¹⁰

Ortega, por su parte, desde el punto de vista especulativo, era contrario a toda forma de idealismo y toda reformulación del idealismo alemán. En particular, él consideraba que la filosofía alemana de los últimos treinta años del siglo XIX estaba caracterizada por “cierto patetismo cultural”, desde el momento en que tendía a una pura “filosofía de la cultura, no a la filosofía de lo real”, e incluía en esta reprobación tanto al neokantismo de los filósofos de Marburgo, como al pensamiento de Rickert, que él interpretaba en clave neofichteana, como también al idealismo de Croce, considerado como una forma de neo-hegelismo.¹¹ Y sin embargo, más allá de tan drástico juicio —observa Armando Savignano— el pensamiento de Ortega terminaba con coincidir con el de Croce, en cuanto que a la filosofía como metodología de la historia correspondía luego el *a priori* como categoría de la historia.¹²

En realidad, el “racio-vitalismo” de Ortega, igualmente equidistante tanto del idealismo como de la fenomenología y de la filosofía de la existencia, precisamente en cuanto asume como principal dimensión la historicidad, puede ser definido, con todo derecho, “racio-historicismo”, según las palabras de José Gaos; un historicismo ajeno a toda forma de filosofía de la historia y, justamente porque “filosofía de hechos particulares”, radicalmente ajena de todo conato metafísico y teologizante, de alguna manera cercano al historicismo crociano. En la inmediata postguerra no faltó quien, al confrontar a Ortega con Croce, entrevió entre ellos una íntima y profunda consonancia: “en sus filosofías, la realidad está afirmada ya como Espíritu, ya como Materia, pero no ya tal que esté por encima de este mundo, sino que coincide con el mundo. La materia es mostrada como un momento del Espíritu en Croce. El espíritu se muestra como un momento de la materia en Ortega y Gasset”.¹³ Por lo demás, también Ortega, luego de una inicial adhesión al socialismo marxista, fue, a la par de Croce, un resuelto sostenedor del liberalismo europeo, al menos en la fase central de su pensamiento, es decir, entre la primera guerra mundial y el final de los años veinte, antes de la adhesión al republicanismo español y al antifranquismo a partir de 1936.

A pesar de todo, Croce y Ortega nunca llegaron a entenderse verdaderamente. En efecto, Croce se ocupó del pensador español sólo en 1943, reseñando sus *Ensayos sobre el amor*, que juzgaba con severidad a causa del modo poco riguroso de elaborar los conceptos y una “periodística tendencia a lo paradójico y lo brillante”. Más allá de la fascinación de tal escritura, Croce observaba que “si en todo tiempo es necesario cuidarse de estas desviaciones y atender a la pura y sustanciosa verdad, en nuestros tiempos y en nuestro y su país, hay de ello ahora no sólo la necesidad, sino la urgencia, no sólo el deber sino el deber intransigente”.¹⁴

El filósofo italiano apelaba a la actitud severa e irremovible que se necesitaba asumir ante los acontecimientos que marcaron dramáticamente los años entre las dos guerras mundiales, en España como en Europa. Sin embargo, así como son bastante conocidas las vivencias de los intelectuales alemanes de origen judío durante el nazismo —piénsese por ejemplo en Elie Wiesel, en Hannah Arendt, en Adorno, en Horkheimer, en Hans Jonas y en Walter Benjamín—, no eran igualmente conocidas en ese tiempo, y aún hoy en día, la fuga de la madre patria y las vicisitudes de los filósofos españoles durante el franquismo. Vicisitudes que tienen su inicio entre 1938 y 1939, inmediatamente después de la derrota republicana, cuando muchos intelectuales españoles fueron obligados a abandonar España, para radicar casi exclusivamente en América Latina. Sólo algunos escogieron los Estados Unidos y unos pocos más, Europa. Los trágicos acontecimientos de la guerra civil no respetaron, sin embargo, ni siquiera a los más eminentes filósofos: el propio Ortega y Gasset en 1936 abandonó España para residir primero en Francia, luego en Holanda, Argentina, Portugal y Alemania.

Si los filósofos que se quedaron en la patria fueron condicionados por las autoridades políticas y culturales al estudio del neotomismo, al contrario, los filósofos exiliados en Latinoamérica encontraron absoluta libertad para desarrollar su pensamiento, pasando en la mayor parte de los casos del racionalismo de Ortega a la fenomenología, a la filosofía de la existencia, al materialismo histórico-dialéctico. Siguiendo el esquema propuesto por Alain Guy,¹⁵ se puede observar que la filosofía académica en España, durante los años Treinta y Cincuenta, aparece sustancialmente articulada en cinco grandes filones metafísicos. Por una parte encontramos el ontologismo tomista o neotomista, que en algunas ocasiones parece incluso asumir el papel de una doctrina oficial

de la jerarquía eclesiástica y civil, principalmente con Franco. Junto al jefe de este movimiento, el dominico Santiago María Ramírez (1891-1967), profesor en San Esteban (Salamanca), se pueden recordar a Canals Vidal y L. Eulogio Palacios. Encontramos por otro lado al ontologismo agustino, cuyos exponentes más notables son Adolfo Muñoz Alonso, Enrique Rivera de Ventosa y el ontologismo vitalista y axiológico, representado por Juan Zaragüeta. Por otra parte, para concluir esta rápida vuelta al horizonte, podemos recordar a José Hellín, Salvador Cuesta Lorenzo, José Ignacio de Alcorta Echeverría, Juan Roig Gironella, exponentes del ontologismo suarista y, finalmente, Uscatescu, Candau, Cencillo, representantes de un ontologismo crítico.

Juan Roig Gironella intérprete de Croce

Si éste es el cuadro de la cultura, por así decir, “oficial” de España durante el franquismo, se comprenden bien las razones del fracaso de filosofías como el historicismo, el existencialismo, la fenomenología, el marxismo y, en general, de todas las nuevas instancias culturales que provenían más allá de los Pirineos. De cualquier modo, no ha faltado quien, en este clima ético e intelectual, haya intentado una valoración de conjunto del pensamiento de Croce y de las corrientes filosóficas contemporáneas, como Juan Roig Gironella, el exponente más activo del ontologismo suarista. Quizá precisamente la interpretación crociana de Roig Gironella (1912-1982) pudo fungir como *passport* para comprender el clima de una época, sus contradicciones y las razones de un malinterpretar hermenéutico y ético, aun antes que historiográfico.

Director del importante Centro Balmesiano y profesor en la Facultad de Sant Cugat del Vallés, Roig Gironella se había formado en Barcelona y luego en Francia donde se doctoró en Filosofía en 1942. Co-director de “Pensamiento” y fundador de la revista “Espíritu” (1952), reinterpreto de manera original la filosofía escolástica, que trató de valorizar en la versión suareziana, con los enriquecimientos proporcionados por el filósofo catalán Jaime Balmes. Se volvió, así, paladín del realismo cristiano contra todas las formas de inmanentismo y de relativismo contemporáneo, haciendo palanca en la teoría de la analogía para evitar de vez en vez al idealismo, al formalismo, al empirismo naturalista y al existencialismo.

Estudioso de temas de la teología racional, de la cosmología, de la psicología y de la ética, severo con el cartesianismo y con el kantismo, en *Filosofía y vida*¹⁶ pretendió demostrar el fracaso de las filosofías de Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce y Unamuno; en *Filosofía y razón*,¹⁷ luego de haber definido su generosa “filosofía de la actitud”, tomó posición contra Fichte y Hegel, John Stuart Mill, Husserl y Heidegger, para concluir a favor de la *philosophia perennis*, en el sentido cristiano del término. A su parecer, sin embargo, la síntesis tomista no había dado sus frutos, como lo había demostrado la crisis nominalista, si bien la escolástica salmantina del siglo XVI hubiera intentado el remonte. Desafortunadamente, el esfuerzo de Suárez fue desviado o empobrecido en el siglo siguiente por algunos de sus discípulos, que no respetaron su inmensa fuerza de síntesis y se adentraron en problemas demasiado particulares o efímeros. Se trataba, pues, de reanudar el movimiento creador del *doctor eximius*, insistiendo sobre el carácter trascendente de la captación del Ser.

Autor de numerosos ensayos sobre Balmes, Suárez, Blondel, Quine, Jacques Monod, Gödel, Ortega y Gasset, Croce, Rosmini, Rousseau, Teilhard de Chardin, Brunschvicg, Unamuno, Gironella se hizo promotor de una antropología filosófica que insistía particularmente en la libertad psicológico-moral, como resulta de sus volúmenes *Perfiles*¹⁸ y *Nuevos perfiles*.

En *Filosofía y vida*, las críticas al pensamiento historicista, orteguiano y crociano, son igualmente cortantes y despiadadas como las que están dirigidas a la filosofía existencial representada por Nietzsche y Unamuno, mientras que entre las dos almas del “historicismo humanista” en lengua romance, es decir Ortega y Croce, los dardos más agudos están dirigidos indudablemente al filósofo español. Según José Gaos, los ataques de Roig Gironella a Ortega y Gasset pertenecen, más en general, a esa actitud denigratoria que la cultura académica, y especialmente la de algunos de sus flancos eclesiásticos, como Joaquín Iriarte, José Sánchez Villaseñor, Julio Garmendía de Otaola, todos de la Compañía de Jesús, tuvieron respecto de Ortega en tiempos del franquismo.¹⁹

Roig Gironella examina algunos lugares centrales de la obra orteguiana, iniciando con el discurso académico al Curso de 1921-22, que tiene por título *El tema de nuestro tiempo*. Si la superación de la metafísica, intentada por Ortega, significa superar el racionalismo y el relativismo al mismo tiempo, gracias al “raciovitalismo”, queda por interrogarse acerca de qué significa verdaderamente “razón vital” y, en particular, el tan reiterado tema de la “vida”.

La tesis central de la interpretación de Gironella es la acentuación de la reducción del concepto de vida a elementos “bióticos” de origen nietzscheano, tratándose no de la vida racional, sino de la vida *espontánea* o *inferior*. Y si Ortega afirma que “El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla al interior de lo biológico, subordinarla a lo espontáneo”, indudablemente lo espontáneo, subraya el crítico, no puede no ser más que el elemento *dionisiaco*, irracional, nocturno; y así, la palabra nietzscheana, una vez más, ha tenido un alcance “profético” para nuestro tiempo.

Como el historicismo de Croce, también el orteguiano puede connotarse, señala Roig Gironella, como “historicismo absoluto”, por la negación de la naturaleza humana, de una sustancia o de una *esencia* inmutable y supratemporal, a favor de la afirmación de una radical historicidad del hombre, tanto que no queda más que el “hacerse” concreto “de este o ese modo”, la circunstancia, el *hic et nunc*, la limitación espacio-temporal. Pero al crítico, entretanto, se le escapaba que precisamente la circunstancia está en función de la constitución del sentido, que implica siempre una mirada activa, selectiva, una visión esencial y de perspectiva, a tal punto que él concluye con un juicio severo y para nada generoso: “Encontramos un escepticismo elegante: duda, vacuidad. La filosofía sólo para el filosofar, como se fuma para matar el tiempo, pero no para encontrar la verdad [...]. Ahora bien, no hay tal verdad en su obra, ni él pretende buscarla; filosofa creyendo plenamente que su mismo raciovitalismo, su mismo historicismo, sea un error, como cualquier otra afirmación”.²⁰

Justamente en los años cruciales de la segunda guerra mundial, más allá de este historicismo “de maneras” y “diplomático”, se habría presentado para España, da cuenta Roig Gironella, “la oportunidad especial de llegar al conocimiento del efectivo alcance del historicismo”, gracias al filósofo italiano Benedetto Croce. En realidad, Gironella, que ya conocía bastante bien muchas obras crocianas, podía leer algunos nuevos ensayos fundamentales —*El concepto de la filosofía como historicismo absoluto*, *La sombra del misterio*, *El concepto filosófico de la historia de la filosofía*, publicados originariamente en la revista “La Crítica” entre 1939 y 40 y recogidos en el volumen *El carácter de la filosofía moderna*—, en la versión francesa editada en 1940 en los fascículos de la “Revue de Métaphysique et de Morale”; fascículos que, en efecto, atravesaron los Pirineos solamente en 1942. Se trató, de cualquier modo, de un evento raro, si no es que excepcional. El mismo Roig Gironella observaba —lo hicimos notar al

inicio— que “raramente ha sucedido que alguna revista, escapando de las censuras gubernamentales y militares, trajera a España los ecos de ideas nacidas más allá de nuestras fronteras”, y agregaba que “esta exposición de Croce sugiere reflexiones llenas de interés, ahora que la historia futura se proyecta en los campos de batalla; y no sólo la historia política, sino también la ideológica, desde el momento en que la una y la otra resultan frecuentemente conjugadas, con interacciones innegablemente recíprocas”.²¹

Indudablemente, estos ensayos representan, en su forma madura, el historicismo crociano, pero al crítico, cuando escribe que “no nos dicen sustancialmente nada nuevo”, se le escapa la efectiva evolución del pensamiento de Croce, así como la ulterior etapa señalada por una obra como la *Historia de Europa*, que configurara la aparición de un “tercer” Croce, “entusiasta o religioso, ya no moralista sino poseído por pasión ética”, animado por una especie de “lucha de *clerc*”.²²

La interpretación de Roig Gironella parte del concepto crociano de historicismo absoluto y de la doble tesis expresada en el ensayo de homónimo título, es decir de la idea de que “la filosofía no puede ser otra cosa, ni en realidad ha sido jamás otra cosa, que filosofía del espíritu” y que “la filosofía del espíritu no puede ser en concreto, o no ha sido nunca en efecto, sino pensamiento histórico o historiografía”.²³ El crítico resume también las ideas-clave del ensayo crociano, que confluyen en la superación de las dos piedras de tropiezo contra las que ha luchado siempre el historicismo filosófico: por un lado la metafísica, por el otro “el mito o la verdad revelada de las religiones”, que encuentra apoyo no de otro modo que en los “sueños, visiones, oráculos, hechos imaginativamente interpretados”, pero que, no obstante, tienen la pretensión de “verdad conceptual”. Se trata, de cualquier modo, de entendernos, porque la afirmación de la filosofía como *metodología de la historia* no parte de la asunción de la historia “abstracta”, sino de la misma historia de la realidad, de la realidad que es espíritu, devenir y desarrollo. Gironella identifica también en que una visión tal está el riesgo de encontrarse con un “residuo de trascendencia”: éste sería el colocar frente a la “verdad de la filosofía o de lo universal”, la de lo “individual”, la verdad histórica”, como dos verdades heterogéneas. Pero el mismo Croce advierte, y su crítico lo subraya muy bien, que “para no recaer en el error de representar al espíritu como una entidad metafísica y trascendente, no hay otra solución que la de concebir a la filosofía tan depen-

diente de la historia como ésta lo es de sí misma”, no como interacción recíproca, sino gracias al abrazo “de la unidad sintética y dialéctica” y, en todo caso, es necesario tener presente que “no hay juicio alguno (juicio pleno y verdadero) que no sea histórico, y que historias son también las soluciones y las definiciones de la filosofía”.

De mayor interés teórico son los análisis del ensayo *La sombra del misterio*. Aun cuando no partimos de la búsqueda de una causa última y fundante de lo real, del fundamento inconcluso de la tradición metafísica, hay de cualquier modo un límite a nuestras pretensiones cognoscitivas, un límite que coincide con el umbral de lo inefable, con el misterio. Y es justamente en la idea de misterio que Roig Gironella declara manifiestamente su propio disenso de Croce y de la convicción, por él expresada, de que “el misterio, lógicamente entendido, no es, pues, lo impenetrable e insoluble del pensamiento, sino más bien lo penetrable y soluble por definición, lo continuamente penetrado y resuelto”.²⁴ Partiendo de otra perspectiva teórica, el crítico identifica en estas afirmaciones la característica propia del optimismo racionalista e historicista, en el acto de fugar conclusivamente las dudas y las sombras sobre las razones últimas de la realidad, de la realidad como identidad de ser y de pensamiento, tanto que no existirían ya problemas en el universo, sino sólo el “honesto ejercicio” de resolverlos.²⁵

Otra dificultad le parece, sin embargo, “incomparablemente más insoluble” que la anterior. Croce había afirmado que, frente a la “sed de lo imposible, de la absoluta felicidad o beatitud, lo que sea” —un ideal que “reaflore siempre en los pechos de los hombres y los llena de desierto deseo”, tanto que ha sido de vez en vez transferido o por las religiones en el “más allá de la vida terrenal” o por la teoría política “en la imagen de la óptima república, del perfecto estado racional”—²⁶ frente a este sueño quimérico, es necesario afirmar otro tipo de ideal, ya no más absoluto o ultraterreno. Sin embargo, es precisamente éste el punto que le parece mayormente aporético a Roig Gironella. ¿Qué hay del problema de la beatitud personal, que contrasta con la cuestión del mal o el problema del dolor individual? “Croce debe preocuparse de esta gran cuestión que ha atormentado de manera aguda a todos los no creyentes. Precisamente por haber tropezado en este problema, la filosofía de Hegel ha sido desacreditada; en ella no había lugar para el mal y para el dolor individual; él no sabía dar un ‘por qué’ al único problema que tiene el

hombre que sufre. Las incisivas críticas de Kierkegaard golpearon la parte débil del sistema, e inmediatamente demolieron a hachazos al ídolo hegeliano. Si Croce no quiere tener la misma suerte, ha de ocuparse del problema; y ésta es quizá la parte más nueva de estos ensayos que ahora publica”.²⁷ Dejemos de lado también que Gironella ciertamente, en ese tiempo, no podía conocer los ensayos crocianos *El fin de la civilización* o *El Anticristo que está en nosotros*, incluidos en el volumen *Filosofía e historiografía*,²⁸ ensayos en los cuales se afirma una visión más bien “dramática” de la existencia, que se sustrae al fácil *topos* del optimismo idealista, a cuya visión de la historia ha sido poco generosamente atribuida la deficiencia de aquello que Kant llamaba el “mal radical” o la “finitud del hombre”. Dejemos también de lado esto, para quedarnos al interior del horizonte hermenéutico del pensador español, el cual asumía como punto de partida para sus propias indagaciones justamente esa metafísica tradicional que Croce había puesto entre paréntesis. De aquí el recurso a fines trascendentes y últimos, aptos para justificar, de acuerdo a los esquemas de la teodicea fijados desde Leibniz a Kant y hasta Rosmini, la presencia del mal en el mundo. O bien, no quedaría otra solución que oscilar en la alternativa entre la fe en un “dios caprichoso” y la creencia en un proceso totalmente circular, en el “eterno retorno” de nietzscheana memoria.

“¿Cuál es, pues, la solución de Croce?”, se pregunta Roig Gironella. Él reproduce la convicción crociana de que la filosofía “demuestra” que “la vida está por encima del placer y del dolor, de la felicidad y de la infelicidad, porque ella comprende ambos términos y por lo tanto niega su existencia separada y unilateral”.²⁹ Así, esto me “demuestra”, observa el crítico, “que en la vida presente no hay felicidad plena; ¿y en la futura? ¿no hay continuidad de mi vida en una ultravida?”.³⁰ Lo que él rechaza es propiamente el sustituto que pueda extinguir o al menos atenuar “nuestras ansias de eternidad y de felicidad” es decir “el ideal de la laboriosidad de la obra a la que se atiende y con la cual y en la cual se vive, todo en ella hundiéndose y perdiéndose”.³¹ Según Roig Gironella, esta “moral de la laboriosidad” es aún más trágica que la de Unamuno o que la moral del “atormentado Nietzsche”. “Croce la llama ‘moral heroica’. No, es antihumana: la aspiración del hombre al bien moral y su aspiración a la felicidad plena lo marcan como dos flechas en el curso de su peregrinación, que coinciden entre ellas más allá de nuestro horizonte. Todo consiste en imprimir a estos dos vectores la dirección conveniente. La terrible

agonía de Nietzsche, Unamuno y Croce no es heroísmo fundado, sino más bien peaje inevitable de todo aquello que destruye su naturaleza más íntima”.³² He aquí, concluía el pensador español, “el enigma insoluble” para el “historicismo absoluto”: en esta “persistente y flameante avidez de felicidad perfecta y absoluta está el sostén más directo y más fuerte de la idea de ‘misterio’ del misterio pensado como ser y existencia. A cualquier otra solicitud la filosofía responde o puede responder y satisfacerla; pero a ésta no”.³³

A toda esta problemática, Roig Gironella considera tener que responder con las mismas palabras de Tomás de Aquino y de la *philosophia perennis*: “*desiderium naturae nequit esse frustra*; indudablemente el alma del hombre es inmortal y está destinada por Dios a poseer la beatitud perfecta. Esta filosofía es humana; el historicismo de Croce, ¿qué es? Es un terrible juego del racionalismo exasperado”.³⁴

Al dirigirnos ahora hacia la conclusión, debemos dar cuenta cómo a Gironella se le haya escapado propiamente la comprensión del elemento teórico central del ensayo crociano, es decir, la peculiar relación entre el ideal de felicidad indicado por la religión —o por las religiones— y el que se sigue de la acción moral, del sentimiento moral de la vida. Ambos ideales tienen un valor que, de algún modo, “trasciende” lo singular, pero diferente es el carácter de este trascender. Frente al ideal de felicidad constante y de beatitud, afirmado por las religiones reveladas, se levanta el ideal propio de los hombres que “sienten moralmente”. En esencia, el ideal de laboriosidad no concierne “sólo la obra grandiosa, a la cual en primer momento recurre la imaginación ejemplificadora, la obra del poeta y del filósofo y del científico y del hombre de estado y del reformador social; pero todas esas que son obras de vida, de la madre que cría a la prole, del amigo que apoya y reanima al amigo, del campesino que ama la tierra y la baña de su sudor”.³⁵ Igualmente de este ideal se sigue la eternidad: a través de este ideal el hombre adquiere la inmortalidad, que no es de cualquier modo la que es prometida en otra vida o en los sueños en los cuales se deleita la imaginación; sino más bien es la inmortalidad la que se identifica con los dichos y con las obras del hombre, con sus actos y con las instituciones en las cuales transluce el encanto de lo Bello, la claridad de lo Verdadero, la volitiva laboriosidad del Bien. En este sentido, al alma humana le toca un destino *immortal*: “aquí la fugacidad de la hedonista felicidad es vencida verdaderamente por la eternidad, porque eterna es siempre la obra que se inserta en

el transcurrir del mundo y vive en él; aquí la gloria se separa de lo que aún le quedaba de personal y de ‘vanagloria’, y forma una sola cosa con la inmortalidad así concebida; y la inmortalidad de las almas es la inmortalidad de las obras, que ninguna fuerza o evento puede borrar y que son almas, o sea fuerzas espirituales, y se abrazan entre ellas en la idealidad que es realidad”.³⁶ Naturalmente, el ideal moral, que impulsa al hombre a la actividad, a la creación de obras no es otra cosa que el mismo ideal de la libertad, la cual “sola permite el desplegarse de las mejores fuerzas humanas conforme a la íntima aspiración moral”. En este punto sobre todo se conectan los dos aspectos sobresalientes de la “religiosidad” crociana: la idea de la religión como religión de la libertad y la concepción de la moralidad como “religión”. En el fondo, ¿Qué significa captar la ley última del bien, la ley moral, como suprema garante del círculo espiritual, raíz y fin de la actividad de los distintos, si no captarla como *divina* como el peculiar momento de una alta e íntima experiencia religiosa?

Roig Gironella, sin embargo, no ha captado los rasgos de esta religión “humana, demasiado humana”, es más, la ha interpretado en una dimensión decididamente antihumana. Se trata de una filosofía, concluye el filósofo en *Filosofía y vida*, que “niega lo absoluto, y en realidad establece absolutamente su relativismo; establece el relativismo, y en realidad niega que no haya más absoluto que la misma relatividad. [...] Por ello, cuanto más aborrece a la trascendencia, más la afirma”.³⁷ Es un juicio sustancialmente en línea con el expresado por Francesco de Sarlo, que él cita en su conclusión: “con la identificación del espíritu con el Mundo, la trascendencia no es para nada superada. [...] Es el reconocimiento implícito de la trascendencia tanto más imperiosa cuanto más se insiste en el hecho que el Espíritu, que es el Mundo, es el espíritu que se desenvuelve, eterna solución y eterno problema”.³⁸

No podía haber ciertamente desconocimiento mayor de la obra crociana en una edad, la del franquismo, que había alejado a la cultura española del resto de Europa, aislándola en un dorado academicísimo, en una isla lejana, de esas voces italianas, alemanas y francesas, que conjugaban, con un sentido totalmente diferente de la historicidad y con viva pasión civil, *filosofía y vida*.

Traducción del italiano: *Eduardo González Di Pierro*

Notas

1. M. De Unamuno, Prólogo a B. Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1912, p. 18.
2. *Ibíd.*, p. 11.
3. Cfr. V. González Martín, *La cultura italiana en Unamuno*, Salamanca, Acta salmanticensia: Filosofía y Letras, 1978, pp. 267-270.
4. *Ibíd.*, p. 14.
5. *Ibíd.*, p. 23.
6. Cfr. M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, tr. it de J. López-García Plaza, Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 96.
7. A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 284.
8. Cfr. M. De Unamuno, Prólogo a B. Croce, *Estética, op. cit.*, pp. 17-18.
9. Cfr. F. Meregalli, Ortega en Italia, en "Cuadernos Hispanoamericanos", 403-405 (1984), pp. 445-466; F. Meregalli, Introducción a Ortega y Gasset, Laterza, Roma-Bari 1995; A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Nápoles 1995, pp. 186-192; L. Giusso, *Introduzione a J. Ortega y Gasset, La Spagna e l'Europa*, Ricciardi, Napoli 1935; la expresión "Nietzsche menor" se debe a F. Burzio, *Profeti d'oggi*, Bompiani, Milán 1946, p. 165.
10. F. Meregalli, *Ortega en Italia, op. cit.*, p. 413.
11. Cfr. J. Ortega y Gasset, "Cultura y culturas" en Obras, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966 (5a ed.), p. 253.
12. A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento, op. cit.*, p. 203; cfr. J. Dujovne, *La concepción de la historia en la obra de Ortega*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1968, p. 208.
13. Angelo A. De Gennaro, "Croce e Ortega y Gasset" en *Italica*, No. 4, vol. XXXI (1954), p. 242.
14. Cfr. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari 1966 (2a ed.), vol. II, p. 215.
15. Cfr. A. Guy, *Historia de la filosofía española, op. cit.*, pp. 381-416.
16. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida*, Barcelona, Barvia, 1946.
17. J. Roig Gironella, *Filosofía y razón*, Madrid, Bolaños y Aguilar, 1949.
18. J. Roig Gironella, *Perfiles*, Barcelona, 1950. Entre otras obras de Roig Gironella, dignas de ser recordadas citamos: *Filosofía blondeliana* (Barcelona, 1944); *La filosofía de la acción* (Madrid, 1943); *Investigaciones metafísicas* (Barcelona, 1949); *Estudios de metafísica* (Barcelona, 1959); *Cursos de cuestiones filosóficas* (Barcelona, 1963); *Balmes filósofo* (Barcelona, 1969). Sobre Roig Gironella, véanse: A. López Quintas, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, 1970, pp. 415-420; A. Guy, *Historia de la filosofía española, op. cit.*, pp. 406-409; J. Pegueroles, en "Espiritu", enero-junio; julio-diciembre 1982; A. Muñoz Alonso, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, 1959, p. 418.
19. Cfr. J. Gaos, "De paso por el historicismo y existencialismo" en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* ("Obras completas", IX), UNAM, Ciudad de México, 1992, p. 292.
20. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 110.

21. *Ibíd.*, p. 117.
22. G. Contini, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Milán-Nápoles 1967, p. 50.
23. B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Bibliopolis, Nápoles 1991, p. 9.
24. B. Croce, "L'ombra del mistero" en *Il carattere della filosofia moderna, op. cit.*, p. 31.
25. Es esta una crítica bastante afín a la que se dirige a Croce, en vísperas de la primera guerra mundial, por Renato Serra, como puede leerse en R. Serra, *Le Lettere*, Longanesi, Milano 1974, p. 127.
26. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, pp. 32-33.
27. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 127.
28. B. Croce, *Filosofía e storiografia*, Bari, 1949, pp. 303-319.
29. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 34.
30. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 128.
31. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 34.
32. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 129.
33. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 38.
34. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 130.
35. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, pp. 34-35.
36. *Ibíd.*, p. 35.
37. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 135.
38. *Cfr.* F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un "superato"*, Firenze, 1925.

Reseñas

Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, México, U NAM, IIF, Col. Filosofía Contemporánea, 2005, pp. 333.

POR JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ
Universidad Intercontinental

El eje de este libro es la distinción de tres posibles definiciones del concepto de lo público: 1) lo común y general por oposición a lo privado e individual, 2) lo ostensible en contra de lo oculto, 3) lo abierto en contra de lo exclusivo, a partir de las que reconoce que tras la lucha contra el autoritarismo, la retórica de la sociedad civil ha fortalecido la privacidad, pluralidad y asociacionismo, debilitando, si no imposibilitando la tematización del espacio público. Ante la posibilidad del fracaso de la sociedad civil, se exige encontrar los núcleos de vinculación identitaria frente al sistema de necesidades, lo que implica repensar la política.

De cara a las diversas justificaciones empleadas para dejar oculta cierta información relativa a las decisiones estatales, el concepto de publicidad ha servido para evitar el poder absoluto de manera normativa, lo que introduce nuevamente la necesidad de lo político como mecanismo de construcción normativa.

La idea central del libro, según palabras de la autora, es que “la idea de espacio público todavía conserva la aspiración a racionalizar el ejercicio del poder, aun cuando ello signifique, menos ambiciosamente que en las concepciones analizadas, volverlo visible y públicamente controlable, incrementar la eficacia de sus prestaciones y, al mismo tiempo, regular normativamente su ejercicio” (p. 23). En consecuencia, Nora Rabotnikof se posiciona frente a dos corrientes a las que critica: la negación de la política por corrientes de pensamiento que ceden el lugar al mercado y el realismo mafioso que es un cierto tipo de confesión cínica de que la política se puede valer de la simulación o el engaño para sus fines.

En el primer capítulo, “Los sentidos de *lo público*”, se rastrean los orígenes de este concepto. En primer lugar en sus raíces clásicas: *Polis, politeia* implican

la participación en los asuntos de interés para la comunidad política o pública. Se trataban en común *koiné* ciertos asuntos y se procuraba la *isonomía* o igualdad ante la ley.

Por su parte el derecho romano considera dos categorías: privado y público, aquello que es de interés para todos de aquello que hace bien a los ciudadanos. La *res pública* es una propiedad accesible universalmente al *populus*. La *res privata* está sujeta al comercio, es decir, lo doméstico.

La protomodernidad a través de la reforma defiende una esfera privada de conciencia. La modernización inglesa lleva al reconocimiento que la sociedad es la suma de sus partes por lo que se deja de privilegiar a lo colectivo en favor de la liberalización de lo privado. La aparición del parlamento y de la prensa facultan la expresión de una opinión que derivará en opinión pública, en interés general. Se identificará en la ilustración la publicidad con el uso público de la razón.

El individuo se convierte en fuente y uso primario, original, de la razón que derivará a través de la opinión y la formación del interés común en legislación e instituciones comunes, sometidas al escrutinio y al juicio público.

El Estado social por su parte, al establecer obligaciones a los particulares como asistir a la escuela y prestar el servicio militar, irrumpe en la esfera privada. Por otra parte, contratos entre individuos y organizaciones, así como representaciones particulares, llevan a una menor publicidad.

A partir de la lectura de *On the Common Saying: this may be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice* y *Perpetual Peace* de Immanuel Kant, el capítulo II, “Interregno sobre Kant”, sostiene que el término público en su sentido de abierto a la discusión y escrutinio procede del principio de Publicidad. De este modo, el análisis de Rabotnikof se dirige a tres aportaciones del de Königsberg: 1) El uso público de la razón en el marco de la libertad de expresión. 2) El derecho es puente entre moral y política de acuerdo al imperativo de publicidad: “Todas las acciones relativas al derecho de otros cuya máxima sea incompatible con la publicidad son injustas”. 3) La publicidad permite alcanzar la conciencia pública para una voluntad racional. Es decir “la unidad pública de las conciencias empíricas en un consenso racional que coincide o expresa la unidad inteligible de la conciencia trascendental”.

Para Kant, el espacio público es escenario de la crítica moral a la política; el uso público de la razón como una dimensión de la ilustración, reclama la

posibilidad de su uso público, mediante la prensa y la discusión pública, siempre sometidos al valor necesario del orden social, que no deben contravenir.

La autora asume una crítica al concepto de política de Kant, que se presenta como ambiguo, respecto a su relación, sea como parte de la moralidad o como algo independiente de ésta, de carácter práctico, más cercana a la estética. La polémica se inscribe en la discusión de si la política puede valerse del cálculo o conocimiento científico para el gobierno o si esto es imposible dada la imposibilidad de conocer todas las relaciones causales.

El derecho se fundamenta en la necesidad de establecer un soberano. Las máximas políticas deben fundarse en el concepto puro del derecho, en la idea moral del deber, cualesquiera que sean las consecuencias que se deriven. De esta radicalización se sigue el principio de publicidad que reza: “Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad” (p. 61).

Se plantea además cómo se vincula la formación del derecho con la participación ciudadana y la discusión pública. Es claro que para Kant la formación del Estado corresponde a un imperativo racional. La legislación queda abarcada por esta exigencia de racionalidad, de tal manera que un legislador debe establecer la ley asegurándose que ésta pueda ser aceptada por la voluntad de cada ciudadano. Con estos elementos la autora saca la conclusión de que la publicidad para Kant permite hacer que la racionalidad ocupe un lugar encima de la discrecionalidad de la ley y que los legisladores y ciudadanos sean miembros de un mismo público.

En el tercer capítulo se establece una crítica moral a la legalidad con base en Reinhart Koselleck. El derecho exige o juega el papel de suprema norma para coaccionar la conducta de los ciudadanos en virtud de su racionalidad. El punto de partida de Reinhart Koselleck es la dicotomía entre príncipe y súbditos, de tal manera que el estado absolutista es la dimensión pública, mientras que su operación, que es privada, está reservada a quines gobiernan. En esa dicotomía el gobierno es responsable y la sociedad civil es irresponsable, se agota como crítica del gobierno.

Reinhart Koselleck señala la escisión del ámbito político y moral como un paso necesario de la razón de Estado para la secularización de la ética y la política, dejando al ciudadano igualmente escindido entre su papel privado y el de ciudadano. Surgen las logias como un mecanismo para participar políti-

camente sin que esto ocurra en el ámbito del Estado como tal, sino en una reserva del mismo.

La autora desarrolla cómo los espacios reservados de las logias se convierten en espacio de crítica, en cuanto que cuestionan al Estado absolutista, reclamando libertad, pero al ser secretos, contradicen uno de los elementos esenciales de la política, como es la publicidad. Estos espacios reservados, promueven la crisis del sistema y la revolución, se declaran como impolíticos pero en realidad son políticos.

La sociedad exige verdadera publicidad pero es incapaz de reconstruir la totalidad social. El espacio público surge como expresión directa de la sociedad dado un déficit político que proviene de la pretensión de emanciparse de todo poder político. La crítica social se elabora con base en la moralidad, que a partir de entonces se convierte en un arma de control de la política.

En su cuarto capítulo, titulado “Espacio público como comunidad política”, Rabotnikof puntualiza la necesidad de establecer un mecanismo para la formación de la voluntad general y su articulación con la voluntad individual de manera que se responda a uno de los problemas heredados de Kant.

En este esfuerzo, Nora Rabotnikof se refiere a *La condición humana* de Hannah Arendt. En esta obra se coloca la esfera pública como constitutiva de la vida humana. Por una parte existe un mundo común, por otra un mundo de apariencias que constituyen la esfera de lo público, caracterizada por su aparición, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones. Hannah Arendt sostiene que la distinción entre público y privado desvirtúa seriamente el sentido que se daba en la antigua Grecia a *polis-oikos*. Lo social amplía los asuntos domésticos haciéndolos públicos, surge entonces una administración doméstica nacional, como una super-familia.

En cambio, Arendt propone una idealización de la *polis* griega. Critica la idea moderna del estado y de la política, considerándolas administración y monopolio de la violencia. En cambio, la *polis* griega era espacio de realización en el que los individuos exhibían su virtud y participaban en la resolución de los asuntos comunes.

La revolución francesa es criticada por Hannah Arendt en virtud de que la voluntad revolucionaria que buscaba proteger y reivindicar la libertad individual será suplantada por una segregación de los constituyentes que dan la

espalda a la voluntad general. En cambio, los Estados Unidos garantizan de mejor forma la recuperación de los ámbitos público y privado, ya que existe una amplia diversificación de poderes, tanto locales como dentro del gobierno. Quedan así garantizados los derechos y la libertad pública, aunque no deja de aparecer la criticada intromisión de lo social en lo público. Instituciones modernas vinculadas a la economía, la administración, y la desaparición de la participación directa, logran anteponer el bienestar público al bienestar privado, de este modo la modernidad condena al fracaso al republicanismo.

Hannah Arendt cuestiona tajantemente la distinción entre Estado —burocrático administrador— y sociedad —masa— considerándolas opuestas a su modelo idealizado de la *polis* griega (*politike koinonia*). Es en este espacio de interacción en el que es posible la *poiesis*, la acción orientada por sus propios fines resultando de ella la acción conjunta —síntesis de poder— cuya finalidad es la generación y protección del espacio público.

Consecuente con sus premisas, rechaza la posibilidad de concebir el interés general como la dotación de algún interés particular o la síntesis del interés de la mayoría. En su lugar está el interés por lo público y el bienestar general consiste en la felicidad que brota de la participación en lo público.

Según Nora Rabotnikof, Hannah Arendt parece proponer una distinción neta entre intereses y opiniones, defendiendo la necesidad de que el espacio público sea aquel en el que se pueden expresar e intercambiar todas las opiniones. La capacidad de juzgar sobre los propios actos es esencial, tanto como lo es la capacidad de exponer ante otros las notas de ese juicio.

En su quinto capítulo, Rabotnikof dirige su atención al estudio que hace Habermas de lo público como expresión de la sociedad ilustrada.

Para Kant la publicidad era una condición de validez de las normas, en Habermas lo público es una mediación entre sociedad y Estado, entre mundo de la vida y sistema. La esfera pública burguesa se caracteriza porque los privados se reúnen en calidad de público y debaten sobre las reglas generales que gobiernan las relaciones en la esfera privatizada, pero públicamente relevante del intercambio mercantil y del trabajo social. Este público de personas privadas raciocinantes pasa de la esfera pública literaria de los salones, a la esfera pública de la política. En este debate se formará el concepto moderno de ley, opuesto al arbitrio individual y secreto. La ley está basada en la razón y se elabora públicamente.

En su obra *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Habermas retoma la exigencia de publicidad con base en el concepto de *welfare*, se trata de la necesidad de legitimación sobre el sistema de reproducción social, de exigencias morales colectivas derivadas de los supuestos de la psicología genética.

Habermas plantea una dicotomía entre sistema y mundo de la vida que implica una redefinición de la sociedad. La “totalidad” se redefine por dos criterios de integración: social y sistémica. Se trata de ámbitos de relaciones intersubjetivas integrados por medios no lingüísticos como son el dinero y el poder. Las posibilidades de comunicación habitan el mundo de la vida, depositario de valores básicos que se preservan de la colonización de los sistemas. En tercer lugar, Habermas enfatiza la construcción institucional de una esfera pública de formación racional de la voluntad colectiva a las pretensiones de validez universalmente implícitas en la comunicación; base de una potencial racionalización de la acción social y de las prácticas individuales y colectivas.

Los límites entre sistema y mundo de la vida están puestos por los subsistemas economía y burocracia estatal por un lado y las esferas de la vida privada (familia, vecindario y asociaciones) y de la opinión pública (personas privadas ciudadanos) por otro.

La infraestructura comunicativa será colonizada por la burocratización y la monetarización mediante el derecho. Las instituciones jurídicas están insertas en un contexto político cultural y social, guardan una relación de continuidad con las normas éticas, vienen a sancionar jurídicamente un ámbito de acción comunicativamente estructurado y proporcionan a los ámbitos de acción ya constituidos de modo informal una fuerza vinculante respaldada por la sanción estatal.

Habermas pone la intención de recuperar el espíritu que inspiró las ideologías del siglo XIX: “tratar de hacer frente a fenómenos de frustración específicamente modernos, carencias del mundo de la vida que son consecuencia de la modernización social”. Recupera entonces la idea de “sociedad civil” como horizonte utópico, como espacio donde “los ámbitos formalmente organizados del burgués (economía y administración) sean la base del mundo postradicional del hombre y del ciudadano”.

La racionalidad de una decisión política y la validez de la norma vinculante aparecen ubicadas en el juego concertado entre formación de voluntad política institucionalmente constituida y las corrientes de comunicación espontáneas, no dominadas por el poder de una estructura pública, no programadas para la toma de decisiones.

Las estructuras movilizadas de públicos interesados en torno a cuestiones de interés general, llevará a reconstruir la idea de sociedad civil. Se trata de un flujo comunicativo autoreferente: la praxis pública tiene que estabilizarse a sí misma, tiene que mantener una estructura no distorsionada y la finalidad de una formación democrática de la voluntad. La formación procedimentalmente correcta de la opinión y la voluntad está abierta a la tematización de todo tipo de cuestiones, aunque no todo tema legítimo de la discusión pública sea objeto de regulación política.

La relación entre esfera pública informal y formal, entre procesos fluidos y procesos institucionalizados se aborda como la diferencia entre centro y periferia. Habermas aplica al modelo centro-periferia la relación entre esfera pública informal y formal. El centro de un sistema político constitucional está compuesto por el complejo administrativo, el sistema judicial y la esfera pública formal (parlamento, proceso electoral etcétera).

El derecho aparece entonces como un sistema de conocimiento y como un sistema de acción; el lenguaje de la ley a diferencia de la comunicación moral restringida al mundo de la vida puede funcionar como un transformador en la comunicación social entre sistema y mundo de la vida. Pero al derecho, sostiene Nora Rabotnikof, no sólo es imputable una forma de coordinación funcional entre sistemas, sino también la regulación moral de los conflictos y la salvaguarda ética de las identidades y formas de vida. Confluyen el tema de la validez de la norma moral y el de la norma legal: “sólo son válidas aquellas normas para la acción con las cuales estarían de acuerdo como participantes en discursos racionales todos los posibles afectados”. Las normas de acción que aparecen con forma legal y que pueden ser justificadas aduciendo razones pragmáticas, ético-políticas y morales especifican el principio democrático. La ley no logra su sentido normativo *per se*, por su forma o por su contenido, *a priori*, sino que lo recibe a través del procedimiento de legislación que le otorga legitimidad.

En su sexto capítulo, “Lo público y la astucia del sistema: Niklas Luhmann”, la autora nos invita a centrarnos en el proceso de diferenciación funcional que podría también esquematizarse como la articulación de una serie de procesos históricos que confluyeron en la conformación de la moderna sociedad compleja, por ejemplo, la privatización de la religión, el surgimiento de estados nacionales, la imposición de limitaciones constitucionales al ejercicio del poder político, etc. La diferenciación funcional conduce a la conformación y la autonomización de subsistemas funcionales (político, económico, educativo, científico, legal, etc.) que desempeñan funciones más específicas respecto del sistema originario del cual se han diferenciado.

Como sostiene Niklas Luhmann la teoría de sistemas se apoya en la idea de que la mayor libertad depende de restricciones. Los códigos funcionales no sólo reducen la superabundancia de posibilidades, sino que fortalecen un acceso preautado a nuevas posibilidades. La diferenciación de los subsistemas o sistemas funcionales primarios descansa en la institucionalización de medios de comunicación específicos que determinan su estructura. Estos medios articulan, a su vez, valores, criterios y orientaciones en la dirección del proceso de abstracción a través de los cuales se guía la selección de cada ámbito respectivo.

En sociedades altamente diferenciadas, ningún individuo puede ser totalmente localizado en un subsistema tomado aisladamente. Luhmann subraya la enorme capacidad de revisión o “revisabilidad” de las prácticas sociales por parte de las sociedades modernas. El mayor reconocimiento de la contingencia lleva a que el orden sea, de algún modo, una continua institucionalización de la precariedad.

Los derechos fundamentales son interpretados por Luhmann en una perspectiva histórico-sociológica, como contribuciones a la resolución de problemas, el mantenimiento y la protección de la diferenciación social frente a la amenaza de la expansión de un sistema político ya diferenciado.

La autonomía del sistema político es la condición del desempeño de su función específica: la toma y la transmisión de decisiones vinculantes, la producción de poder. Desde la mirada del subsistema político-administrativo los partidos y el público operan como mecanismos autónomos desacoplados del tipo de *inputs* que podrían generar el problema de gobernabilidad, filtran presiones y presiones y predisponen la aceptación generalizada de decisiones.

Para Nora Rabotnikof un rasgo distintivo de la propuesta de Luhmann es el concepto de cajas negras (*black boxes*), aunque los subsistemas se observan mutuamente, ninguno de ellos es plenamente transparente, su administración es compleja e impide que el público se adentre en su administración. Por ejemplo, el concepto “burocracia” semánticamente representa la forma en que la política sintetiza ante el público la opacidad interna de la administración pública.

Por otra parte, el poder como medio de comunicación simbólicamente generalizado funciona a través de un código. En el marco de un sistema diferenciado por estratificación, la diferencia directriz del código fue la distinción entre arriba y abajo, gobernantes y gobernados. Se genera un sistema de goznes entre gobierno/oposición teniendo al público como un tercero excluido, el público ofrece un punto de referencia externo frente al cual reaccionar.

Así, si los temas son la estructura del proceso de comunicación política, éstos “establecen el universo de sentido de las experiencias y conductas, opiniones y decisiones de la política”. En lo que hace al tema que aquí nos ocupa, el espacio público ya no puede ser pensado hegelianamente como mediación entre sociedad y Estado, ni tampoco como término opuesto a un ámbito genéricamente definido como privado. El público se definirá y se redefinirá en el nivel del sistema político, de su autonomía, de su conformación de la lógica gobierno-oposición, etc.

La idea de opinión pública también se desliga del consenso y plantea el problema en un nivel anterior: consenso o disenso en torno a qué. La redefinición funcional de la opinión pública la desliga de cualquier supuesto fuerte de racionalidad. Lo anterior nos lleva a detenernos en la prioridad lógica y temporal de los temas sobre el consenso, a lo que parece ser la prioridad de la cuestión del sentido sobre las cuestiones de validez.

El capítulo VII “Pensar el espacio público. ¿Es la política un país extranjero?”, nos ofrece un sumario en el que se concentran las posiciones que sostienen los autores estudiados por Nora Rabotnikof respecto al espacio público y sus condiciones características. De esta manera, la autora propone una “ontología del espacio público” delimitada por la contraposición de una concepción procedimental y una concepción estética del espacio público.

Cuadro No. 1 Análisis del concepto de Espacio Público

<p>Concepción procedimental (Habermas)</p>	<p>Concepción estética (Arendt- Luhmann)</p>
<p>·Se subraya el nivel y calidad de la argumentación.</p> <p>·Se concentra en la capacidad de llegar a un entendimiento y en la racionalidad implícita en los procedimientos diseñados para tal fin.</p> <p>·Uso público de una razón argumentativa desplegado en una red de frágiles espacios públicos.</p> <p>·Circulación democrática de la comunicación y las condiciones posibles del ejercicio de la soberanía popular.</p> <p>·Formación racional de la voluntad y la opinión colectivas.</p> <p>Los temas se imponen por su idoneidad para la argumentación racional, hay temas de interés común porque afectan a la totalidad de los ciudadanos.</p> <p>·El espacio público se piensa como lugar de formación más o menos formal de opiniones y voluntades políticas que garantizan la legitimidad del poder.</p> <p>·El discurso democrático hace del espacio público dependiente de la moralidad de los ciudadanos, de su compromiso democrático y de la aceptación deliberada de la étdiscursiva.</p>	<p>·Se destaca la capacidad expresiva de la acción colectiva desplegada en el espacio público.</p> <p>·Se preocupa por determinar por qué algo se convierte en fenómeno político, cómo se constituye públicamente movilizándolo la acción en común.</p> <p>·Se pone énfasis en la puesta en escena o en la existencia del circuito de comunicación. Más en la formación del juicio y la opinión plurales que en el consenso, más en la constitución pública de los acontecimientos que en el predominio de las cuestiones de interés general.</p> <p>·Analizar el proceso de constitución progresiva del acontecimiento problema o tema.</p> <p>·El espacio público es un espacio de acción y de reducción de complejidad, cuya visibilidad es resultado de las prácticas sociales de recogimiento y acción.</p> <p>·Aparición de un fenómeno o tema que puede transformarse en parte de un mundo en común, movilizar la sensibilidad y atención, precisamente porque pone</p>

<ul style="list-style-type: none"> ·Se subraya la posibilidad de crítica a la forma de constitución de los fenómenos políticos. ·Se pregunta por las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable. ·Mecanismos reales o potenciales de resolución de problemas. 	<p>en juego diferentes descripciones y tomas de posición.</p> <ul style="list-style-type: none"> ·Constitución del fenómeno y formulación del problema. ·Prioridad de los temas sobre el consenso, prioridad de las cuestiones de sentido sobre las de validez.
---	---

En el último capítulo Nora Rabotnikof se pregunta cómo identificar los referentes de espacio público y sociedad civil en América Latina. Parte de una encrucijada que haría posible asumir estos ideales, ya sea como algo ajeno, o bien como presentes en las culturas autóctonas, o simplemente presentes en las configuraciones políticas contemporáneas y, finalmente, tenerlas como ausentes. Sin embargo, la reivindicación del espacio público es frecuente en la última década, en la que se constata la crisis del Estado y su agotamiento como centro de coordinación social.

Para Rabotnikof el espacio público en América Latina está pensado estructuralmente como la mediación entre sociedad y Estado, no obstante la modernización latinoamericana ha sido incompleta y excluyente, desencadenando problemas como, principalmente, la crisis de sentido en un orden secularizado, la renuncia a las garantías trascendentes, la naturaleza de los recursos cognitivos, normativos y expresivos de una modernidad insuficientemente desarrollada.

La búsqueda desesperada de certezas y la demanda de comunidad son, en esta línea de razonamiento, la reacción ante una modernización sin modernidad, sostiene Nora Rabotnikof. La historia de América Latina es la de una sociedad que busca comunidad pero produce exclusiones. De ahí que nuestra autora vea la necesidad de vincular la identidad nacional con la identidad ciudadana. La lucha por la democracia es una expresión de la demanda de comunidad, el “nosotros” de la civilidad frente al enemigo autoritario.

El estado como orden jurídico personifica lo público, por lo que su virtual desmantelamiento representa un peligro para la noción de ciudadanía, la debilidad de las garantías básicas de los derechos y del orden legal que haga previsible las acciones y el cálculo social. Esta crisis también implica que se ha

evaporado la dimensión pública de la legalidad que constituye al Estado democrático. Se disuelve la distinción entre lo público y lo privado, distinción central para la tradición republicana y liberal.

Fernando Escalante, en su libro *Ciudadanos imaginarios*, busca explicar el desarrollo de una moralidad colectiva o de una cultura política que, vista desde el modelo clásico de ciudadanía, es deficitaria. Continuando esta idea, Rabotnikof encuentra que el espacio de socialización en América Latina es la familia, de ahí que las leyes de la casa, de los amigos, puedan brindar un sentido de pertenencia, comunidad y arraigo, sin embargo no bastan para formular una ética pública. Un proceso inacabado de secularización junto con un déficit de modernidad, han ocasionado que el núcleo prescriptivo central se busque de maneras unitarias, excluyentes y por lo tanto no democráticas.

La propuesta de solución a esta situación implica una disciplina de apego y respeto estricto donde se exigen los mecanismos formales de la legalidad haciendo del derecho la norma de regulación de la convivencia. El espacio público ocupa un lugar en las sociedades complejas como ámbito de reflexión regido por el principio de argumentación, como forma estricta y necesaria de racionalización del poder.

La obra que nos ofrece Nora Rabotnikof representa una lectura analítica de autores de una obra compleja, densa y una producción abundante, por lo que es un esfuerzo exhaustivo de rastreo de una categoría que como señala la autora desde el inicio del trabajo, es actual, es relevante para la praxis política en sociedades complejas con instituciones liberales. Hay un mérito claro en esta revisión y la elaboración de una historia de lo público y lo privado. En ese sentido, nos parece que la obra ganaría mucho si se pudiera ampliar el estudio a fenómenos históricos relevantes en la construcción de estos conceptos y de las condiciones efectivas para que apareciera la dicotomía entre lo público y lo privado, con sus paradojas, avances y retrocesos. Fenómenos como la Revolución Inglesa y Francesa, los movimientos reivindicadores de derechos civiles y políticos, la lucha obrera, el sufragismo feminista, el movimiento de derechos civiles norteamericano, y las movilizaciones que generaron la caída del muro de Berlín, por mencionar algunos.

Conceptualmente resulta acertado derivar la reflexión de la obra de Kant, quien representa en sus páginas las exigencias de la racionalidad aplicada —individual— en la regulación de la vida pública. Kant abre posibilidades a

la generación normativa de la razón, al mismo tiempo que delimita moralmente los alcances de la razón práctica. Estas dos dimensiones se trasladan a la política actual, como ponen de manifiesto Habermas, pero no menos Arendt y Luhmann.

Resulta también muy meritoria la referencia que se hace a las condiciones requeridas para que la modernidad cívica propia de un régimen republicano alcance a América Latina, la sensibilidad que a este respecto nos hace patente Rabotnikof, su lectura de autoridades en la materia como N. Lechner y G. O'Donnell suponen al mismo tiempo un estudio sociológico sobre las condiciones estructurales sobre las que se ha construido políticamente América Latina, tanto como el estudio de sus instituciones políticas, formales o informales.

Por otra parte, se antoja necesario dedicar un espacio a conceptualizar la política, si bien a lo largo del libro se dibuja un concepto: es evidente que para la autora el ejercicio de la política implica la participación e involucramiento ciudadano en los asuntos de interés público, hay facetas de lo político que parecen soslayarse, como es la necesidad de la administración centralizada, sectorial o local de los asuntos públicos, la promoción del bienestar social, mediante políticas correspondientes. Del mismo modo se soslaya la importancia que tiene para el ámbito público la —aparentemente impolítica— actividad de las empresas, industrias y comercio, las cuales no son meras instrumentalizaciones del ciudadano, son también instancias que posibilitan su acción, que mediatizan su *poiesis* y que constituyen por lo tanto instancias necesarias de la formación de conciencia social y de las condiciones de posibilidad para la reproducción de los medios —como el espacio público— que permiten la deliberación y la argumentación.

Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 197.

POR CARLOS A. BUSTAMANTE

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Si ningún ser humano es ilegal, entonces las fronteras políticas deberían ser irrelevantes para el reconocimiento de los derechos de cualquiera. Esta proposición tiende a despertar un acuerdo inmediato; sin embargo, encierra una serie de dificultades prácticas y de problemas teóricos de vasta complejidad que sin duda exigen un tratamiento filosófico esclarecedor y propositivo. Tal tratamiento resulta, además, urgente: los tiempos que corren muestran que no contamos todavía con las ideas que tendrían que servirnos para orientar nuestras acciones morales y políticas en el terreno de las migraciones de multitudes que abandonan sus países de origen en busca de mejores condiciones de vida, y en muchas ocasiones en busca de la vida a secas.

Seyla Benhabib ha tomado nota del reto en *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Benhabib (Estambul, 1950) es desde hace cerca de veinte años una referencia ineludible para los debates estadounidenses acerca del feminismo, el multiculturalismo y la filosofía política en general. Su obra, por desgracia, ha sido traducida en forma fragmentaria y escasa al castellano; puede decirse que la edición de *Los derechos de los otros...*, llevada a cabo por Gedisa, es, entre otras cosas, la oportunidad para que los lectores de nuestros países tengan una primera aproximación al pensamiento de esta autora turca-norteamericana.¹ Benhabib ha realizado una apropiación peculiar de la ética del discurso de Jürgen Habermas —lo cual puede inscribirla en la tradición de la teoría crítica— sin que ello obste para que tome una distancia importante respecto al maestro alemán: el modelo de la acción comunicativa corre el riesgo, desde la perspectiva de Benhabib, de olvidar algunos rasgos cruciales del “otro concreto” en las discusiones orientadas a reformular las normas de nuestras acciones.² A lo largo de su obra, la autora lleva a cabo diálogos fecundos —y siempre críticos— con filósofos de la talla de John Rawls, Hannah

Arendt y Michael Walzer, así como con las corrientes que ella denomina “postmodernistas” y con otras figuras del actual feminismo norteamericano que merecerían un lugar mejor en nuestras discusiones, tales como Nancy Fraser, Judith Butler y Drucilla Cornell.³

Puede decirse que un motivo central en el pensamiento de Seyla Benhabib se resume en dos preguntas: ¿a quiénes dejan fuera nuestros mejores y más elaborados proyectos emancipatorios? ¿Cómo podrían solventarse estas exclusiones? Ambos interrogantes corren un poco como un hilo conductor en la obra que nos ocupa.

Un desafío para el pensamiento moral y político

Benhabib da cuenta de la magnitud del problema de migración: ciertas estimaciones indican que en el año 2000 cerca de 175 millones de personas (sobre un total mundial de 5 300 millones) vivían como migrantes en un país distinto al suyo, mientras que otros 20 millones de seres humanos se encontraban en calidad de refugiados, asilados o desplazados más allá de las fronteras de sus naciones de origen.⁴ Un migrante es aquél, o aquélla, que se establece en un nuevo país por su propia voluntad, normalmente buscando mejores condiciones económicas; un refugiado es quien sigue la ruta del exilio impulsado por circunstancias políticas o militares. En todo caso, el fenómeno del desplazamiento poblacional se ha incrementado escandalosamente, alcanzando una cifra cinco veces mayor a la de inicios del siglo XX.⁵ Todo esto ocurre en un momento especialmente delicado desde el punto de vista de la configuración mundial: “Las viejas estructuras políticas pueden haber declinado pero las nuevas formas políticas de la globalización aún no están a la vista”.⁶

He aquí un primer aspecto decisivo para el análisis que lleva a cabo Benhabib: se habla mucho de la descomposición de la forma política del estado nacional, así como del fin de la modernidad que acunó a tal forma;⁷ sin embargo, aun cuando puede aceptarse un declive en el orden mundial de los estados nacionales (deudor de la paz de Westfalia, que puso fin a la guerra de los Treinta Años en 1648), así como una serie de cuestionamientos a los contenidos del complejo histórico, civilizatorio y cultural que ha sido denominado “modernidad”, nuestra autora se distancia de los diagnósticos teóricos que

dan por muertos tanto al estado nacional como a la modernidad misma. En el caso del primero, como se ha visto, Benhabib indica que por el momento no contamos con un orden internacional claramente alternativo; respecto a la segunda, no hay que perder de vista que el discurso de los derechos humanos —un anclaje imprescindible para las luchas en favor de migrantes y refugiados— es una elaboración moderna.

La frase “ningún ser humano es ilegal”, originalmente una consigna en las manifestaciones y protestas de indocumentados en los Estados Unidos,⁸ puede fungir como un buen punto de partida para el análisis. El sujeto de la oración refiere a un concepto de *humanidad* claramente universalista; el predicado remite al orden de las legislaciones positivas confeccionadas —en su mayor parte y hasta ahora— al interior del marco proporcionado por los estados nacionales, y en el mejor de los casos entre grupos de ellos (la “ley internacional”). Es éste el contexto en el que Benhabib inicia su exploración:

desde un punto de vista filosófico, las migraciones transnacionales destacan el dilema constitutivo en el corazón de las democracias liberales: entre las afirmaciones de la autodeterminación soberana por un lado y la adhesión a los principios universales de los derechos humanos por el otro. Sostendré que las prácticas de la membresía política se entienden mejor a través de una *reconstrucción interna* de estos compromisos dobles.⁹

De manera que a la urgencia coyuntural del problema de las migraciones es necesario añadir la importancia general de una relación conflictiva caracterizada alguna vez por Carl Schmitt como la —al menos aparente— incompatibilidad entre liberalismo y democracia,¹⁰ y reformulada por nuestra autora como una tensión entre los principios —necesariamente universalistas— de los derechos humanos y el ámbito de la soberanía de un estado nacional; este último requiere el establecimiento de un “cierre democrático”¹¹ que determina qué miembros de la sociedad estatal constituirán al *demos* capacitado para tomar decisiones concernientes al destino de la comunidad (en palabras de Benhabib, los “miembros” del estado en cuestión). Los principios de los derechos humanos, derivados del liberalismo, pugnarían en sentido contrario y a favor de una teoría de la justicia global, es decir, tal vez en búsqueda de algún tipo de “ciudadanía universal” que trascendiera las fronteras políticas actuales. El dilema parece ser el siguiente: ¿justicia y participación ciudadana para todos, o

participación sólo para los miembros del estado y justicia, en la medida de lo posible, para los demás?

Benhabib dedica una parte significativa de su libro al análisis de algunas aproximaciones importantes al tema de una posible “ciudadanía cosmopolita”, en autores que van desde Kant hasta Rawls pasando por Hannah Arendt.¹² Sin embargo, es el modelo de la ética discursiva de Habermas el que resulta más prometedor en este sentido:

dado que la teoría discursiva articula una postura moral universalista, no puede limitar el alcance de la *conversación moral* sólo a quienes residen dentro de las fronteras reconocidas nacionalmente; debe ver la conversación moral como extendiéndose potencialmente a toda la *humanidad*. Dicho sin rodeos, cada persona y todo agente moral que tiene intereses y a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera u otra, es potencialmente un participante en la conversación moral conmigo: tengo la obligación moral de *justificar mis acciones con razones* ante este individuo o los representantes de este ser.¹³

Si una eventual “ciudadanía cosmopolita” requiere del reconocimiento del otro o la otra como sujeto de derechos (al menos de derechos humanos), un modelo de teoría moral como el de Habermas parece proporcionar una base adecuada: cualquier ser humano es considerado como alguien que puede dar y ofrecer razones para justificar los motivos de su acción.¹⁴ Así, si es necesario poner en cuestión cualquier código moral o político o incluso la tabla misma de los derechos humanos, no tiene por qué perderse de vista el derecho mínimo que cualquiera ostentaría: el de participar en la toma de decisiones que al menos potencialmente le afectarían. Como se sabe, Habermas articula un modelo ideal y “contrafáctico”, destinado a las adaptaciones pertinentes según se le aplique a las diferentes situaciones problemáticas o a los diversos “mundos de la vida”.

Pero es al llegar a este punto que Benhabib vuelve a alertarnos: trasladar el modelo de la ética discursiva al terreno de una teoría discursiva de la democracia es empresa difícil:

un rasgo común de todas las normas de membresía, incluso —pero no sólo— las normas de ciudadanía, es que quienes están afectados por las consecuencias de tales

normas y, en primer lugar, por los criterios de exclusión, *per definitionem* no pueden ser parte de su articulación {...} El dilema es el siguiente: una teoría discursiva es simplemente *irrelevante* para las prácticas de membresía dado que no puede articular *ningún* criterio justificable de exclusión o simplemente *acepta* las prácticas existentes de exclusión como contingencias históricas *moralmente neutras* que no requieren más validación. Pero esto sugeriría que una teoría discursiva de la democracia es quimérica en la medida en que una democracia parecería requerir un cierre que la ética discursiva no puede aportar.¹⁵

En otras palabras, tal parece que las pretensiones universalistas de la ética discursiva no pueden conformar o al menos iluminar prácticas políticas concretas en el sistema de los estados nacionales. Estos últimos funcionarían como unidades irrebasables que anteceden a la concreción de la práctica dialógica si de una discusión acerca de la democracia —y de los derechos de los ciudadanos— se trata. ¿Significa esto que debemos abdicar sencillamente, y renunciar a establecer relación alguna entre un nivel de la discusión que aparecería claramente como moral y universal —el de los derechos humanos— y otro que se presentaría como político y particular —el de la soberanía de los estados nacionales y el necesario “cierre democrático” que tal soberanía implica? Si esto fuera así, se le estaría dando la razón a aquellos críticos de la ética discursiva que indican que la separación entre las esferas de la moral y la política es insuperable.¹⁶ Pero es justo aquí donde la creatividad de Benhabib otorga nuevos alientos al modelo universalista de la ética discursiva. Ésta, según nuestra autora,

insiste en la necesaria mediación entre lo moral y lo ético, lo moral y lo político. [...] ¿Cómo se puede mediar el universalismo moral con el particularismo ético? ¿Cómo se pueden mediar normas legales y políticas con normas morales? [...] Nuestro destino, como individuos de la modernidad tardía, es vivir atrapados en un permanente tira y afloja entre la visión de lo universal y las ataduras de lo particular.¹⁷

Puede decirse entonces, en términos más concretos, que el problema luce de la siguiente manera: los migrantes y refugiados ostentan una serie de derechos radicados en su mera calidad de sujetos humanos, pero tales derechos deben a su vez acoplarse —labor no siempre sencilla— a las legislaciones concretas efectuadas al interior del estado nacional que los recibe en términos de sus

propios procedimientos de cierre democrático. Por definición, un extranjero no forma parte del *demos* que ostenta los derechos positivos relacionados con el reconocimiento de los derechos de membresía peculiares del estado nacional en cuestión. De manera que los extranjeros, migrantes o refugiados, no pueden decidir sobre su propio destino cuando las condiciones económicas o políticas de sus propios lugares de origen los orillan al desplazamiento territorial. La solución que representaría algún tipo de “ciudadanía cosmopolita” —como la soñada por Kant en *La paz perpetua*— aún no está a la vista, pues carecemos de instancias de legislación universal lo suficientemente sólidas como para obligar a los estados nacionales existentes a reconocer incondicionalmente su autoridad. Si apelamos al modelo de la ética discursiva tal y como Habermas lo esboza, enfrentamos el muy grave problema señalado por Benhabib consistente en que tal modelo tendría que reconocer las fronteras establecidas entre los estados nacionales para convertirse en una teoría discursiva de la democracia. Pero la dificultad reside precisamente en la realidad de dichas fronteras, y más concretamente en su identificación con el territorio propio del *demos* soberano; el estado nacional tendría que mantenerse como un dato intocado aun cuando podamos someter a la discusión racional otras muchas cosas. Pero nuestra autora encuentra una vía de escape al dilema: la mediación entre lo “universal” —el discurso de los derechos humanos— y lo “particular” —la normatividad política de cada estado nacional que reciba a los extranjeros— no tiene por qué verse como un proceso que apunte hacia una resolución absoluta. De hecho, tal vez lo saludable y razonable, en las circunstancias actuales, sea asumir que liberalismo y democracia efectivamente se encuentran en una tensión, que los derechos universales y las legislaciones particulares deben asumirse como los polos de una discusión de otro nivel que tendería potencialmente hasta el infinito (al menos mientras no aparezcan las nuevas “formas políticas de la globalización”). Tal vez la respuesta consista en que nuestro cosmopolitismo tendría que aprender a vivir en una tensión tal. Pero, ¿de qué manera tendría lugar este aprendizaje?

Hacia una concepción no estadocéntrica de los derechos humanos: las iteraciones democráticas

Nuestras decisiones políticas no pueden prescindir —no todavía— de la figura del estado nacional. Pero nuestro pensamiento no tendría por qué conformarse con los límites fácticos de tal figura. Benhabib indica que la ciudadanía,

tal y como la hemos conocido en la modernidad, enfrenta desde hace algún tiempo “procesos de desagregación”, es decir, circunstancias históricas según las cuales la identificación con algún *demos* específico propio de un estado nacional concreto ya no constituye la condición exclusiva por la que alguien tendría que definirse como “ciudadano” o “ciudadana” sujeto de ciertos derechos claramente establecidos. El proceso general de la constitución de la Unión Europea serviría como un ejemplo de este fenómeno tendiente a la creación de algunas formas de “ciudadanía internacional”.¹⁸ Por otra parte, el hecho de que la soberanía de los estados nacionales continúe ostentando un peso mayor en la cuestión del reconocimiento de derechos de quienes ingresan en sus territorios, así como la relativa debilidad de las instituciones internacionales en materia de una legislación supranacional que pueda facilitar el reconocimiento universal de ciertos derechos, no implica que no hayan tenido lugar pasos en la dirección de un tipo de “federalismo cosmopolita”: la existencia de prácticas tales como la persecución de los crímenes de guerra y contra la humanidad, así como de las llamadas “intervenciones humanitarias” —sin olvidar los problemas que tales prácticas conllevan— delatan la emergencia de un nuevo estado de cosas.¹⁹

Benhabib añade a su argumentación un ingrediente que contribuye a zanjar las dificultades antes señaladas. En principio, Benhabib hace una breve reconstrucción de lo que ella denomina los “tres ideales normativos” de la soberanía democrática:

el pueblo es tanto el autor como el sujeto de las leyes; el ideal de un *demos* unificado y la idea de un territorio encerrado en sí mismo y autóctono sobre el que gobierna el *demos*.²⁰

De estos tres ideales, claramente identificables en la constitución del estado nacional moderno, el primero resulta altamente deseable, ya que funciona como una especie de “premisa democrática general”; el segundo y el tercero, en cambio, pueden cuestionarse en nuestros días debido a su carácter *estadocéntrico*. Ahora bien, ambos ideales tienden a propiciar una confusión conceptual que, en la perspectiva de nuestra autora, es precisamente la que cabe denunciar y anular; se trata de la confusión entre *identidad cultural* e *identidad política*.²¹ En apretada síntesis, puede señalarse que se trata de una concepción estatal según la cual el cierre democrático necesario para el ejerci-

cio de la soberanía debe respetar una pretendida homogeneidad determinada por un territorio y definida por lo que “ser miembro de la comunidad nacional” significaría. Pero tal concepción, por supuesto, deja intacta la noción de “identidad nacional” como si de un componente ahistórico y prácticamente metafísico se tratara. Al respecto, Benhabib anota que no debe de perderse de vista el carácter históricamente determinado de los estados nacionales existentes y, por lo tanto, la deuda que, con procesos concretos de autoconstitución soberana, ostentan las prácticas reales de cierres democráticos y de determinación de la membresía ciudadana:

en la medida en que la autoconstitución de “nosotros, el pueblo” se entiende como si fuera el acto unilateral de una ciudadanía homogénea, este modelo idealizado de legitimidad democrática no sólo distorsiona los hechos históricos, sino que no puede hacer justicia con el potencial normativo del constitucionalismo democrático. Los principios de derechos humanos invocados por las constituciones democráticas tienen un carácter que trasciende el contexto cosmopolita. Se extienden a toda la humanidad. Su delimitación territorial implica la guerra tanto como la conquista, la negociación tanto como el regateo. El pueblo democrático se constituye como soberano sobre un territorio sólo a través de tales procesos históricos contingentes y estos atestiguan la violencia inherente a todo acto de constitución.²²

La pista a seguir ahora aparece claramente: si los estados nacionales modernos y el *demos* soberano al interior de cada uno de ellos han sido determinados por procesos históricos concretos y contingentes, nuevos procesos históricos —tales como los que tienen lugar en nuestros días— podrían abrir las puertas a nuevas formas de identidad política —y por lo tanto, de ciudadanía— que no tendrían que verse comprometidas con las nociones previas, las cuales al parecer exigían un alto grado de “pertenencia cultural” respecto a un determinado ente político para gozar de los beneficios de la membresía ciudadana. Resuenan en este punto, por supuesto, los ecos de una identidad “postnacional” como la sugerida por Jürgen Habermas desde hace algunos años.²³ Pero Benhabib no se detiene aquí.

La ciudadanía exige, de cualquier manera, alguna forma de identidad que permita a quienes la ejercen mantener la lealtad a una cierta constitución. ¿Se trataría de una identidad meramente política o tendría que abarcar aspectos propios de la identidad cultural? ¿Cómo evitar que el viejo dilema reaparezca

en el nuevo contexto? La respuesta de nuestra autora implica un procedimiento de constitución de identidades que, a la vez que contribuye a superar el anterior estado de cosas, enriquece nuestra perspectiva en dirección a un nuevo tipo de cosmopolitismo:

la ciudadanía desagregada permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado —nación, en contexto tanto inter como transnacionales. El cosmopolitismo, la preocupación por el mundo como si fuera la propia *polis*, se fortalece con tales lealtades múltiples y superpuestas, que se sostienen abarcando distintas comunidades de lenguaje, etnia, religión y nacionalidad. Tales redes son conducentes a la ciudadanía democrática si y sólo si están acompañadas de una participación activa y una adhesión a instituciones representativas, que son responsables, transparentes y responden a sus componentes, que les dan autoridad en su propio nombre.²⁴

Las “lealtades múltiples y superpuestas” a las que alude Benhabib tienen que ver con la pertenencia cultural tanto como con la identificación política: en principio, no deberían existir dificultades para que una mujer, por ejemplo, fuera al mismo tiempo una “buena musulmana” —si así lo desea— y una buena “ciudadana de la Unión Europea” —si las circunstancias de su propia historia o su peculiar elección la han orillado a ello. Las múltiples identidades subyacentes a este juego complejo de lealtades no tendrían que encontrarse necesariamente en competencia mortal unas respecto a las otras. La autora echa mano de un concepto acuñado por Jacques Derrida para describir esta posibilidad: la *iteración*. Dice Benhabib que se trata de

el proceso de repetir un término o concepto (en el cual) nunca producimos una réplica del primer uso original y su significado intencionado: más bien cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece de maneras muy sutiles. De hecho, realmente no hay ninguna fuente “originaria” de significado, un “original” al que deban conformarse todas las formas subsiguientes.²⁵

Pero la verdadera posibilidad política, la que le otorgaría “fronteras porosas” al estado nacional para que se encuentre en condiciones de respetar plenamente los derechos generales de aquellos y aquellas que buscan refugio en su interior, así como para apuntar a la membresía plena de los extranjeros que de cualquier manera siguen siendo “ciudadanos del mundo”, es trasladar el proceso

de iteración del plano de la identidad cultural al plano de la generación de nuevas legislaciones.²⁶ Se puede resignificar la identidad personal y cultural. ¿Por qué no tendría que ocurrir otro tanto con la política? ¿Sería demasiado descabellado, acaso, suponer una transformación de nuestro actual estado de cosas que permitiera a cualquiera contar con la garantía de ser sujeto de derechos en cualquier parte del planeta? Benhabib es al mismo tiempo cauta y optimista en este punto. Si echamos mano tanto de los recursos teóricos disponibles por el momento (tales como la ética discursiva convertida en una teoría discursiva de la democracia) como de las realidades históricas presentes (tales como el estado nacional, pero también los procesos de creación de legislaciones universales), tal vez contemos ya con los elementos necesarios para otorgarle a nuestra época una faz distinta. Pero sin duda, se necesitará de mucha audacia y de mucha inteligencia para hacerlo. Tal vez haga falta todavía resignificar, “iterar” demasiadas cosas.

Notas

1. Seyla Benhabib realizó sus estudios universitarios en Yale. Ha sido profesora en Harvard y en la misma Universidad de Yale, en la cual ocupa actualmente la cátedra de Ciencia Política y Filosofía. Ha sido, además, profesora invitada en el Institut für die Wissenschaft von Menschen, en Viena. Entre sus obras principales se encuentra *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Routledge, New York y Londres, 1992), así como *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002). En castellano, se cuenta con una compilación a cargo de Benhabib y Drucilla Cornell (*Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1990) y con una versión del artículo “Feminismo y postmodernismo: una alianza inquietante” (editado junto con un artículo de Barbara Freeman, “Epitafios y epígrafes: Lo(s) fin(es) del hombre” por la UNAM, México, 1998), así como con el libro *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996.

2. Benhabib es conocida en algunos círculos del feminismo de lengua castellana especialmente por el artículo “El otro generalizado y el otro concreto”, aparecido en la compilación a cargo de la misma Benhabib y de Drucilla Cornell antes referida. Es en este artículo, así como en varios pasajes de *Situating the Self* que podemos localizar tanto la apropiación de la ética discursiva de Habermas como las críticas que Benhabib dirige al autor alemán.

3. El diálogo con los postmodernistas —entre quienes nuestra autora incluye a Jean-François Lyotard, Michel Foucault y Jacques Derrida— puede seguirse sobre todo en el artículo “Feminismo y postmodernismo: una alianza inquietante” antes referido. El diálogo con otras representantes del feminismo norteamericano contemporáneo tuvo un momento crucial en el encuentro entre Benhabib, Fraser y Butler llevado a cabo en Filadelfia durante 1990. Tal encuentro ha pasado a la historia reciente de la teoría feminista con el nombre del volumen que recoge la discusión entre las tres pensadoras, así como los aportes a la misma de Drucilla Cornell: *Feminist Contentions* (ed. por Linda Nicholson en Routledge, New York y Londres, 1995).

4. Cfr. Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 16-17.

5. Cfr. *Idem*.

6. Benhabib, *op. cit.*, p. 17.

7. Al respecto, cfr. una obra muy difundida y discutida en los tiempos recientes: *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri, Barcelona, Paidós, 2002. Hardt y Negri dan por sentada la irrelevancia de los estados nacionales en el actual contexto internacional (definido precisamente por la fórmula “imperio”), así como la presencia de condiciones propiamente “postmodernas”. Un antecedente de esta posición, por supuesto, puede rastrearse en *La condición postmoderna*, de Jean-François Lyotard (Barcelona, Planeta-Agostini, 1993).

8. La frase que Benhabib cita como epígrafe general para su libro, fue utilizada en octubre de 2003 durante una marcha por la libertad de los trabajadores inmigrantes en Nueva York. La consigna ha reaparecido en tiempos recientes, y en especial en el contexto de las luchas de los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos.

9. Benhabib, *op. cit.*, p. 14.

10. Cfr., la referencia a Scmitt y a la dicotomía “liberalismo contra democracia” en Benhabib, *op. cit.*, p. 24.

11. Cfr., *op. cit.*, pp. 23 y ss. El “cierre democrático” alude a la necesidad de establecer, por parte de un estado nacional, una determinación sumamente clara acerca de quiénes son las personas autorizadas a tomar parte en las decisiones democráticas del mismo. El cierre democrático contribuye a la conformación del demos y, como se verá en seguida, implica necesariamente la exclusión de aquéllos y aquéllas a quienes la membresía ciudadana les es vedada por principio en cuanto “extranjeros”.

12. Cfr. *op. cit.*, capítulos I al III.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. Un estudio reciente, general y bastante interesante acerca de la filosofía de Habermas lo encontramos en la obra de Juan Carlos Velasco, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003.

15. Benhabib, *op. cit.*, p. 22.

16. *Idem*.

17. Benhabib, *op. cit.*, pp. 22-23.
18. *Cfr.* el análisis llevado a cabo por Benhabib en el capítulo IV del libro reseñado.
19. *Cfr.* Benhabib, *op. cit.*, pp. 17-20.
20. *Ibid.*, p. 153
21. *Cfr. op. cit.*, pp. 125 y ss.
22. *Ibid.*, p. 128.
23. *Cfr.* al respecto, por ejemplo, *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000.
24. Benhabib, *op. cit.*, pp. 127-128.
25. *Ibid.*, pp. 130-131.
26. Benhabib relaciona el proceso general de las iteraciones democráticas con lo que ella denomina “política jurisgenerativa”, es decir, con los procedimientos orientados a la creación de legislaciones novedosas cuyo marco, dado el contexto del problema, tendría que ser necesariamente una suerte de “federación cosmopolita”. *Cfr.* la argumentación de la autora en el capítulo V del libro reseñado.

Alejandro Tomasini Bassols, *Filosofía Analítica: un panorama*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 374.

POR MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ
Universidad Intercontinental

1. A lo largo de su trayectoria filosófica, Alejandro Tomasini ha destacado por tres grandes tareas: la docencia, la reflexión filosófica centrada en realizar en español análisis gramaticales cuyo paradigma está en las obras del llamado segundo Wittgenstein,¹ y la difusión crítica de ideas. El libro que reseñamos, *Filosofía analítica: un panorama*, es un ejemplo claro de su compromiso con estas tres tareas. Se trata de una original historia de la filosofía donde por afinidades personales y por la relevancia de esta corriente en la historia de la filosofía contemporánea, el autor se centra en el análisis crítico y la presentación detenida de los grandes temas que han ocupado a la filosofía analítica. Y quisiera enfatizar que se trata de una original historia de la filosofía, porque no se limita a presentar cronológicamente a un puñado de autores que compartieron una época y ciertos referentes comunes. Se presentan las cuestiones filosóficas más significativas que afrontaron algunos de los filósofos más notables del siglo XX, a la vez que se entabla un diálogo crítico y esclarecedor con estos pensadores. De manera que el lector se encuentra con un ejercicio filosófico genuino cuya claridad le permite identificar los temas más relevantes discutidos, analizados y, en algunos casos, disueltos por esta corriente de la filosofía contemporánea. El propio Tomasini enuncia así su afán:

El objetivo de un trabajo como éste, que es tanto de investigación como de divulgación, es que el lector pueda en todo momento comprender qué se discute, en qué consiste el problema, qué es lo que el filósofo en cuestión defiende y la crítica a la que se somete. (p. 10)

Este objetivo es abordado con un talante dialéctico que permite al autor hilvanar su propia propuesta organizada en torno a dos tesis, a saber:

A) La filosofía analítica opta metodológicamente por concederle prioridad a la filosofía del lenguaje sobre otras ramas de la filosofía, y

B) La filosofía analítica tiene como fin deshacer los nudos conceptuales fruto de los muchos años de filosofía convencional.

2. Estas tesis son lo que dan estructura al libro. Así, los siete primeros capítulos —de un total de dieciocho— van abriendo al lector a los problemas que constituyen el eje de la reflexión analítica. Se nos muestra no sólo el objetivo de las reflexiones de los filósofos “fundadores” de esta corriente (Frege, Russell y Wittgenstein), sino también su enfoque.

Uno de los primeros objetivos fue limpiar a la filosofía de la carga de psicologismo y para ello se privilegió el papel del análisis lógico. Tomasini recupera como padres de la filosofía analítica, G. Frege y B. Russell, a partir del análisis de la Teoría de las Descripciones russelliana y del conocido artículo del filósofo de Gena, “Sobre sentido y referencia”; estos dos textos son un preludio para introducir las tesis fundamentales del *Tractatus Logico Philosophicus* de Wittgenstein, mismas que serán completadas en el último capítulo. Comienza, de este modo, la justificación de su primera tesis: la filosofía analítica es una corriente centrada en el lenguaje. Estos primeros siete capítulos permiten a Tomasini abordar uno de los nudos problemáticos de la filosofía del lenguaje: los nombres. Apoyándose en la lectura de Linsky revisa las teorías de la referencia de Frege, Russell y —pese a no considerarle filósofo analítico— de Kripke a la luz de 9 tesis:

1. Todo término pretendidamente singular denota un objeto.
2. Algunos términos singulares denotan objetos que no existen.
3. El objeto denotado por un término singular es el objeto correcto.
4. Un objeto puede tener propiedades aunque no exista.
5. La referencia de una expresión es una función de las referencias de sus componentes.
6. Dos términos de un enunciado verdadero de identidad son intercambiables *salva veritate*.
7. El sentido de un término complejo es una función de los sentidos de sus partes.
8. Los nombres propios tienen denotación pero no connotación.
9. Hay enunciados de identidad que son informativos.

La cuestión de los nombres y sus temas anexos, la existencia, el significado y la referencia, discutidos por los filósofos arriba mencionados, no son aquí presentados por Tomasini como nuevas teorías al uso para explicar o solucionar un supuesto problema filosófico, sino herramientas que permiten a los filósofos como Frege y Russell disolver, a través de la práctica de la filosofía del lenguaje, antiguos problemas de la filosofía. Esta es la segunda tesis que subyace al análisis y la discusión hechos por Tomasini.

3. Un segundo momento podemos encontrar en la estructura del libro, se trata del que se elabora en torno a las implicaciones de la filosofía analítica en otros campos: la ciencia, la historia, la filosofía de la mente, la filosofía de la religión y la ética. También en este caso, el autor enuncia dos tesis, a saber:

- a) la filosofía analítica albergó a toda una multiplicidad de escuelas, y
- b) los problemas clásicos fueron enfocados desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje.

4. Por último, el autor decide comentar brevemente las posiciones de tres filósofos: Quine, Grice, Davidson, quienes tienen una relación ambigua con la filosofía analítica. Quine, por ejemplo, se esforzó, a decir de Tomasini, por impulsar la filosofía analítica en Estados Unidos, sin embargo “consciente y explícitamente rechaza el objetivo fundamental de la filosofía analítica, *viz.*, convertir la filosofía en una especie de terapia conceptual gracias a la cual podríamos librarnos de la teorización y los enredos de la filosofía tradicional. Puede por tanto afirmarse que fue Quine quien dio el banderazo con el que oficialmente empezó el ataque en contra de la filosofía analítica”. (p. 292) Por otro lado, Davidson, quien ha sido visto como un claro ejemplo de filósofo analítico, es considerado por Tomasini “un filósofo tradicional dotado de un poderoso instrumental lógico”. (p. 311) Así, expulsa a Davidson del ámbito de la filosofía analítica. Esta “expulsión” es coherente con la postura del autor de la obra que vengo reseñando. Efectivamente, Davidson no pretendió hacer terapia conceptual. Sería importante, entonces, preguntarle a Tomasini si no puede ser este un poderoso contraejemplo a una de las tesis que dan estructura a su panorama de la filosofía analítica, a saber: la filosofía analítica tiene como fin deshacer los nudos conceptuales fruto de los muchos años de filosofía convencional.

5. Wittgenstein de cuyo *Tractatus* ya nos había dado cuenta, es merecedor de un capítulo especial centrado en las *Investigaciones Filosóficas*. Me detendré en

él un poco más porque considero que desde la concepción wittgensteiniana del filosofar es que el propio Tomasini estructura su panorama de la filosofía analítica.

Ludwig Wittgenstein, en su llamada segunda época, niega que la filosofía sea una disciplina científica. La filosofía no se ocupa de problemas empíricos. El interés del filósofo, desde la perspectiva wittgensteiniana que Tomasini asume, debe centrarse en describir el uso, la práctica del lenguaje, a fin de evitar malentendidos. “La filosofía es —nos dice Wittgenstein— una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”.² Los problemas filosóficos son embrollos que se generan por un mal funcionamiento del lenguaje. Se trata de una labor de índole gramatical que consiste en el análisis conceptual de nuestras formas de expresión.³ El proceso tiene a veces semejanza con una descomposición, en la que la cuestión es cómo se usa tal o cual expresión y en qué circunstancias. Nos interesa el empleo cotidiano de nuestras palabras.⁴ Esta es la idea que Alejandro Tomasini recupera explícitamente para seleccionar los autores que son incluidos en su panorama de la filosofía analítica. Desde ella, excluye a Davidson y Kripke, y señala a Quine.

Su primera tesis también es recuperada de las *Investigaciones Filosóficas*: Lo importante es mirar y ver como funciona el lenguaje. De acuerdo con Wittgenstein en su llamada segunda época, al acercarnos al lenguaje debemos esforzarnos por ver las conexiones, acceder a una visión sinóptica que produce la comprensión. La representación sinóptica es nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas.⁵ A los filósofos, en este caso a los filósofos analíticos, no nos interesa avanzar hipótesis o proponer teorías acerca del mundo, el lenguaje o el pensamiento. De esta manera la filosofía wittgensteiniana no es un sistema más en la tradición de la filosofía, sino un nuevo modo de filosofar.

{La investigación filosófica, entonces,} nace no de un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos *entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos no entender.⁶

La filosofía tradicional, de acuerdo con Wittgenstein y por extensión con Tomasini, confunde el dominio de lo lógico o gramatical con el dominio de lo ontológico. Esta confusión de ámbitos —que, dicho sea de paso, Tomasini parece atribuir a Kripke— es lo que resulta problemático. No se trata de desvelar ninguna supuesta esencia de los fenómenos, sino de mostrar la gramática de los conceptos a través de los cuales hablamos de los fenómenos, y esta labor es eminentemente lógico-gramatical no ontológica, y menos empírica. La propuesta wittgensteiniana asumida por Alejandro Tomasini se presenta entonces no como una construcción teórica y sistemática, sino como una práctica consistente en mostrar los usos de nuestros conceptos a fin de llevar a cabo, en su caso, una terapia.

En todo lo anterior, comparto la propuesta de Tomasini, sólo me preocupa que en ésta se haya tomado *pars pro toto*. Me explico: si bien es cierto que Wittgenstein es una figura emblemática en la filosofía analítica y que su manera de filosofar determinó no sólo los objetivos sino también el enfoque de trabajo en esta corriente de la filosofía contemporánea, no por ello podemos imponer las concepciones wittgensteinianas como si fueran el marco que determina, en sentido fuerte, una escuela de pensamiento. La insistencia de Tomasini a lo largo de todo el libro en aplicar sus primeras dos tesis como un patrón de medida pareciera conducirnos a esta idea de escuela de pensamiento más propia de la filosofía tradicional que del ejercicio filosófico que Wittgenstein propició. Así, cuando el autor nos dice que en el pensamiento wittgensteiniano “convergen con la mayor nitidez y fuerza posibles las dos tesis que de manera combinada hemos venido defendiendo a lo largo de este escrito, a saber, que la rama principal de la filosofía es la filosofía del lenguaje y que los problemas filosóficos son pseudos-problemas” (p. 329), el lector puede sospechar que no es que converjan, sino que desde la reflexión wittgensteiniana —y considerándola a ésta como criterio— se partió para diseñar este panorama, escoger los autores y “clasificarlos” como propiamente analíticos, cercanos a la filosofía analítica o definitivamente no analíticos.

Esto explicaría porqué en la exposición de los primeros siete capítulos acerca de la referencia no se hace mención a autores que defendieron las llamadas teorías de la referencia directa (K. Donnellan, D. Kaplan, J. Perry y H. Putnam).⁷

Quiero comentar un aspecto más. Dado el carácter didáctico y de divulgación que este texto tiene, hubiera sido importante completar la información que se le ofrece al lector —muchos de los potenciales lectores serán alumnos de filosofía— con las referencias bibliográficas que apoyan la exposición y análisis realizados por Tomasini. Una buena bibliografía al final del libro donde se incluyan no sólo los textos aludidos o explícitamente trabajados, sino también bibliografía complementaria para seguir profundizando y enriqueciendo la —sin duda— clara y atingente lectura hecha por Tomasini hubiese sido una aportación pertinente.

Este comentario no empaña en absoluto la valía de un panorama como el ofrecido por Alejandro Tomasini. El libro constituye una herramienta muy útil para acercarse a la filosofía analítica de manera clara, amena y al mismo tiempo rigurosa. No me cabe duda de que este libro cumple sobradamente con las tareas que su autor asume con actitud honesta y comprometida: la docencia, la reflexión filosófica y la difusión crítica de ideas. Para el lector ésta es una nueva oportunidad de disfrutar de la agudeza en la exposición y el rigor en el análisis a los que Tomasini nos tiene acostumbrados.

Notas

1. No hay más que recorrer su extensa bibliografía para encontrar su deuda con Wittgenstein: *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986). *El pensamiento del último Wittgenstein* (México: Trillas, 1988). *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*. 2ª edición, corregida y aumentada (México: Plaza y Valdés, 2005). *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana* (México: Grupo Editorial Interlínea, 1996). 2ª edición (México: Édere, 2002). *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana* (México: Plaza y Valdés, 2001) *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein* (México: Plaza y Valdés, 2003).

2. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1985, I, sec. 109. (En adelante IP, seguido de la parte en número romano y la sección en número arábigo)

3. IP, I, sec. 90.

4. IP, I, sec. 116.

5. IP, I, sec. 122.

6. IP, I, sec. 89.

7. Bien es verdad que se toma en consideración a S. Kripke.

Gabriel Cabello, *La vida sin nombre. La lógica del espectáculo según David Lynch*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 268.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La interpretación no es reductible, como quería H.-G. Gadamer, a una aplicación del texto cultural, en el seno de un proceso de continuidad esencial en la transmisión de la tradición, al contexto vital e histórico del lector en la que emergería el significado de tal texto. Pues a la interpretación pertenece también un momento de *desciframiento*. Esta dimensión ha sido concebida por diversos autores de los siglos XIX y XX como lo que permite a la interpretación trascender el marco de inmanencia definido por el sentido *del* texto para, concentrándose en la estructuración propia del producto cultural, interpretar en él lo que es más que él.

La lectura que G. Cabello realiza del cine de D. Lynch puede ubicarse en esta concepción de la interpretación que trasciende los límites de la hermenéutica gadameriana. Toma como objeto un filme de Lynch, el hermético y excepcional *Carretera perdida* (*Lost Highway*, 1997), aunque sin dejar de realizar iluminadoras referencias a las demás producciones del cineasta, para poner de manifiesto la concepción de la cultura mediática y espectacular postmoderna que puede derivarse de ella. La elección metodológica, a todas luces feliz, de focalizar el esfuerzo de la lectura en un producto cultural concreto permite una concentración en los detalles que hace estallar en ellos un significado que remite a transformaciones que trascienden los límites de lo artístico y lo cultural. La visión de las transformaciones vinculadas con la cultura postmoderna que puede explicitarse en *Carretera perdida* es considerada por Cabello como *síntoma* (18), lo cual da al lector, desde el comienzo, la clave de que el libro es más que un simple estudio, más o menos interdisciplinar, sobre este filme concreto y sobre Lynch: no es éste el asunto central, sino *otra cosa*.

Esto se manifiesta en la estructura de la obra. La primera de sus tres partes realiza una aproximación a los avatares sufridos por la facultad de la imaginación desde su tematización en la Ilustración y sobre todo en Kant hasta la irrupción en la vida pública de los medios de comunicación de masas, fundamentalmente la televisión. La imaginación es concebida por Cabello como una facultad generadora de tiempo, de tiempos diferentes al mero *continuum* homogéneo y vacío en el que resulta irrepresentable cualquier irrupción de novedad cualitativa. Esta temporalización es por ello generación de nuevas posibilidades y tendría su ámbito privilegiado de plasmación en el arte, en concreto en la forma que la experiencia estética ha adquirido en la teoría y en la práctica del arte en la época moderna. Desde la perspectiva de Cabello, al tipo de sujeto generado en la modernidad le es inherente la imaginación como poder de temporalización propio capaz de abrir el horizonte de lo posible más allá de la mera repetición de lo dado. Para Cabello, es este poder de temporalización, que resulta fundamental en la constitución narrativa del sujeto, lo que resulta socavado por la irrupción del medio de masas indiscutiblemente dominante que es la televisión y la resultante videocultura postmoderna. Y ello porque en un medio como éste el sujeto es confrontado con una temporalidad diferente, el tiempo real de la mera reiteración sin sentido de información, imágenes y motivos que por su abrumadora caoticidad impide que el espectador pueda estructurar una experiencia coherente y significativa. Así, en la perspectiva de Cabello, la imaginación, tal como está viva en la experiencia estética moderna, debe ser asumida como referente normativo para afrontar críticamente las transformaciones de alcance antropológico generadas por la cultura mediática postmoderna.

La segunda parte del libro se centra, mediante un análisis exhaustivo de los detalles del filme, en el modo en que *Carretera perdida* se ocupa de tales transformaciones. En el filme nos encontramos con una historia imposible por innarrable: la historia de Fred, un sujeto que vive la irrupción de la imagen mediática en su vida como una amenaza mortal, que asesina a su esposa por celos y en el corredor de la muerte se transforma misteriosamente en un hombre más joven y vital que se enamora de una mujer que, como en el clásico *Vértigo* de Hitchcock, *es y no es* la misma de la que había estado enamorado Fred. Al final el joven vuelve a transformarse en Fred y resulta arrojado a una huida hacia adelante en una desestructuración permanente de su identidad.

El asunto de Lynch sería el modo en que el imperio social de la imagen mediática postmoderna afecta a la capacidad del sujeto para concebirse a partir de una biografía coherente desde un punto de vista narrativo. En un diagnóstico análogo al que Nietzsche realizó de la cultura moderna en su segunda Intempestiva, el sujeto postmoderno aparece marcado por su fragmentación psíquica, el socavamiento de su poder de temporalización propio y su fijación a un presente irrepresentable como transcendible. Tal sujeto sufre un empobrecimiento de su imaginación en favor de una hipertrofia de su imaginario, es decir, de una fijación fetichista del deseo a las imágenes generadas por la cultura del espectáculo. Todo ello imposibilita el proceso de constitución narrativa del sujeto. La estructura cíclica de *Carretera perdida*, donde la primera y la última escena forman una auténtica banda de Moebius (en la primera escena Fred recibe a través del interfono de su casa la frase dicha por un desconocido: “Dick Laurant ha muerto”; en la última escena es el mismo Fred el que dice tal frase desde la calle al otro lado del interfono) expresaría el hecho de que el sujeto postmoderno se enfrenta a la tarea de narrativizar su vida como algo imposible y se encuentra sumido en un patológico eterno retorno de los mismos sucesos vividos como no hilvanables narrativamente. *Carretera perdida* es un duro alegato contra la cultura postmoderna, su lógica del espectáculo y el tipo de subjetividad fragmentada que genera, alegato que en la cosmovisión de Lynch encuentra su soporte normativo en su valoración de los años cincuenta norteamericanos como una época dorada de la sociedad y la cultura antes de la llegada del “mal rollo” de la contracultura de los sesenta, con su alta dosis de drogas y descomposición moral y política.

Lo original del estudio de Cabello es no haberse quedado en la explicitación de esta ambigüedad de la crítica conservadora de Lynch a las implicaciones problemáticas de la lógica del espectáculo postmoderno sino en ir más allá. En la tercera y última parte de su libro, donde Cabello avanza hacia el asunto que impulsa realmente su investigación, pone de manifiesto que en su denuncia de los efectos antropológicos de la videocultura contemporánea Lynch está concibiendo al sujeto de un modo muy específico. Tal como fue teorizado en Lacan, el sujeto aparecería en Lynch como estructurado como un lenguaje, es decir, dejando en un segundo plano la dimensión de la interacción corporal con el medio y con los demás. Esto conduciría en Lynch a una visión de la postmodernidad como poseyendo consecuencias puramente nihilistas, pues

ante la irrupción del tiempo real en la videocultura contemporánea el sujeto, tal como sería concebido por Lynch, se ve abocado inevitablemente a una hipertrofia del imaginario en la que el cuerpo no aparece como cuerpo vivido significativamente, sino como cuerpo real, caracterizado por la fragmentación y la fetichización del deseo.

Aunque al espectador del cine de Lynch puede no resultarle enteramente convincente la atribución a *Carretera perdida* de una concepción del sujeto como estructurado meramente como un lenguaje, pues no se encuentran en el libro argumentos de peso para validar esta atribución, el lector de la obra de Cabello no puede sino constatar que aquí reside el punto de inflexión de esta lectura de Lynch, el lugar donde su producción cinematográfica es tratada como síntoma. Cabello, después de habernos sumergido en la segunda parte de su libro en la fuerza y alcance de la crítica de Lynch a la postmodernidad, en la tercera disuelve nuestro posible encandilamiento ante la profunda lógica del filme al mostrar que esta crítica se apoya en una concepción del sujeto como ser lingüístico descorporeizado, concepción que tiene como “precondición histórica [...] la aparición de la experiencia de la imagen producida técnicamente primero y, luego y muy particularmente, circulando en tiempo real” (252), es decir, la cultura postmoderna misma. En este punto se encuentra el interés teórico central de Cabello en su confrontación con Lynch: polemizar con la noción lingüístico-estructural del sujeto de Lacan. Para Cabello, esta concepción es expresión teórica de transformaciones histórico-culturales de fondo de las que se ha de ser consciente para historizar tal categoría, historización que resulta necesaria, pues implica una minusvaloración del carácter corporal del sujeto y de la centralidad en él de la interacción corporal con el mundo. En esta confrontación con la categoría lacaniana de sujeto, Cabello efectúa una reivindicación de una concepción del sujeto como ser corporal y social en cuya constitución piensa que juega un papel esencial la educación estética (que enseña “al receptor a construir mundos posibles” (232)), ya que lo propio del arte sería el ser encarnación de una relación corporal genuina, no imaginaria, no meramente instrumental, con la naturaleza externa, nosotros mismos y los demás.

Al mostrar las limitaciones del modo de Lynch de afrontar críticamente la lógica posmoderna del espectáculo, Cabello abre la necesidad de ir más allá de ella hacia el establecimiento de un nuevo marco normativo para la crítica a la

postmodernidad: una concepción del sujeto que afirma como esenciales para la constitución de su temporalidad propia y para su poder de temporalización y transformación de la realidad a la imaginación, el arte, la forma bella y la experiencia estética: “puede considerarse a la imaginación como una facultad que, en términos generales, es generadora de *tiempo*. El producto de la actividad imaginativa es la forma bella, y la forma bella es, en efecto, tiempo en la medida en que abre el espacio de lo posible, en la medida en que da paso a la apertura de una temporalidad donde la experiencia efectiva no resulta neutralizada en la repetición de lo mismo [...]. La experiencia estética es de este modo el puente a través del cual esa experiencia del tiempo como nuevo que se da en la apreciación de la forma [bella] puede traerse a la experiencia cotidiana y, de este modo, contribuir a transformar la historia misma” (38-9). Ahora bien, es muy posible que, al final, al lector le quede una doble duda: por un lado, si esta concepción de la experiencia estética no está inflando en exceso tal noción con dimensiones que tradicionalmente le han resultado ajenas, pues en la época moderna la experiencia estética en el marco de la institución arte permitía una vivencia de los valores más elevados de la cultura burguesa sin que esta vivencia tuviera ninguna consecuencia práctica para la vida real del sujeto burgués: el arte como redención ideal y sublimada del duro mundo de las relaciones mercantiles que deja finalmente todo tal como está. La concepción de la experiencia estética de Cabello peca quizá por ello de no ser fiel al contenido real que tal experiencia ha tenido en la cultura moderna. Por otro lado, queda la duda de si la reivindicación de la experiencia estética en estos términos no constituye uno de esos retornos (del sujeto, de la ética, de la estética, de la filosofía política...), que según F. Jameson caracterizan a la propia postmodernidad, es decir, si realmente, a estas alturas, tras los esfuerzos saboteadores de la institución moderna del arte encarnados en las vanguardias artísticas de principios del siglo XX y en las neovanguardias de los años sesenta, cabe una reivindicación de la experiencia estética que no sea un vano intento de restaurar lo que entretanto ha perdido las condiciones históricas que le proporcionaban sustento. En todo caso, esta problemática del significado y la relevancia de la experiencia estética en la configuración de la subjetividad también en la postmodernidad es lo suficientemente importante como para exigir una discusión más amplia en la que esperamos recibir nuevas aportaciones por parte del autor de esta obra valiente y personal.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VII, NO. 13, ENERO 2006

RESÚMENES - ABSTRACTS

Traducción al inglés de MC Juan Ignacio González Fernández

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

El enigma de la creación literaria

Según lo explica la autora del texto, los enigmas suelen ser de solución sencilla, no obstante, en algunos casos la dificultad para encontrarles respuesta radica, principalmente, en que existen ciertas verdades que se encuentran ocultas porque no existe un ambiente propicio para que sean expuestas a la luz. Tal es el caso de lo sagrado, una realidad aún escondida, que tiempo atrás había logrado ser apresada por el arte y estaba relacionada con la trascendencia del ser humano. El intento de abrir dicha concepción hacia una multiplicidad en que tengan cabida todas las experiencias humanas, es —tal como lo explica María Luisa Maillard— una de las mayores apuestas filosóficas de María Zambrano. Al final, la intención de aquella autora es mostrar que la creación literaria seguirá siendo un enigma para el hombre contemporáneo hasta que no admita que lo que se esconde tras ella es el enigma mismo de ser hombre en la historia, en el tiempo del pensar y del querer; pero también, fuera de ella, en el tiempo del sentir, de la esperanza y de los sueños reveladores.

The mystery of literary creation

Mysteries usually have simple solutions, but sometimes the difficulty in finding a solution lies mainly in the fact that certain truths are concealed because there is not a suitable environment by means of which they may come to light. This is the case of sacredness, a still hidden reality that art could capture and was related to human significance some time ago. One of the major philosophical bets of María Zambrano is the attempt to open such conception

to a multiplicity that could make room for every human experience. At the end, Zambrano's interest is to show that literary creation will continue being a mystery for the contemporary man until he accepts that what is hidden behind it is precisely the mystery of being a man situated in history, in the time of thinking and wanting; but also, out of it, in the time of feeling, of hope and of revealing dreams.

MARINA LÓPEZ

El carácter político de la banalidad del mal

El presente artículo se enfoca en una cuestión que parece ser de capital relevancia, es un intento por encontrar las principales características y el sentido de innovación que hay tanto en la noción de banalidad del mal, como en el desarrollo que hace Hannah Arendt de la misma. La opinión de Marina López es que el tema del mal es de suma importancia en nuestros días, más aún cuando para Hannah Arendt tiene que ver con la ausencia de pensamiento, en otras palabras, con un proceso de dismantelamiento de la personalidad de los individuos. La intención del texto es explicar que el mal no sólo es parte de la condición humana tal como lo es el bien, sino que se actualiza en la ausencia de pensamiento. Dicho problema no tiene un carácter epistemológico u ontológico, sino que es una cuestión más apegada a lo político, puesto que el "no-pensar" parece un estado recomendable para la ausencia de capacidades inherentes a la vida humana como la libertad y la espontaneidad que evidencian la dignidad de las personas.

The political feature of the banality of evil

This paper is an attempt of finding the principal characteristics and sense of innovation of the notion of banality of evil as well as of the analysis advanced by Hannah Arendt. The problem of evil is of great importance nowadays; in fact, according to Arendt, it is related to the absence of thought, or the destruction process of the individual's personality. The text tries to explain that evilness is not only a part of human condition as goodness is, but that it is realized in the absence of thought. This problem does not have an epistemological or an ontological

feature, but it is closed to politics, since the “non-thinking” seems to be a suitable state for the absence of those inherent capacities of human life that prove people’s dignity such as liberty and spontaneity.

MARTIN HEIDEGGER

De la experiencia del pensar

La traducción que ofrecen Alberto Constante y Ricardo Horneffer de los aforismos de Heidegger se propone, además de eliminar las imprecisiones de que han sido objeto traducciones anteriores (sin llegar a la descalificación), mostrar que Heidegger es uno solo: el poeta y el filósofo, ambos centran sus esfuerzos en encontrar el sentido del Ser. Para los traductores, Heidegger había señalado la vecindad y el diálogo necesario entre el poeta y el pensador, no sin advertir la distancia que media entre cada uno de ellos: “el nombrar del poeta y el decir del pensador tienen —para Heidegger— el mismo origen, uno y otro coinciden en una tenue y a la vez clara diferencia”.

About the experience of thinking

In the present translation of Heidegger’s aphorisms we have tried to eliminate the imprecisions of previous translations (without disqualifying them), and propose to show that Heidegger is one alone: poet and philosopher, which concentrate their efforts to find the meaning of Being. We consider that Heidegger pointed out the closeness and the required dialog between poet and thinker, not without observing the distance between them: “the naming of the poet and the saying of the thinker have —for Heidegger— the same origin, both coincide in a faint and, at the same time, clear difference”.

DORA ELVIRA GARCÍA

Alcances y derivas del universalismo rawlsiano en *El derecho de gentes*. Una problematización de la tolerancia

En este escrito se analizan y cuestionan los alcances de la propuesta rawlsiana sobre la universalización de los principios políticos. Estos son elegidos por los

miembros de las diversas sociedades, siempre considerando la peculiaridad de cada cual y apelando a la capacidad constructiva de los sujetos que se sustenta en una apropiada deliberación pública. La disertación se centra principalmente en el texto *El derecho de gentes* para, a partir de las propuestas presentadas ahí, sugerir que la reflexión rawlsiana apunta, en sus alcances, a un cierto universalismo orientado hacia la contextualización en la esfera de los pueblos. La pretensión rawlsiana no alcanza su cometido ya que no logra un pluralismo efectivo al mantener la doctrina liberal como criterio sustantivo. De este modo se ultima la tolerancia entendida en su sentido positivo de igualdad.

Scope and consequences of the Rawlsian universalism in *The law of peoples*. A problematization of tolerance

Here I analyse and question the scope of the Rawlsian proposal about the universalization of the political principles. In this paper, the political principles are chosen by members of different societies, always considering each individual's particularity and appealing to their constructive ability supported by an appropriate public deliberation. This analysis is mainly centered on the text *The law of peoples* and suggests that the Rawlsian reflection points to a certain universalism directed towards people's contextualization. The Rawlsian claim does not achieve its objective because it does not provide an effective pluralism maintaining the liberal doctrine as a substantive criterion. In this way, tolerance in its positive sense of equality is approached.

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Para la fundamentación de un pensamiento hábil

La pregunta por la fundamentación es la cuestión principal y previa que debe resolver toda filosofía que se precie de llevar tal nombre. Tradicionalmente la cuestión de la fundamentación de la filosofía ha sido la cuestión de la construcción de un Sistema filosófico. Quienes han planteado esta cuestión del Sistema más claramente, en la modernidad, han sido Spinoza y Fichte. A pesar de sus diferencias de planteamiento ambos conciben la Idea de Sistema dentro todavía de la Lógica lineal aristotélica en la que subyace el esquema

proposicional copulativo de Sujeto y Predicado, bajo la denominación de Sustancia y Atributos. Pero hoy somos conscientes de que cabe una interpretación siguiendo un esquema circular, no copulativo como el encarnado en la fórmula ‘*S es P*’, sino un esquema operacional, combinatorio o funcional, suministrado por los desarrollos de la lingüística estructural o de la matemática moderna que está a la base de la Lógica matemática construida por Boole, Frege, Russell, etc. Siguiendo esta Idea se podría precisar entonces que, más que un rechazo definitivo de todo intento de fundamentación sistemática, lo que nos llevaría al nihilismo de tantos postmodernos, nos proponemos aquí una renovación profunda de lo que se debe entender por principios de fundamentación frente a Spinoza y Fichte.

For the foundation of a clever thought

The question for the foundation is the first and main task that must be solved by every philosophy that prides itself on such name. Traditionally, the problem of the foundations of philosophy has comprised the topic of the construction of a philosophical System. Spinoza and Fichte have presented this question about the System more clearly in modernity. Despite their differences in presentation, both authors conceive the Idea of System still within the Aristotelian linear Logic in which the propositional copulative frame of Subject *and* Predicate underlies as Substance and Qualities. But today we are aware that there is an interpretation derived from a circular frame. This structure is non-copulative as the one specified in the formula “*S is P*”, but operational, combinatorial or functional, that is provided by the developments in structural linguistics or the modern mathematics at the basis of the mathematical logic of Boole, Frege, Russell, etc. Following this Idea we may declare that, instead of rejecting definitively every attempt of systematic foundation—which may take us to the nihilism of many postmodernists—, we here propose a deep renewal of what is to be understood by foundation principles in relation to Spinoza and Fichte.

RICHARD SMITH

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia

La educación en occidente se ha convertido en un asunto muy conocido en el que los estudiantes son alentados a cultivar auto-conocimiento y habilidades

meta-cognitivas en la búsqueda de una especie de perfección. El resultado es la evasión de la contingencia y de la conciencia en la finitud humana. El neo-liberalismo que hace de la educación un mercado exacerba esta característica en buena medida. Estas tendencias pueden interpretarse como una dimensión de escepticismo que se disuelve parcialmente admitiendo que somos oscuros con nosotros mismos. Tal aceptación está motivada por la dimensión mítica de la experiencia, que recomienda también un grado de humildad a los ciudadanos de estados democráticos.

Abstraction and finitude: education, chance and democracy

Education in the west has become a very *knowing* business in which students are encouraged to cultivate self-awareness and meta-cognitive skills in pursuit of a kind of perfection. The result is the evasion of contingency and of the consciousness of human finitude. The neo-liberalism that makes education a market good exacerbates this. These tendencies can be interpreted as a dimension of scepticism. This is to be dissolved partly by acknowledging that we are obscure to ourselves. Such an acknowledgement is fostered by the mythic dimension of experience, which also recommends a degree of humility to the citizens of democratic states.

PIO COLONNELLO

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista

En este artículo, Pio Colonnello se acerca a la cultura española del periodo franquista a través de las influencias del pensamiento italiano, en particular el de Benedetto Croce. Según la apreciación del autor, nada pudo haber alejado tanto a la filosofía española que el desconocimiento del pensamiento de Croce ocasionado, en parte, por el franquismo, aislando a los pensadores como Unamuno no sólo de la filosofía italiana, sino también de la francesa y alemana que configuraban al pensamiento mismo no sólo en términos históricos sino también como “viva pasión civil”. El alejamiento de España del resto de Europa terminó en el aislamiento en un “dorado academicismo” que disocia la vida de la filosofía.

Aspects of Spanish culture in the Franquist period

In this paper, we approach the Spanish culture in the Franquist period through the influences of the Italian thought, particularly Benedetto Croce's. Nothing could relegate the Spanish philosophy more than the ignorance of Croce's thought, caused partly by the Franquism, which isolated some thinkers like Unamuno not only from the Italian philosophy, but also from the French and German philosophy that constituted the thought itself in historical terms and also, as a "vivid civil passion". The separation of Spain from the rest of Europe ended in an isolated "golden academicism" that separates life from philosophy.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VII, NO. 13, ENERO 2006

COLABORADORES

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

Doctora en Filología por la UNED de Madrid, España. Entre sus múltiples publicaciones podríamos mencionar los siguientes libros: *Asociación de Mujeres Universitarias* (1990) Madrid, AEMU, Instituto de la Mujer; *María Zambrano: la literatura como conocimiento* (1997). Ensayos/Esriptura, Publicaciones de la Universidad de Lleida; *Estampas zambranianas* (2004). Colección Letras Humanas, Editorial Universidad Politécnica de Valencia y *El cementerio francés* (novela) en Enigma editores, 2004. Ha participado en distintos libros colectivos con textos como: “El tiempo de la confesión en María Zambrano” (1993) en *Escritura autobiográfica*, Madrid, Visor Libros; “Aproximación al problema del tiempo en los relatos de ficción” (1994) en *Semióticas. Homenaje a Greimas*, Madrid, Visor Libros y “Espacio y tiempo en *Extramuros*” (1995), en *La novela histórica en el siglo XX*, Madrid, Visor Libros, entre otros muchos otros.

MARINA LÓPEZ

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Maestra en Filosofía de la Cultura por la misma Universidad, con la tesis “El milagro de la política, ensayo sobre la natalidad en Hannah Arendt”. Ha publicado en revistas especializadas de Filosofía como *Devenires* y *Sentidos* de la UMSNH, en la revista *Filofagia* y en medios de carácter literario como la revista *Ventana Interior* y la revista cultural *Babel*, colabora en el suplemento cultural *Acento* del periódico La Voz de Michoacán, desde 2002. Es miembro de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología desde 2001 y ha participado en congresos locales, nacionales e internacionales. Autora del libro *Un destino personal. Sobre el desarrollo de la subjetividad moderna*, editado por la Secretaría de Cultura del estado de Michoacán, Morelia, 2005. Se desempeña laboralmente como Catedrática en el Conservatorio de las Rosas, en la especialidad de Musicología, y en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

ALBERTO CONSTANTE

Profesor e investigador de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2. Doctor en filosofía por la UNAM, con posgrados en filosofía en las universidades Autónoma de Barcelona y Vincennes, París. Especialista en filosofía griega, filosofía alemana y francesa contemporáneas. Ha publicado los libros: *Martin Heidegger, en el camino del pensar* y *El asombro ante el mundo*, y tiene en prensa la traducción del alemán de *Aus der Erfahrung des Denkens (De la experiencia del pensar)* de Martin Heidegger (*Devenires* 13), además de *La razón produce monstruos (un acercamiento a la modernidad)*.

RICARDO HORNEFFER

Estudió la licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus estudios de posgrado los llevó a cabo en la Ludwig Maximilians Universität en Alemania. Actualmente prepara su tesis doctoral que lleva por título “Ser y logos en Heidegger y Nicol”. Es profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de especialidad son la metafísica y la fenomenología. Ha publicado un libro, coeditado por el Colegio de Jalisco y la Generalitat de Catalunya, artículos en revistas especializadas tanto nacionales como extranjeras y traducciones del alemán de Kant y Husserl. Actualmente es director de la revista de filosofía *Theoría*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

DORA ELVIRA GARCÍA

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*, México, Número especial. *Analogía Filosófica*, 2004. *Del poder político al amor al mundo*, México, Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey. *Hermenéutica analógica y sociedad*. Ed. Torres, 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.

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia en 1979, con la Tesis de Licenciatura “Periodización de la historia en Fichte y Marx”. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Oviedo con la Tesis “Ensayo sobre la ontología póstuma de Schelling”. Fue profesor Ayudante de la Universidad de Oviedo desde 1979 hasta 1989. Desde entonces pasa a Profesor Titular de dicha Universidad ininterrumpidamente en activo hasta la fecha, impartiendo docencia sobre Historia de la Filosofía y especialmente la Filosofía Contemporánea, además de Fundamentos de Filosofía. Dos cursos de Postgrado de 3 créditos cada uno denominados “Filosofía de la Diferencia y Pensamiento Débil” (1987-88) y “Génesis y Estructura del Materialismo Filosófico” (1988-89). Un curso de Postgrado de 1 crédito denominado “Percepciones, Ideas y Creencias” (2003-2004). Ha tenido participación como investigador en el Proyecto “Teoría de la ciudad”, dirigido por Julián Velarde Lombraña con fecha de inicio 1-1-1990, financiado por la universidad de Oviedo, y participa como Investigador principal en el Proyecto “Filosofía, Humanidades y Universidad”, con fecha de inicio 1-1-92, financiado por la Universidad de Oviedo. Entre sus publicaciones más importantes podemos contar el libro *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989 y diversos artículos en revistas: “Periodización de la historia en Fichte y Marx”, *El Basilisco* n°10, 1980, 22-40; “El procesionismo de Nikos Poulantzas”, *El Basilisco* n° 12, 1981, 19-25; “Schelling o Krause”, *El Basilisco* n° 14, 1983,

41-48; “La voluntad en Schelling”, Los Cuadernos del Sur nº 5, La Laguna, Tenerife, 32-42 y “Schelling y el empirismo”, Teorema, Vol. XX/1-2, 2001, 95-106.

RICHARD SMITH

Profesor de Educación y Director de la Licenciatura Combinada en Letras y Ciencias Sociales en la Universidad de Durham. Editor desde el 2005 de la nueva revista *Ethics and Education* (Ética y educación), Routledge, y fue editor de 1991 a 2001 del *Journal of Philosophy of Education* (Revista de Filosofía de la Educación), Blackwell. Es Licenciado en Literae Humaniores por la Universidad de Oxford (1971) y Maestro en Educación por la Universidad de Birmingham (1982). Actualmente imparte los cursos de Filosofía y Ciencia Social, Disciplina de la Ciencia Social y Nuevos Caminos en Ciencia Social. Su principal interés en Filosofía de la Educación consiste en la investigación de los aspectos éticos y políticos de la educación (principalmente de la educación superior), Educación y Terapia y el papel de la educación en la posmodernidad. Es coautor (junto con N. Blake, P. Smeyers y P. Standish) de dos libros: *Education in an Age of Nihilism* (La educación en una edad del nihilismo), RoutledgeFalmer 2000, y *Thinking Again: Education After Postmodernism* (Pensando otra vez: la educación después del postmodernismo), Bergin and Garvey 1998. Es coautor (con N. Blake y P. Standish) de *The Universities we need: Higher Education after Dearing* (Las universidades que necesitamos: la educación superior después de Dearing), Kogan Page 1998. Tiene más de cincuenta trabajos académicos arbitrados incluyendo capítulos de libros, presentaciones en congresos y artículos en revistas internacionales, en los que sobresalen: “Dancing on the feet of chance: the uncertain university” (“Danzando a los pies del azar: la universidad vacilante”), *Educational Theory* 55.2: 139-150, 2005; “Thinking with each other: the peculiar practice of the university” (“Pensando uno con otro: la práctica peculiar de la universidad”), *Journal of Philosophy of Education* 37.2: 309-323, 2003, entre otros. Actualmente se encuentra preparando junto con P. Smeyers y P. Standish el libro *The Therapy of Education: philosophy, happiness and personal growth* (La terapia de la educación: filosofía, felicidad y desarrollo personal), Palgrave MacMillan.

JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Licenciado en Ciencias Físico Matemáticas (UMSNH, México) y Maestro en Ciencias en Filosofía e Historia de la Ciencia (LSE, Reino Unido). Algunas áreas de su interés académico son: Filosofía del espacio y del tiempo, particularmente el concepto de vacío en las teorías físicas; fundamentos filosóficos de la física y temas contemporáneos en filosofía de la ciencia. Fue profesor de matemáticas en la Preparatoria Rector Hidalgo y ha impartido los cursos de *Filosofía de la Ciencia* en la Facultad de Filosofía y de *Filosofía* en la Facultad de Ingeniería en Tecnología de la Madera en la Universidad Michoacana. Ha sido ponente y coordinador de los diplomados de Historia y Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, y de Metodología de la Investigación Científica dirigidos a profesores del Bachillerato de la Universidad Michoacana. Como divulgador de la ciencia ha colaborado con el COECyT ofreciendo conferencias para profesores y alumnos de escuelas primarias en el Estado de Michoacán. Traductor de inglés para la revista *Devenires*.

PIO COLONNELLO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Nápoles “Federico II”. Es profesor titular de la cátedra de Filosofía Teorética en la Universidad de Calabria, Italia. Ha sido “visiting professor” en las Universidad Nacional Autónoma de México y en la California State University —Northridge— en Los Ángeles.

Las investigaciones de Pio Colonnello retoman esencialmente la reflexión fenomenológica y existencialista (Husserl, Heidegger, Jaspers), acerca del tema de la historicidad y la temporalidad, en estrecha conexión con el problema hermenéutico. Asimismo, es especialista en el pensamiento de Benedetto Croce y de Giambattista Vico. Se ha dedicado también al estudio de la filosofía hispánica, tanto en España como en América Latina, en particular en México, y ha fundado un grupo de investigación sobre la filosofía española y latinoamericana en la Universidad de Calabria. Es autor de numerosas publicaciones, entre las que destacan: *Heidegger interprete de Kant* (1981); *Tempo e necessità* (1987); *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos* (1990), libro del que hay traducción al inglés y dos traducciones al castellano: *Ensayo sobre José Gaos*,

México, Analogía, 1998 y *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia, Jitanjáfora, 2006; *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, 1995; *Melancolia ed esistenza*, 2003. Ha sido conferencista y ponente en diversos foros internacionales y es colaborador de varias revistas filosóficas entre las que destacan: "Kant-Studien", "Criterio", "Filosofía Oggi", "Nord e Sud", "Sapienza", "Choros", "Studi kantiani", "Zeitschrift für philosophische Forschung", "The Journal of Value Inquiry", de la que es también Consulting editor.

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*, México, Ed. Dríada-U.M.S.N.H., 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.

JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ

Licenciado en Filosofía: Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Hizo estudios de Maestría en Gobierno y asuntos Públicos en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México y es Maestro en Estudios Latinoame-

ricanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. Director del Centro de Formación Humana Universitaria, Profesor del mismo Centro 2004-2005. Actualmente está adscrito al Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua de la Universidad Intercontinental, como Investigador, 2006. Entre sus publicaciones se cuentan *La naturaleza ética de las Políticas Públicas*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de México, 2001. *La ética de la Administración Pública*, UNEDAL, México, 2002. *La Filosofía actual* (compilador y coautor) Editorial San Pablo, Bogotá, en prensa. Así como varios artículos en revistas nacionales y extranjeras.

CARLOS BUSTAMANTE PENILLA

Realizó los estudios correspondientes a la Licenciatura en Filosofía en la Facultad “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente se encuentra realizando la investigación para obtener el grado de maestro en Filosofía de la Cultura en la misma Facultad, en torno al tema *Una lectura de los conceptos de las ciencias sociales con base en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Ha ejercido la docencia en el Bachillerato Liceo Michoacano de la ciudad de Morelia, a partir de 1996. En la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, desde el año 2002, ha impartido los cursos correspondientes a las materias *Historia de la Filosofía IV, VII y VIII* (filosofía moderna, filosofía del siglo XX y del ámbito hispanoamericano), así como *Didáctica de la Filosofía* y los seminarios de Autores y Textos *Platón, San Agustín, Santo Tomás*, así como *Las epistemologías del multiculturalismo en México*. Ha publicado los artículos “Paul K. Feyerabend: por una nueva ilustración”, *Filos* (Morelia) número 16 (mayo-julio 2001). *La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze*, Revista *Devenires* (Morelia) año V, no. 9 (enero 2004).

MARÍA TERESA MUÑOZ

Es Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid y Maestría en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Docto-

ra en Filosofía con Mención Honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde Enero del 2004. Autora de varios artículos publicados en varias revistas nacionales especializadas en filosofía. Experiencia docente en varias Universidades nacionales, tales como la Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma de Sinaloa y la Universidad Nacional Autónoma de México.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

José Manuel Romero Cuevas es Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Después de una estancia de investigación en la Universidad de Mainz como becario postdoctoral del Ministerio español de Educación y Ciencia, desde 2003 es investigador invitado en el *Forschungskolloquium zur Sozialphilosophie* del profesor A. Honneth en la Universidad de Frankfurt. Es miembro del Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica en el *Institut für Sozialforschung* en Frankfurt e integrante del equipo de traductores de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche (SEDEN). Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la UNSMH. Ha publicado los libros *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001 y *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005.

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 VILORO

¿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

Martín 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 deleuzianos

FERNANDA NAVARRO

El encaje mítico de las culturas clásicas

LETICIA FLORES FARFÁN

La primera filosofía política clásica

ÁLBERTO 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 MICHOCANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

DE DEVENIRES NIREN

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO III N° 5
ENERO 2002
ISSN 1665-3319

DOSSIER:

EUROCENTRISMO, GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Europa ante la extrañeidad

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 KROTZ

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

Tradicón, 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 MICHUACANA 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 TEORDORO 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"

DE DEVENIRES NIREs

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO VI N° 11
ENERO 2005
ISSN 1665-3319

Marcel Duchamp: Étant donné

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

Travesías: 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"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO VI N° 12
JULIO 2005
ISSN 1665-3319

La filosofía desde la otra cara de la modernidad
LUIS VILORO TORANZO

Deleuze y el teatro de la filosofía
EDUARDO PELLEJERO

¿Será posible una fenomenología de lo inefable?
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

John Rawls y las deficiencias de la visión sociológica
OLIVER KOZLAREK

DOSSIER: ORTEGA Y GASSET, EN EL CINCUENTENARIO
DE SU MUERTE

Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega
JAVIER SAN MARTÍN

*Ortega y Gasset:
la rebelión de las masas como filosofía de la cultura*
ROSARIO HERRERA GUIDO

Ortega, intérprete de Husserl
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo
RAÚL GARCÉS NOBLECÍA



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 2006

Estética y Teoría del Arte

Responsable: Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Dirigida a: público en general

Fechas: Marzo a Julio de 2006

Horario: Jueves de 10:00 a 13:00 horas

Filosofía de la Historia

RESPONSABLE: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DIPIERRO

Dirigido a: Público en General

Fechas: Septiembre de 2006 a Febrero de 2007

Horario: Jueves 10:00 a 14:00 hrs.

Lógica Simbólica

RESPONSABLE: PROF. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Dirigido a: Profesores de bachillerato
y universitarios en general

Fechas: Marzo a Julio de 2006

Horario: Miércoles de 11:00 a 14:00 hrs.

Cultura Mexicana

RESPONSABLE: MTRO JAIME VIEYRA GARCÍA

Dirigido a: Público en general

Fechas: Agosto de 2006 a Febrero de 2007

Horario: Miércoles de 10:00 a 14:00 hrs.

Filosofía de la Educación (VI Promoción)

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Dirigido a: Público en general

Fechas: Septiembre a Diciembre de 2006

Horario: Viernes de 11:00 a 14:00 hrs.

Debates actuales en las ciencias sociales

DR. OLIVER KOZLAREK

Dirigido a: Universitarios en general

Fechas: del 8 de marzo al 5 de julio de 2006

Horario: Miércoles de 17:00 a 21:00 hrs.

Curso de Posgrado (séptima emisión)

Filosofía, psicoanálisis y cultura a 150 años del nacimiento de Sigmund Freud

RESPONSABLE: DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

Dirigido a: Universitarios en general

Inicio: 7 de septiembre de 2006

Horario: Jueves de 17:00 a 21:00 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

"conocer para crear"



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: agosto de 2006.

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

libro

De la persona a la historia

Eduardo González Di Pierro

libro

Filosofía Culturalista

Mario Teodoro Ramírez

libro

Un destino personal

Marina López