
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año VIII, No. 16, Julio 2007
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
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López
Elena María Mejía
Víctor Pineda
Ana Cristina Ramírez
Mario Teodoro Ramírez

DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez
Directores: Fernanda Navarro y José Manuel Romero Cuevas
Editora y responsable de redacción: Marina López
Servicio Social: Mónica Fuentes Venegas

Correspondencia dirigida a 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. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail 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 VIII, No. 16, JULIO 2007

Índice

Artículos

- Una fraternidad rebelde. Entrevista con Pedro Casaldáliga* 7
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA
- La idea de una interpretación fenomenológica* 20
RAMÓN RODRÍGUEZ
- El diván imaginario. Filosofía de la representación* 40
VÍCTOR MANUEL PINEDA
- De la vivencia a la experiencia* 55
LÁSZLÓ TENGELYI
- Emilio Uranga: la existencia como accidente* 75
JAIME VIEYRA

<i>Imaginario, autonomía y creación en el pensamiento de C. Castoriadis</i> DANIEL H. CABRERA	117
<i>Don Quijote. Dolor, individualidad y destino</i> JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO	136
<i>El Platón de Rorty</i> JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR	157

Reseñas

Ramón Rodríguez, <i>Heidegger y la crisis de la época moderna</i> POR JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS	187
Olga Pombo, <i>Unidade da ciência. Programas, figuras e metáforas</i> POR MARINA LÓPEZ	192
Michael Theunissen, <i>Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media</i> POR ANTONIO DE LA CRUZ VALLES	198
Resúmenes - Abstracts	202
Colaboradores	209

Artículos

UNA FRATERNIDAD REBELDE

Entrevista con Pedro Casaldáliga

José Ramón González Parada
Universidad de Deusto, Bilbao

Don Pedro Casaldáliga, teólogo, poeta, místico y profeta, vive su retiro de obispo en São Félix, Mato Grosso, donde durante más de treinta años ejerció su actividad pastoral y la denuncia de la injusticia, la explotación y la barbarie. Jubilado sí, pero no retirado de la palabra ni de la poesía, una de sus grandes pasiones. Propuesto dos veces para Nobel de la Paz, en 1992 retiró su candidatura a favor de Rigoberta Menchú “por indígena, por mujer, por el Quinto Centenario”. También renunció al Premio Príncipe de Asturias, y finalmente ha sido galardonado con el Premio Internacional de Cataluña, su querida tierra natal. Representante destacado de la teología de la liberación vio malograrse por dos veces la propuesta de nombrarle Doctor Honoris Causa en Teología en sendas Universidades españolas.

Me recibió cariñosamente, como todo lo que hace, en una sencilla casa que ahora comparte con su sucesor, a orillas del impresionante río Araguaia, un “palacio episcopal” sin ápice de lujo y sin comodidades, que ofrece a cambio una gratificante sensación de bienestar. En la entrevista que transcribimos a continuación queremos ser fieles no sólo al pensamiento, sino también a la cadencia del lenguaje, a la sonoridad de la voz, susurro salido de un cuerpo ya gastado por el paso del tiempo y el peso de la historia.

José Ramón González Parada: Don Pedro, en 1971 usted escribía su primera pastoral, “Una Iglesia en la Amazonía”, un hito en el pensamiento de la teología de la liberación. ¿Cuál ha sido la evolución de las causas que ella defendía desde entonces?

Pedro Casaldáliga: Llegamos a São Félix de Araguaia en el año 1968, un año endurecido por la dictadura militar de Brasil. Fue el año de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, que optó por los pobres, haciendo hincapié en describir la situación del continente. Eran años de ebullición de los jóvenes. Eran aquellas décadas de contestación a la dependencia, y de revoluciones populares. En América Latina se vivía el contraste entre unos gobiernos dictatoriales, de dictaduras militares, y una movilización de liderazgos, de movimientos populares, reivindicando justicia, libertad; fueron unas décadas muy fecundas, porque hay que recordar que el continente venía de siglos sometido a los imperios español y portugués, y más recientemente al estado-unidense, y a las oligarquías lacayas de los sucesivos imperios. Se daba ese juego macabro, no sólo en América Latina, de las oligarquías en connivencia con los imperios, y los ejércitos al servicio de esos intereses oligárquicos. Algo que ha sido sistemático en toda América Latina: imperio, oligarquía, fuerzas armadas.

Aquí esta situación indignaba más a los que nos considerábamos cristianos porque esos gobiernos también se consideraban cristianos, hasta el punto de que la Conferencia del Episcopado en Medellín resaltó que nuestro continente era un continente creyente, y un continente que vivía oprimido; era darle una patada al evangelio presumir de cristianos patrocinando dictaduras militares, terrorismo de Estado.

Otro aspecto muy fundamental que América Latina tuvo a lo largo de los siglos ha sido el problema de la tierra, el modo en que esas oligarquías en los primeros tiempos fueron oligarquías rurales; el latifundio ha sido un gran enemigo de la justicia y de la igualdad en el continente latinoamericano, y muy explícitamente en Brasil, precisamente porque es un país que tiene muchísima extensión, con todos los tipos de tierra y de clima.

La primera carta pastoral que yo escribí con ocasión de mi ordenación episcopal ya planteaba la existencia de una Iglesia en conflicto con el latifundio y con la marginación social. En el año 70 escribí el texto titulado feudalismo y esclavitud en el norte del Mato Grosso, después escribí la carta pastoral el día de mi ordenación de obispo porque antes hubiera sido imposible, o me mandaban de vuelta para España o me cortaban el pescuezo. El latifundio era una estructura perversa en Brasil y en toda América Latina. Se puede observar

que la literatura latinoamericana en la poesía, en la novela, también en el cine, tratan problemas de tierra. Para mí el problema de la tierra es un problema raíz, y una auténtica reforma agraria, con reforma agrícola, sería una solución histórica.

JRGP: ¿Y cuál ha sido el papel de la teología de la liberación?

PC: La teología de la liberación es teología, trata de Dios, de las relaciones con Dios, es teología cristiana. Y es de la iglesia católica, sólo que tiene unas características, el lugar y la hora en que se explicita: en América Latina, en las décadas de la revolución, de la reivindicación de la autonomía, de la reivindicación frente a la dependencia. E insiste en sacar las consecuencias sociales y políticas que el auténtico evangelio también concibe: el compromiso de los cristianos y cristianas en la transformación de la sociedad.

Queremos una liberación integral, la liberación de la ignorancia, la liberación del miedo, la liberación del egoísmo y del pecado, y también la liberación de las opresiones económicas y sociales que degraden la dignidad de la persona humana. En este sentido es una teología también política, porque alcanza e incide en las estructuras políticas y sociales. Los profetas —que acabaron todos mal— se levantaron contra los reyes, contra los invasores y anunciaron al pueblo de Dios sus derechos, su libertad. Jesús optó por los pobres, contestó a los poderosos del templo, del latifundio, del imperio, y claro... Jesús fue político, más que político. No fue diputado, no fue senador, no fue presidente de la república, pero vivió y anunció el reino de Dios, la justicia, la fraternidad, la libertad, la cultura propia, según la etnia de cada cual. Ahora bien, la teología de la liberación no se queda en pensamiento, en libros, en conferencias, respalda la espiritualidad de la liberación, la pastoral de la liberación, y de ahí surgen esas varias pastorales, la de la tierra, la del indio, la de la mujer marginada; de la infancia, de la comunicación, de la vivienda. Todas esas pastorales que desbrozan una opción por el pueblo.

Esas pastorales siguen teniendo vigencia en esta época. Las comunidades eclesiales de base, que son típicas de la teología de la liberación, están ahí. Sólo que para los medios de comunicación la teología de la liberación no tiene el gancho que tenía treinta años atrás, pasó la novedad. Yo recuerdo que llegaban los periodistas y me decían, Don Pedro, disculpe, qué es eso de la “teoría”

de la liberación; eran momentos muy críticos para la sociedad y para la Iglesia, tenía novedad, ahora no tiene, pero sigue existiendo. Más aún, en los primeros años de la teología de la liberación se diferenciaba evangelio y política. Posteriormente se fueron añadiendo sectores protagonistas que habían sido un poco anulados, la mujer, el negro, el indígena, dar valor a la cultura, dar valor a la etnia. En un primer momento la revolución se preocupaba de lo político-económico. Mira el caso de Nicaragua, los sandinistas en un primer momento dejaron de lado a los indígenas, dieron prioridad a la economía. Y la mujer sigue siendo mujer con sus propios problemas, aunque se una a la causa sandinista. O sea que la teología de la liberación se ha enriquecido con esos movimientos sectoriales, y además ha enriquecido el diálogo ecuménico, el diálogo entre las religiones. Hoy día el diálogo es macroecuménico. Con el fenómeno de la emigración hace treinta años ¿quién pensaba en el mundo musulmán?

JRGP: ¿Entonces la teología de la liberación también tiene algo que ver con un tema de actualidad, como es el diálogo de civilizaciones del que ahora comienza a hablarse, especialmente en la política española?

PC: Sí claro. Ya no se trata del choque de civilizaciones, sino del encuentro de civilizaciones. Pero como la distancia, el enfrentamiento, el recelo, ha sido secular y milenario, hay que fomentar al máximo, como hacen algunas personas lúcidas, el diálogo, la convivencia, hay que fomentar que debemos respetar las autoridades de otras confesiones religiosas, siempre que no ofendan derechos humanos. Y esto hace referencia por ejemplo a los símbolos religiosos que debemos abordar con normas sencillas y lógicas. Cada uno en su comunidad, en su casa, en su mundo privado, usa sus propios símbolos, pero en la esfera pública, si tú pones un símbolo cristiano habrá que aceptar que cada religión ponga los suyos, con lo cual acabaría siendo una complicación. ¿Por qué en un tribunal ha de haber un crucifijo? Mejor no poner un crucifijo, si no habría que poner también la media luna, un símbolo budista, etc. Ahora, en una escuela que una muchacha musulmana use un velo ¿qué inconveniente tiene? No mayor inconveniente que llevar un collar indígena, o un crucifijo. Lo que pasa es que llevamos las cosas al extremo; hay que distinguir entre lo público y lo privado, saber relativizar lo que se puede relativizar. Ahora, por

otra parte, siendo realistas, si en Andalucía o en Cataluña o en cualquier rincón de España o de Italia hay cruces históricas en los caminos, en los senderos, no vas a destruirlas. Son elementos relacionados con la historia, con el arte. Así como no destruiremos una biblioteca musulmana como hicieron los “bárbaros” en Sarajevo. Cuando hay sensatez y serenidad no es tan difícil discernir.

JRGP: La teología de la liberación se relaciona con la educación popular, hasta el punto de que muchas de las actuales ONG latinoamericanas más comprometidas tienen su origen en aquel movimiento.

PC: Cuando nosotros llegamos en el año 68, que era un año de conciencia renovada, de compromiso, varias iglesias de América Latina estaban arriesgando incluso la vida, y además se daba un fenómeno nuevo, el diálogo entre cristianos y no cristianos, incluso marxistas, trabajando al lado de la iglesia; nuestros mártires cristianos —curas, obispos, monjas, seglares— mezclaban su sangre con la de los mártires marxistas, agnósticos, porque la causa era mayor que la simple profesión de una ideología, de una política, de una fe. La causa era la vida del pueblo, causa que se desdoblaba en diversas causas: la causa indígena, la causa del pueblo negro, la causa de la mujer, la ecología, la educación, la salud, la participación en la política. Eran los años de la “concientización”. Yo recuerdo con frecuencia que antes de la teología de la liberación, antes de la pastoral de la tierra, hubo la pedagogía de la liberación. Paulo Freire, famoso educador brasileño, trabajó en América Latina y en África recordando verdades fundamentales, haciendo hincapié en liberar la conciencia. Si se frustra esto, se consigue que el pueblo no vea, o al menos que no vea con espíritu crítico, por eso las dictaduras militares persiguieron tanto la concientización, pues sabían que un pueblo consciente es un pueblo que puede ser crítico, que puede ser rebelde, que puede organizarse.

Pasaron unos años, y algunos, un poco acelerados, creían que bastaba ya de concientización. Creo que nunca bastó, ahora nos encontramos con que no hace falta que las dictaduras militares aprisionen la mente de los pueblos; el consumismo, a través de los medios de comunicación, esclaviza la conciencia de los pueblos. El prurito de tener, de comprar, en vez de la obsesión lúcida de ser...

JRGP: También desarrollaron una nueva visión sobre el mundo indígena, sobre la negritud...

PC: Después de Nigeria, Brasil debe ser el país más negro del mundo. A los pueblos indígenas se les negaba el derecho de su cultura, el derecho de su autonomía. A los pueblos negros se les creaba una conciencia avergonzada de ser negro. Recuerdo cuando llegué aquí a Brasil prácticamente ningún negro, ninguna negra, se ufanaba de ser negro; estiraban el cabello para no tener aquel cabello rizado, negro, y se hablaba de moreno. Ahora es un orgullo ser negro. En este mes de noviembre por ejemplo estamos celebrando el mes de la conciencia negra. Los pueblos indígenas eran pueblos cohibidos, callados, con el “descubrimiento” de Brasil había cinco millones de indígenas; cuando yo llegué se contaban 130.000 ó 140.000; hoy contamos 700.000. ¿Qué ha pasado? Que muchos pueblos han emergido, y han empezado a reivindicar su lengua, su tierra, su autonomía. Aún hoy siguen surgiendo pueblos que dicen tenemos una lengua, tenemos una tierra que sabemos que es nuestra y la reivindicamos. La Pastoral de la Tierra ha tenido en Brasil —en medio de los defectos, de las claudicaciones de las iglesias— gestos muy providenciales; concretamente aquí en Brasil se creó en el año 72 el Consejo Indigenista Misionero, porque con ayuda de antropólogos y de historiadores y con la propia conciencia de ser del misionero llegamos a la conclusión de que no se podía continuar evangelizando de modo compulsivo, sino que se debía evangelizar respetando las costumbres, las autonomías. Es contraria a la conciencia humana, al propio evangelio, no tiene sentido una fe impuesta; y además se contrastaba que la evangelización fuera europeísta, occidentalista, colonizadora. Una cosa es llevar el evangelio, y otra llevar cultura española, alemana, o anglosajona. En el 72, decía, se crea el Consejo Indigenista Misionero (el CIM) y en el 75 la Comisión Pastoral de la Tierra, a partir de la situación en nuestra propia región de São Félix de Araguaia, de los conflictos que vivíamos aquí y de los desafíos que se nos presentaban, porque el latifundio aquí maltrataba tres sectores de población, los peones, con trabajo esclavo o degradante, los indígenas y los campesinos aquí llamados *posseiros*, porque se habían instalado en medio de la selva cultivando pequeñas parcelas.

En el propio nombre de la Pastoral quedaba claro que no queríamos sustituir a las organizaciones autónomas de los indígenas y de los campesinos, tan sólo una “comisión” porque entendíamos y entendemos que deben ser los propios indígenas, o los propios negros, quienes asuman su organización. Ahora bien, el CIM hizo una gran obra desde los primeros tiempos de su creación estimulando encuentros de jefes indígenas que llegaron a la conciencia de que siendo pueblos diferentes eran, como ellos mismos se llamaban, parientes, que el enemigo era común, el blanco, y que ese enemigo común lo era sobre todo porque se apoderaba de sus tierras. El primer ataque que un colonizador hace es sobre la tierra, después la lengua, la cultura. A partir de esta conciencia se fueron creando organizaciones autónomas indígenas en todo el continente, sobre todo en Brasil, y el trabajo del CIM se esparció a otros países de América Latina. Años después aparecieron organizaciones de mujeres, el movimiento negro.

JRGP: Quisiera entrar ahora en el análisis del papel de Justicia y Paz en América Latina a propósito de la situación suscitada en Colombia con la división de Justicia y Paz, en la oficialista exclusivamente católica, y la nueva tendencia abierta al ecumenismo y comprometida con el problema de la tierra y de la paz.

PC: En Brasil Justicia y Paz ha sido siempre reconocida, y la Conferencia de los obispos la ha valorizado siempre. Colombia es un país extremo, son décadas de conflicto serio, y el episcopado colombiano ha sido el episcopado más callado, menos activo que el episcopado brasileño. Aquí Justicia y Paz tiene campo libre, es apoyada por la iglesia, el conflicto que señalas no ha repercutido en las relaciones con Justicia y Paz brasileña.

JRGP: Hay críticos de su trabajo que sostienen que todo este movimiento y este compromiso a favor de los indígenas, de los campesinos sin tierra y de los peones esclavizados, en el fondo supuso un retraso para las grandes inversiones, y que por tanto han sido causantes del atraso de esta región. ¿Qué efecto está teniendo esta crítica actualmente?

PC: Si yo tengo una mentalidad capitalista y persigo una política capitalista contestaré a los indígenas, a los peones, a los pequeños labradores porque voy al capital, a la usura, al lucro lo más inmediatamente posible y cuanto mayor mejor. Ahora por ejemplo nos encontramos en esta región, como enemigo máximo actual, el agronegocio. ¿Cuál es el pecado del agronegocio? El pecado de ser latifundio, un latifundio perfeccionado, depredador al máximo: la soja exige cinco venenos para cada cosecha, el algodón exige doce venenos; soja, algodón, eucalipto y ganado suponen talas de la floresta, uso de tóxicos y desempleo. Es curioso, cuando se habla del progreso que el agronegocio traería se olvidan de decir que a medida que trae progreso para los dueños del agronegocio, trae miseria para los campesinos. Aquí por ejemplo hemos tenido que luchar bastante contra el intento de hidrovía, que supone la apertura de un canal. Aquí nos preguntan por qué ustedes se oponen a la apertura de un canal, si eso sería bueno para nosotros, tendríamos trabajo. Y yo les digo, no sean ingenuos, una barcaza del agronegocio con dos hombres apretando los botones... ¿dónde está el empleo? La soja, fuera del momento explícito de arrancar las raíces y desnudar el suelo, ya no necesita empleo.

JRGP: Habla de productos dedicados al comercio internacional, a la exportación, que dependen de las grandes multinacionales agroalimentarias.

PC: Continúa habiendo un imperio, aunque este imperio no sea tanto de una nación, EEUU sigue siendo su plataforma, pero el imperio no es nacional, es multinacional, es transnacional, apátrida; la lástima es que la mayor parte de los gobiernos se someten a ese imperio. Ese imperio tiene un instrumental, el FMI, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, todas las empresas grandes del mundo son multinacionales, en Brasil no hay una sola empresa grande que no sea multinacional.

JRGP: El Banco Mundial últimamente está marcando parte importante de la agenda de la cooperación internacional, con instrumentos nuevos, el microcrédito, nuevas formas de financiación, y sobre todo cuando diseña las principales pautas de los Objetivos del Milenio. Parece que todos los gobiernos están adoptando ciertos criterios de intervención de la ayuda al desarrollo

que podrían significar una contradicción entre la historia del Banco Mundial y el papel que ahora le quieren asignar como conductor del desarrollo y de las metas sociales de los llamados Objetivos del Milenio. Y se insiste mucho en la democratización de los países empobrecidos.

PC: Continúa siendo capitalismo, continúa siendo una macrodictadura que exige y obliga. Brasil sobre todo puede y debe ofrecer soja y ganado. Lo que pasa es que hay un sector de población que sí mejora con esa política de agronegocio; hay labradores medios que se sienten beneficiados, pero la gran mayoría no. Según ha reconocido últimamente la ONU, África está peor hoy que veinte años atrás. Ha llegado mucho dinero a África, han llegado muchas armas, se ha sustraído mucho diamante, mucha riqueza; se han comprado los dictadores, todos los dictadores africanos han sido fabricados por el capital transnacional. España también ha ayudado al dictador de Guinea Ecuatorial.

EEUU saturado de armas atómicas se yergue como defensor de la paz contestando las armas atómicas de Corea del Norte. Es una hipocresía. Si alguien no tiene derecho a hablar de democracia y de paz es EEUU. Hay 35 millones de pobres, rematadamente pobres en EEUU, más mortalidad infantil que en Cuba, ni de lejos. Que no quiera ser el país maestro de la humanidad. Un país que quiere ser demócrata no puede imponer gobiernos en otros países; un país que quiere ser demócrata ha de considerar a los blancos, a los negros, a los inmigrantes, a los naturales, un país que quiere ser demócrata no puede permitir multimillonarios. ¿Dónde está la democracia social? Yo no estoy pidiendo un régimen perfecto en este mundo, pero se puede mejorar.

JRGP: Volviendo a la cuestión de la ayuda internacional al desarrollo, ¿qué impacto ha tenido la ayuda en esta región? ¿Se ha notado su presencia? ¿Cuál ha sido el papel de los organismos internacionales que gestionan la ayuda?

PC: La ayuda que nos ha llegado ha sido más de comunidades, de ONGs, de grupos espontáneos. Aquí en nuestra región no hemos tenido la gran ayuda de los organismos internacionales. Ha sido la solidaridad en todos sus aspectos, ha sido ayuda de dinero para aprobar proyectos, ha sido presencia de voluntarios, ha sido asesoramiento. Hemos tenido la solidaridad de personas

de Brasil y ayuda de gente del primer mundo, España, Italia, Alemania, Austria, una colaboración bastante espontánea que hemos organizado a través de una ONG, de ANSA. Con ocasión de la dictadura militar sabíamos que la Prelatura no podría actuar libremente, que se le impediría organizar trabajo social, y por eso creamos ANSA (Asociación Nuestra Señora de la Asunción), y conseguimos que fuera reconocida como entidad autónoma por el municipio, por el estado de Mato Grosso, y por el gobierno federal. Esta organización ofrece microcréditos y asesoría a los pequeños agricultores. Por el hecho de ser autónoma también se evita que el pueblo siga dependiendo de la Iglesia, porque siempre la gran preocupación, como ahora se contempla en parte en el gobierno de Lula, es que las ayudas no se queden en limosnas. No se pueden negar las ayudas cuando se vive la situación de la gente, el hambre no espera, al que está muriendo de hambre dale pescado para que coma, después ya se le puede comprar la caña de pescar. Luego hay que dar conciencia, que sepa que el río es suyo. ¿Comprendes?

Cuando hablamos de solidaridad, tenemos que hablar de solidaridad hasta el infinito. Por cierto que la solidaridad se puso de actualidad en gran parte por América Central, por Nicaragua; como decía el poeta nicaragüense, la solidaridad es la ternura de los pueblos. Un campesino nicaragüense, en una de aquellas visitas que yo hice, me dijo un día que los internacionalistas internacionalizan el amor.

Ahora nosotros insistimos en lo siguiente: Primero, debe continuar habiendo solidaridad, de personas, de comunidades, de entidades; no podemos prescindir de la solidaridad. Segundo, se debe buscar en los gestos de solidaridad gestos también por parte de las personas solidarizadas; no dar nunca una ayuda total, que haya parte también de los que están siendo ayudados. Cada vez más, las entidades solidarias están obligadas a construir solidaridad estructural, facilitando y estimulando la participación, exigiendo lo que se deba exigir a las instituciones; esa solidaridad estructurada, que ahora pienso que corresponde tanto a quien recibe la ayuda, como a quienes ayudan. Una ONG debe hacer hincapié en que las personas, las comunidades exijan lo que se puede exigir del gobierno; lo que un gobierno puede y debe hacer en principio que no lo hagan las ONGs. Tercero, esa ONG española, por ejemplo, ha de exigir del gobierno español el 0,7, ha de exigir que el gobierno español

revise lo que está mandando a África, si hay fábricas de armas españolas que envían armas a dictadores africanos. Si es sólo una solidaridad puntual y superficial acaba perjudicando, porque mantiene unas situaciones que deben ser denunciadas.

JRGP: Esto respecto a las ONGs, pero cómo ve la ayuda oficial, la que se decide y canaliza desde los gobiernos.

PC: A la Ayuda Oficial al Desarrollo le pido que no sea limosnera. Puede ser puntual, pero exigente... si el gobierno socialista español resuelve ayudar a unas tribus indígenas de un país de América Latina es necesario que ayude dando dinero, mandando quizás médicos, pero que al mismo tiempo exija a las personas, a las comunidades ayudadas a que reivindicquen a sus respectivos gobiernos. Que la Ayuda Oficial española reivindique en el propio país lo que pueda y deba reivindicar. Nunca debería ser una ayuda solidaria de camino de ida, solamente, ha de ser de ida y vuelta.

Hoy día no se puede pensar nada si no se piensa globalmente, yo sé que hoy ningún gobierno gobierna solo; Lula, un hombre de buena voluntad y de origen sindicalista, no puede hacer muchas cosas porque no gobierna solo, aunque podría haber hecho más, podía haberse negado a otras, tenía bastante respaldo del pueblo, por ejemplo, para abordar la reforma agraria. La reforma agraria está en conflicto con la agroindustria, una auténtica reforma agraria atiende a medios y pequeños campesinos, y a los grandes los atenderá mucho menos, y no permitiría el latifundio, ni productivo ni improductivo. Para mí todo latifundio es inicuo, acumulativo y exclusivo, esto forma parte de mi convicción, si no se socializa la tierra, la salud, la educación, la información, no habrá paz, es imposible. El capitalismo lleva en la entraña la guerra.

JRGP: ¿Una cooperación bien orientada podría servir a la socialización de la tierra, la salud, la educación?

PC: Sin duda, si nuestros campesinos producen, si se les ayuda de modo que consigan vender dignamente sus productos, si consiguen que la juventud ame la tierra, se va contestando al latifundio capitalista, es un proceso.

JRGP: Quisiera volver a uno de los temas de moda de la ayuda al desarrollo, los Objetivos del Milenio. En relación al Objetivo que se propone reducir a la mitad para el año 2015 el número de personas que viven con menos de un dólar al día. ¿Cuál es su reflexión sobre el propio Objetivo y sobre los medios para alcanzarlo?

PC: Con mucha tristeza ya he dicho varias veces que el propio Objetivo del Milenio es la confesión del fracaso. La humanidad declara que sólo podrá pensar en reducir a la mitad la miseria humana en pleno siglo XXI, con ello indica que la política internacional ha sido un fracaso, que la sensibilidad humana se ha anegado en el egoísmo, en el lucro. Dicho esto, que se hagan, que se propaguen, que se consigan los Objetivos del Milenio, mejor eso que nada. Como decía anteriormente, habrá algo siempre de beneficencia. Lo importante es que los Objetivos del Milenio tienen también un objetivo estructural, que tanto los que ayudan como los que reciben vean de incardinar en las instituciones sociales y políticas de su país la solidaridad. Es necesario conseguir que los Objetivos del Milenio no sean apenas unas ayudas puntuales, sino que se conviertan en un proceso de transformación tanto en los países de origen de la ayuda como en los países que la reciben, pues no habría oprimidos si no hubiese opresores. ¿Qué es África? Es un continente despellejado. Como en aquel bello verso sobre el Crucificado, de África también podríamos decir que todos en ella pusimos nuestras manos. Esclavitud, depredación. Arrancar los minerales de sus entrañas, llenarla de nuestras armas y defender a los dictadores africanos porque nos sirven y porque depositan sus cuentas en los bancos suizos, ha sido un buen negocio.

Los Objetivos del Milenio han de tener una visión de transformación y no de simple ayuda. Ahora, siendo realistas, vamos a aprovechar las políticas nacionales, vamos a aprovechar la acción de las ONGs, de las entidades culturales, religiosas, y vamos a aprovechar también los Objetivos del Milenio.

JRGP: Hace cinco años decía que cuando se jubilara pensaba abandonar la región, entre otras cosas para no estorbar la labor de su sucesor. Sin embargo sigue aquí. ¿Cómo compatibiliza su vida de jubilado con su función de persona pública?

PC: Yo quería ir a África, pero mi salud no me lo permitía, no quería estorbar, pero el Vaticano actuó con muy poco tino. Y no planteó ningún tipo de consultas, ningún tipo de diálogo, y eso indignó al equipo pastoral, que me dice, ahora no eres tú, Pedro, somos nosotros, y piden diálogo con la jerarquía, ya que la venida de un obispo, dicen, les afecta fundamentalmente. Vino un obispo mandado por el Vaticano; el Vaticano a través de la Nunciatura había tanteado ya cinco nombres, pero ninguno de ellos aceptó, bien porque la situación era un poco conflictiva, o porque sucederme a mí era un poco delicado, o por lo que fuera. Pero este enviado del Vaticano traía unas preguntas: ¿yo me quedaría en São Félix, o me iría? ¿había casa para el nuevo obispo? Le contesté que no tendría ningún inconveniente en irme, que casa había, una casa sencilla, pobre. El nuevo obispo, don Leonardo llegó de un modo fraterno, un compañero cordial, con su mentalidad y su propia experiencia, de manera que aquí convivimos, un cuarto para mí y otro cuarto para él. Me trata con mucho respeto, con mucho cariño, como a un abuelo, y no me niego a los actos públicos cuando puedo responder por él, pero nunca diré nada que no me corresponda. Cuando viene como ahora la policía federal a preguntarme a mí por cosas que yo conozco muy bien, o cuando viene un periodista, pues yo les atiendo, no puedo dejar de ser persona pública por el hecho de no ejercer el episcopado. Sería absurdo que yo dijese, como ya no soy obispo en ejercicio, me callo. Soy una persona pública y sigo teniendo una historia.

JRGP: Muchas gracias por su tiempo.

LA IDEA DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid

Bajo la idea de una interpretación fenomenológica pueden entenderse dos momentos, internamente relacionados, pero claramente diferentes, de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el proyecto filosófico inicial de Heidegger. En la medida en que ésta tiene como meta la comprensión categorial de la vida fáctica con vistas a destacar su específica forma de ser, el acto en que esta comprensión se realiza, que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20,¹ Heidegger llama *comprender puro* (*reines Verstehen*), es lo que propiamente puede ser denominado interpretación fenomenológica, porque consiste en la interpretación de contextos situacionales de sentido y, a la vez, es el estricto equivalente de la intuición originaria de la fenomenología, pues no procede mediante hipótesis o ideas previas, sino entregándose al sentido que puramente se da en la situación concreta que es siempre la facticidad. Dado que las vivencias, como señala Heidegger, no consisten en datos hyléticos, sino en situaciones vitales,² en tramas complejas de sentido, la fenomenología, como ciencia originaria de la vida en y para sí, no puede entender ya su propio acceder a ella mediante el modelo de la intuición de objetos, que a través de la fenomenología de la percepción se había extendido a toda la vida de la conciencia, sino mediante la idea de un comprender contextos significativos; tal comprender es interpretación por la ambigüedad constitutiva del sentido que se da, pero es intuición porque, inmerso ejecutivamente en él,³ lo comprendido se da inmediatamente, sin trabajo explícito de reflexión interpretativa.

Pero hay un segundo momento, no menos intrínsecamente constitutivo de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, aquél en que, por exigencias de ésta misma —su tendencia a caer y moverse en las representaciones públicas de sí misma heredadas—, la investigación fenomenológica debe asu-

mir el papel de una crítica histórica que destruya y se apropie a la vez del sentido genuino de esas representaciones. Como es bien sabido, Heidegger ha insistido enérgicamente en que esta tarea no es un añadido, sino un paso, un momento ineludible del correcto acceso a la vida fáctica: “deshacer el estado de interpretación heredado y dominante” es condición de la comprensión originaria de la facticidad, no sólo porque destruye una barrera que se interpone, sino porque sólo en la asunción plena de su pasado puede entrar en lo que propiamente la vida fáctica es. La idea de una apropiación *originaria* de los conceptos y representaciones en los que la facticidad vive, particularmente los conceptos metafísicos con los que le viene pre-interpretado su propio modo de ser, cumple la doble tarea de liberar la mirada a las estructuras de la facticidad y ponerla en disposición de asumir aquello que esencialmente la constituye: su historicidad, su haber llegado a ser así. Tal apropiación es interpretación fenomenológica con el mismo derecho que el momento anterior, pues pertenece sencillamente a él.

Esta caracterización *como fenomenológica* de la apropiación de conceptos y textos del pasado reviste ciertas peculiaridades y presenta una problemática propia, que no se deriva sin más de su inclusión en el proyecto general de la hermenéutica de la facticidad. Ante todo, porque admite una clara desvinculación de éste. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, la destrucción, como los demás momentos del método fenomenológico, reducción y construcción, está referida exclusivamente a la elaboración de la cuestión del ser, a la ontología en sentido lato. Ciertamente, la razón de la necesidad de la destrucción/apropiación sigue estando en la estructura “caída” de la facticidad, ahora entendida ya como Dasein, pero metódicamente su función es bien diversa: despejar el camino hacia y garantizar la originariedad de los conceptos ontológicos. La fenomenología, de la que la destrucción es un momento, es ahora el correcto modo de acceso al carácter apriórico del ser, no una ciencia originaria de la vida fáctica. En cierto sentido puede decirse que el problema de la hermenéutica de la facticidad se generaliza: la necesidad de apropiarse críticamente de los conceptos heredados es una exigencia de toda investigación, y si la cuestión del ser es la más radical y última, si ser es el supuesto fundamental de cualquier saber, entonces la apropiación del sentido genuino de los conceptos heredados que articulan su comprensión es tarea primordial. Heidegger sigue ahora llamando interpretación fenomenológica a

esta labor de reconducción de los conceptos básicos de la tradición ontológica a las experiencias en que se originaron, con entera independencia de la hermenéutica de la facticidad. Es ahora, contemplada en su pura pretensión de apropiarse de la tradición ontológica de manera originaria, cuando aparecen con más nitidez los problemas constitutivos que arraigan en la idea misma de la interpretación fenomenológica del pasado.

Intentaré plantear la cuestión de la manera más directa y llana posible. Si la fenomenología es siempre un ir a las cosas mismas para dejarse marcar por ellas el discurso y si la “cosa misma”, como concepto descriptivo y no metafísico, es el correlato de determinados actos, aquellos cuyo sentido es presentar la cosa de que se trata *leibhaftig*, “en persona”, ¿cómo puede pensarse que un concepto heredado pueda aparecer así, en esa intuición originaria, que es, para Husserl, la fuente última de legitimidad de cualquier aserción racional? A la fenomenología le es, en efecto, por esencia necesario poder repetir, poder realizar el acto que da originariamente la objetividad sobre la que se discute. Sin ello, la noción misma de verdad como *Erfüllung*, como cumplimiento intuitivo, carecería de sentido. ¿Cómo repetir entonces ese acto de donación originaria en el que aparece *in statu nascendi* el sentido de la cosa cuando se trata de un concepto o una configuración del pasado, algo por principio no presentificable? ¿Qué cumplimiento cabe pensar para la significación de un concepto cuyo horizonte, como tal, ya no es? ¿Cómo considerar entonces que un momento de crítica histórica sea considerado fenomenológico, no como ilustración de tesis encontradas fenomenológicamente o de apoyo para las mismas, sino internamente, en su modo de ejecución, es decir, que el ejercicio interpretativo sea, él mismo, fenomenológico?

Si he introducido el planteamiento del problema mediante una alusión a las exigencias husserlianas de evidencia no es con el propósito de subrayar, otra vez, la diferencia entre las concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger o de medir a éste por los cánones de la ortodoxia fenomenológica, sino como modo de abrir y resaltar nítidamente los perfiles de un problema que la hermenéutica fenomenológica tiene por sí misma, con independencia de su confrontación con Husserl. En efecto, conviene recordar que Heidegger no abandona en ningún momento de los años 20 la idea de que el aparecer originario de la cosa de que se trate (el ser de lo intencional, por ejemplo) es

aquel momento al que tiene que acudir cualquier pretensión de comprensión genuina. Bastaría con recordar la definición de fenomenología que da el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: “Una manera (*Wie*) de investigar que se representa intuitivamente los objetos y sólo en cuanto están ahí intuitivamente, habla de ellos” (GA, 63, 72). Bien es verdad que las referencias a la necesidad de la evidencia y a la *Erfüllung*, numerosas en los tres primeros cursos, decaen a partir del curso sobre Aristóteles de 1921/22, sustituidas por una crítica cada vez más acerba a la noción de evidencia, tal como registra el curso de 1923, que inaugura el programa de la hermenéutica de la facticidad.⁴ Pero el sentido de este rechazo creciente no está dirigido contra la donación de la cosa misma, sino contra la concepción objetivante de la donación, contra el hecho de que el modelo que rige en ella es la noción clásica de intuición de objetos, la captación visual de lo ahí presente; por eso el pensamiento heideggeriano tiende claramente hacia una separación de cumplimiento (*Erfüllung*) o, en general, comprobación (*Ausweisung*) e intuición.⁵ Formalmente el problema con que nos enfrentamos no difiere de la cuestión general de la hermenéutica de la facticidad: cómo hacer que se manifiesten originariamente las estructuras de la vida fáctica cuando ellas no se dan como los objetos en la percepción, con la consiguiente imposibilidad de que las categorías que las expresan puedan significar remitiendo a una situación objetiva. Toda la problemática de las indicaciones formales nace de aquí. Pero la interpretación fenomenológica de conceptos heredados añade una segunda dificultad: que la posible donación originaria que proporcionaría su legítima partida de nacimiento y la validez de su apropiación, con independencia de su in-objetividad, es, como tal, pasada, y resulta, en principio, paradójico pensar cuál sería la forma adecuada de acceder a ella en el presente actual. En definitiva, se trata de pensar en qué medida el ablandamiento de las capas endurecidas de la tradición es un proceder fenomenológico y en qué sentido.

Para intentar responder hemos de proceder a través de dos pasos sucesivos: I) cuál es el concepto de fenómeno que sirve de base al comprender fenomenológico; II) cómo a partir de él se determina el carácter fenomenológico de la interpretación histórica.

I

Tomemos como base en esta primera etapa los textos capitales de los años 22-23, cuando la hermenéutica fenomenológica de la facticidad toma su figura definitiva, sin que ello nos impida acudir a momentos ulteriores y anteriores, si con ello se esclarece el sentido del asunto. Me refiero al *Informe Natorp*, al curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y al primer curso de Marburgo, *Introducción a la investigación fenomenológica*. El conjunto de los textos, en lo que se refiere a lo que Heidegger entiende por fenómeno, es de una gran coherencia desde la primera aparición, en las lecciones sobre fenomenología de la religión (1920/21), de la triple dirección en que se estructura su sentido: objetivo, referencia y ejecución.⁶ Pero es el *Informe Natorp* quien da de una manera explícita una definición de fenómeno que permite acuñar de manera precisa el cometido de la hermenéutica de la facticidad:

“La hermenéutica es fenomenológica quiere decir que su campo temático (*Gegenstandsfeld*), la vida fáctica en el como de su ser y su decir, es vista temáticamente y metódicamente como *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (estar referido a algo, el hacia qué de la referencia, la ejecución del estar referido, la temporalización de esa ejecución, la conservación de esa ejecución) no es otra cosa que la del objeto de la forma de ser de la vida fáctica. La intencionalidad, tomada meramente como estar referido a, es el primer carácter fenoménico destacable en la movilidad básica de la vida, es decir, del cuidado” (GA, 62, 364-365).

Lo decisivo de este texto es que registra un doble movimiento de identificación entre vida fáctica y fenómeno: mientras la vida fáctica, el tema de la hermenéutica, es caracterizada *metódicamente* como fenómeno, lo que permite su análisis en términos de intencionalidad, el fenómeno es, por su parte, caracterizado *temáticamente* a partir de rasgos intencionales que no provienen del puro estar dirigido-a de la intencionalidad objetivante, sino de la propia facticidad, de la vida tal como es vivida en su fáctico acontecer. Es la forma de ser de la vida fáctica, precomprendida en el análisis intencional, la que obliga a ensanchar el concepto de fenómeno hacia una intencionalidad *plena*, la cual, a su vez, sólo puede ser convertida en tema explícito mediante su tratamiento fenomenológico siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad. Culminan

en este texto todos los esfuerzos de los años anteriores, que comenzaban en el análisis de la vivencia del mundo entorno (*Umwelterlebnis*) de 1919, por desligar la fenomenología de esa posición teórica en la que el comportamiento se refiere al mundo sumiéndose en él como en un complejo temático (*Sachzusammenhang*), como en una trama objetiva.⁷ Las consecuencias negativas de esa implantación subrepticia en la actitud teórica para la concepción de la intencionalidad eran ya para Heidegger muy claras cuando daba sus lecciones sobre fenomenología de la religión: la ontología formal, a pesar de la indeterminación en que deja a su objeto, nos dice allí, resulta fatal a causa de la posición teórica desde la que se acerca a él, “ya que prescribe un sentido referencial teórico o al menos lo incluye en su prescripción; emboza lo relativo al ejercicio, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente al contenido” (GA 60, 63). Es esta predeterminación teoretizante del modo de estar referidos los comportamientos, con la consiguiente difuminación del sentido específico con que en cada caso la referencia se ejerce, lo que la intencionalidad *plena* trata de denunciar, de un lado, y salvar, de otro, proponiendo que la mirada fenomenológica deje abierto de entrada el sentido para poder luego atender a su modalidad concreta; de ahí que el texto resalte en el sentido de ejecución dos modalidades más que lo precisan frente a su nivelación teórica: su temporalización y su forma de mantener o custodiar lo que realiza (*Vervahrung*). Con ello logra Heidegger dar cuerpo y forma a la reivindicación del carácter siempre significativo, situacional y multidireccional de la facticidad que había presidido su concepción de la fenomenología como ciencia originaria de la vida; las vivencias se transforman en situaciones vitales que no se muestran plenamente en su objetivación reflexiva, sino en la ejecución primaria del comportamiento inmerso en el contexto de sentido en que se produce. Por ello la “intuición plena” (*volle Anschauung*) a la que hay que llevar la experiencia fáctica de la vida (GA 58, 102) “tiene siempre la figura de una situación histórica concreta de la vida en y para sí”. La liberación de la intuición fenomenológica de su adscripción a la donación de objetos aislados forma parte del mismo movimiento de pensamiento por el que se amplía la noción de fenómeno a una intencionalidad plena de carácter multidireccional. Con ello no se renuncia, desde luego, a ese “paso decisivo que la fenomenología actual ha dado: el conocimiento de que la filosofía, en la medida en que es cognoscitiva,

necesita una comprobación intuitiva de sus entramados expresivos, de sus conceptos” (GA, 58, 240). Es lo que tenemos que ver en la interpretación fenomenológica.

Pero el texto contiene aún otro momento que conviene subrayar: la consagración del *cuidado* (*Sorge*) como el término que señala ya definitivamente la especificidad del estar en movimiento que es propio de la vida fáctica, lo que expresa, podríamos decir, la forma de su vitalidad frente a otros seres vivos. “El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidarse de (*cura-re*)” (GA, 62, 352). El *Informe Natorp* da carta de naturaleza como término técnico para designar la entera forma de acontecer de la facticidad a lo que el curso del semestre de invierno de 1921-22 consideraba tan sólo como el sentido referencial de la vida.⁸ No hay en ello contradicción alguna, sino un ensanchamiento del concepto, resultado, probablemente, de la necesidad de caracterizar a la facticidad en su conjunto con un término que no se limite a reproducir la neutralidad vacía de la antropología tradicional y sea, a la vez, lo suficientemente expresivo para indicar hacia dónde debe ir la comprensión. Para ello el término que marcaba el sentido general de la referencia al mundo es el más adecuado, pues lo que prima en la facticidad entendida como fenómeno es su carácter intencional. Pero lo que me parece decisivo es que *cuidado* es un concepto que, si quiere expresar lo más distintivo de la vida fáctica, no puede dejar de cumplir la función fundamental que la hermenéutica de la facticidad atribuye a sus conceptos como indicaciones formales: ahuyentar la primacía de la posición teórica en la comprensión. Y en efecto, “*cuidado*” realiza ese cometido en dos sentidos: en su significado inmediato, cuidarse u ocuparse de algo trae a la mente muchas faenas posibles, muchas formas de actividad con cosas y personas, pero nunca destaca entre ellas la consideración teórica de un asunto al modo de la reflexión del pensador o la simple percepción visual de algo, aunque no las excluya taxativamente. Además, y justo en virtud de esa amplitud, “la movilidad del cuidarse-de ofrece múltiples maneras de llevarlo a cabo y de estar referido a aquello con lo que trata” (GA, 62, 353): “*cuidado*” busca dejar libre la posibilidad de destacar precisamente los dos sentidos constitutivos del fenómeno que la actitud teórica difuminaba u homogeneizaba: el sentido de ejecución y el de referencia; por ello Heidegger se esfuerza en añadir inmediatamente a la “definición” del *cuidado* una variedad de modalidades que no es meramente ilustrativa, sino constitutiva de su

ser fáctico: El cuidado *se da siempre* en una modalidad ejecutiva y referencial determinada. Una multiplicidad, por tanto, que es tal a partir de la referencia y del modo en que esta es ejercida, no de su sentido objetivo (*Gehaltssinn*).

Un análisis riguroso de la estructura del cuidado proporcionará entonces la clave para acceder con garantías al fenómeno de que se trate, o dicho más exactamente, el cuidado, en su estructura completa, es el fenómeno, en el seno del cual aparecerá lo que, en sentido restringido, llamamos también fenómeno y que no son sino partes o momentos de él (el nóema —el sentido objetivo—, un sentimiento, un comportamiento, etc.). Un texto del primer curso de Marburgo, que, pese a su longitud merece la pena reproducir, expone, mejor que ninguno de esta época, la estructura precisa del cuidado y su función para el análisis fenomenológico:

La determinación de los caracteres ontológicos de un ente se hace posible a través de la interpretación del cuidado en el que tal ente, como este preciso ente, está. [...] La interpretación tiene como tema el modo y la manera de estar cuidándose de algo. Con la interpretación del modo y la manera del estar cuidándose de algo se hace visible este algo en cuanto específico “de qué” del cuidado, aquello con lo que trata el cuidado. Se hace patente en la forma como en el cuidado está “ahí”; a partir de este estar presente se hace visible qué posible ser tiene en cuanto sale al encuentro en y para este cuidado. El cuidado no es algo subjetivo ni deforma aquello de lo que se cuida, más bien lo deja venir a su auténtico ser. Cuando el ente es interrogado en relación al cuidado que lo abre, no debe investigarse su modo de ser captado, sino justamente el cómo del salir al encuentro desde sí mismo del ente. La cuestión es dar a conocer, para un determinado ente llamado *conciencia*, el cuidado en que por lo pronto está. Una tal interpretación encierra en sí la posibilidad de ver el cuidado específico en su ser mismo. Hay que decir, simplemente como hilo conductor para el carácter ontológico del cuidado, que *en cuanto cuidarse-de abre* aquello de lo que se cuida y que en su ser específico mantiene de un modo específico lo existente en cuanto tal por él abierto. Lo abierto y así mantenido por un cuidado es *desarrollado*, explicitado por él. Este explicitar no es un filosofar teórico sobre ello. Todo cuidado tiene su peculiar modo de desarrollar lo abierto. Lo desarrollado se torna para el cuidado aquello a lo que *se entrega*. Este entregarse radica en el sentido del estar cuidándose de algo. Finalmente aquello a lo que el cuidado se entrega llega a ser algo en lo que el cuidado *se pierde* (GA, 17, 57-58).

Ante todo, hay que tener en cuenta que el texto se inserta en los momentos preparatorios de un análisis que, en sí mismo, es perfectamente relevante para

nuestro problema —la interpretación fenomenológica de la tradición—, pues se trata de comprender el sentido genuino nada menos que del concepto “conciencia” de la tradición epistemológica moderna. Por eso hay que observar que la tesis a la que sirve la exposición de la estructura del cuidado es que la investigación ontológica que pretende establecer los caracteres de un ente cualquiera sólo puede llevarse a cabo mediante un análisis del cuidado respectivo en que ese ente está. De ahí su relevancia. A estos efectos, lo primero contra lo que Heidegger previene es contra la inmediata tendencia a considerar subjetivista tal proceder interpretativo: el cuidado estando en el “sujeto”, no subjetiviza lo que trata, sino que por el contrario, lo abre, hace posible acceder a él sin más:⁹ ¿cómo podríamos saber de él sin una forma de tratarlo, de darse en sentido amplio? Pues bien, es obvio que si se trata de poner un ente en el marco del cuidado en que se da, tal ente ocupa en la estructura de éste el lugar del sentido objetivo y lo que resulta esclarecedor en la exposición heideggeriana es que toda ella está destinada a resaltar que aquello de lo que el cuidado se ocupa es lo que es sólo en relación al cuidado en que se inserta: el modo de su venir al encuentro —una manera de expresar su *Gegebenheitsweise*—, que es lo que hay que investigar, es indisoluble de la modalidad específica en que se ejerce la referencia al ente. Por eso el conjunto de los caracteres que articulan el sentido del cuidado (abrir, mantener, configurar, entregarse, perderse¹⁰) son expresiones que dicen la manera como se modaliza en concreto la referencia (formas del sentido ejecutivo), modalización conforme a la cual aparecen correlativamente los caracteres del ente.

Apenas tres años después, los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, escritos ya sobre la base firme de la cuestión del ser y en perfecta posesión del cometido de la Ontología fundamental, dotan a la estructura intencional del cuidado de una precisión definitiva: Si el estar del ente en el cuidado lo hace visible y marca el modo de acceso a él (“cómo sale al encuentro desde sí mismo el ente”), entonces del abrir y mantener lo abierto que es propio del cuidado forma parte integrante no sólo la apertura de los rasgos constitutivos de la cosa (su *Realität* en el lenguaje kantiano, el pleno nóema en el sentido de Husserl, incluso su instrumentalidad o coseidad, para usar las expresiones de Heidegger), sino también su campo ontológico, el tipo de ser, en el que el ente concreto se presenta; la anticipación de este campo es condi-

ción necesaria de que la cosa sea comprendida por el cuidado en lo que propiamente *es*, pues nunca la enumeración de los caracteres nos dice sin más cuál es su tipo ontológico; o para ser más exactos, la enumeración descriptiva de los rasgos de un objeto en cierto modo sí fija su tipo de ser (como cuando intentamos describir objetivamente una realidad física detallando sus rasgos perceptibles), pero no porque se induzca de ellos, sino más bien al revés, porque la posición que el comportamiento adopta dibuja anticipativamente el ámbito de lo cósmico (*vorhanden*) que permite realizar la descripción objetiva. Todo el análisis que Heidegger realiza del estar percibido de un objeto (*Wahrgenommenheit*) se concentra en poner de manifiesto que no es un rasgo de la cosa percibida ni del sujeto percipiente, sino lisa y llanamente el modo en que un determinado tipo de ente, lo que está ahí dado (*Vorhanden*), sale al encuentro y se muestra como tal. Pero para que ello sea así tiene que formar parte de la estructura del sentido direccional (*Richtungssinn* y ya no *Bezugssinn*) del cuidado la previa comprensión del tipo de ser de que se trata. Lo que ya insinuaba el texto de las lecciones de 1923-24, queda fijado claramente: al abrir (*freigegeben*) de la intencionalidad le corresponde una apertura estratificada en dos órdenes de desigual rango, pero simultánea, *el estar descubierto el ente y el estar revelado su ser*; el carácter apriórico, anticipativo de este último no impide que integre con pleno derecho fenomenológico la estructura de lo que Heidegger vuelve a llamar “la plena intencionalidad” (GA, 24, 101). Que a la intencionalidad “pertenecen no sólo la intentio y el intentum, sino además la comprensión del tipo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum” (*idem.*) completa el análisis del cuidado y proporciona la base para la indagación fenomenológica de cualquier concepto que pretenda dar a entender lo que las cosas son. Esa estructura anticipativa, ya entrevista en el curso de 1925 sobre *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, permite a Heidegger afirmar enfáticamente que “la investigación fenomenológica es interpretación del ente en referencia a su ser” (GA, 20, 423).

Resulta muy ilustrativo de la vinculación de Heidegger, todavía en el año 27, a la conceptualización fenomenológica, así como del giro interno que pretendía imprimirle, que el análisis intencional modificado de acuerdo con los momentos reseñados de la estructura completa del fenómeno sea calificado como “el sobrio sentido de lo que se llama la intuición de esencias fenomenológica,

que tanto se ha aireado” (GA, 24, 161). Que Heidegger prefiera ensayar una recuperación verosímil de una idea tan tópicamente definitoria (y tan malentendida) del proceder fenomenológico como la intuición de esencias en lugar de prescindir pura y simplemente de ella es un indicio de que la fenomenología sigue constituyendo el horizonte metódico de su tratamiento de la cuestión del ser, pero a la vez subraya con no menor claridad cómo la idea intuitiva de la visión pierde su ejemplaridad a favor de una comprensión del fenómeno en la que la complejidad estructural y los momentos anticipativos exigen ensanchar el modo de acceso a lo que aparece. Esta modificación es lo que permite entender el sentido de “interpretación fenomenológica”.

II

¿Cómo se determina entonces el carácter fenomenológico de la comprensión de los conceptos y textos de la tradición? ¿En qué consiste, pues, una interpretación fenomenológica de Aristóteles, de la *Crítica de la razón pura*, de la conciencia, o de las cuatro tesis fundamentales sobre el ser, para citar sólo algunos de los ámbitos específicos en que Heidegger mismo ha considerado que ejercería esa suerte de interpretación? Más que a textos programáticos o definitorios hay que acudir a la praxis interpretativa de Heidegger para ver cómo de hecho desarrolla su comprensión y en qué momentos clave la funda.

Pese a ello, abordemos la cuestión por el texto que más precisamente define la tarea de los conceptos heredados en el interior del programa de la hermenéutica de la facticidad.

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en cuanto quiere contribuir por medio de la interpretación a la posibilidad de apropiarse radicalmente de la situación actual [...], se ve remitida a ablandar la interpretación habitual y dominante de acuerdo con sus motivos ocultos, tendencias y vías de interpretación implícitas y a avanzar, en un retroceso que desmonta (*abbauende Rückgang*), hasta las fuentes motivantes originarias de su explicación (GA, 62, 368).

La metáfora del ablandamiento de la tradición endurecida, que *Ser y tiempo* situaba en el eje de la destrucción de la historia de la ontología, está ya actuando significativamente para expresar el cometido central de la interpretación

fenomenológica, que la obra mayor de Heidegger asume sin variación. Pero el texto citado y, en general, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad aporta mayores pistas que *Ser y tiempo* para entender cómo hay que alcanzar e interpretar esas “experiencias originarias en las que se ganaron las primeras determinaciones del ser, decisivas para el futuro”.¹¹ Veámoslo. Heidegger señala de manera precisa que el ablandamiento comporta un retroceso hacia algún lugar, aún indeterminado, retroceso que por su propia naturaleza desmonta, desconstruye lo construido y es en este desmontaje donde se produce el efecto doble de esponjar la compactación del sentido transmitido y sacar a la luz las capas de significado ocultas o implícitas. Como es obvio, lo decisivo de ese movimiento de retroceso es el hacia dónde, ese ámbito en el que radican las fuentes motivantes originarias, y que, avistándolo, abre la mirada hacia los motivos ocultos y las tendencias implícitas. Parece bastante obvio, tras lo que hemos visto en las páginas anteriores, que ese ámbito no puede ser otro que la estructura determinante de la facticidad, el *cuidado* (*Sorge*), el fenómeno por excelencia. Pero, naturalmente, no el concepto abstracto de cuidado, una especie de estructura universal que estuviera en la base de todo ocuparse concreto de algo,¹² sino una forma determinada, un comportamiento preciso. Esto es, veámos, lo que subraya la primacía del sentido de ejecución: no se da, no hay una dirección general hacia el mundo, sino siempre modalizada, ejercida de una determinada manera. La concepción heideggeriana de la intencionalidad impide recurrir a una estructura abstracta que marque el sentido general de la facticidad y proporcione algo así como una directriz o pauta general de interpretación. Por eso la cuestión esencial que toda interpretación debe plantearse “¿en qué sentido de ser previamente poseído (*Seinsvorhabe*) se encuentra esta objetividad” que se va a investigar? (GA, 62, 373) busca justamente romper con la tendencia a pensar que hay un sentido de ser genérico, abstracto, que fuera el presupuesto universal, *no incardinado en ninguna experiencia determinada*, y por tanto hermenéuticamente irrelevante.

Del mismo modo, el concepto de *experiencia fundamental* (*Grunderfahrung*), que el *Informe Natorp* utiliza profusamente para aludir al terreno del que brotan las determinaciones ontológicas, tiene el mismo carácter metódico-hermenéutico de remitir *respectivamente* a aquella experiencia —es decir, a aquella forma concreta de cuidado— en cuyo seno se acuñan originariamente las pro-

iedades ontológicas del ente de que se trate (la vida fáctica misma, la conciencia, lo *vorhanden*, etc.); no designa por tanto una experiencia que fuera *la* fundamental de la facticidad ni mucho menos alude a alguna forma de experiencia privilegiada y extracotidiana. La experiencia es fundamental estrictamente respecto de lo en ella fundado, no de manera absoluta y descontextuada. *Se trata, por ello, de un concepto hermenéutico y no ontológico*, aunque sirva para localizar el suelo de la concepción ontológica. Que dicha experiencia fundamental es tratada siempre con la estructura intencional del cuidado resulta patente a partir de la forma como Heidegger la caracteriza, siempre ligada a expresiones que se ciñen inequívocamente a la correlación intencional, según los tres sentidos definidos. “¿Cómo surgen las estructuras ontológicas? Como desarrollos de una cierta manera de determinar nombrando y considerando las cosas, es decir, siguiendo el camino de una investigación que toma en determinadas perspectivas y articula según ellas el campo ontológico que una experiencia fundamental le ha dado por anticipado” (GA, 62, 374). La estructura intencional del cuidado sirve para analizar tanto esa experiencia fundamental que proporciona el campo ontológico previo, el “sentido arcontico de ser”, con arreglo al cual, correlativamente, el logos enuncia y determina las propiedades del ente, como para interpretar la forma misma de investigación filosófica con la que Aristóteles acuña las categorías del ente móvil.¹³ Comportamiento productivo (*poiesis*) y ciencia (*episteme*), cada uno en su nivel —aquél como horizonte del que surge el sentido predado de ser, éste como forma explícita de tratar lo que aparece en dicho horizonte— son entendidos como formas determinadas del cuidado que, analizadas como tal, revelan el fenómeno completo que está en la base de las caracterizaciones fundamentales de la ontología antigua, “decisiva para el futuro”.¹⁴

De esta forma se entiende bien por qué el texto programático citado atribuía al retroceso llegar a “las fuentes originarias que motivan la explicación” de la interpretación heredada: porque la localización de la forma de cuidado en que consiste la experiencia ontológica previa y del modo de tratar lo que ella ofrece es lo que en sentido propio “motiva”. El análisis del fenómeno completo del cuidado respectivo con su estructura anticipativa hace visible temáticamente aquello que mueve a tomar una región de ser de esta o de aquella manera y a conceptualarla así. Heidegger utiliza con frecuencia las ideas

de motivación y tendencias latentes que viven en una teoría filosófica para referirse al cuidado de que nace, al terreno no tematizado por la teoría pero del que implícitamente vive.¹⁵ En la *Introducción a la investigación fenomenológica*, son numerosos los textos en que aparece el cuidado como lo que motiva un ámbito conceptual o temático: “La cuestión es qué cuidado motiva la configuración de la conciencia como tema” (GA, 17, 59), “un concreto cuidado por el conocimiento conocido es el motivo general del peculiar papel que juega la conciencia” (GA, 17, 62), qué cuidado motiva la crítica al naturalismo (GA, 17, 71), “qué tendencias viven (*sind lebendig*) en la crítica al naturalismo, por qué tipo de cuidado es conducida la elección del objeto y la crítica” (GA, 17, 72). Lo que importa destacar en nuestro contexto es que la motivación que aquí sale a la luz nada tiene que ver con la relación psicológica entre motivo y acción, ni con una relación causa-efecto, sino con una estructura de la intencionalidad: el cuidado de que se trate no causa ni produce ni impulsa a nada; tales ideas son formas impropias (en el mejor de los casos analógicas) de dar expresión a la relación hermenéutica de motivación, pues ella no se refiere a una *vis a tergo* que empuja ni a un conjunto de actividades que producen un resultado; instalados en un preciso y concreto comportamiento, en efecto, éste lleva a, tiende, motiva, mueve, a tomar las cosas de esta o de aquella manera; pero esto significa sencillamente que el fenómeno completo del cuidado abre la posibilidad fáctica de que el objeto se muestre de esta precisa manera, lo mantiene así visible y lo configura con arreglo a esa faz mostrada. *Se trata, pues, de un concepto estrictamente fenomenológico*, que sólo trata de hacer comprensible el hecho del *aparecer determinado* de las cosas. La interpretación que da a comprender el sentido de una teoría se funda en un análisis *intencional* del cuidado que explica el *aparecer así* del campo objetivo de que se ocupa. Por eso es una interpretación fenomenológica.

Los Problemas fundamentales de la fenomenología de 1927, de manera más sobria y hermenéutica, hablan preferentemente de “horizonte” para referir a aquello que fundamenta. Pero se trata de un horizonte que se identifica, en ese contexto, una y otra vez con el fenómeno del comportamiento productivo:¹⁶ lo que revela el análisis intencional completo de él constituye propiamente el horizonte hermenéutico que hace comprensible el surgimiento de los conceptos de esencia y existencia. La idea sigue siendo, pues, la misma: es un com-

portamiento intencional, un cuidado exhaustivamente analizado lo que constituye el horizonte general, la situación hermenéutica, es decir, el lugar desde el que se mira, que determina el punto de vista y la conceptualización posible.

Pero lo que cualifica definitivamente como fenomenológico este remontarse al horizonte de sentido que constituye el suelo originario de una teoría o de un entramado conceptual es que no consiste en un retroceso temporal hacia un pasado evaporado, que fuera necesario reconstruir a partir de datos históricos, huellas de diverso orden o procedimientos filológicos de fijación de textos y reconstrucción del sentido. La des-construcción como apropiación positiva del pasado no es una reconstrucción más o menos verosímil de ese tipo. El retroceso en que se funda es hacia un comportamiento, hacia un trato con el mundo ejecutable en el presente, que forma parte de la situación real en que el investigador se encuentra, del horizonte fáctico de sus posibilidades. Es el análisis intencional de un comportamiento, que puede ser asumido, repetido o retomado por el filósofo, lo que proporciona la base de la interpretación. Los indicios diversos, propios de una reconstrucción histórica, son sin duda importantes, pero no constituyen la guía de la interpretación; ésta no es otra que la estructura intencional de un cuidado que, una vez localizado como la experiencia en la que arraiga el objeto de interpretación, puede ser analizada a partir de su ejecución en el presente vivo de la situación hermenéutica. A mi entender esta no es una tesis explícita de Heidegger, pero se deduce necesariamente del sentido general de su concepción de la facticidad y de su praxis hermenéutica real. En efecto si se repara en cómo se lleva a cabo la interpretación de, por ejemplo, el ser de la conciencia en la citada *Introducción a la investigación fenomenológica* y de las dos primeras tesis sobre el ser, la de Kant y la clásica de esencia y existencia, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, son tres las formas de cuidado o de comportamiento que entran en juego como claves de la interpretación: la percepción, la producción de objetos y el cuidado cognoscitivo, especialmente en su modalidad de “cuidado del conocimiento conocido”. Ninguna de ellas es una configuración histórica, cuyo sentido necesite ser reconstruido mediante cualquiera de los recursos de la metodología histórica, para obtener una primera comprensión de su estructura; por el contrario, basta de entrada con realizar un análisis intencional, de acuerdo con la triple forma de sentido que ya conocemos, puesto que esos

comportamientos están, por así decir, disponibles para su repetición en la vida fáctica. Es lo que sin ninguna duda Heidegger realiza en los tres casos mencionados y, en general, en todas las múltiples interpretaciones de los textos aristotélicos. De la producción, utilizada como fondo de su interpretación de la ontología aristotélica y cristiano-medieval, dice Heidegger: “Lo que intentamos poner a la luz mediante el análisis fenomenológico de la estructura intencional del producir no tiene nada de inventado o de ficticio, sino que se encuentra ya en el comportamiento productivo prefilosófico, cotidiano, del *Dasein*” (GA, 24, 162).

Lo que distingue a la interpretación fenomenológica es este recurso a una forma determinada de trato con el mundo que, por darse como posibilidad ejecutable en la vida fáctica, en la situación actual, constituye un *fenómeno* analizable con el instrumental de la intencionalidad. Cuando Heidegger previene con frecuencia contra “la supuesta agudeza que argumenta sólo con conceptos que se dicen estrictos, pero que padece ceguera respecto de aquello a lo que propiamente apuntan los conceptos, esto es, que es ciega a los fenómenos”, está pensando justamente, como muestra el contexto, en aquellas formas de interpretación que anteponen inadvertidamente el juego conceptual o los esquemas de la teoría del conocimiento a lo que revela el paciente análisis completo del fenómeno, en este caso, el sentido de la plena intencionalidad del producir. Es la ausencia de este análisis lo que vuelve ciegos o puramente hipotéticos a los conceptos hermenéuticos. Incluso el frecuente recurso heideggeriano a la etimología, que tanto juego le ha dado, tanto antes como después de la *Kebr*, resulta completamente insuficiente como clave de interpretación; puede ciertamente proporcionar una pista, o como el segundo Heidegger dirá, un guiño, pero es incapaz de comprender el sentido pleno del concepto; la oposición que Heidegger expone respecto de la *actualitas* entre el puro concepto verbal (*Wortbegriff*), que remite a un *agere* y su sentido como efectividad (*Wirklichkeit*) en la filosofía escolástica, que implica su inserción en el ámbito del producir, es sumamente esclarecedor de la insuficiencia fenomenológica de la etimología.

¿En qué sentido debe, pues, entenderse el carácter fenomenológico de la interpretación del pasado filosófico? A partir de lo que acabamos de desarro-

llar, podemos concluir, a modo de resumen, diciendo que la interpretación aludida es fenomenológica:

1. Porque, en cuanto momento integrante del hecho de que la facticidad está siempre interpretada (*Ausgelegtheit*), forma parte del fenómeno pleno que ésta constituye. Un fenómeno que no es designado así, como “fenómeno”, de manera casual, acogiéndose al sentido neutro de la palabra, sino en virtud de su tratamiento estrictamente fenomenológico, que lo caracteriza como intencional de principio a fin. Una comprensión de lo que en las representaciones vigentes es heredado implica hacerse cargo de la estructura intencional de la facticidad y de sus múltiples formas de “cuidado”.

2. Porque el cuidado respectivo, intencionalmente leído, proporciona hermenéuticamente el horizonte global en el que ha de ser inserto, para su comprensión, cualquier conceptualización ontológica. Tanto la experiencia fundamental que anticipa el tipo ontológico, como el punto de vista específico (la investigación) que lo tematiza y conceptúa son leídas con el esquema intencional del cuidado, que es quien saca a la luz el sentido originario.

3. Porque la relación de motivación que se da entre el cuidado y el sentido que en él se origina tiene un significado puramente fenomenológico: no explica causalmente un acontecer histórico ni psicológicamente qué nos mueve a una acción, sino cómo aparece de una manera determinada, con tal sentido, un aspecto del mundo o una categoría.

4. Porque la estructura del cuidado que proporciona la clave hermenéutica es leída a partir de la experiencia prefilosófica real, de comportamientos repetibles y ejecutables en la existencia fáctica y no a través de una hipotética reconstrucción histórica. El análisis intencional que da las primeras indicaciones hermenéuticas recae sobre un presente vivo, no sobre un pasado reconstruido. Con esto resulta provisionalmente completado el sentido que posee la idea de una interpretación *fenomenológica* de la tradición filosófica. Pero es necesario, antes de terminar, prevenir contra la tendencia, casi inevitable, a tomarla como una metodología hermenéutica, como una especie de teoría de la interpretación, aplicable universalmente a las filosofías del pasado. Y aunque pueda haber algo así como una manera fenomenológica de entender los textos —no otra cosa he pretendido decir— es un completo error creer que el recurso a la intencionalidad del cuidado significa que se posee un esquema fijo, una trama

conceptual susceptible de aplicarse sin más a cada caso histórico por examinar. Los conceptos ontológicos de la tradición no son un caso dado de la estructura intencional de un cuidado que, como un concepto universal, fuera reconocible en cada uno de ellos. Dicha estructura no pasa de ser literalmente una guía —Heidegger diría una indicación formal—, pero una guía que no reproduce anticipadamente lo que luego vamos a encontrar, sino que señala hacia dónde hay que dirigir la mirada y cómo hay que mirar, lo que de ninguna manera impide que lo visto modifique las expectativas o muestre un sentido no previsto. Pero incluso la idea de guía no es del todo exacta, pues da a entender que llevamos a la interpretación una clave previa, y no hay tal. El retroceso al comportamiento intencional no supone que poseamos un esquema previo ya consolidado, sino que el análisis del comportamiento se realiza y se modifica en el curso de la interpretación del texto: éste hace ver aspectos que el análisis directo no lograría y la directriz intencional libera capas de sentido textualmente no visibles. Es lo que muestra el ejercicio hermenéutico real de Heidegger, lo que, en último extremo, es completamente coherente con la inseparabilidad, en el proyecto de la hermenéutica de la facticidad, de construcción y destrucción.

Notas

1. Las citas de Heidegger se toman de la edición completa de sus obras en alemán o *Gesamtausgabe*, publicada por Vittorio Klostermann en Frankfurt a. M. A partir de ahora esta edición será referida con la abreviatura GA seguida del número de volumen y de página. En este caso, la referencia a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* corresponde a GA, 58, p. 138.

2. *Cfr.* GA, 58, pp. 188, 233.

3. *Cfr.* GA, 58, p. 185.

4. *Cfr.* GA, 63, pp. 16, 46, 75.

5. He tratado más extensamente esta separación en *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 181-187.

6. *Cfr.* GA, 60, p. 63; 61, pp. 52-53.

7. *Cfr.* GA, 60, p. 48.

8. *Cfr.* GA, 61, p. 90.

9. Que lo haga en su auténtico ser es ya una reflexión teórica sobre el hecho primario de la apertura del comportamiento; es obvio que el “auténtico ser”, sea lo que sea, sólo puede mostrarse en un determinado cuidado, que como tal lo abre.

10. *Erschliessen, behalten, ausbilden, sich verschreiben, sich verlieren* son las expresiones que utiliza Heidegger en el texto citado.

11. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1986.

12. Los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, que dan ya a la *Sorge* el mismo status que *Ser y tiempo* de constituir la totalidad estructural del Dasein, rechazaban enérgicamente la idea de que con ella se hubiera conseguido un concepto universal: “lo que se ha alcanzado con el fenómeno del cuidado como ser del Dasein no es un concepto abstracto, universal, que, en cuanto género, estuviera en la base de cada modo de ser; menos aún, que haya surgido como resultado del juego conjunto de diversas formas de ser, de forma que en cierto modo yo extraiga de ellas su abstracta universalidad” (GA, 20, p. 422).

13. Sobre esta última véase el siguiente texto del *Informe Natorp*: “Esta investigación (la aristotélica de la Física) hay que tomarla metódico-interpretativamente como fenómeno pleno e interpretarla por referencia al objeto en el modo (*Wie*) del trato investigador con él, por referencia a la experiencia fundamental en la que el objeto es previamente dado como arranque de la investigación, por referencia a la movilidad constitutiva del ejercicio investigador y a las formas concretas de mentar el objeto y articularlo conceptualmente” (GA, 62, p. 374).

14. Al comportamiento productivo dedican los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 un largo análisis fenomenológico que, desarrollando pormenorizadamente las indicaciones del *Informe Natorp*, no deja dudas sobre la clave intencional del cuidado y su papel de horizonte general de la ontología griega. La misma clave conduce el análisis del comportamiento perceptivo, que aclara el sentido de la tesis kantiana sobre el ser (“ser no es un predicado real”), y permite sacar a la luz en la estructura de la percepción la presencia de la diferencia ontológica.

15. Esto resulta especialmente patente en las indicaciones metodológicas que, para interpretar las Cartas de San Pablo, da la *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Si para esta tarea lo decisivo es tener en cuenta el “auténtico contexto motivacional”, es obvio que la investigación de éste no puede hacerse atendiendo sólo al contenido objetivo (*Gehalt*) que las cartas transmiten, sino a “las referencias (*Bezüge*) y ejercicios (*Vollzüge*) que se pueden ver en el contenido (en cada configuración temporalmente condicionada)” (GA, 60, pp. 133, 136). Ahora bien, asignar a la investigación fenomenológica el cometido de mirar el contenido de una predicación (o teoría) inscribiéndola siempre en su sentido referencial y en su modo de ejecución es sencillamente retrotraerla a la intencionalidad plena del cuidado.

16. La tarea decisiva de poner de manifiesto el origen de los conceptos de esencia y existencia equivale a sacar a la luz el horizonte de su comprensión (*Cfr.* GA 24, p. 142),

que no consiste en otra cosa que en revelar los caracteres intencionales propios del comportamiento productivo: el Dasein productor es sencillamente el *Verständnis*horizont de la interpretación (GA, 24, p. 148).

EL DIVÁN IMAGINARIO. FILOSOFÍA DE LA REPRESENTACIÓN

Víctor Manuel Pineda
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Representación y confianza

El teatro funciona, igual que toda ocasión en la que se suscitan actos de representación, como una sustitución de algo. *Estar en lugar de* consiste en relevar una situación real por una figurada, la vida suplantada por una serie de actos que ni en el espacio ni en el tiempo se ubican y transcurren de una manera natural, pues obedecen a una gramática propia. Sin constituirse como una réplica literal de la vida, aspira a elaborarla en un plano imaginario moldeado a voluntad de los diversos componentes de la puesta en intriga: el texto, el gesto, la luz, la interpretación... Ahora bien ¿qué es lo que vuelve posible una representación teatral, tanto a nivel espacial como imaginario? Todos los espacios de significación se construyen estableciendo los perímetros en los que se ejerce una determinada práctica cultural que establece sus horizontes de sentido; la delimitación estética y física entre el escenario y el espacio de los espectadores genera acontecimientos en los que dos órdenes quedan bifurcados: estos acontecimientos encadenan al escenario a Enrique III —o a cualquier otro personaje— e impide que salte con su espada en pos de la cabeza de un espectador y prosiga su festín de asesinatos; viceversa, impide que un caballero honorable del público decida darle unas bofetadas o retarlo a duelo. Saber que se trata de una transposición crea una situación en que la ilusión solicita el consentimiento de quienes aceptan experimentarla; el teatro ocupa un paréntesis en el que ocurren cosas de un mundo irreal. Sin embargo, los alcances y privilegios de la facultad de representar no se limitan al ámbito teatral sino que es, en sí misma, una alta función cultural: la facultad de representar es una

fuerza aplicada a la sustitución del orden de lo real por el de lo imaginario, las cosas por las ideas, los impulsos por los principios, la materia por la forma. Todo género de representación se monta sobre la explícita oposición entre lo real y lo ilusorio. La conciencia finge y, al hacerlo, se permite una ausencia que vuelve posible el escrutinio de la ilusión.

¿Qué mecanismo nos permite aceptar algo o alguien que, no siendo “la cosa misma”, le podamos conferir derecho a ejecutar un papel, ya sea en un espacio artístico o en uno en el que la representación sea una condición de posibilidad para que se dé un determinado acontecimiento? Ciertas cosas funcionan porque son conmutables y, sobre todo, porque tienen un valor fiduciario, es decir, no poseen un valor intrínseco sino un valor arrogado y, por esta sola razón, echan a andar los andamiajes que, sin el valor de una ficción, no podrían moverse: la ficción les da motivos y significado.¹ Si la puesta en representación deja de conferir confianza, la cosa sobre la cual versa se desploma y acontece una catástrofe simbólica. Así pues, la representación no es otra cosa que un sistema de signos que tiene significado porque se los conferimos. Los actores viven la sucesión de hechos como si fueran reales. La lógica de la representación consiste en fingir que no se trata de una representación sino de una cadena de acontecimientos que son vividos *como si* fueran reales. El teatro se consume cuando puede materializar su carácter de lenguaje artificial. La representación sin la confianza está condenada a ser un delirio ineficaz. La conmutación de realidades por símbolos que lo suplantán se monta sobre un edificio ficticio en el que los depositarios de ésta deben poseer atributos dramáticos: la representación obliga al desplante histriónico, quien representa no puede ser sólo él mismo, se transforma en un explorador de otras formas de ser, un Proteo nutrido por el maná de las apariencias. Su poder consiste en hacer creer algo, generar convicciones sobre ficciones deliberadas. El teatro permite mantener intacto el curso de la acción sin la intervención de los valores y los prejuicios de los espectadores, decanta de una manera más activa esta disposición general de la cultura: es un sucedáneo de la vida y, al mismo tiempo, su instrumento de modelización, pues la representación es más precoz y flexible que la realidad al anticipar a los valores estéticos, políticos y morales por adoptar.

Muchas instituciones culturales, por ejemplo, las democráticas, se montan sobre una ficción pertinente y, en el fondo, tiene los mismos límites y el mis-

mo poder que el teatro. Las representaciones forjan un instrumental autopoietico de la vida social y por ello requieren de un prolongado periodo de persuasión simbólica, al cabo del cual se terminan por aceptar y, más aún, consagrar. Las formas consagradas de éstas se llegan a comprender como cosas que adquieren una confianza tal que se llegan a aceptar como una segunda naturaleza: tal es el ejemplo de las tradiciones. Los críticos de la democracia de Platón a Carl Schmitt sostenían que ésta tiene un papel especular que desplaza a la realidad social a un grado grotesco; es la representación de la representación, es decir, la “escenificación carnavalesca” que consiste en hacer de la política un oficio parecido a la comedia. La conclusión parece irrefutable y apenas se puede disimular que el tipo humano al que están ligados los políticos es Tartufo más que Tomás Moro; sin embargo, la representación democrática, con todo y que se parece a una comedia, sigue siendo una institución que no ha entrado en crisis de confianza y, por lo tanto, tiene sentido. La desconfianza es lo que vuelve vulnerable a las representaciones: muchos edificios se vienen abajo cuando las cosas a las que se les confiere crédito dejan de tenerlo y pasan al terreno de lo ridículo. El fundamento de nuestras representaciones es en extremo sutil y se tiene que reforzar con dilatados adoctrinamientos: se trata de *dogmatizar a la confianza* y esta es una tarea que se decanta con el tiempo. Ninguna época como la nuestra ha sido pródiga en asignarle al individuo roles a desempeñar. Más que un macizo cristalizado, el individuo moderno parece estar compuesto por la evanescente multiplicidad de roles que tiene que desempeñar en sus diversas esferas de intervención. El yo de los individuos no es una sustancia inalterable sino una serie discontinua de roles que se tienen que desempeñar en función de la circunstancia en la que se encuentre; de esta manera, el mundo moderno, en la medida en que fragmenta las esferas de participación en los que un mismo individuo despliega todas las posibilidades de acción que le son conferidas, ha teatralizado a la subjetividad, le ha dado una función fuera del escenario. En efecto, la racionalización de la vida moderna exige que los individuos sigan estricta y escrupulosamente los guiones de comportamiento que previamente han asumido o han hecho que asuma.

Ahora bien ¿qué diferencia existe entre un rol social y un rol teatral? Una y otra forma de jugar roles supone la precedencia de un cierto guión al cual se

someten ambas formas de representación. Sin embargo, no todos los roles pueden asumir una función estética, la sujeción a un lenguaje y la delimitación espacial que supone una función teatral.² El ejercicio de los roles es obra o de autómatas o de personas que abierta y concientemente viven la vida de otros y la ponen en acción. En un caso, la representación se juega inmanentemente en el seno de la vida social y, en el otro, la acción se despliega en un espacio y en un tiempo determinado que está al margen del flujo de la vida pero que, al mismo tiempo, la moldea, la explica, expone la piel de los deseos, temores y esperanzas, los casos más extremos de humanidad, exhibe las formas más extremas de prohibición. El teatro permite que el lado oscuro de los individuos y de la sociedad pueda salir a flote y descubrirse en lo otro que está a la vista. Diván de lo imaginario, pulso de los deseos concientemente vacíos,³ los que tienen por objeto al mismo deseo, el teatro es un dispositivo de explicitación y de emergencia de la parte maldita, la cifra que se desnuda ante la luz. El teatro se emplazaba en el desfile, la moda cortesana o la vestimenta. Los filósofos de la época aluden al teatro como un modelo de creación de prodigios y de espectáculo que, para bien o para mal, orienta —y desorienta— la vida afectiva de los espectadores: la sociedad moderna nació haciendo de la vida diaria un espectáculo y un arte de la representación. Antes de que el cine jugara el papel de elemento modelizador de conductas, modas, vestido, estilo de vida, etc., el teatro ya jugaba un papel determinante en la vida diaria al punto que desde éste se generaban las tendencias de la corte y del gusto popular. A diferencia del teatro, el cine es un espectáculo que está mediado por un medio técnico que proyecta una secuencia de acciones en las que no existe ninguna clase de intercambio entre escena y espectador. A pesar de su oposición tanto espacial como estética el espectador y el espectáculo establecen entre sí una relación dinámica por medio de los cuales uno se abre a la recepción de representaciones y el otro los produce activamente.

2. Gramática de la representación teatral

La diferencia entre la vida real y la escena no radica en los acentos y énfasis que la última posee. El teatro tiene una función específicamente estética y, aunque el teatro existe fuera del teatro, no se puede decir que todas sus formas cumplan plenamente una función estética. La diferencia entre una representación espontánea de teatralidad y una deliberada consiste en que esta última se somete plenamente a un lenguaje, a un código que somete a múltiples requisitos a la representación. Basta que se le confiera crédito a una representación para que se despliegue una forma de teatralidad, como la ejercida, por ejemplo, en las Iglesias.⁴ El escenario es una frontera perfectamente delimitada en la que se consiente que todo lo que suceda en ese espacio se debe de tomar como un espacio en que la imaginación tiene derechos ilimitados y pueda explayarse sin la censura de la vida real. El teatro es una determinada estructura espacial de lo imaginario, decididamente discontinua frente al “espacio real” no sólo en su fondo y en su forma: en él está incrustada la voluntad de representación. Pero este espacio es tolerado porque posee una función mágica de presentar y representar tipos de humanidad: el teatro no necesitó de un cielo platónico para exhibir paradigmas, le bastó un espacio en el que pudiera acreditar una tipología de pasiones y caracteres humanos. Toda puesta en escena implica poner entre paréntesis el flujo de la vida real para dar paso a un acontecimiento estético que está segmentado y que se desplaza siguiendo un curso fragmentario. Amasado por un sistema de gesticulaciones y de movimientos corporales, el lenguaje del teatro se distancia del orden de la vida cotidiana. Así, actuar un papel consiste en prescindir del repertorio de expresiones mecánicas del cuerpo. El cuerpo tiene tanto significado teatral como el desarrollo propio de la acción. La mímica y la expresión corporal es a la poesía lo que el sistema de movimientos corporales son a la prosa. Pero el teatro es, si se nos permite la expresión, una forma consumada de *kinefantasía*:⁵ la especialización de la representación consiste en darle a los héroes dramáticos una delimitación corporal de gestos y de movimientos, una definición visual. Por ello, Mijail Bajtin ha insistido en la tesis según la cual la constitución de un héroe dramático consiste en darle una configuración espacial y una personalidad visual. ¿Pero, si el teatro no es una reproducción natural y exacta de la vida quiere

decir que es lo más parecido a un juego? El juego es una puesta en representación que, simultáneamente consiste en saber que se crea una situación en la que hay un elemento ficticio y uno en el que se sabe que se trata de una ficción. La prueba de fuego de una puesta en representación consiste en asumir una actitud pasiva frente al desarrollo de la ficción, es decir, dejar que se despliegue libremente sin formar parte de los acontecimientos, la sensación de estar afuera de una cadena de hechos que sólo pueden acontecer en un escenario.

Pero el espacio de la representación es semejante a un terreno deportivo en el que está delimitada el área de acción. Cuando una pelota sale fuera del espacio en el que se realiza el juego de inmediato se detiene y el árbitro hace que la acción vuelva a desarrollarse en el espacio en el que se debe de ejecutar. De algún punto del espacio social debe darse salida a las pasiones que no se pueden nombrar; así como hay espacios que están diseñados para que se expresen la devoción y la piedad, el espacio teatral está concebido para que en él puedan suscitarse pasiones que todavía no encuentran un lugar o no están totalmente legitimadas en el campo de las costumbres. En el espacio teatral se efectúa un libre juego de la voluntad: ésta es la facultad que crea y recrea a las pasiones. Más que controlar a éstas, la voluntad es la sede natural de su experimentación y, al mismo tiempo, es el instrumento de su sublimación. Para que una pasión sea sublimada se tiene que representar, darle una salida en la imaginación. En el mismo sentido en que el teatro es segmentario frente al flujo de la vida, construye un espacio en el que lo imaginario se sedimenta como algo discontinuo frente al espacio real. La solera de lo imaginario teatral reposa en un emplazamiento en el que la conciencia de la representación corre paralela a un pacto implícito entre el espectador y el espectáculo: consiste en dejarse llevar por el flujo de la acción dramática mientras dura la representación. Así pues, la representación teatral pone en suspenso al espacio y al tiempo objetivos, declara una tregua a la vigilia y concede toda clase de licencias a la voluntad. La condición necesaria y suficiente de la constitución del espacio teatral radica en su *plena codificación*: el escenario está claramente delimitado del espacio del público mediante un juego de luces, de sonidos y de símbolos. Cuando se apaga la iluminación de la sala y se enciende la propia de la puesta en representación se transmite un significado preciso: “estamos por comenzar

la función”, “ocupe su localidad”, etc. Se demanda dispensar toda la atención al objeto de la ceremonia. Un espacio está diseñado para la acción y el otro, dotado de localidades que clavan al público a su posición de espectadores, está diseñado para la receptividad: para que la acción se despliegue en el escenario se precisa de la actitud solícita del público. El espacio teatral está diseñado para segregar el orden de la representación del orden de la expectación.⁶

La construcción de una representación teatral requiere de muchos niveles de intervención y organización de lenguajes; esta polifonía incluye franjas icónicas, gestuales y textuales; en la medida en que los niveles de complejidad retórica del teatro son múltiples nos atreveríamos a decir que es una de las formas de representación que más densidad lingüística poseen. El teatro, como el cine, está constituido por una secuencia de cortes que permiten entreverar acciones y yuxtaponerlos de una manera relativamente coherente. A través de la puesta en escena estos lenguajes conspiran para hacer que la puesta en intriga gestione una vivencia estética más intensa y polimorfa: la actuación, la interpretación textual, la música, el texto, la escenografía no constituyen un simple agregado de elementos sino un tenso diálogo entre sistemas. El teatro es un metalenguaje que está compuesto de estratos conflictivos que entran en un juego dinámico de interpolaciones. Mientras más compleja es una práctica de representación, debe poseer una mayor capacidad para concertar a los lenguajes que la componen: de no ser por esta capacidad para integrar lenguajes conflictivos, esa complejidad de teatro se convertiría en caos y no en cosmos. Que el teatro sea una representación significa, en términos más precisos, que tiene capacidad de darse un lenguaje con sus reglas de generación y combinación, reglas de interpretación. Todo lenguaje artístico llega a constituirse como tal en función de la elaboración de reglas taxativas de construcción y transformación de enunciados. Se trata pues, de un lenguaje convencional, un artificio creado a partir de una sintaxis de la acción y de la representación. La apropiación de estas reglas de composición le permitió hacer entrar en relación a elementos y signos que, de no ser por la posibilidad que sus reglas establecen, no estarían ante la posibilidad de ser enlazados, le permitió flexibilizar a los elementos de la acción.

Por la sintaxis de la acción teatral se puede comprimirla o dilatarla, al punto de penetrar hasta la conciencia de un personaje y volverla transparente a los espectadores, pues éstos funcionan como una especie de Gíges que puede

atestiguar sobre hechos y fuerzas que acaecen en un escenario. El espectador es, asimismo, un testigo, muy distinto al que se entiende en el mundo procesal, pero que elige libremente estar en la escena de los hechos y enfrenta a la acción no como una experiencia aleatoria sino como un sometimiento temporal al orden de la ficción. En un sentido procesal, el testigo está llamado a intervenir en el acontecimiento del que forma parte de una manera incidental y está determinado a abandonar su papel pasivo de espectador de acontecimientos. Instalado en su papel de espectador, posee una aureola de invisibilidad que le impone impasibilidad frente a ellos: si se conmociona, este efecto no altera en nada el orden de la acción, pues su testimonio no sirve para condenar o absolver sino sólo para desplegar a la voluntad de representar, de sentir y de juzgar.

3. La fundación teatral de la subjetividad moderna

Si bien es cierto que la filosofía prefería las metáforas vinculadas con la arquitectura, el teatro la fue desplazando de las expresiones filosóficas modernas; pero no sólo se trataba de una afectación estilística que desplazaba a otra sino de todo un entramado de conceptos que modificaron el curso del pensamiento filosófico: el teatro le suministró a la subjetividad moderna la idea según la cual todo lo concerniente al conocimiento, la moral, la política y la imaginación es representación. Representar es ocupar un puesto imaginario, moldear deseos, proclamar que las circunstancias que nos envuelven son el producto de nuestra voluntad y que ésta determina de manera activa nuestra disposición para tramar y entamar los mundos posibles. Kant y Schopenhauer ilustran de una manera determinante la tendencia de la filosofía a teatralizarse pues son, nada más y nada menos, los pontífices de la cultura *als ob*: el universo subjetivo versa sobre presentaciones y representaciones, la razón legisla sobre la moral constituyéndose en una instancia que procede *como si* fuera Dios. Los principios de la razón práctica están determinados hacia el sentido más estricto del deber y, sin embargo, nacen de una facultad que *finge* que su elaboración es el producto de un ser supremo. ¿En qué momento la filosofía se dejó seducir por el teatro? Cuando renunció a conocer a las cosas tal como son en sí y aceptó la

carencia de intimidad frente a su objeto; entonces decidió acometerlo como un sueño, como un delirio, aunque rigurosamente concatenado. El teatro moderno surgió en un contexto en el que la voluntad se entronizaba como emperatriz de las facultades; podía crear mundos sin importar su naturaleza, pues reales o imaginarias, las criaturas que nacían de sus entrañas eran concebidas como proyecciones de una fuerza que se instalaba decisivamente en campo de los objetos que alumbraba.

La voluntad ascendía, el mimetismo aristotélico se replegaba, acusado de masedumbre frente a la vida real. La fuerza de aquella facultad se elevó a tal punto que la rebelión en contra del naturalismo independizó al lenguaje teatral: le permitió deformar, exagerar, dilatar, contraer, exaltar, denostar y romper con el *continuum* de la realidad para recomponerla libremente y segmentarla. El carácter discreto del lenguaje teatral se abrió paso en el control de las claves de la representación: el teatro podía comparecer ante el público porque podía, a partir de lo episódico y fragmentario, articular algunos tramos del *continuum* de la realidad, del flujo de la vida. Sin embargo, ni Kant ni Schopenhauer creían que las representaciones fueran las formas perfectas de abolición de la realidad sino, más bien, de destilar su contenido y decantar el orden de lo posible. El concepto de representación parte del supuesto de que la realidad es un efecto creado por una subjetividad autónoma que renuncia a todo lo que esté más allá de lo que puede comparecer ante nuestros sentidos. Al mismo tiempo que se fundaba el carácter omnicomprendido de la voluntad, se aceptaba que su jurisdicción se despliega en forma de apariencia y se aceptó que todo lo que no está fuera de la ilusión y del frontispicio que nos entrega el mundo de lo que aparece, es misterio, es nómeno, cosa irrepresentable, una esfera en la que está trazada una barrera infranqueable de cosas y hechos en los que la voluntad es estéril; no es que el teatro sea lo contrario del misterio, pero su fuste más originario reposa en lo patente, la visibilidad de los signos que sostienen un compromiso con el reino de las presencias: lo que no es representable no “está frente a”, carece de texto, de gesto y de luz.

¿Por qué es esencial para definir al teatro la distinción entre sueño y vigilia? Quizá porque se sitúa en la frontera de dos expresiones de la presencia y porque puede desplazarse en ambos territorios sin arraigarse en ninguno de ellos. El teatro es vida y es sueño. Una vez aceptado el papel dominante de la voluntad, se tuvo que plantear el problema de la delimitación entre sueño y

realidad, pues la oposición realidad-representación juega un papel esencial en el lenguaje teatral. Schopenhauer, que se preguntaba por los criterios para distinguir entre la vigilia y el sueño, sostenía que es la cohesión de una y la desarticulación de la otra lo que nos permitiría establecer una pauta para saber en qué momento soñamos y en qué momento estamos en un estado de vigilia. Pero estas dos formas de representación no se distinguen por su naturaleza sino por la forma en que son ordenadas por la conciencia. Prefiere distinguir-las por su longitud: la vida es un sueño dilatado y las representaciones nocturnas deparan experiencias breves. La primera ofrece concatenaciones de hechos que alcanzan magnitudes extensas, la segunda está desmembrada, es fugaz y ardiente. Schopenhauer sostiene que una de las características que distingue al hombre del animal es el hecho de que el primero puede contemplar la vida como si fuera un espectáculo, la capacidad de vivir fuera de los acontecimientos, es decir, de sustraerse y tomar lejanía. La facultad de representar precisa de distancia. Sufrir, sentir y perecer en clave animal consiste en estar agitado por los acontecimientos. Esta distancia entre la vida y la esfera de la representación es, propiamente hablando, la esencia del teatro. El teatro no es como la realidad porque rompe con un orden continuo que no puede calcar y no es como el sueño porque supone una articulación gramatical de sus elementos. Está compuesto de un material plasmado en la actividad sintética de los cuadros y los actos, lo que se puede llamar realidad es un flujo torrencial de acontecimientos; los sintagmas del sueño responden a la economía libidinal mientras que los del teatro responden a una serie de reglas perfectamente organizadas que delimitan las substancias con las que puede comunicarse. El teatro es un arte de geometría discreta, nace de la articulación de segmentos de una ensoñación que se puede dirigir y articular según principios.

Representar es tomar distancia, ausentarse del mundo. La fuerza de las representaciones no radica en la vivencia inmanente sino en la capacidad para trascender los actos mediante los cuales “desalojamos” las cosas. Con la categoría de “desalejamiento” Heidegger expresaba una relación inmediata y utilitaria con las cosas del mundo, la condición bajo la cual todo lo que vivimos queda atrapado en los impulsos de la eficiencia. La conexión inmanente con las cosas expresa a una situación en la que no hay otra cosa que la continuidad establecida por los útiles. Pero el teatro no “desaleja” en el sentido mundano de la palabra; obliga, más bien, al distanciamiento que colapsa nuestros intereses

inmediatos. Distanciarse consiste en no dejarse embaucar por las cosas; Bergson, el menos teatral de los filósofos, creía en la simpatía como un instrumento para penetrar hasta el núcleo mismo de las cosas. Más método que afecto, la simpatía garantiza vivir las cosas sin tener que trascenderlas ni someterlas a la necesidad de traducirlas al lenguaje. De esta manera, sugería Bergson, se pueden vivir más vidas que la nuestra y seguir una duración que, no siendo propia, nos llegamos a poseionar afectivamente de ella. Si bien el teatro no puede prescindir de la simpatía, tampoco puede comprometer el sentido de las experiencias escénicas a una vivencia pura que demanda fusión, que es ingenua y exaltada. Intuir y representar son, justamente, las antípodas en las operaciones de la subjetividad. La intuición tiene por objeto engullir la esencia de las cosas, remover las entrañas y jubilar al lenguaje. Las tareas de la representación son justamente las contrarias: la representación no quiere tratar directamente con las cosas sino con sus sucedáneos, cifra el lenguaje, crea artificios y se determina a trabajar con símbolos y signos. Si todo fuera intuitivo, no tendríamos necesidad de símbolos y signos. Si bien la simpatía asegura una parte de las vivencias estéticas ésta no puede ser el último y exclusivo medio con el cual nos conectamos a las vivencias de lo representado. La trascendencia de la simpatía permite al espectador elevarse a la categoría de sujeto que es capaz de activar la facultad de ser afectado y, al mismo tiempo, saber que sus vivencias son enteramente ficticias. Sin embargo, este acto de trascendencia no se abona a favor de la “objetividad” o de una liberación de los juicios de valor. La trascendencia de la simpatía no permite tener una relación objetiva con la acción dramática sino que permite tener conciencia de ella. La acción dramática no está llamada a ser examinada objetivamente sino a través de la conciencia de la absoluta convencionalidad de lo que se presenta en un escenario.

4. La sustancia Patognómica

Si fuésemos autómatas morales y estuviésemos sometidos permanentemente a un estado de felicidad, el teatro sería inconcebible y absurdo: supone la existencia del mal y asume su presencia como imprescindible en la introducción de giros inesperados en la vida de los héroes. El mal es el *sujet* por excelencia y

todos los hilos estéticos y morales que fundan un entramado de actos se remontan a esta presencia incómoda de una afección que evita que la vida humana sea gobernada por la puntualidad de un sentido mecánico del bien. Se trata sin duda de un argumento leibniziano pero que, sin duda, sirve para justificar la *relevancia dramática del mal*. Frente al dolor, el teatro “llena las lagunas de la memoria”, es la “pata de palo de un miembro gangrenado”.⁷ La estofa afectiva que lo vuelve posible está vinculada con la inmanencia de la desgracia en el curso de la vida humana. La desgracia es ineludible en un mundo en que la fortuna cambia caprichosamente de dirección, pues la voluntad sufre sus pruebas más decisivas ahí donde tiene que soportar el peso del padecimiento: el teatro fue y siempre ha sido un escenario de la conciencia que sufre un desgarramiento. La naturaleza de la felicidad pertenece más al reino de la religión y de los paraísos efímeros que al espacio de la representación: la conciencia feliz se contrapone a la conciencia desdichada en que ella no puede justificar a la acción. ¿Cómo definir lo alto y lo bajo, como objetos de imitación de la acción teatral, concebida a la manera de Aristóteles? Esta referencia de altura y de pobreza moral de los personajes pierde sentido cuando se muestra que ni la comedia ni el drama pueden concebirse como promotores de la admiración y de la censura a la conducta de los personajes. En el fondo, al teatro no le seducen los personajes ejemplares sino los réprobos: el héroe teatral representa más a lo que se condena que a lo que se admira. El teatro moderno, no pone en representación a los grandes valores o en una situación ridícula a los grandes farsantes; lo que se pone en acción es una situación extrema en la que se despliega un conflicto de la voluntad, se pone en juego una elección y una renuncia, la violación de un interdicto y su castigo, los excesos del poder y el ocaso de la arbitrariedad. El perfil dramático de un personaje nacido de la libre constitución de la voluntad radica en la urgencia en hacerlo entrar en contradicción consigo mismo y dándole un giro dramático a la fortuna de la que goza. Un personaje es una realidad mutable que consta de ciclos de virtud, de duda, de maldad, venganza y bondad. Entra a escena en una situación de labilidad en la que sus contradicciones dramáticas se despliegan libremente, a la espera de que otro ciclo de sus revoluciones abra el compás de su fatal complejidad. Adquieren más fuerza cuanto más se reinventan en cada situación cíclica.

Si todo arte hace que las pasiones adquieran un lugar en el mundo humano, el teatro no sólo suministraría el lenguaje más explícito a este emplazamiento sino, además, podría decirse que es su única y verdadera gestión frente al mundo de los espectadores. No hay arte que eluda este propósito, pero el teatro ha tenido un énfasis privilegiado. ¿Cómo se constituye una pasión escenificada? Probablemente la culpa es el resorte que mueve muchas de las sustancias teatrales; el teatro ha privilegiado de una manera reiterada el tema de la culpabilidad, a tal punto que pareciera que la posibilidad para constituirse como héroe pasa por esta afección, uno de los recursos patognómicos más asiduos. La culpa tiene derechos ilimitados cuando se escenifica. Los derechos dramáticos de la culpa son inconmensurables frente a los de la felicidad, pues las grandes obras no están hechas de la frágil estofa de la segunda; en todo caso, como dice Aristóteles, la felicidad es un punto de interés sólo para marcar el punto de ruptura de lo que llama “revolución”: los dramas tienen interés a partir de que la fortuna se transforma. ¿Culpa ante qué? Ante el exceso y la imprudencia; de no ser por la función que éstos poseen en el proceso de adquisición de conciencia, el teatro estaría a merced de las pasiones convencionales. Pero el teatro no es isonomo frente a la conciencia de culpa, en la medida en que la conciencia sólo aporta un elemento de la vida del personaje y se contrapone directamente a la acción: el teatro se asienta en una tensión entre la conciencia y la acción. Para el teatro moderno las pasiones necesitan ser representadas y no sólo vividas por la conciencia: la catarsis no es una forma de distanciamiento sino un medio para “instalarse en la cosa”. Su profesión de fe radica en esto: que las pasiones tienen su fuente última en la finitud humana. Antes que la “ciencia de la naturaleza humana” se planteara desentrañar el mecanismo de los afectos, el teatro ya tenía dilatada conciencia sobre ellas y les había dado un lugar legítimo en la vida humana: reconoció a las pasiones antes que condenarlas. El reconocimiento de las pasiones tiene este doble significado: como un arte de exploración de los afectos y como una legitimación de los afectos que poseemos irremediabilmente: de las pasiones no nos curamos y, en todo caso, hay que mantenerlas en un límite en el que abrasen la escena pero que a la vida le den sólo calor. La función sacramental se opone radicalmente a la función estética. El talante hierático del teatro antiguo no sólo proviene de un contenido sentenciado por las virtudes piadosas

sino también en que los efectos correctivos que éstas tienen sobre las costumbres. El teatro premoderno era parte de un “oficio de piedad”, para decirlo como María Zambrano, una actividad más vinculada a la religión que a una función estética con fines autónomos. Cuando el espectáculo no necesitó de la religión, el teatro se refundó como algo que está más allá de la redención o del sermón, se “desencantó” y lo convirtió en un medio estrictamente humano de darle una forma estética a la acción. Privado de la religión, el teatro está llamado a ser una agencia de valoración y de representaciones, un espacio en el que la voluntad puede fingir con el consentimiento de quienes padecen gozosamente. Las representaciones climáticas tienen un alto valor cultural porque pueden sacudirnos y empujarnos a abismos libremente elegidos. El teatro es quizá una de las pocas artes que se resisten heroicamente a la era de la reproducción técnica. Como acontecimiento artístico requiere de la presencia viva de los espectadores. Le favorece el hecho de que la puesta en escena no depende de medios técnicos que determinen su forma y su contenido, como el cine, la fotografía o el disco. La feliz condición por la que el teatro no es una industria lo ha sustraído de la tendencia de arte contemporáneo a la reproducción de gran escala. El cine es una fábrica de sueños, el teatro también, pero ha renunciado a industrializarlo y los mantiene como una artesanía de la subjetividad.

Notas

1. Iuri Lotman propone la tesis siguiente: toda cultura le da a los objetos un carácter simbólico. Los objetos ya no son solamente cosas entre las cosas sino vehículos portadores de sentido. Así, por ejemplo, en la teatralización de la cultura rusa de los siglos XVIII y XIX jugaba un papel importante la vestimenta que le asignaba un determinado rol a los individuos. Las pequeñas dagas que se portaban en ocasión de los desfiles eran símbolos de nobleza y ya no eran utensilios pensados para la guerra sino para la escenificación de una posición social. Los desfiles, las entradas reales, las ceremonias religiosas forman parte de prácticas parateatrales que tienen un alto valor cultural. *Cfr.* Iuri Lotman, *Russland Adel, eine Kulturgeschichte*, Böhlau Verlag, Köln, 1997, p. 3.

2. Suscribimos, con Gerard Genette, la tesis según la cual algo se puede identificar como obra de arte en la medida en que cumpla una función intencional. El teatro fuera del teatro despliega representaciones que tienen la capacidad de sustituir y de simbo-

lizar, pero no poseen una intención estética, es decir, suscitar el sentimiento de belleza. Cfr. Gerard Genette, *La obra de arte II, La relación estética*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 8.

3. Kant acuñó este término con el que explicaba una forma de deseo que no tiene un contenido determinado; por ejemplo, cuando un niño apetece un helado de chocolate tiene una inclinación frente a un objeto empíricamente determinado. La diferencia entre inclinación y deseo radica en que el primero tiene un contenido que responde a las prescripciones de la utilidad inmediata; el segundo se constituye como una potencia trascendental que le abre paso a la cultura. Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, prefacio, Madrid, Espasa-Calpe, p. 76.

4. En plena época barroca, Spinoza señalaba que los ministros de las iglesias, movidos por la tentación de explotar el gusto por las novedades que se experimentaba en el nacimiento de la época moderna, promovió una forma de teatralización del culto. Cfr. Spinoza, *El Tratado Teológico-Político*, Cap. VI.

5. La expresión es de Arnold Gehlen, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980. pp. 212-220.

6. De Nuevo acudimos a Lotman, *La semiosfera III*, Valencia, ediciones cátedra-Universidad de Valencia, 1997, p. 64: “Desde el punto de vista del espectador, desde el momento en que se levanta el telón y empieza la obra, la sala deja de existir. Todo lo que se halla del lado de acá de las candilejas desaparece. Su realidad auténtica se hace invisible y cede el sitio a la realidad enteramente ilusoria de la acción escénica”.

7. Al respecto, Schopenhauer es radical al sostener que los grandes sufrimientos morales desembocan en un delirio teatral que goza de crédito y prestigio: “Cuando este pensamiento se hace intolerable y el individuo va a sucumbir a él, la naturaleza, en su angustia, se ase a la quimera como último medio de salvación; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, los hilos de la memoria, llena las lagunas con ficciones y se sustrae al dolor moral que le hace sucumbir, refugiándose en la quimera del mismo modo que un miembro gangrenado se corta y se sustituye por otro de palo. Ejemplos son el furioso Áyax, el rey Lear, y Ofelia, pues las creaciones del verdadero genio (y nos referimos a éstas como generalmente conocidas), se pueden considerar como personas de carne y hueso”. Cfr. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1997, p. 158.

DE LA VIVENCIA A LA EXPERIENCIA

László Tengelyi
Universidad de Wuppertal

Como la historia de la ciencia y de la filosofía muestran, una corriente de pensamiento productivo, incluso creador, puede ser temporalmente rechazada por intereses nuevos y poderosos, y no obstante resurgir después bajo una forma renovada y en plena gloria. Tal fue el caso de la fenomenología en nuestra época: durante los años sesenta y setenta retrocedió ante el estructuralismo y el post-estructuralismo, pero sólo para recuperar, en las últimas décadas y sobre todo en Francia, su empuje y vivacidad enteros. Sin embargo, es verdad que al mismo tiempo la fenomenología se ha visto sometida a una transformación profunda que le ha marcado con un nuevo cuño.

No es conveniente emprender aquí el relato de dicha transformación. La tarea que en esta ocasión me propongo llevar a cabo es diferente: todo mi propósito consiste en poner en evidencia las posibilidades, o, para hablar más modestamente, algunas posibilidades del pensamiento que han sido abiertas gracias a la renovación de la fenomenología. Esta tarea impone a las siguientes consideraciones su carácter particular: en lugar de referirse a otros, hay que hablar esta vez en nombre propio. Así pues, me esforzaré por presentar las principales convicciones a que me he visto llevado por el estudio de la nueva fenomenología en Francia. Aludiré en muchas ocasiones a Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Lévinas, y a veces a pensadores contemporáneos. Las ideas que de ellos tomo serán ya bien conocidas, ya casi desconocidas; empero, todas deben insertarse en una línea de pensamiento que se inspira en los esfuerzos contemporáneos por volver a fundar y trabajar la fenomenología.

El punto de partida de esta línea de pensamiento está marcado por una tesis que se puede formular haciendo referencia a una bien conocida proposición de Hegel: “Según mi manera de ver”, nos dice en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, “todo depende de este punto esencial: aprehender y

expresar la Verdad, no como sustancia, sino también y precisamente como sujeto”.¹ De manera similar se puede sostener que, hoy en día, en la fenomenología todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar la experiencia, no como *vivencia*, sino también como *prueba*. Recurriendo a términos alemanes con frecuencia utilizados en la fenomenología, se podría decir simplemente que se trata de concebir la *Erlebnis* al mismo tiempo como *Erfahrung*. Hay en efecto una diferencia fundamental entre ambas expresiones: mientras que, desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la *Erlebnis*, la “vivencia”, no es más que una palabra para designar la conciencia, el término *Erfahrung* indica —ya en el último Husserl y todavía más claramente en Heidegger y Gadamer— un acontecimiento que la conciencia padece y sufre, en vez de constituirlo. No se habla de *Erfahrung* sino cuando se trata de una experiencia que da a comprender algo nuevo. En este sentido la experiencia es un acontecimiento que precede y sorprende a la conciencia. Con razón dice Gadamer: “Toda experiencia que merezca su nombre ‘frustra una expectativa’”.² Por eso puede emplearse aquí la palabra “prueba”. En efecto, la experiencia —en el sentido de *Erfahrung*— se manifiesta frecuentemente en el momento de una desilusión apta para refutar anticipaciones preconcebidas, subvertir opiniones arraigadas, quebrantar convicciones previas y contrariar propósitos premeditados. Por consiguiente, la experiencia se da como un acontecimiento que se produce, para hablar como Hegel, “a espaldas de la conciencia”.³

Nos inspiramos aquí, como puede verse, en Heidegger y en Gadamer, quienes a su vez se apoyan en Hegel. Empero, si bien aceptamos esta herencia, a decir verdad no nos alejamos de la fenomenología husserliana. Se trata en efecto de ideas que pueden desempeñar un papel preponderante también en una fenomenología que proviene más bien de Husserl que de Heidegger o Gadamer.

1. La experiencia como emergencia de un sentido nuevo

Para comprender la significación de un intento por concebir la experiencia como un acontecimiento de prueba, podemos referirnos al § 55 del primer

tomo de *Ideas* de Husserl. Aquí leemos: “*Todas las unidades reales son unidades de sentido*”.⁴ No resulta exagerado decir que esta proposición indica el resultado último de la reducción fenomenológica. La fenomenología no considera el mundo como una totalidad de estados de cosas o de hechos totalmente establecidos, sino, por el contrario, como un conjunto de formaciones de sentido enteramente móviles. Aunque el concepto de fenómeno no cesa de cambiar a lo largo de la historia secular del movimiento fenomenológico, casi todos los fenomenólogos están de acuerdo en que el fenómeno es una formación de sentido o, para hablar como Husserl, una *Sinneseinheit*, una “unidad de sentido”. Sin embargo, Husserl añade en el § 55 de *Ideas* I: “Las unidades de sentido presuponen una conciencia donadora de sentido [...]”.⁵ Desde hace tiempo se considera esta proposición como sujeto de controversia, incluso como inadecuada. Ella coloca la reducción fenomenológica bajo una luz enteramente distinta que la primera proposición citada: al mismo tiempo hace aparecer la reducción —o reconducción— de los estados de cosas o hechos totalmente establecidos a formaciones de sentido móviles, como una reducción del mundo a la conciencia que presuntamente le da su sentido.

Se trata del giro de la fenomenología husserliana hacia un subjetivismo e idealismo que las más de las veces ha sido considerado como poco aceptable. Incluso entre los discípulos y partidarios de Husserl este giro provocaba confusión. Ello resultaba tanto más desconcertante cuanto que estaba lejos de deducirse como una consecuencia natural de las premisas de la marcha fenomenológica. Sucesores competentes de Husserl como Jan Patočka en Praga, Ludwig Landgrebe en Colonia o Klaus Held en Wuppertal descubrieron pronto tendencias inversas en la obra de su maestro. Especialmente el concepto de mundo se prestaba a ser punto de apoyo para dichas tentativas. Yo considero la fenomenología de la experiencia —en el sentido de un acontecimiento de prueba—, que a mi vez quisiera desarrollar, como una posible continuación de estas tendencias, las cuales se bosquejan ya en Husserl mismo.

Aquí me concentro en una sola dificultad que, me parece, debe ser considerada y remontada a partir de sí misma. Tal dificultad puede formularse de la siguiente manera: ¿Se puede rechazar la primera proposición extraída de *Ideas* I de Husserl (“Las unidades de sentido presuponen una *conciencia donadora de sentido* [...]”), sin abandonar la primera proposición citada, según la cual “To-

das las unidades reales son ‘unidades de sentido’”? En otros términos, ¿puede reducirse el mundo a formaciones de sentido, sin que estas formaciones de sentido deban ser reducidas a una conciencia donadora de sentido?

No sin razón vinculaba Husserl entre sí las proposiciones mencionadas. Para él era inconcebible que una formación de sentido pudiera emerger en el mundo sin ser portada por una vivencia intencional. ¿Pero acaso una vivencia intencional es algo distinto de una relación de la conciencia con el mundo? Por eso toda formación de sentido en el mundo pareciera presuponer una conciencia donadora de sentido.

No obstante, la situación cambia tan pronto como se trata de comprender la vivencia al mismo tiempo como un acontecimiento de prueba. Es verdad, ciertamente, que no hay formaciones de sentido en el mundo que no sean portadas por vivencias intencionales. Sin embargo, si estas vivencias son captadas y comprendidas a la vez como experiencias en el sentido de pruebas, se vuelve claro que todas las formaciones de sentido en el mundo contienen en sí mismas momentos que no se dejan deducir desde una conciencia donadora de sentido, pues una experiencia en el sentido de un acontecimiento de prueba no se reduce en su totalidad a una conciencia tal. Más bien esa experiencia se funda, al menos en parte, sobre un proceso de formación de sentido que se sustrae a la empresa de la conciencia donadora de sentido.

Estas consideraciones ilustran por qué es de capital importancia comprender la experiencia como una prueba padecida por la conciencia: este intento abre una vía para cuestionar el subjetivismo y el idealismo de la fenomenología husserliana, y muestra que su carácter inevitable no es más que una apariencia.

Es sorprendente pero cierto que esta vía no permaneció inaccesible para Husserl mismo. Se puede por el contrario afirmar que él fue el primero en descubrirla, incluso en adentrarse en ella sin seguirla hasta el fin. Pero Husserl no avizoró esta vía desde un principio. Durante mucho tiempo había limitado sus estudios fenomenológicos a la idea de un análisis estructural y estático de las vivencias. No fue sino más tarde que llegó a la idea de un análisis genético. Sin embargo, no sorprende ver que solamente el pasaje del análisis estático al análisis genético abrió a Husserl la posibilidad de advertir el carácter de prueba en la experiencia. Un análisis estático no alcanza la experiencia como acon-

tecimiento de prueba, pues la experiencia en el sentido de prueba es una experiencia que da a comprender algo nuevo; ahora bien, un análisis estructural y estático no se presta a tomar en cuenta la génesis de la novedad. La producción de novedades no puede ser comprendida de una manera adecuada y satisfactoria más que en una fenomenología genética que, según Husserl, tiene como tarea elucidar la “historia de la conciencia”.⁶

En sus análisis genéticos Husserl se esfuerza por devolver a la génesis de lo nuevo todo el peso que le conviene en la vida de la conciencia. Por eso Husserl subraya que toda percepción nueva enriquece el conocimiento de su objeto, incluso si no siempre lo altera. La percepción nueva conduce por tanto al menos a una “determinación más precisa” (*Näherbestimmung*) de lo conocido.

Esta noción tiene consecuencias para la fenomenología, en la medida en que arroja una luz enteramente nueva sobre varios ámbitos. Entre las regiones que son iluminadas se puede enumerar el análisis del tiempo, la noción de la realidad, la idea del inconsciente fenomenológico, la interpretación del lenguaje como expresión de la experiencia y la teoría de la intersubjetividad. Por consiguiente casi toda la fenomenología se ve sometida a una transformación. Para sostener esta afirmación trataré de desarrollar los corolarios más importantes que se siguen de la tesis inicial formulada anteriormente.

2. La prueba de la experiencia y la conciencia del tiempo

Después de la aparición de los célebres *Manuscritos de Bernau* de 1917-18 no cabe duda que Husserl se vio conducido de la fenomenología estática a la fenomenología dinámica sobre todo por sus análisis del tiempo. La indagación sobre la génesis del sentido llevó a Husserl a examinar con más detenimiento la emergencia de lo nuevo.

Son bien conocidos los análisis anteriores que Husserl dedicó al problema del tiempo. Estos fueron recopilados por Edith Stein y publicados por Martin Heidegger bajo el título *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ahí se establece una relación estrecha y no obstante conflictiva entre la conciencia del tiempo y la impresión originaria que está sometida en la conciencia interna del tiempo a toda una serie de modificaciones temporales sin

por eso alterar su tenor. En un texto que se publicó como uno de los *Anexos* a las *Lecciones*, pero que data en realidad de 1916 (y por consiguiente muy próximo al período de los *Manuscritos de Bernau*), Husserl caracteriza la impresión originaria como “el comienzo absoluto”, la “fuente originaria”, e incluso como la “génesis espontánea”, “generación originaria”, hasta “creación originaria”. Husserl la describe como “el producto originario”, “lo ‘nuevo’” (*das ‘Neue’*), lo que ha llegado a ser de una manera ajena a la conciencia (*bewusstseinsfremd Gewordenes*), lo que “es recibido”, en oposición a la “espontaneidad propia de la conciencia”, la cual, como Husserl añade, “no hace más que incrementar, desarrollar el producto originario, pero no crea nada ‘nuevo’”.⁷ En efecto, lo que esta espontaneidad propia de la conciencia produce no es más que la modificación continua de la impresión originaria, la cual es “aquello a partir de lo cual se produce continuamente todo lo demás”, pero que “en sí misma no es producida” (de esta manera): por eso debe decirse que “la conciencia no es nada sin impresión”.⁸

Sólo en los *Manuscritos de Bernau* logra Husserl determinar de manera satisfactoria la relación entre la conciencia del tiempo y la impresión originaria. El nuevo enfoque es resultado de un intento por interpretar el presente como el cumplimiento continuo de las anticipaciones espontáneas de la conciencia (que Husserl desde hacía tiempo denominaba “protenciones”). No se puede oponer esta concepción del presente a la doctrina previa de la impresión originaria. Husserl siempre insiste en que “no hay ahora en el tiempo orientado inmanentemente sin la impresión hilética originaria”.⁹ Lo inédito aquí consiste en que Husserl evidencia la relación entre la impresión originaria y las expectativas de la conciencia. Husserl ve con claridad que esta relación no se reduce en cada instante al cumplimiento de las protenciones. En los *Manuscritos de Bernau* Husserl subraya que un acontecimiento “puede ‘emerger’ sin anunciarse por anticipado, es decir, sin despertar previamente una expectativa específica [...]”.¹⁰ Además resulta claro que las expectativas específicas no sólo pueden ser cumplidas, sino también *decepcionadas*. A partir de ahí no resta más que un solo paso para llegar a la constatación que Husserl formuló algunos años más tarde en sus *Análisis sobre la síntesis pasiva*: “La percepción aporta algo nuevo, y justamente en ello consiste su esencia [...] Empero es evidente [...] que lo nuevo puede golpear en el rostro a cualquier expectativa”.¹¹

Se sigue de esta observación que la emergencia de lo nuevo se debe siempre a un choque que la conciencia padece desde el exterior. Husserl tiene esto en la mira cuando evoca “lo que se forma de manera ajena a la conciencia (*bewusstseinsfremd Gewordenes*)”. No resulta difícil ver que esta concepción de la génesis de lo nuevo tiene considerables consecuencias para la determinación de la relación entre la conciencia y la realidad.

3. La experiencia como prueba de lo real

A decir verdad las consecuencias mencionadas no son todas sacadas por Husserl mismo. Se lo impidió su convicción de que hay un vínculo indisoluble entre la fenomenología y el idealismo trascendental. En un estudio titulado “El giro copernicano de Kant y el sentido del mismo en general”, Husserl formula así dicha convicción: si bien es cierto que “la existencia del mundo para mí [...] es obvia”, no es menos cierto que “esta existencia para mí”, “este ser del mundo fuera de mí”, es también y necesariamente “algo que ocurre subjetivamente en mí (*ein subjektives Vorkommen in mir*)”.¹² A primera vista esta observación parece dar lugar a una postura enteramente sostenible. Se puede en efecto afirmar que “todo lo que es para mí, lo es en virtud de mi conciencia cognoscente”.¹³ Empero no hay contradicción si se agrega que la posición de Husserl no es en realidad evidente y ni siquiera sostenible. Tal es justamente la consecuencia más notable que se puede sacar de la génesis de lo nuevo, tal como ha sido analizada por Husserl mismo. Jamás se insistirá demasiado sobre el hecho de que lo nuevo “puede golpear en el rostro a cualquier expectativa”. Si es así verdaderamente, entonces la novedad evidentemente no se reduce a la conciencia donadora de sentido. Más bien la novedad se produce “de manera ajena a la conciencia”.

Se puede considerar esta descripción de la génesis de lo nuevo como la clave para comprender la noción de una realidad que se manifiesta en la conciencia como siendo independiente de la conciencia. No es difícil evocar tentativas comparables de interpretar la noción de lo real. Se puede citar en primera instancia la proposición paradójica de Jacques Lacan, según la cual lo *real* es lo *imposible*. Se puede citar igualmente la noción lévinasiana del *presente*.

En efecto, Lévinas concibe el presente como lo real que “*precede y sorprende lo posible*”.¹⁴ Estas dos tentativas son bien conocidas. En cambio es menos conocido que Proust, él también describe la realidad como algo que “no tiene ninguna relación con las posibilidades, no más que una cuchillada que recibimos con los ligeros movimientos de las nubes encima de nuestras cabezas”.¹⁵

La idea común de todas estas tentativas es simple: la realidad de lo real se manifiesta siempre por medio de la emergencia de un sentido nuevo o de un nuevo punto de vista, pues lo real valida su carácter de realidad poniendo en jaque las posibilidades presuntas. El *sentido* mismo de lo real consiste, conforme al testimonio de la experiencia, en esta imprevisibilidad.

Esta interpretación de la noción de una realidad que es independiente de la conciencia supera la alternativa tradicional entre idealismo y realismo. De ninguna manera consiste en suponer, más allá de la conciencia, un *en sí* puro y simple. Consiste más bien en mostrar cómo la realidad manifiesta *para la conciencia misma* su *independencia respecto de la conciencia*. Por eso esta interpretación es capaz de transformar el concepto del en-sí. En lo sucesivo este concepto asume para nosotros, como en alguna ocasión en el idealismo alemán, la significación de un proceso que se juega, para hablar como Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, “a espaldas de la conciencia”. Esta frase indica o recela un concepto muy notable del en-sí. En el idealismo alemán este concepto se inserta en el marco de lo que se denomina, no solamente en Hegel, sino también en Fichte y en el joven Schelling, “la historia de la conciencia”.¹⁶ Se trata de una historia que incluye, en todos estos pensadores, un momento del *inconsciente*. Sin embargo debe decirse que la idea del inconsciente permanece opaca en todo el idealismo alemán.

Sólo la fenomenología husserliana permite entrever una historia de la conciencia en la cual el papel de un momento del inconsciente se torna más claro.

4. El inconsciente fenomenológico

Hay que mencionar aquí las consideraciones, a decir verdad más bien las tentativas que son consagradas al problema del inconsciente fenomenológico en los *Análisis sobre la síntesis pasiva*. En el marco de estas contribuciones a la

elaboración de una fenomenología genética, Husserl entiende por inconsciente el “fondo de la memoria [*Gedächtnisuntergrund*]”¹⁷ y el “reino del olvido [*Reich der Vergessenheit*]”.¹⁸ Husserl lo interpreta como una *reserva*, en la cual formaciones de sentido olvidadas se sedimentan, para ser “despertadas” por acontecimientos nuevos. Ciertamente la idea husserliana de un “reino del olvido” no tiene mucho que ver con el concepto freudiano del inconsciente. Lejos de ser un simple “sistema de sedimentos”,¹⁹ el inconsciente freudiano es más bien un *centro de fuerzas* que opone una resistencia a la terapia y que participa de manera activa en el mecanismo de olvido. Por eso Freud afirma expresamente haber obtenido su concepto del inconsciente a partir de la “doctrina del olvido”.²⁰ Husserl por el contrario se vio conducido a su concepto del inconsciente particularmente por su interés en un “despertar” de las formaciones de sentido “dormidas”.

No obstante, si se mira de cerca el asunto, resulta claro que esta diferencia no excluye puntos de contacto entre los dos intentos por captar el inconsciente. De manera similar a Freud, Husserl se plantea la cuestión de saber si no hay “contra-potencias inhibitoras y debilitantes conforme a su naturaleza”, que impidan al sentido sedimentado movilizarse nuevamente. La fenomenología se ve así confrontada con una tarea que, a pesar de todas las diferencias manifiestas, la aproxima al psicoanálisis. En efecto, el problema abordado por Husserl exige descubrir el proceso de una formación de sentido en el inconsciente y explicar por qué un sentido latente, pero enteramente efectivo, no llega a ser accesible para la conciencia más que bajo una especie deformada y alterada. Además Husserl describe de manera similar a Freud las contra-potencias que, según aquél, deforman y alteran el sentido sedimentado en el recuerdo, incluso cuando habla de “transposición” o de “sobreposición” (“*Überschiebung*”) en vez de “desplazamiento” (“*Verschiebung*”), y de “interpenetración” (“*Durchdringung*”) en vez de “condensación” (“*Verdichtung*”).

Aparte de estos puntos de contacto, la tentativa husserliana de tematizar el inconsciente en fenomenología es también importante por otra razón: ella pone en evidencia que la relación de la conciencia con la realidad es mediatizada por procesos que tienen lugar inconscientemente. Una consecuencia de ello es la tesis, propuesta por Husserl en *Ideas I*, según la cual la realidad es estrictamente relativa a la conciencia. La idea de una formación de sentido en el

inconsciente nos alienta a forjar la hipótesis de que la correlación husserliana entre la conciencia y la realidad no es más que la imagen estática, y por consiguiente incompleta, de un proceso genético que, al menos en parte, permanece latente.

Por lo demás, el pasaje del análisis estático a un punto de vista genético hace posible la comprensión de otras observaciones que son aptas para cuestionar esta correlación.

5. La idea como movilización de sentido

Si nos proponemos como tarea mostrar una formación de sentido espontánea que no se deje reducir a una donación de sentido por parte de la conciencia intencional, podemos tomar como punto de partida una experiencia bien conocida. Se trata de la experiencia de que *una idea nos viene a la mente*. Como muestra esta experiencia, tal idea se sustrae de nuestro dominio. Viene, como dice Nietzsche, cuando *ella* quiere, no cuando *nosotros* queremos. Justo en el momento en que nos viene a la mente, tal “idea” no es una idea en el sentido pleno de la palabra: es más bien, si se asume literalmente, un *golpe en la cabeza*. Al igual que un choque desde el exterior, una idea que nos viene a la mente está desprovista de sentido en sí misma. Sin embargo ella suscita, incluso engendra un sentido: *da a comprender*. Es verdad que no es evidente lo que ella da a comprender; esto debe ser descubierto, iluminado, manifestado. Asimismo es importante observar que tal idea no se deduce de un cambio de estructura o de constelación en el pensamiento. Más bien de manera inversa, puede inducir un cambio de estructura o de constelación. Una idea nueva nos viene a la mente por medio de una *irrupción* en la vida intencional de nuestra conciencia. Ahora bien, lo que tal idea provoca en la conciencia no es un producto de la casualidad, sino un efecto de sentido. La idea que nos viene a la mente da lugar a la formación espontánea de un sentido nuevo: por eso puede caracterizarse como una movilización de sentido (“*Sinnregung*”). Podemos añadir que una movilización de sentido no se reduce a una donación de sentido por parte de la conciencia intencional: por el contrario, ella hace nacer una nueva formación de sentido. Se puede incluso afirmar algo más: una idea que nos viene a la

mente se manifiesta como movilización de sentido sólo en el medio —o en el intersticio— de diferentes donaciones de sentido. Por eso tal idea puede ser considerada como un *momento interintencional de una formación de sentido espontánea* que se verifica en el inconsciente antes de venir a la conciencia.

Estas consideraciones aclaran el sentido de la expresión hegeliana “a espaldas de la conciencia”. Tan pronto como aparecen movilizaciones de sentido interintencionales, el equilibrio noético-noemático se rompe, al menos por un instante. De un solo golpe se anuncian, en el lado noemático, formaciones de sentido borrosas y múltiples que desbordan las nóesis. Estas formaciones de sentido constituyen un excedente de mención (*Mehrmeinung*) en relación con lo actualmente mencionado. Ellas constituyen por tanto un sobrante que va más allá de la estructura de correlación noético-noemática. Por eso mismo la génesis de las movilizaciones de sentido interintencionales se vincula con un *eclipse de la conciencia*. Pero no se trata más que de un desorden instantáneo que, como un desafío aceptado, incita a la conciencia a restablecer el equilibrio noético-noemático.

La idea de una movilización de sentido nos hace comprender cómo cada experiencia, que como tal es el lugar de emergencia de un sentido nuevo, puede ser considerada como un reencuentro y un contacto con una realidad independiente de la conciencia. Al mismo tiempo, la noción de un eclipse noético-noemático puede servir para ahondar en el concepto fenomenológico del inconsciente.

Empero el concepto de una movilización de sentido no es la última palabra de nuestro análisis. Sería prematuro terminar nuestras consideraciones con un resumen sobre este punto. Nos falta aún volver sobre un problema fundamental, a saber, si una formación de sentido espontánea no deriva de una donación de sentido por parte de la conciencia intencional, no por ello resulta evidente cómo puede haber un sentido que emerja por sí mismo y se forme espontáneamente, sin que se deduzca de una actividad donadora de sentido, es decir, sin presuponer la conciencia. ¿*Un sentido sin conciencia* no es estrictamente imposible, un patente hierro de madera? He ahí la dificultad con la cual batallamos desde el principio de nuestras consideraciones. Se nos podría objetar que en lugar de afrontarla no hemos hecho sino eludirla mediante el recurso a la idea

de una formación de sentido espontánea. ¿Qué podemos responder a esta objeción?

6. La experiencia y la expresión

Ante todo una respuesta negativa: si el concepto de una formación de sentido espontáneo adolece de una cierta oscuridad, se debe al hecho de que, en esta noción, el uso de la palabra “sentido” se restringe a las expresiones del lenguaje. Husserl distinguía ya el sentido de la significación lingüística, pues tenía en mente también un sentido de percepción (o perceptual) e incluso un sentido de experiencia (o experiencial). Este uso de la palabra fue adoptado durante mucho tiempo por los discípulos y sucesores de Husserl; en fenomenología se ha vuelto habitual emplear la palabra “sentido” en esta acepción amplia. La duda se suscita cuando el sentido experiencial se distingue no solamente de la significación lingüística, sino además se desliga de la conciencia intencional. Husserl mismo no va tan lejos. Pero nosotros, que consideramos un sentido emergente por sí mismo y que se forma espontáneamente, nos vemos confrontados a una dificultad casi irremontable.

Gracias al último Merleau-Ponty y a sus sucesores, sobre todo a Marc Richir, encontramos una salida de esta perplejidad. La idea principal de estos pensadores, en la cual nos apoyamos, puede ser resumida como sigue:

Necesariamente se intenta expresar, de una manera u otra, la experiencia que se tiene de alguna cosa. Pues de no ser así no se puede rendir cuenta de su sentido, el cual contiene algo nuevo, inesperado e imprevisible. Pero en lo que concierne a la expresión de una experiencia se tiene una experiencia completamente particular. Se trata de una verdadera prueba: para captar el contenido propio y con frecuencia inédito de su experiencia, para encontrar, incluso forjar una expresión fiel de la misma, uno se ve obligado a luchar contra las significaciones del lenguaje ya hechas, recibidas, instituidas, disponibles. A menudo el resultado de esta lucha sorprende a aquel mismo que habla. Esta búsqueda de una expresión certera o al menos conveniente es un fenómeno muy instructivo, pues nos muestra cómo nuestra experiencia nos ofrece y prescribe lo que *tenemos que decir*.

Esta observación se presta a definir la significación amplia de la palabra “sentido”. Se puede afirmar que el sentido experiencial no es sino lo que *hay que decir* en cada ocasión. Es lo que conduce a quien habla a buscar una expresión apropiada para su experiencia. Es incluso lo que le proporciona el criterio para decidir si ha encontrado lo que había buscado.

6.1. *Hacia una fenomenología del lenguaje*

Esta interpretación de un sentido experiencial nos pone en buen camino. Nos muestra cómo remontar la dificultad que se nos ha interpuesto. La clave del enigma consiste en revisar y reformular la distinción entre el sentido experiencial y la significación lingüística. Podemos describir la diferencia entre el uno y la otra como una diferencia entre lo que *hay que decir* y lo que, en cada ocasión, es *dicho*. Contrariamente a lo dicho, lo que hay que decir no tiene nada de lingüístico. Es más bien, como Merleau-Ponty lo llama a justo título, un “sentido salvaje”,²¹ el cual se distingue de toda significación establecida y fijada en el lenguaje. Pero debe añadirse, por otra parte, que lo que hay que decir tampoco es una entidad extra-lingüística. No se deja desvincular enteramente de la palabra que suscita. Es una obligación que se impone a la palabra. El sentido salvaje ya está en marcha hacia la expresión; está en vías de volverse significación del lenguaje. Es, como dice Merleau-Ponty, “la expresión de la experiencia por la experiencia”.²² Las dos experiencias nombradas en esta fórmula paradójica no son idénticas entre sí. La experiencia evocada en primer lugar es una experiencia *cualquiera* que se tiene y se trata de expresar, pues de otra manera no se podría fijar su sentido siempre indeterminado e inestablemente equívoco. En cambio, la experiencia nombrada en segundo lugar es más bien una experiencia *enteramente particular*: se puede decir que se trata de la experiencia que se tiene de la *expresión* de toda experiencia verdadera. Supuesto que nuestra interpretación no induzca al error, se sigue de ahí que el sentido salvaje es una expresión por medio de la experiencia que se tiene de la lucha por la expresión de la experiencia.

Se podría decir que la fenomenología no es más que la descripción y el análisis de la formación de sentido espontáneo que tiene lugar en la experien-

cia. Sin embargo hemos llegado a ver que esta formación de sentido no se puede separar de esta experiencia enteramente particular que podría describirse como “la prueba de la expresión”. De ahí se puede concluir que en fenomenología es preciso acordar al lenguaje un lugar preponderante.²³ Evidentemente el análisis fenomenológico del lenguaje no estudia la lengua, el sistema lingüístico. Más bien versa sobre la *prueba de la expresión* en la *palabra operante*.

6.2. Observación sobre la poesía

Nada más claro que la poesía para mostrar que la expresión de la experiencia no está destinada a representar una vivencia conciente y enteramente acabada. La poesía tiene más bien la tarea de evocar una experiencia padecida y sufrida por la conciencia. Northrop Frye ha dicho, y Paul Ricoeur ha repetido, que en un poema lírico se articula siempre la tonalidad (*mood*) de una vivencia.²⁴ Empero, hay que agregar que esta tonalidad se reviste de un carácter más bien desposeído. No es una emoción ni un sentimiento que se pueda asignar a un sujeto dado; si hay un sujeto, este se encuentra atrapado, incluso arrastrado por una fuerza violenta o una potencia indomable.

Precisamente el acontecimiento de este transporte encuentra su expresión en la poesía. Se trata de una expresión *creadora* que nada tiene que ver con una reproducción que calca o copia un estado anímico con los instrumentos del lenguaje. En su libro *La metáfora viva*, Ricoeur interpreta la conocida tesis de una referencia suspendida de las palabras poéticas en el mencionado sentido de un rechazo a cualquier imitación de la vivencia. En este mismo sentido añade Ricoeur: “La expresión *viva* es lo que dice la experiencia *viva*”.²⁵ De las consideraciones de Ricoeur se sigue que la experiencia viva no es precisamente la experiencia *vivenciada*, sino más bien es una experiencia *desposeída*.

En efecto, la poesía permite comprender la tonalidad de lo vivenciado como un *pathos* en el sentido griego de la palabra. Este término significa originalmente todo lo que nos sucede sin nuestra colaboración, lo que nos atrapa y nos arrebatada desde el exterior (o desde lo alto). El pensamiento mítico interpreta el *pathos* —considerado en este sentido original de la palabra— como una “fuer-

za” o una “potencia” fuera del alma, la cual atraviesa el mundo entero. Así, Homero presenta la potencia de la discordia encarnada en la figura del *Eris*; Píndaro hace ver la fascinación del canto de los poetas al incorporarlo en la figura de *Charis*. Aun en Platón la fuerza del deseo propia del amor anima la figura del *Eros*.

La poesía posterior preserva algo de estas figuras míticas. El poema articula la tonalidad de lo vivenciado al elevarlo a una fuerza cósmica, a una potencia que nos captura desde el exterior y que, al mismo tiempo, vincula el alma con el mundo. Pensemos, por ejemplo, en la *Oda a la melancolía* de Keats; aquí la “*melancholy fit*” cae

Sudden from heaven like a weeping cloud,
That fosters the droop-headed flowers all,
And hides the green hill in an April shroud.

La paradoja de la poesía consiste en forjar una expresión creadora, con el fin de evocar mediante esta innovación lingüística la fuerza de un acontecimiento que nos llega *sin* nuestra colaboración. En una lección impartida en inglés, cuyo tema es la *Interpretation theory*, Ricoeur hace referencia a esta paradoja al mostrar cómo “el poema se encuentra ligado por lo que él crea”.²⁶ En tanto que “poema en miniatura”, la metáfora no es un libre juego de palabras, pues libera fuerzas poderosas que se apoderan de ella misma. Piénsese en la “Danzarina española” de Rilke. Al principio este poema se ofrece como una comparación enteramente libre: la danza se presenta como la llama de un cerillo que arde. Poco después la comparación llega hasta la identificación:

Und plötzlich ist er Flamme, ganz und gar.

Esta identificación mágica permite ver en lo humano una fuerza cósmica y no solamente elementaria, sino, por así decirlo, elemental. A propósito se puede pensar en un poema como *La campana resquebrajada* de Baudelaire. En este poema se trata de una identificación *fallida*: el canto del alma no es precisamente comparable al “ruido de los campanarios que cantan en la bruma”. Leamos lo siguiente:

Bienheureuse la cloche au gosier vigoureux
Qui malgré sa vieillese, alerte et bien portante,
Jette fidèlement son cri religieux,
...
Moi, mon âme est fêlée [...]

Empero, es precisamente esta identificación fallida lo que, en este poema extremadamente refinado, conduce a una identificación *secundaria* del alma con una campana *resquebrajada*. Esta identificación secundaria explica la falta de un “grito religioso” del alma.

6.3. *La experiencia de la expresión del otro*

La fenomenología del lenguaje permanece inacabada, incluso deficiente, si no se concentra más que en la prueba de la expresión en el soliloquio de un alma solitaria. Hay también otra experiencia de la expresión, a saber, la experiencia de la presentación de un sentido *por otro*. Esta experiencia de la expresión es una verdadera *Fremderfabrung*. En el encuentro con otro me veo confrontado con un sentido que es susceptible de prevalecer contra mi donación de sentido. Como Lévinas pone en evidencia, el otro puede “protestar contra el sentido” que yo le asigno, pues el otro se manifiesta “asistiendo a su manifestación”.²⁷

Sin embargo, debemos advertir que no solamente en el encuentro con otro nos ocupamos de un sentido que emerge por sí mismo y se forma espontáneamente. Ya la experiencia que se tiene completamente solo, sin encontrarse frente a frente con el otro, se revela como portadora de un sentido que se establece de golpe y que, incluso después de su génesis, permanece por principio indisponible. Incluso si no es una experiencia de otro, la experiencia es, para hablar como Lévinas, siempre una experiencia del Otro en el Mismo. Esta última experiencia exhibe rasgos que las más de las veces se reservan para la experiencia de otro. Lévinas tiene razón, creo, cuando caracteriza el encuentro con otro mediante un llamado al cual se debe responder ineludiblemente. ¿Pero no vale esta caracterización *también* para una experiencia solitaria que da lugar a la emergencia de un sentido inédito e indomable? Este sentido se

impone al decir, en tanto que es lo que en este decir *hay que* decir. ¿No se debe ello justamente a que le conviene el carácter de un llamado? Parece que se justifica interpretar la expresión de la experiencia como una “expresión de respuesta” o “una expresión responsiva”.²⁸ Evidentemente no se debe confundir el llamado que confronta la experiencia solitaria con el llamado que obliga a responder en un encuentro con otro. No obstante se puede afirmar que incluso una experiencia que se tiene completamente solo es fuente de un llamado, no digo *extraño*, pero al menos *desposeído*.

7. El llamado y el don salvaje

Lévinas ha sido, sin duda, el primero en formular la idea de que todo decir se produce como respuesta a un llamado. Pero durante las últimas décadas esta idea ha sido muchas veces retomada y transformada. En Francia la ha elaborado sobre todo Jean-Louis Chrétien.²⁹ En Alemania Bernhard Waldenfels le ha asignado la forma de una tesis general de “responsividad”, aplicándola no solamente al lenguaje sino también a la acción, al deseo, a la corporeidad, e incluso al comportamiento de los sentidos en la percepción.³⁰ Igualmente Jean Luc Marion intenta, aunque de otra manera, generalizar la idea lévinasiana en su fenomenología de la donación. Lejos de restringir el alcance de la relación entre el llamado y la respuesta a un frente a frente, como Lévinas, Marion afirma que el llamado al cual respondemos se caracteriza por un anonimato esencial, que lo hace susceptible al ser, a Dios o a la vida, y no solamente al otro.³¹ Aquí cada palabra remite a un autor diferente: “otro” evidentemente a Lévinas; “la vida” sin duda a Michel Henry; “el ser” desde luego a Heidegger, y “Dios” probablemente a Chrétien. Sin embargo Marion no cita a estos autores más que para distinguirse de ellos. Él expresa la convicción de que la fuente propia, pero anónima, de los llamados a los cuales respondemos, no es más que la donación de un *don* que acogemos bajo la forma de todo lo que nos es *dado*, sin poderle asignar un *donador*.

Aquí no es el lugar para tratar con mayor amplitud la fenomenología marioniana de la donación. La única cuestión que nos proponemos abordar al final de nuestras consideraciones consiste en saber si podemos conferir el ca-

rácter de don a la experiencia, que se revela como la fuente de un verdadero llamado. La respuesta a esta cuestión no admite dudas: es ciertamente afirmativa. Quien tiene una experiencia en el sentido pleno de la palabra, se percata de algo nuevo. Lo que vale ya para una idea que nos viene a la mente, vale todavía más claramente para lo que es apercebido: como aquélla, éste nos da a comprender. Esta expresión puede muy bien ser tomada en el sentido de una verdadera donación. Es posible, sin duda, que alguien quiera renunciar a una experiencia demasiado dolorosa. ¿Pero quién querrá renunciar, si el precio a pagar por esta renuncia es renunciar a toda posibilidad de tener experiencias? No importa solamente lo que será vivenciado en estas experiencias. Más aún que una vida rica en experiencias, importa el *sentido* que las nuevas experiencias nos dan a comprender.

Así pues, todo indica que podemos asignar a la experiencia, incluso si no es tal sin decepciones, incluso sin sufrimientos, un carácter de don. Sin embargo, contrariamente a Marion, esta afirmación no implica en modo alguno la tesis de que *todo* lo dado es un don. Lo que en efecto es un don en la experiencia es siempre algo *nuevo*. La novedad prevalece precisamente contra lo dado, ciertamente no contra todo lo dado, pero cada vez contra algo dado. Por eso se puede designar la experiencia como un don “bruto” o “salvaje”. Se puede llamar así a un don que no está enteramente acabado, que por el contrario debe ser adquirido, incluso conquistado, es decir, capturado después de una ardua lucha. La experiencia no nos ofrece la calma ni la tranquilidad, sino más bien la inquietud de una lucha y de una aspiración incesantes.

Traducción de Guillermo Ferrer

Notas

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traducción de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1941, p. 17.
2. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 4ª. ed., 1975 (1a. ed, 1960), p. 338: “Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung”.

3. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*, editadas por E. Moldenhauer y K. M. Michel, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 80.
4. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tomo I. Hua, tomo III/1, p. 120: “Alle realen Einheiten sind ‘Einheiten des Sinnes’”. En francés: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traducido por Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 183.
5. *Idem.*: “Sinneseinheiten setzen [...] sinngebendes Bewusstsein voraus [...]”.
6. E. Husserl, “Statische und genetische phänomenologische Methode”, en *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo XI, p. 339.
7. Edmund Husserls, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. von M. Heidegger, tomo IX. M. Niemeyer, Halle a.d.S. 1928. Beilage I. p. 451 (1916 según Bernet). Traducción francesa, p. 131.
8. *Idem.*
9. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917-1918*, Hua, tomo XXXIII, p. 282.
10. *Ibid.*, p. 11.
11. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo XI, p. 211.
12. Véase E. Husserl, *Erste Philosophie*, Hua, tomo VII, editado por R. Boehm, La Haya, M. Nijhoff, 1956, p. 225 y ss.
13. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner, 1987, p. 84. En francés: *Méditations cartésiennes*, tr. de G. Peiffer y E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, p. 138 (traducción completada).
14. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, Édition “Le livre de poche”, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1990, p. 58.
15. M. Proust, *Un amour de Swann*, Paris, Bookking International, 1994, p. 228. *Cfr.* J. F. Marquet, “Proust, la fête inconcevable” en *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Paris, Hermann, 1996, p. 173.
16. Véase J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Berlin, Werke, hrsg. von I. H. Fichte, W. de Gruyter, 1971, vol. 1, p. 222. “Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes”. *Cfr.* F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Ausgewählte Schriften in sechs Bänden, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp.
17. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo IX, p. 194 y p. 205.
18. *Ibid.*, p. 163.
19. *Ibid.*, p. 184.
20. *Cfr.* S. Freud, “Das Ich und das Es”, Studienausgabe, tomo III: *Psychologie des Unbewusstseins*, Frankfurt am Main, Fischer, 2000, p. 284.
21. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 203.
22. *Idem.*

23. En su libro *Méditations phénoménologiques* (Grenoble, Millon, 1992, p. 331 y ss.), Marc Richir se propone la tarea de una “reelaboración arquitectónica de la fenomenología mediante la fenomenología del lenguaje”. De ahí se podría concluir que la fenomenología entera asume la forma de una fenomenología del lenguaje. No obstante, en su obra más tardía, *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble, Millon, 2000), Richir descubre el registro fenomenológico más arcaico de la fantasía.

24. P. Ricoeur, *La méthapore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 308 y ss.

25. *Ibid.*, p. 391.

26. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth (Texas), The Texas Christian University Press, 1976, p. 60: “The poem is bound by what it creates”.

27. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Édition “Le livre de poche”, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994, p. 213 y 218.

28. B. Waldenfels, “Das Paradox des Ausdrucks”, *Deutsch-Französische Gendakengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 120. En francés: B. Waldenfels, “Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty”, R. Barbaras (dir.), *Merleau-Ponty. Notes sur L’origine de la géométrie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1998, p. 346.

29. J. L. Chrétien, *L’appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

30. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

31. J. L. Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997, p. 413; *cfr.* p. 408-413.

EMILIO URANGA: LA EXISTENCIA COMO ACCIDENTE

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Janis, ese viento...

Las críticas más frecuentes al *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga insisten en su limitación nacionalista.¹ Pero a Uranga le interesaba el tema de la mexicanidad no como un fin en sí, sino precisamente como un medio para acceder a la comprensión concreta de la *condición humana*. Muchas de las críticas a la empresa del joven Uranga soslayan este hecho crucial y pierden de vista, por lo tanto, el *sentido radical* de los aportes filosóficos del *Análisis del ser del mexicano*. En efecto, en la línea de la caracterología nacionalista es posible discutir si la “accidentalidad” es el rasgo psicológico o cultural que más conviene a los mexicanos, pero todo cambia cuando se afirma que lo que menos importa es la caracterología misma. Cuando se dice que el *modo de ser del hombre* corresponde a lo que en la tradición filosófica se conoce como “Accidente” todo se vuelve “universalmente” grave e inquietante. ¿Es posible tomar en serio esta afirmación? ¿Qué significa que el hombre sea accidente? ¿Cuál o qué es la sustancia a la que adhiere o inhiere? A estas preguntas intenta responder este ensayo. Dejaremos de lado la problemática nacionalista en cuyo medio se desenvuelve la tesis de Uranga y ensayaremos su aplicación al problema de la determinación de la humanidad del ser humano. Procederemos en tres pasos: en el primer apartado analizaremos los “usos” uranguianos de la tradición filosófica, en el segundo haremos una revisión histórico-conceptual de la categoría de accidente desde Aristóteles, y en el tercero, finalmente, ofreceremos una caracterización conceptual de la existencia como accidente.

1. Los “usos” de la filosofía

a) La filosofía como pragmatismo

Prácticamente desde sus primeros escritos, Emilio Uranga exhibe su convicción de que el valor de las filosofías se descubre en su *uso*. Sin dejar de admirar la sublime arquitectura de los sistemas o el resplandor sintético de determinadas proposiciones, lo que decide el interés fundamental de una filosofía es, para Uranga, su posibilidad de permitirnos pensar la realidad. Y así como las filosofías devienen vacías si se las considera fuera de su relación con la existencia en general, la labor del filósofo se vuelve ciega si se reduce a la simple manipulación histórica o lógica de las obras consagradas por la tradición. Por más que en el proceso de formación del filósofo sea necesaria la asimilación abstracta de los filosofemas, una formación acabada se muestra en la capacidad adquirida de descubrir los problemas que nos plantea nuestra posición en el mundo y utilizar los recursos metodológicos y conceptuales adecuados para enfrentarlos. De Ortega y Gasset aprendió Uranga que la pertinencia de una filosofía depende de la realidad que hay que pensar y no al revés. Esta verdad evidente suele olvidarse sistemáticamente en el ejercicio académico:

Tradicionalmente hemos concebido que dedicarse a la filosofía implicaba una especie de renuncia a lo circunstancial para planear en la esfera o en la superficie de las puras ideas. Se pensaba que una vez asegurado el valor universal de una filosofía tal valor reobraría sobre la circunstancia relativa y concreta del pensador para salvarla. No se pasaba de la circunstancia a lo universal, de lo relativo a lo absoluto, sino que se quería deducir la circunstancia de premisas universales. Si se nos daba la universalidad por añadidura se nos daría la salvación de la circunstancia peculiar. Pero esto no pasó nunca de ser una bella pauta.²

Destaquemos de esta cita del joven Uranga la crítica a dos ilusiones comunes en la práctica académica: a) la creencia en la universalidad de la tradición filosófica como un dato inmediato y no como la progresiva conquista de un horizonte; b) la idea de que la situación concreta puede ser deducida de aquella universalidad ofrecida automáticamente por la tradición. Estamos pues ante una reificación de la filosofía europea y ante un olvido de los motivos de nuestro pensar.

Una apreciación adecuada del significado que tiene la *situación* para la apropiación adecuada de la tradición nos permite ver que sólo se accede a lo universal si se es capaz de experimentar radicalmente el sentido de lo particular. Y que, por otra parte, en toda elección aparentemente neutral de alguna filosofía “universal” actúa siempre un impulso o motivación “circunstancial”. Para mostrar lo primero, Uranga invoca la obra de Descartes (pero igual podría invocar a Platón o Spinoza): “lo que se vive interiormente luego pasa a lo universal y lo universal vuelve sobre lo particular para matizarlo. Si nos atenemos a lo circunstancial, lo universal es lo que se nos dará por añadidura”.³ Para mostrar la acción subterránea de lo particular, señala que el estudio del positivismo en México de Leopoldo Zea ha enseñado que creíamos medirnos por lo universal cuando en verdad medíamos a lo universal en relación con nuestras propias necesidades. Así, pues, en vez de ocultarnos la verdadera situación de nuestra asimilación de la tradición filosófica, conviene tomarla como punto de partida de ella, con lo cual no sólo ganaríamos en verdad sino también en eficacia. Ante toda filosofía que se presente con los títulos de universalidad hay que preguntarse para qué nos sirve y cómo podemos utilizarla: “lo esencial es la característica de utilizabilidad con que debe venir amparada una doctrina [...] ¿Para qué nos sirve tal doctrina? Cualquier adopción de un pensamiento filosófico tiene que pasar, y que pasar bien, por las horcas caudinas de esta interrogación”.⁴

Es desde esta perspectiva que debemos comprender la apropiación de determinadas teorías por parte de Uranga. Es la necesidad de comprender la existencia humana en un horizonte concreto, eso que nombramos el problema del ser del mexicano, lo que establece la pertinencia de la fenomenología y el existencialismo: “lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana [...] encuadrada en un *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso”.⁵

b) *La hipóstasis "cínica"*

Se postula aquí directamente una *inversión de perspectivas* e incluso una *trasmutación de los valores* en la actividad filosófica: "Hemos puesto a lo circunstancial por encima de lo absoluto, a lo circunstancial por encima de lo universal y por ello no vacilamos en utilizar lo universal que otros nos proponen, en beneficio de la propia situación".⁶ Sin embargo, ya desde sus textos tempranos Uranga busca deslindarse de búsquedas similares o cercanas como las de Leopoldo Zea, José Ortega y Gasset y Edmundo O'Gorman. En efecto, para él, la empresa de una historia de las ideas como la que realiza Zea se detiene ante el paso decisivo de lo relativo a lo absoluto, limitándose a incorporar históricamente lo particular en lo universal.⁷

Respecto de Ortega, Uranga reconoce en él al iniciador de esta "vuelta a las propias circunstancias", pero como un pionero que fue incapaz de realizar concretamente esta tarea.⁸ La diferencia con O'Gorman ilustra además sobre el sentido que para Uranga tenía la "aplicación" de las teorías filosóficas. En efecto, en *Crisis y porvenir de la Ciencia Histórica* O'Gorman utiliza las ideas de Heidegger pero, en la opinión de Uranga, sin producir nuevos conceptos: "Heidegger no le brinda a O'Gorman un método de investigación sino que lo dota o auspicia con un 'stock' de lugares comunes que hará funcionar a modo de reglas generales para subsumir bajo ellas los casos particulares. En definitiva, su tarea se concreta sólo a ganar más terreno para una verdad de antemano ya poseída".⁹ Pero, por otra parte, el núcleo de este ensayo de O'Gorman, en cuanto expresa una posición singular de su autor, sale indemne de la retórica heideggeriana y manifiesta espléndidamente el mecanismo del "*cinismo*" como inversión de perspectivas:

El espíritu cínico [...] sabe que todo es relativo, que todo es limitado, pero sabe también que el hombre puede revestir a todo lo relativo de un coeficiente de absolutización. Una persona concreta, relativa, es elevada por el amor a símbolo universal y absoluto. Este movimiento de absolutizar a sabiendas lo relativo es justamente lo que llamamos cinismo. Es cínico quien acepta conscientemente una inversión de los valores y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores, es faena cínica.¹⁰

Así podemos comprender por qué Uranga confiaba en la posibilidad de arrojar luz sobre la humanidad del hombre a partir de un análisis del modo de ser del mexicano. La doble significación de la inversión de perspectivas hacía tal empresa posible: accedemos a lo universal por la vía de la penetración en lo circunstancial y por la vía correlativa de una absolutización “cínica” de lo relativo. Samuel Ramos objetaba que Uranga no hacía sino “explicar una filosofía (el existencialismo) con una situación (la mexicana)”, es decir, que utilizaba lo mexicano para verificar algunas ideas existencialistas, pero la situación parece ser más compleja, puesto que son las exigencias de la situación las que conducen a ciertas filosofías y las que permiten el paso de lo abstracto a lo concreto y de éste nuevamente hacia la reformulación tanto de lo abstracto como de lo circunstancial. En verdad resulta imposible saber con exactitud a cuál de los elementos pertenece la prioridad en filosofía, si a la tradición universal o a la situación que nos plantea los problemas, ya que ambas se modulan en un ejercicio filosófico concreto. En la medida que ni la tradición filosófica (“universal”) ni la situación histórico-cultural (“particular”) son bloques inertes o datos inmediatos, se requiere el impulso de la situación para aproximarse a las ideas filosóficas, tanto como se requiere de las ideas filosóficas para comprender la situación. Pero debe resultar indudable que *la remisión a la situación es un elemento indispensable para un ejercicio filosófico consecuente* y la aventura filosófica de Uranga encontró en esta remisión su camino. Desde él deberían incorporarse o desecharse las propuestas filosóficas de la tradición y modularse las filosofías contemporáneas elaboradas desde otras situaciones.

c) La “ontología regional del mexicano”

Desde el punto de vista metodológico, la fenomenología husserliana parecía ser la orientación más consistente y fecunda para el trabajo filosófico que interesaba a Uranga. Hay que insistir en el carácter “pragmático” o “estético”, pero no “escolástico” de la relación de Uranga con las filosofías, no sólo con la de Husserl. Más que la noble servidumbre de la exégesis, le interesaba la utilizabilidad de los métodos y las teorías, y el goce en la manipulación de sus posibilidades especulativas.¹¹ Es así como debemos comprender su asimila-

ción temprana de la fenomenología en el sentido de una guía metodológica para emprender su “ontología del mexicano”. En la lectura de las *Ideas* de Husserl encuentra algunos elementos que justifican y posibilitan su empresa: a) la noción de *intencionalidad* como “apertura de la conciencia a las cosas mismas” que supera tanto el objetivismo naturalista como el subjetivismo psicologista;¹² b) las *reducciones fenomenológicas* (*epoché* trascendental y eidética) como modos de acceso a la conciencia pura y a las “esencias”;¹³ c) la noción de *ontologías regionales* como campos determinados de la investigación filosófica.¹⁴ Así, el joven Uranga considera que es posible y deseable una ontología regional del mexicano:

Inquirir por el ser de las cosas, y por el ser del hombre, constituye la cuestión más honda que puede plantearse en filosofía [...]. En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada.¹⁵

El enfoque fenomenológico debería permitir describir con suficiente rigor el “proyecto fundamental” inherente al estilo de vida del mexicano. Se trata, escribe Uranga, de patentizar lo que *es* el mexicano, no lo que piensa, hace o sueña. Pero para comprender este ser deberá *interpretar* las diversas manifestaciones de lo mexicano y filiar sus cauces. En cuanto mexicano, el filósofo posee una *visión directa*¹⁶ o una *vivencia originaria* del sentido de la “región”, la cual fungirá como pauta de la indagación y de la consecuente descripción. Pero está obligado a atender y a interpretar las manifestaciones históricas de lo mexicano, lo cual acarrea una serie de dificultades en el análisis.¹⁷ Frente a los problemas de determinación de su objeto Uranga invocaba la fuerza orientadora de su *intuición* en el ejercicio sistemático de la *comparación* y la interpretación de los fenómenos culturales como “síntomas” de un modo de ser: “la ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental. Todos los quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones a que se entrega el mexicano son síntomas que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darles un

sentido unitario”.¹⁸ Estaba convencido de que al filósofo mexicano le correspondía la tarea de una descripción de su realidad, pues como Husserl y Merleau-Ponty, consideraba que “la tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos, de ese haber previo en cuyo seno nos agitamos y a cuya luz comprendemos todo lo que cotidianamente nos pasa”.¹⁹

Sin embargo, la ontología del mexicano, como ontología regional, debería arrojar luz sobre el ser del hombre en cuanto tal. Al esclarecer el tipo de ser del mexicano no se pretende, indica Uranga, definir una esencia nacional excluyente y fija, sino captar una modalidad originaria del ser humano que permita atisbar, desde dentro, las posibilidades fundamentales de la existencia humana “misma”: “lo mexicano no da expresión a una nación, sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción, que es el humanismo”.²⁰ Por eso pide que su “ontología del mexicano” no se confunda con una metafísica de la mexicanidad:

En la metafísica opera la voluntad decidida de respetar ciertos límites. La sustancia, por ejemplo, no es de ver cómo se hace accidente. Son datos absolutos [...] desde fuera una cosa es sustancial y otra accidental. Así hay que aceptarlo. Sus relaciones se agotan en dejarse impregnar la sustancia los accidentes y en añadirse estos a la sustancia {en cambio} a la ontología, tal como la entendemos, esencial es el doble afán de “secretar” y “verificar”. En el hombre se encuentra un adecuado medio de operaciones que permite obrar el tránsito de la sustancia al accidente, y a la inversa [...]. Emplazándose en esta atmósfera que es la intimidad humana, en este elemento envolvente, es posible asistir a la transmutación o metamorfosis, de una “realidad” a otra, cambio o movimiento que la tradición no comprendería. *Distinguimos, pues, la metafísica de la ontología, como lo exterior de lo interior.*²¹

El propósito profundo es pues comprender la humanidad del hombre a partir de una autorreflexión radical, como pedía Husserl, pero asentada en un horizonte histórico de vivencias originarias, como quería el historicismo de Ortega y Dilthey. Es cierto que las expresiones de Uranga eran equívocas, titubeantes entre el particularismo y el universalismo, pero ello se debía a la naturaleza de la cosa misma que se quería comprender: la humanidad del mexicano y la mexicanidad de lo humano. En la expresión de “*el ser del mexicano*” hay que poner al acento en el “ser” y no en lo mexicano, pues éste es la condición

de la revelación histórica de la humanidad del hombre. Lo ontológico se opone a lo metafísico como lo rígido y exterior se opone a lo plástico e interior. El ser humano es una realidad capaz de soportar diversas posibilidades y transiciones y la “ontología” busca comprender estas posibilidades y estas transiciones: “Urge quitarse de la cabeza la idea de que a unos hombres les ha tocado en suerte ser sustanciales y a otros accidentales”.²² Estas afirmaciones y otras parecidas de Uranga no eliminan la ambigüedad, pero sí nos permiten comprender el *sentido* de su aventura. Quizás si la hubiese planteado en términos de una autorreflexión histórico-hermenéutica colocada en la intersección de los planos individual, cultural y genérico hubiese sido más claro su propósito y su método. A pesar de su predilección por Merleau-Ponty y por Sartre (“el existencialismo francés”) quizás la posición de Uranga encontraría un apoyo metodológico más sólido en la “*hermenéutica de la facticidad*” de Heidegger y particularmente en su noción de “círculo hermenéutico”,²³ admirablemente desarrollada por Hans-Georg Gadamer.²⁴

2. Crónica del Accidente

Emilio Uranga recoge la antigua categoría aristotélica de Accidente para elaborar un concepto radical de humanidad. En la construcción de ese concepto articula tres líneas teóricas: 1) Las caracterizaciones psicológico-literarias del mexicano,²⁵ que se encuentran como antecedente directo de su *Ensayo de una ontología del mexicano*, donde leemos: “Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente [...]. La accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la sustancia”.²⁶ 2) La serie de estudios sobre teoría de la historia y de la cultura emprendidos por él desde 1946, que muestran una preocupación por el problema del nihilismo de la civilización mundial,²⁷ uno de cuyos hitos es sin duda su breve ensayo sobre “El humanismo de Goethe”, donde afirma, entre otras cosas: “Goethe nunca se ocultó que la vida del hombre está atravesada, en el sentido de herida y maltratada, por mil corrientes de contingencia y accidente”;²⁸ 3) La tercera línea, y quizás la decisiva, está constituida por sus trabajos sobre la corriente heterogénea de pensadores agrupada bajo el rótulo de

“existencialismo”, especialmente Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, en quienes descubre una comprensión de la esencia humana más allá de la categoría de sustancia y a partir de las nociones de *finitud*, *ambigüedad*, *insuficiencia* y *apertura*. Se diría —pero *a posteriori*— que las tres líneas apuntaban hacia el Accidente, pero sólo de manera negativa. Lo interesante del caso es el “salto” o el paso a una consideración *afirmativa* del accidente, que va a constituir la nota determinante de la elaboración de Uranga. Detengámonos, pues, en dos de las formulaciones clásicas de la relación sustancia-accidente para comprender el sentido del giro de Uranga hacia una filosofía de la accidentalidad humana.

a) *La noción de Accidente en Aristóteles*

La base conceptual de tal elaboración es la distinción aristotélica entre sustancia y accidente como modos de ser, que Uranga conserva como tal, pero que desarrolla en un sentido distinto y aún opuesto al que le asignaba el Estagirita. En efecto, Aristóteles establecía esta distinción para intentar superar las dificultades de la teoría de las ideas de Platón, por un lado, y para desentrañar la fuente de las operaciones sofisticas, por otro. El accidente (*symbebekós*) se define por su adherencia o dependencia de “lo que es en sí mismo” (*to ti en einaí*): “Se llama *accidente* lo que pertenece a algo y verdaderamente se le predica, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente [...] es lo que ha ocurrido o que existe; pero no en cuanto él mismo, sino en cuanto otro [...] todo lo que se da en algo, sin que le pertenezca por sí a la *ousía*”.²⁹ Sus caracteres son, pues, la *contingencia*, la *indeterminación*, la *adherencia* y el *ser relativo a otro*. La *ousía* (“sustancia”³⁰), por el contrario, se define como “la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto (el “sujeto último” de la predicación) [...] y lo que es un *esto* separado, es decir, la configuración y la forma de cada cosa”.³¹ Aristóteles quiere salvar los problemas de la *metexis* (“participación”) que le reprochaba a Platón, distinguiendo entre lo que podemos afirmar necesariamente y en sí (la *ousía*) y lo que podemos predicar contingentemente y en otro (*symbebekós*) y ello desde el punto de vista de la predicación.³² No existen pues *ideai* (“formas” o esencias) en todos los sentidos y en combinaciones múl-

tiples, como se desprendía de las afirmaciones de Platón, sino sujetos necesarios de la predicación y predicados dependientes de ellos.³³ En este sentido Aristóteles establece en la *ousía* los caracteres del ser necesario: *autarquía*, *unidad* y *persistencia* que regirán hasta los albores de la época moderna.

Dado que el accidente es algo variable, contingente, relativo y eventual en todos los sentidos, resulta que para Aristóteles “no hay ciencia de lo accidental, porque toda ciencia lo es de lo que siempre o muy frecuentemente es”.³⁴ Un conjunto de razones apoya esta imposibilidad: la ciencia se atiene a las cosas en su esencia (es ésta lo que fundamenta la unidad del sentido y la univocidad de las palabras), se apoya en el principio de no contradicción (entendido no sólo como principio lógico sino también ontológico en cuanto referido a la *ousía*) y en la intención veraz del cognoscente.³⁵ Y si el accidente tiene el significado de algo que no puede existir como sustentado en sí mismo, sino como una cualidad o propiedad mudable y azarosa, sin causa fija asignable, resulta que los *symbebekota* no pueden ser conocidos. Pero es precisamente por su indeterminación, cercana al no-ser, que el accidente sirve a la sofística para su retórica engañosa: “el accidente tiene una suerte de existencia nominal. De ahí que Platón no estaba descaminado cuando clasificaba el objeto de la sofística dentro del no-ser, pues los argumentos de los sofistas se refieren sobre todo al accidente”.³⁶ El razonamiento de Aristóteles es el siguiente: si el lenguaje adquiere verdadero significado por su referencia a unidades objetivas (esencias), a las cuales se adhieren predicados eventuales (accidentes), cada vez que se niegan o desconocen las esencias, la comunicación deviene esencialmente equívoca y se puede decir todo de todo, pero sin verdad. Esto es precisamente lo que hacen los sofistas, se apoyan en esa equívocidad y convierten nominalmente todas las cosas en accidentes. Pero si no hay esencias y todo es accidente, entonces la ciencia se vuelve imposible, pues no existe ninguna referencia objetiva y necesaria de las predicaciones. Como ha visto Aubenque: “La equivocación de los sofistas consiste, pues, en moverse únicamente en el dominio del accidente, o más bien, en no ver que el accidente no tiene otra realidad que la que extrae de su pasajera adherencia a su sujeto, es decir, a una esencia: ‘Quienes hacen de los atributos el sujeto (único) de su examen se equivocan, no por considerar objetos extraños a la filosofía, sino por olvidar

que la esencia, de la que no tienen una idea exacta, es anterior a sus atributos”.³⁷

Para Aristóteles una ciencia de lo accidental es un absurdo en la misma medida que los accidentes se definen como siendo en otra cosa, ella sí permanente y necesaria: la *ousía*. Sin embargo, no se puede afirmar la completa inexistencia de los accidentes, en cuyo caso tendríamos sólo esencias y la predicación se volvería imposible o sumamente problemática, como le reprochaba Aristóteles a Platón. Así pues, si se postula que “todo es accidente” como subterráneamente lo hacen los sofistas, el conocimiento se vuelve imposible; pero si se afirma que “todo es esencia”, como se haría a partir de Platón, el conocimiento se reduciría a puros gestos indicativos de las formas y se anularía como tal. En un caso se hace imposible la ontología, en el otro se vuelve muda. Pero entonces ¿cuál es *el ser del accidente en cuanto tal*? Una vez indicada la problemática a la que quiere responder Aristóteles con la invención de la distinción *ousía (hýpokéimenon)-symbebekós*, es conveniente advertir las dificultades a las que se ve conducido. En efecto, el accidente es *algo* y no *nada*, pues aunque no posee la firmeza y univocidad de la *ousía*, detenta de cualquier modo un tipo de ser. Aceptar que existen *dos tipos de ser* anula la univocidad: hay el “ser por sí” (*kat’auto*) y el “ser por accidente” (*kata symbebekós*). Es cierto que el accidente no existe por él mismo sino por otra cosa, pero por ello mismo ha de definirse como el *ser-en-otro* y si se define así, entonces no es completamente cierto que no se baste categorialmente por sí mismo, pues aparece como *otro género de ser*, un género perfectamente paradójico, pues se definiría como *un ser que sólo es siendo en otra cosa que él mismo*.³⁸ Y de esta manera Aristóteles incurre en una situación similar al Platón de *El sofista* quien, buscando desmascarar al sofista, se ve obligado a reconocer el ser del no-ser (el ser-otro o la Diferencia).³⁹

b) La crítica a la noción de sustancia en la filosofía moderna

No obstante esta paradoja, la distinción sustancia-accidente se convirtió en una base intuitiva de la metafísica medieval y aún del lenguaje cotidiano en los idiomas modernos. La primera crítica sería a esta distinción la debemos,

como se sabe, a John Locke. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, escrito a finales del siglo XVII, Locke invierte aquella afirmación de Aristóteles en el sentido de que el accidente poseía sólo una existencia nominal: en realidad, de lo que tenemos experiencia es de los “accidentes” y las “sustancias” son sólo supuestos que resultan de “la capacidad de composición de la mente”.⁴⁰ El procedimiento de Locke, que hará escuela, consiste en investigar la génesis psicológica de las ideas y representaciones. En el caso de la sustancia, ve que “la mente advierte que un cierto número de ideas simples constantemente van juntas. Al presuponer que estas ideas pertenecen a una sola cosa [...] se designan así unidas en un sujeto con un solo nombre [...] al no imaginarnos cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el cual subsisten y del cual subsisten y del cual resultan, al que en consecuencia denominamos sustancia”.⁴¹ La sustancia es pues la *suposición* habitual de un “algo” que une y sostiene las cualidades sensibles que comúnmente se llaman accidentes.⁴² Es cierto que Locke no afirma que las sustancias no existen —ese no es su problema—, sino que *no tenemos una idea clara de ellas* a más de ser la referencia a la unidad de las cosas. Tampoco afirma que podemos prescindir de la idea compleja de estos sustratos, pero sí insiste en que lo que *conocemos y podemos experimentar* son las cualidades sensibles, lo que equivale a decir que para el entendimiento lo verdaderamente real son los accidentes y lo meramente nominal son las “sustancias”. Se trata, pues, de una completa inversión del planteamiento aristotélico, aunque por supuesto bajo una perspectiva y con intereses filosóficos muy distintos.

Estas inversiones son bastante frecuentes en la historia de la filosofía. Ello se debe, por una parte, al uso y abuso reiterado de los conceptos que conduce — como en el lenguaje habitual— a insospechadas torsiones de sentido; y, por otra parte, al hecho de que los cambios de intereses y horizontes culturales en las distintas épocas obligan a una revisión de los contenidos de la tradición. En el caso que nos ocupa, la filosofía moderna revisó y reelaboró la distinción aristotélica sustancia-accidentes diluyendo la tajante oposición entre ambos, y concibiendo la “sustancia” como la referencia común de un conjunto de accidentes. El empirismo haciendo de la sustancia una idea compleja, el racionalismo afirmándola como sustrato genérico (Descartes) o absoluto (Spinoza) de todos los entes, entendidos éstos como “accidentes” y “modos”.

La filosofía de Kant introduce una nueva interpretación de la distinción al concebirla como un dispositivo de la subjetividad trascendental, particularmente como una distinción categorial pura de la relación de inherencia y subsistencia.⁴³ El paso decisivo en lo que respecta al uso particular que hará de ella Uranga lo da sin embargo Edmund Husserl al cuestionar la psicología objetivista y en general el objetivismo ingenuo de la filosofía anterior.⁴⁴ La introducción metódica de la *intencionalidad* de la conciencia en el campo de las consideraciones científicas hizo patente, cada vez más, la inadecuación del concepto de sustancia para la comprensión de las realidades humanas. Se invertía así la orientación positivista al mostrar, más radicalmente que nunca, la prioridad epistemológica de la conciencia sobre la objetividad. El “existencialismo” es una de las consecuencias de esta inversión husserliana. La crítica a la concepción de la sustancialidad humana es claramente visible en Sartre y Heidegger: “la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*” escribe Heidegger.⁴⁵ Y Sartre: “la conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura ‘apariciencia’, en la medida que no existe sino en cuanto que aparece [...] es un absoluto no-sustancial”.⁴⁶ Este es sin duda el punto de partida teórico para la elaboración de Uranga.⁴⁷

c) *La relación de Existencia-Accidente*

El descubrimiento de la posibilidad de pensar la existencia desde la perspectiva de la noción aristotélica de accidente constituye el momento crucial en la elaboración del concepto de humanidad de Uranga.⁴⁸ Ya en su *Análisis del ser del mexicano* se establece, como orientación heurística fundamental, la idea de que *el concepto de accidente debe comprenderse en y por su relación con el concepto de existencia*: “al hablar del accidente hemos echado mano de una confrontación de esta noción ontológica tradicional con la noción, ya no tradicional, sino ‘ayer’ apenas nacida, de existencia. Hemos explicado el accidente por la idea de existencia y, a su vez, la existencia con la idea de accidente”.⁴⁹ La exploración sistemática del rendimiento filosófico de estas relaciones echa mano del procedimiento de “desformalización” fenomenológica de Heidegger: se tratará de proyectar las relaciones existencia-accidente en una región ontológica

determinada, en este caso “el ser del mexicano”: “La ‘aplicación’ a una región material determinada ‘aclara’ el concepto, lo ‘enriquece’, pero a la vez lo ‘transforma’”.⁵⁰ El procedimiento es indicado así por Uranga:

En un principio —entiéndase: cuando empezamos la investigación—, las nociones de existencia y de accidente son meramente formales, vacías en sí, aisladas, no sabiendo nada una de la otra. Pero en su “comunicación”, al ponerse en contacto, se altera su estructura. En la “comunicación” se enfrentan ya materializadas o concretizadas, y en tal estado es como se opera el intercambio de sentido de que antes hablamos. *Entonces pensamos el accidente en el horizonte de la existencia* —le abrimos nuevas dimensiones en su estructura ontológica hasta entonces no develadas, inclusive que no se barruntaba podía albergar en la forma de virtualidades—, y *pensamos la existencia en el horizonte del accidente*. En este proceso de confrontación nos encontraremos al final con el ‘problema’ de la existencia como accidente.⁵¹

No se trataba, entonces, de forzar una relación entre el concepto de existencia y el de accidente, sino de intentar comprender sus relaciones sobre la base de la realidad mexicana. Ya las propias nociones de existencia de Heidegger, Sartre o Jaspers —afirma Uranga— no caben en la tradición filosófica occidental sino bajo la forma categorial de accidente, el mal y la privación. Pero, por otra parte, “no se trata sólo de identificar la existencia y la privación, el mal y el accidente, sino de estudiar sus cambios recíprocos de significación, sus préstamos de sentido, y ello en tal forma que la noción de existencia se aclare y enriquezca [...] y recíprocamente estas nociones se aclaren y virtualicen al ponerlas en relación con la de existencia”.⁵²

En el sentido peculiar que le va a imprimir Uranga, el concepto de Accidente aparece por primera vez en su *Ensayo de una ontología del mexicano*. En esta formulación inicial ya se observa una característica que se mantendrá hasta el final y que forma parte de cierto “estilo existencial”: la revelación de una condición ontológica a partir de lo que Heidegger llamaba el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) existenciario. Para Uranga la melancolía y la zozobra son formas de encontrarse tan originarias como la angustia:

Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el “fundamento sin fundamento de los valores”, melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica de la estructura precaria de nuestro

ser, que es fundamento de su nada y no de su ser. La melancolía es más originaria que la angustia, hállase en su base, pues ésta nos pone en trance de perdernos o precavernos precisamente porque la melancolía nos revela como seres de infundios, como enfermos de la imaginación. La melancolía traduce también la movilidad del ser, lo perecedero de toda cosa, el mudar y devenir sin esperanzas de una postrera salvación en la fundamentación⁵³ [y más adelante afirma enfáticamente:] Esta oscilación entre el ser y el no ser es lo que se llama el “accidente”. El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye...⁵⁴

Si se toma al pie de la letra y sin su contexto general, la imagen del hombre que aquí aparece resulta aún más pesimista y oscura que la de los existencialistas europeos que experimentaron por aquella época el peso ideológico y material de la guerra.⁵⁵ Esta es una de las razones del “fracaso” de la empresa juvenil de Uranga, puesto que su propuesta no ofrecía la imagen optimista y festiva del mexicano que el sistema político requería en ese momento. Y sin embargo, sin quitarle una sola coma a esta descripción, es preciso ver que sólo un ser que carece de fundamento en sí mismo puede proponerse diversos “proyectos fundamentales”: la búsqueda de la sustancialidad, la conquista de una suficiencia, la permanencia en la indeterminación, etc. El hombre es un ser precario, desvaído, insuficiente, pero es también un deseo de completar su ser insuficiente: “el hombre no se satisface con su carencia, sino que trata siempre de superarla, de allegarse la adición indispensable de realidad de que carece. La ontología consiste en explicar la manera como se elige la plenitud de ser que falta a un hombre determinado. A esto se le llama el proyecto fundamental”.⁵⁶

Se comprende mal a Uranga si se subraya unilateralmente su noción de insuficiencia. Con ello se descuida la verdadera radicalidad de su planteamiento y se oculta el problema que plantea la existencia accidental. Antes de entrar a la descripción de las notas fundamentales del accidente como modo de ser, es conveniente aportar un ejemplo de la positividad de esta concepción. En un pequeño ensayo juvenil sobre Merleau-Ponty, Uranga muestra que el filósofo francés concibe al hombre como una criatura esencialmente ambigua, en la que se entrelazan lo exterior y lo interior: “En un mismo acto ambiguo nos abrimos a las cosas y a las gentes y nos separamos de ellos”. La condición humana consiste precisamente en esta perpetua oscilación entre intimidad y exterioridad sin posibilidad de detención en uno de los polos. Ahora bien,

afirmar esto conduce aparentemente a negar toda responsabilidad del hombre por sus acciones y sus intenciones, puesto que nada depende totalmente de unas u otras. La ambigüedad daría así ocasión igualmente a una justificación total como a una condena total del hombre. Pero en realidad, respetar la ambigüedad de la condición humana conduce, por el contrario, a una moral de la responsabilidad que renuncia a condenarlo todo a nombre de la culpa y a justificarlo todo en nombre de la inocencia:

Ser responsable es, “en un mismo acto ambiguo”, responder de la inocencia y de la culpabilidad; de la buena intención y de la mala acción; del éxito y de la mala intención. Puede haber acciones logradas, eficaces, pero sin buena intención [...] o intenciones sanas, pero acciones frustráneas. En cualquier caso hay que responsabilizarse de los dos extremos. Mis buenas intenciones no me absuelven de responder de mis malas acciones, mi éxito en la vida no me descarga del peso que la mala intención puso en su realización [...]. Soy responsable de todo: de lo exterior y de lo interior.⁵⁷

3. La existencia accidental

I. Existencia y accidente

Por su relación con la categoría de existencia, el concepto uranguiano de accidente adquiere las notas centrales que Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty asignaban a aquella: *finitud*, *contingencia*, *ambigüedad*, *apertura*, *incompletud* e *insuficiencia*. Por su relación con la historia filosófica del concepto de accidente, éste contiene las notas de *referencia* (ser-en), *fragilidad* (ser y no ser), *dependencia* (ser-sobre), *carencia* (de-ser), *azar* (sobre-ser) y *proyección* (ser-hacia). Finalmente, en el horizonte mexicano en que se revela, la accidentalidad se expresa, entre otras notas, en el “estar *nepantla*” y la *zozobra*. En estas notas, adecuadamente comprendidas, se encuentra cifrada la concepción del hombre que desarrolló Emilio Uranga. Vamos a describirlas para intentar luego mostrar su articulación en una concepción “accidental” del ser del hombre.

a) Finitud

El ser accidental es *un ser temporal que va a morir*. Esta es la más antigua y radical de las verdades reivindicada por el existencialismo y afirmada por Uranga. Todos los demás caracteres “existenciaros” o “accidentales” derivan de él y todo se decide en él. La noción de “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*) en la propiedad de ser en cada caso la mía propia (*Jemeinigkeit*) de la existencia (*Dasein*), planteada por Heidegger, debe pensarse como determinación fundamental de la temporalidad.⁵⁸ La finitud humana no significa solamente que el hombre es un ser limitado —todo ser determinado lo es—, sino que es un ser cuya temporalidad tiene un término estricto, aunque incierto, únicamente dentro del cual su existencia puede conquistar para sí una significación. El tiempo de un ser mortal no es el tiempo abstracto e infinito de los relojes, sino el tiempo de un destino, tiempo acordado desde sí mismo para sí mismo.⁵⁹ Lo característico de la temporalidad humana es el pre-cursarse como mortal, como afirma Heidegger, aunque su inicio y su término son puramente accidentales, como indica Uranga. Todas las grandezas y las miserias del hombre —y de sus obras— tienen aquí su origen.

b) Contingencia

El ser accidental es *un ser eventual e injustificado*. El ser del hombre no es nunca un simple dato, sino que se presenta como una tarea o como un hacer-se a sí mismo. Pero hágase lo que se haga consigo mismo, ninguna meta o proyecto agotan sus posibilidades ni aseguran su posición definitiva en el ser. Toda meta es contingente y toda vida es aventura. No hay para el hombre justificación absoluta, sólo decisiones auténticas e inauténticas: “la suficiencia a la que aspiramos no puede ser una ‘sustancialidad’, sino una suficiencia brotada de la misma insuficiencia, único tránsito legítimo”.⁶⁰ Sartre ha insistido en esta idea al subrayar que el para-sí es el “fundamento de su propia nada” y por tanto un ser contingente en sí mismo.⁶¹ Esto le condujo, como se sabe, a la conclusión desesperanzada de que el hombre es “una pasión inútil”, puesto que no puede ser fundamento de su propio ser. A Uranga le llevó a afirmar en su juventud la

necesidad de una moral de la responsabilidad y, en su madurez, la importancia de una sabiduría de la contingencia.⁶²

c) Apertura

El ser accidental es *un ser abierto al mundo y a los otros seres*. Esta no es una nota añadida a un ser que primero se definiría como una realidad en-sí, sino su rasgo existencial decisivo.⁶³ Si ya la noción de *intencionalidad* de la conciencia suponía la relación con un afuera, más radicalmente aún lo hace la categoría de *existencia*: existir es “estar arrojado”, “sostenerse fuera”, en suma ser(estar)-abierto. Heidegger en particular mostraba cómo todas las determinaciones fundamentales del *Dasein* suponen la apertura: el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el ser-con otros (*Mit-sein*) e incluso el ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*) y el ser-a-la-mano (*Zubandensein*) son estructuras relacionales. Sartre, por su parte, definía la conciencia o para-sí por su relación con el ser y por la mirada de los otros. Uranga no se cansa de subrayar la proyección y exposición del ser accidental. El uso habitual del término accidente denota ya algo que sobreviene, accede u ocurre repentinamente, algo que “se abre”. La apertura accidental-existencial es múltiple: a) apertura al Ser como advenir incesante de la presencia (apertura al “mundo”); b) apertura a los otros seres existencial-accidentales; c) apertura a los vivientes que no poseen la forma existencial-accidental; d) apertura a las “cosas” (útiles, obras, objetos); e) apertura de la conciencia a la totalidad del ser accidental en cuanto tal, al sí-mismo. En esta última relación se juega el problema de la autenticidad o inautenticidad de los proyectos vitales.

d) Ambigüedad

El ser accidental es *un ser contradictorio y multilateral*. Con Merleau-Ponty, Uranga afirma que “en el hombre no podemos establecer una distinción tajante entre el exterior y el interior: el hombre es una criatura ambigua en que se entrelazan lo interno y lo externo de modo indiscernible” y que, por ello, en el hombre “lo definitivo es la oscilación, lo concreto, la ambigüedad. Lo abstracto: los polos puros de la oscilación, los cabos ideales de una separación irrevocable del mundo o de una inmersión incancelable en él”.⁶⁴ Y apoyándose en una cita de

Fray Diego Durán para caracterizar los “saltos” del optimismo al pesimismo, indica: “hay un oscilar, un remitir de un cabo al otro sin descanso”.⁶⁵ Así pues, el ser accidental, en cuanto existe, mantiene estructuralmente abierta siempre la posibilidad de mutar de un polo a otro, de una perspectiva a otra y ya al remitirse a una posición está referido a la otra: del interior al exterior, del en-sí al para-sí, del sí mismo al otro, etc., es decir, no puede “ser algo” sin estar proyectado virtualmente al “ser otro”.⁶⁶ Lo esencial de la ambigüedad no son los elementos que funcionan como referencias polares, sino el conjunto de relaciones reversibles que se establecen entre ellos: su vibración, su oscilación, su lazo viviente.

e) Incompletud

El ser accidental es *un ser constitucionalmente inacabado*. Esta incompletud no es provisional, sino constitutiva, definitiva, por más que las realizaciones o los haberes conquistados le ofrezcan la ilusión de la plenitud final. La última palabra, la que transforma una existencia en destino, la dice la muerte: “A un ser temporal sólo la muerte puede darle unidad. El hombre es criatura dispersa y escindida, carece de centro de gravedad, los humores contradictorios en él se mezclan y confunden: psicológicamente la muerte es una ilusión. Pero la unidad ontológica, la unidad de nuestro ser mismo, puede ser conferida por la muerte [...]. La muerte convierte a la vida en aventura. En la aventura, en efecto, la escena inicial sólo es tal porque la escena final le ha conferido ese sentido”.⁶⁷ El empeño en el ser, la necesidad de referirse a sí mismo y a los otros, de comprender y comprenderse no se agota en la vejez ni con el reconocimiento. Y el ser accidental que existe encuentra más gloria y satisfacción puliendo sabiamente hasta el final la obra de su vida, que solazándose en sus antiguas hazañas o doliéndose de sus derrotas. Algunas de las obras de arte y de pensamiento más poderosas las han elaborado en su vejez seres accidentales que asumieron sabiamente hasta el final su incompletud.

f) Insuficiencia

El ser accidental es *un ser que no se basta a sí mismo*, que no tiene en sí su fundamento, pues “la insuficiencia de una ‘realidad’ es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento”.⁶⁸ Por su temporalidad mortal, que le dispersa, hiende, desgarrar y le deshace; por estar referido necesariamente a una contingencia; por necesitar del mundo, de las cosas y de los otros; y, en fin, por la eventualidad incontrolable de su nacimiento y de su derrumbe, el ser accidental es radicalmente insuficiente. “Somos proyecto, dice Sartre, de nuestra propia nada porque cada uno entraña su nada propia, su aventura individual de aniquilamiento, de dispendio, de perdición. Pero no somos fundamento del ser, no somos proyecto de nuestro propio ser, sino como un ideal que, justamente por ser una nada quien lo proyecta, se queda incumplido, no se alcanza”.⁶⁹ Se trata, entiéndase bien, de una insuficiencia ontológica y no de una falla o defecto cualquiera. Muchas críticas a las posiciones de Uranga derivan de interpretar esta idea en el sentido de una afirmación “pesimista” de las fallas o incapacidades humanas, cuando es más bien una indicación de las condiciones y los límites de todo proyecto de autoconstitución

II. *El accidente en sí*

Estos rasgos de la existencia accidental están contenidos en la serie de estudios que Emilio Uranga dedicó al existencialismo (particularmente a Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty), así como en algunos de sus pequeños ensayos⁷⁰ sobre la “ontología del mexicano”. Por otra parte, en su *Análisis del ser del mexicano* dedica unas páginas a la caracterización de las “notas” definatorias de la categoría de accidente, tal como él la recoge de la tradición filosófica. Se trata de notas bastante escuetas, pero muy expresivas, del contenido de la noción. Según esto: “El accidente como modo de ser, o el modo de ser accidental, es: 1. *In-esse* (Ser-en)/2. *In-esse-non-in-esse* (Ser-en-no-ser-en)/3. *Entis* (Del Ente)/4. *Ab-esse* (De-ser)/5. *Super-esse* (Sobre-ser)/6. *Ad-esse* (Ser-cabe)/7. *Ad-esse* (Ser-hacia)”.⁷¹ A pesar de que se anotan 7 rasgos, en realidad las notas 3 y 6 no se distinguen, puesto que ambas señalan la adherencia y dependencia del accidente a la sus-

tancia, de tal modo que nos quedan 6 características formales que desarrollamos brevemente enseguida con títulos nuestros. Resulta inevitable la reiteración de algunos aspectos que ya señalamos, pero tómese en cuenta que el punto de vista es básicamente formal y referido no a la relación de la existencia y el accidente, sino sólo a éste último.

I) *Inherencia*. El accidente es un modo de ser referido a la sustancia: “no es ser, sino *ser-en*”⁷² *en cuanto necesariamente referido a otra cosa que él mismo, esto es, a la sustancia, en la cual y por la cual se sostiene*.

II) *Fragilidad*. El accidente es un modo de ser frágil e inestable: “oscilación entre el ser y la nada”. Su manera de ser-en la sustancia no es permanente y fijo, sino que su posición en el ser puede ser removida.

III) *Dependencia*. El accidente es un modo de ser dependiente o adherente: “pende, depende o se tiene en otra cosa”. No es un ser autosuficiente, sino atendido a la sustancia sin la cual se hundiría. Su ser es pues “prestado”, adventicio, dependiente.⁷³

IV) *Carencia*. El accidente es, considerado negativamente, un modo de ser deficiente: “una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia”; no posee consistencia, sino sólo “ex/sistencia” o “de-sistencia”.

V) *Azar*. El accidente es un modo de ser azaroso: “es lo que de repente aparece, lo que no es esperado”. Un ser añadido que está de más y que viene de fuera, “puro éxtasis, puro brotar constantemente en sí mismo hacia sí mismo”.⁷⁴

VI) *Proyección*. El accidente es un modo de ser relacional y proyectivo: “Es pura alusión, intencionalidad, índice o vector del ser”. Se proyecta hacia el ser y “su ser” es esta misma proyección, aunque jamás puede llegar a identificarse o confundirse con el ser.⁷⁵

III. El accidente mexicano

Uranga presenta un tercer registro de caracterizaciones de la accidentalidad, además de las relaciones existencia-accidente y sustancia-accidente. Es el más interesante y funciona como “motor” narrativo de otras de sus descripciones, pero es también el más problemático, por cuanto está ligado a fenómenos

culturales particulares y como tal está referido al “carácter” o modo de ser del mexicano: la poesía de Ramón López Velarde, la literatura de Alfonso Reyes o las crónicas de Fray Diego Durán. Es también el más actual o por lo menos el que resiste mejor la crítica en un sentido restringido, pues se trata de un discurso interpretativo atento a estos textos literarios. La justificación que ofrece Uranga de su inclusión en un análisis del ser del mexicano resulta irreprochable y clásica: “La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a la que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes”.⁷⁶ Recurrir a los poetas para comprender el ser del mexicano y, a través de él, el ser del hombre resulta ser un procedimiento muy esclarecedor. En lo que sigue trataremos de resumir lo más saliente de estas maneras de “encontrarse” poniendo directamente “lo humano” donde Uranga pone “el mexicano”.

Estar “nepantla”

El significado más general de la expresión “estar ‘nepantla’” es “estar en medio”, entre dos instancias igualmente atractivas o valederas. Este “*estar*” consiste en ocupar un espacio de decisión pero sin tener razones de peso para optar por uno u otro de los términos a elegir. Se está pues *entre* los dos términos, sin renunciar y sin abrazar definitivamente a uno u otro. En un fragmento de Fray Diego Durán que sirve de epígrafe al *Análisis del ser del mexicano* de Uranga, el religioso narra que al reñir a un indio por gastar en una boda todo el capital arduamente reunido, éste le contestó: “—Padre no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*” y al preguntarle qué quería decir con eso “me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley ni a otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas...” Uranga extrae de aquí una determinación caracterológica:

Se trata, hemos dicho, de un modo de ser oscilatorio y pendular que remite a un extremo y luego a otro, que hace simultáneas las dos instancias y que nunca mutila una en beneficio de la otra. El carácter no se instala, por decirlo así, *sobre* las dos agencias, sino *entre* ellas. La palabra náhuatl lo acuña con toda perfección, *nepantla*, en medio, a mitad, en el centro.⁷⁷

Lo difícil ahora es efectuar el “salto” a lo universal. El ejemplo de Durán, que se refiere a la situación de los indígenas al comienzo del proceso de colonización de la Nueva España, puede aplicarse sin mayores problemas a toda situación humana de choque cultural continuado. ¿Pero puede aplicarse a lo humano en cuanto tal? ¿La humanidad del hombre es “nepantlista”? Esto sólo podría afirmarse de la capa más profunda y en la significación ontológica del dinamismo relacional entre interior y exterior, individuo y comunidad, optimismo y pesimismo, etc., de tal modo que vendría a cualificar afectivamente la nota de *ambigüedad* del ser accidental. Esto valdría también para las otras formas de “encontrarse” como la zozobra. El carácter del mexicano sería pues el símbolo de una condición humana básica y no un rasgo distintivo de ciertos individuos o pueblos. Se dirá entonces que el existente accidental se encuentra en una situación *nepantla* respecto del ser, es decir, en el centro del mundo y teniendo que elegir entre diversas instancias de la realidad.

Zozobra

Con el término zozobra, que recoge de la poética de López Velarde, Uranga caracteriza el “encontrarse” fundamental del hombre respecto de su propio ser. Describe como se *siente* el existente accidental en medio del mundo y ya no solamente como en la angustia de Heidegger o la náusea de Sartre, la manera en que *capta* el existente la “fuga del ser en total”. Si a alguna totalidad se refiere la zozobra es a la totalidad del existente mismo y no al ser en general; es una manera de “serse” del accidente y no una modalidad de la relación con el ente. En este sentido la zozobra concentra, vivamente y como en el extremo de su originariedad, todas las notas del ser accidental. En efecto, en la zozobra se encuentran tanto las notas propiamente “existenciales” de la finitud, la incompletud, la ambigüedad, la insuficiencia, la contingencia y la apertura; como las notas “accidentales” de la fragilidad, la adherencia, el azar, la proyección, la carencia y la relación al ser; como, finalmente, el “estar *nepantla*”, la melancolía y la “pena”. Por ello, la vivencia de la zozobra en toda su radicalidad y pureza es una experiencia casi insostenible. Y sin embargo, es un “encontrarse” necesario para generar un proyecto de vida auténtico, una comunidad libre y toda búsqueda sincera de sabiduría. Y bien, la zozobra alude, en prin-

cipio, a la *conciencia emotiva* de la herida incurable que el hombre encarna, de la desgarradura temporal que él es:

La zozobra remite a los dos extremos. Remite moviendo y no aludiendo meramente. Pero lo que la zozobra tiene quizás de más hondo es un dolor peculiar, un sufrimiento privatísimo. La desgarradura que como inevitable yace en el tipo de ser que revela la zozobra es incurable. No se cierra nunca. Es una hendidura que no puede obturarse, que no cicatriza, una herida permanente. La inmersión en lo originario se anuncia en el alarido incontenible que se escapa cuando tocamos con el dedo esa llaga, esta marca de fuego, indeleble y sangrienta [...] En ese movimiento pendular hay una síntesis pasiva, un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos. Reunir en una sola ecuación los elementos que componen este modo de ser accidental no es hacedero. Hay remitencia, movimiento, dolor, desgarradura, sangría y síntesis⁷⁸ [Y en términos radicalísimos afirma:] pues originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia.⁷⁹

Uranga era consciente del efecto poco edificante de esta descripción y tenía su respuesta: “La desazón que produce el descubrimiento de este carácter obedece a la falaz razón de que nuestras preferencias valorativas están acaparadas por un ideal preestablecido. Rehenes de un orden previo cuando no lo hemos encontrado nos sentimos ‘estafados’. Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con la imagen ideal y preestablecida”.⁸⁰ E invita a aceptar “lo que entrañablemente somos” en lugar de cerrar los ojos y negarlo. Apoyándose en la descripción de la zozobra, las últimas páginas del *Análisis* poseen, de hecho, un sentido crítico y programático. Se plantea, en efecto, la tarea de asumir este carácter para descubrir la enorme riqueza de posibilidades vitales que contiene, a condición de no avergonzarse de él, no concebirlo negativamente y no intentar “cambiarlo”, puesto que es imposible. La crítica es bastante precisa y certera, puesto que se dirige contra las imágenes de la humanidad sustancial que condujeron a las dos grandes guerras europeas. La hora, dice, no es de modelos, “todas las instancias arquetípicas han caducado y los pueblos coloniales que todavía confían en salvarse haciendo el aparato de ser fieles a los ideales deformados de las metrópolis todavía tienen mucho que aprender. La metrópoli ha dejado de ser un modelo. Hoy se nos descubre con la exclusiva cara de la explotación sin promesa alguna de ideal y de elevación”.⁸¹

Más acá de la esencia

Los caracteres de humanidad del hombre que se han puesto de relieve conducen a una tesis radical de consecuencias verdaderamente inquietantes. Unos meses después de la publicación del *Análisis del ser del mexicano* y como parte de las discusiones suscitadas por el libro, Uranga la formulaba en los siguientes términos: *en el hombre se está operando continuamente un cambio de ser, una modalización de la pasta de la que está hecho*.⁸² Por aquí se puede ver qué era lo que el estudio del mexicano como ser accidental aportaba al existencialismo: no se dice solamente que el accidente humano existe (i.e. que como ente finito está abierto al ser), sino que la existencia misma, con todas sus estructuras es accidental: “Cuando Heidegger describe las estructuras ontológicas todo su análisis se mueve no en el terreno de los hechos, sino de las esencias: ha practicado lo que técnicamente se conoce como una *epojé* [...]. Esto permitiría afirmar con mayor legitimidad que la existencia podrá tener tales o cuales caracteres esenciales, pero que ocurra de una vez, una vez, esto es completamente accidental. No es deducible. En esos límites tenemos que aceptar la doctrina existencial”.⁸³ Uranga ha radicalizado pues la concepción del *Dasein* afirmando la *inestabilidad estructural* como constitutiva de su modo de ser. Pero esto estaba implícito en la adopción uranguiana de la noción de accidente, pues el accidente, como veíamos, se define como un modo de ser que sólo “es” siendo en otra cosa que él mismo. La tesis resultante de todo esto es que *el hombre carece de esencia asignable* y que todos los intentos en ese sentido están destinados al fracaso, pues “el hombre no tiene esencia, sino muda, desnuda existencia. Es ese proyectarse hacia las cosas y nada más. En cambio, tradicionalmente se entiende que el hombre tiene propiedades fijas, genéricas”.⁸⁴ El hombre no posee sustancialidad y escapa a la “objetividad”, pues no es una cosa, sino una casi-cosa, una cosa a medias o que todavía no atina a ser cosa, o que ya dejó de serlo. Es una cosa por accidente, siempre en el punto de la cosificación o la transformación, un ser incierto y evanescente.

Por eso Uranga considera que esta tesis se opone frontalmente a la concepción metafísica del ser del hombre dominante en el pensamiento occidental. Y este resultado otorga su valor a la remisión del filósofo a las circunstancias históricas y culturales concretas, pues siguiendo los derroteros del pensamien-

to europeo esto jamás se hubiera descubierto en su violencia originaria: “la sustancialización del ser del hombre es común a la ontología antigua y medieval, y, más generalmente a toda la filosofía occidental, pese a su decantado cristianismo que predispondría, más bien, a ver en el hombre un accidente. Sólo en América el hombre aparece como accidental...”⁸⁵ Resulta evidente, para quien haya seguido esta exposición, que Uranga *no* afirma que *toda* realidad es accidental, en cuyo caso carecería de sentido la afirmación del ser del hombre, sino que éste es accidental frente a la realidad del mundo en general que aparecería como sustancial: “el sentido del Ser en general, que comprendería el Ser del Ente no existenciforme y el Ser del Ente existenciforme sería, a la vez, ‘sustancial-accidental’”.⁸⁶ De esta necesaria relación de la sustancia-Ser con el ente accidental se derivan consecuencias filosóficas y culturales importantes. Por lo pronto, debe quedar clara la inversión de la manera habitual de considerar la realidad humana: si en la tradición mayoritaria de la metafísica occidental el hombre se define por sus dotes, cualidades o principios sustanciales (conciencia, alma inmortal, racionalidad, etc.), transfiriendo los caracteres del “ser objetivo” al ser existencivo, lo que se afirma acá es que la humanidad del hombre estriba en su accidentalidad y que, por tanto, es “inhumana”, en el sentido de anuladora de su ser, toda interpretación sustancial del hombre:

Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo. Esta condición ontológica es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizás en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana tomada en su raíz misma.⁸⁷

¿Es posible levantar un proyecto de afirmación de la humanidad del hombre desde esta condición accidental? ¿Es posible un “humanismo” del ser originariamente frágil, lábil, incierto que es el hombre? Uranga no sólo lo creyó posible, sino incluso necesario.

4. Un humanismo “lábil”

Límites de la “inversión”

Como toda empresa que depende de una realidad previa, la “inversión” de la concepción sustancial del hombre de la tradición metafísica pertenece todavía a esta tradición. La tesis del ser accidental del hombre está colocada en el límite extremo de la ontología tradicional, pero no rompe con ella ni inaugura un nuevo horizonte de problematización. Esto es claro desde que se elige la categoría de accidente, una de las más antiguas de la metafísica occidental. Por ello el estatuto del discurso sobre un ser accidental no podía ser sino paradójico. Tal estatuto se agravaba por el hecho de que Uranga quería resolver, a la vez, el problema del ser del mexicano y el problema del ser del hombre. Una vez revelada esta verdad sobre el hombre en la interpretación de lo mexicano, insistir en la accidentalidad del mexicano en términos exclusivistas conduciría a la destrucción de su carácter ontológico, pero, a la inversa, insistir en el carácter genérico de la accidentalidad del hombre anularía su especificidad mexicana. Se llegaba pues así a una encrucijada filosófica (y cultural) de la que se podía salir fecundamente por tres vías: a) elaborando una *ontología de las relaciones de la sustancia y el accidente* desde esta nueva comprensión del hombre como ser accidental; b) emprendiendo una interpretación sistemática de la cultura mexicana desde la perspectiva de la fundamentación “accidental” descubierta; c) intentando comprender, en el sentido de una “ontología comparada”, las diversas formas humanas del ser accidental (la relación de lo mexicano con lo español, de lo español con lo indígena, etc.). Un conjunto de razones “externas”, la consolidación de los intereses de la nueva burguesía nacional mexicana y la realidad político-cultural que ellos determinaban,⁸⁸ e “internas”, las diferencias entre las perspectivas de los miembros del “Hiperión” y la serie de paradojas a que condujo la “filosofía del mexicano”, impidieron el desarrollo de esas ambiciosas posibilidades. El propio Uranga sólo alcanzó a vislumbrarlas y a avanzar un poco en ellas. De ahí la incurable nostalgia que siempre le embargó respecto de su obra juvenil.

No obstante lo anterior, lo realizado por Uranga es lo suficientemente claro e incitante como para recuperar esas “sendas perdidas” en el horizonte de una

interpretación filosófico-cultural contemporánea, sin la intención, claro está, de resucitar una empresa superada como la “filosofía del mexicano”. Que el propio Uranga fue consciente de los límites de sus planteamientos lo podemos leer en la serie de “Diálogos de cosas pasadas” que, a la manera de Borges, un Uranga joven mantiene con el viejo Uranga. Permítaseme traer un fragmento de uno de esos diálogos:

— Usted me acaba de decir que el hombre no es una sustancia. ¿Será pues un accidente? ¿Una hechura irrepetible y ocasional? ¿Una excepción singular?

— Así lo entendí en mi juventud y por ello me propuse elaborar una ontología del ser humano como accidente. Puesto que no es una sustancia o substancia, será necesariamente un accidente. Está claro que con esta inversión hacia el extremo contrario de la sustancia yo no me salía de la ontología tradicional. Simplemente ponía mi preferencia en el otro polo. Si milenariamente había sido puesto el acento en la sustancia, yo lo cambiaría hacia el accidente. *Aunque si se abandona por completo la ontología tradicional, había que echar al bote de la basura lo mismo la noción de accidente que la de sustancia.* Pero en el intermedio valió la pena repensar, o inventar, una ontología accidental, no occidental, siempre sustancialista.⁸⁹

Quedaría por saber si es posible, y cómo, romper con la tradición filosófica occidental. Quienes lo han intentado, como Heidegger, han llegado a sostener la necesidad de un pensamiento más allá de la filosofía. Antes de una opción tan extrema como abandonar el conjunto de categorías que han sostenido el discurso filosófico, como las de sustancia-accidente, identidad-diferencia, totalidad-singularidad, etc., queda la posibilidad de pensar “desde el otro lado” (accidente-diferencia-singularidad), *manteniéndose en el límite* de la referencia dialéctica a la tradición y ensayando una comprensión distinta. Eso es lo que nos invita a hacer la obra de Uranga. Por eso, el “humanismo” que se deriva de esta concepción posee un sentido inevitablemente *crítico*, para la comprensión de lo humano. Desde esta perspectiva retomamos los desarrollos del joven y del último Uranga.

La auto-afirmación de lo humano

Hemos dicho, con Uranga, que una concepción del hombre como ser accidental parecería estar naturalmente próxima al cristianismo. Esto no sólo no es así, sino que, por el contrario, el concepto cristiano del hombre aparece como extremadamente sustancial. De hecho, con la noción de “alma inmortal” lleva al extremo el componente de sustancialización que contienen las religiones históricas. Interesa sobremanera comprender por qué y cómo ocurre esto si queremos fundamentar una verdadera afirmación del hombre, más allá de la servidumbre religiosa y de la supuesta sustancialidad del individuo. Uranga nos da unas pistas en un pequeño ensayo sobre el humanismo de Goethe, en quien —dice— “se realiza por vez primera, y de modo pleno, la hechura del hombre por el hombre”.⁹⁰ En el poeta del *Fausto* se da una aguda percepción de la “fuerza de la debilidad” del hombre:

Goethe ha enseñado al hombre que sus debilidades son la única fuente de sus grandezas. El sentirnos mortales y limitados ha hecho nacer el proyecto de la inmortalidad y de la infinitud. No es porque existe un Dios ilimitado que nos sentimos limitados sino a la inversa porque sentimos nuestra constricción y finitud proyectamos una inmortalidad y una infinitud [...]. *El hombre es para Goethe proyecto trágico de realización de una suficiencia relativamente a nuestra constitucional insuficiencia.* Hay que sacarse la inmortalidad de las propias entrañas finitas y no esperarla graciosamente de un ficticio donador...⁹¹

El primer principio del humanismo ha de ser, pues, *no ocultarse bajo ningún pretexto que el hombre es un ser frágil, accidental, insuficiente y que eso no se puede cambiar.* Esto se dice fácil, pero la propia accidentalidad conduce al hombre al autoengaño por mil vías. De ahí la necesidad de una lucha incesante contra la irresponsabilidad respecto al propio ser, es decir, contra “la ilusión de las sustancias salvadoras”: “Goethe fue un hombre que tuvo que luchar vigorosamente con el engaño que el hombre se hace a sí mismo. No hay que ocultar que a menudo desfallecía [...] pero pronto se reponía de tales debilidades y sabía siempre que, a fin de cuentas, todo dependía de él, que él era el único responsable del sentido de su vida”.⁹²

Este principio tiene dos corolarios: 1. *La necesidad de “discreción”*: no jactarse de la propia autonomía (“Goethe nunca proclamó la autonomía del hombre con tonos de soberbia y de orgullo”); 2. *La afirmación de las circunstancias*: no rechazar el mundo concreto al que se “accede”, sino tomarlo como condición de la auto-superación (“Goethe no dejó nunca de felicitarse por su situación, de haber nacido en tal lugar y no en otro, de tal familia y no de otra, con tal presencia de inteligencia y no otra”).

El segundo principio consiste en *asumir que el “doble vértigo” del miedo al exterior y la angustia del interior es constitutivo de la condición humana, así como la posibilidad de controlarlo*: “el humanismo ha de superar dos obstáculos, uno exterior y el otro interior. El hombre tiene miedo de lo que lo rodea, de la naturaleza, de la sociedad, de sus semejantes y de las fuerzas sobrenaturales, pero se angustia de lo que lleva dentro de sí, de sus posibilidades, de poder ser lo que quiera, y de poder dejar de serlo”.⁹³ Todas las servidumbres humanas tienen aquí su fuente y todos los poderes crecen sobre el miedo al mundo y la angustia de ser del hombre. Por eso el imperativo fundamental de la autoafirmación del ser accidental es la lucha contra el miedo (y especialmente contra los ídolos históricos que sobre él se han erigido) y el control de su angustia. Las variadas y ricas tradiciones de sabiduría de la humanidad constituyen senderos o estrategias para dominar este doble vértigo. Hay que decir que el miedo es un índice de la accidentalidad del hombre y por tanto de su efectiva labilidad: “Goethe no se creía invulnerable, y más bien alcanzable por el más insignificante de los cambios atmosféricos, pero confiaba también en su poder de renacer siempre”. Lo mismo vale para la angustia: mientras existe, el ser accidental está expuesto a todas las debilidades interiores, pereza, indolencia, cambios de humor y, sobre todo, tiene que tomar constantemente decisiones. La estratagema de Goethe, que no tiene un valor universal, consistía en “cebar a su angustia con su miedo”: “la angustia de ser el hombre el único responsable de su vida está atemperada en Goethe con el miedo de ser el hombre juguete de lo exterior [...] Hacer caer en la cuenta de que desde afuera se pueden oponer a nuestros proyectos es una manera de conseguir que nos atengamos tozudamente a lo que interiormente hemos elegido”.⁹⁴

El “humanismo mexicano”

En “El mexicano y el humanismo”,⁹⁵ Uranga busca determinar cuál es el sentido del humanismo que se desprende del modo de vida del mexicano. Con este propósito, invoca el procedimiento husserliano de “la configuración en pareja” o “emparejamiento” (*Verkoppeln*) de dos elementos, que mediante la “transferencia” de caracteres entre una y otra de las realidades “emparejadas”, permite comprender mejor cada uno de los términos. Es el mismo procedimiento que utilizó con los conceptos de Existencia y Accidente y que ahora utilizará con el mexicano y el humanismo: “lo humano le es familiar a lo mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de sentido y de favores [...] que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano”.⁹⁶ La aplicación del “emparejamiento” de lo mexicano y lo humano revela al análisis un aspecto constructivo y un aspecto crítico respecto de los dos elementos de la pareja. Consideremos, en primer lugar, que el “ser mexicano” no define una nacionalidad sino “una manera humana de ser”: “de cierta manera sus forcejeos, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya (sic) empeñado el mexicano, vivida con tal *originariedad* que de esta raíz brotan las otras maneras de ser como retoños legítimos y no como tumores a extirpar”.⁹⁶ En un sentido general, se podría decir que las luchas de muchas comunidades históricas representan esto mismo, pero Uranga quiere subrayar el hecho de que en México estas luchas han supuesto la conciencia explícita de la búsqueda de un sentido preciso de humanidad, como puede verse ya en la famosa disputa de Valladolid en torno a la bestialidad y/o la humanidad de los “indios” americanos.

Es cierto que la lucha por la humanidad cifrada en la historia mexicana tiende fácilmente a empañarse y diluirse en un simple *nacionalismo*. Puede hablarse de una oscilación y de una ambigüedad originaria entre nacionalismo y humanismo en México, de tal modo que el nacionalismo alcanza extremos “en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanguinario”; pero, por otra parte, los “sentimientos de abandono, gratuidad, fragilidad y oscilación y pena” que son familiares al mexicano, constituyen las bases de un verdadero humanismo.

De esta mezcla de nacionalismo y humanismo, rectamente comprendida, se desprende una crítica tanto del “humanismo” sustancialista, como del nacionalismo igualmente sustancial y petrificado. Lo esencial es sin embargo que el mexicano posee en sí mismo la pauta para comprender la humanidad del hombre:

En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como “accidental y zozobante”, lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo [...]. Esta peculiar “valentía” o “lucidez” para abrirse a lo que tiene la suerte humana de “desdichada” y “abandonada” es el modelo originario para abrirse a lo humano, la esfera más soterrada en que se ha preparado o gestado un sentido que comunicar, por compasión, simpatía o afinidad, con los otros, con todo aquello que pretenda hacerse pasar como humano. El mexicano comprende lo humano ajeno por trasposición del sentido de su propia vida.⁹⁸

En el nacionalismo mexicano moderno se ignora pues una de las revelaciones de la Revolución mexicana: *la modestia de la condición humana*. También, por otro lado, se confunde perniciosamente la nacionalidad como un *haber* o stock de bienes, cuando ésta es más bien una tarea o un proyecto de humanización que reclama los esfuerzos creadores de los mexicanos. Una concepción así lleva inevitablemente al fracaso y a la desesperación, pues niega la condición accidental humana misma.

Lo demoníaco

En diversos momentos y desde el comienzo de su labor como escritor, Uranga recurre a la obra de Thomas Mann en su afán por comprender la esencia de lo humano. En su ensayo “Dos teorías sobre la muerte”, por ejemplo, interpreta el devenir de Mynheer Peeperkorn hacia el suicidio como un hundimiento en la inferioridad debido a su incapacidad de aceptar su existencia accidental y su imposibilidad de ser fundamento de sí mismo. Este es el caso de la conciencia desdichada de lo que Sartre llamaba “el proyecto frustrado de ser Dios”. En este personaje de *La montaña mágica* se experimenta una de las posibilidades de la conciencia de la accidentalidad: el sentimiento del “espantoso ridículo” del fracaso de ser Sustancia. Sentimiento ante el cual no hay perdón ni miseri-

cordia posible, pues representa literalmente el fin del mundo para un ser en el proyecto radical de ser su propio fundamento. Esta “desesperación infernal” es también lo que describe Sartre en *L’être et le néant* al hablar del “abandono, de la caída, del desamparo, de la abyección, de la soledad absoluta del hombre en el mundo cuando se proyecta en la dirección de su proyecto fundamental y se frustra”.⁹⁹

Hemos visto que a esta vivencia abyecta de la accidentalidad el joven Uranga opone ejemplarmente la afirmación del ser accidental del hombre en la vida y la obra de Goethe. Pero, además de la *afirmación* de la fecundidad de la accidentalidad y la *negación* de la insuficiencia que conduce finalmente al suicidio, el Uranga temprano indica otras dos posibilidades. Una de ellas es la condición que con Heidegger podemos llamar la existencia (*Dasein*) en “El Uno” (*Das Man*), es decir, la existencia impersonal humana que ofrece estabilidad y sosiego al ser accidental, a costa de una vida inauténtica. La otra, misteriosa y quizá decisiva por lo que tiene de aventura extrema del ser accidental, es lo que Uranga llama “lo demoníaco”.

En una carta a Jorge Portilla, Uranga menciona esta posibilidad a partir de una interpretación de *El doctor Faustus*, de Thomas Mann. Estamos ante una experiencia de la accidentalidad llevada al extremo de la autosupresión del pacto del existente con la realidad humana común, ante la *apertura en la apertura* capaz de suscitar una obra o destruir la humanidad del hombre. El ser accidental deviene demoníaco en esta aventura por cuanto trastoca los signos, los valores y las jerarquías habituales, hundiéndolas en la ambigüedad. Así, toda creación es en el fondo demoníaca, en cuanto lleva al límite las posibilidades de accidentalización del hombre:

Lo demoníaco ha sido definido de muchas maneras. Siempre he sentido que lo rozaba hablando en estos términos: Es la indespejable ambigüedad del bien y del mal. Demoníaca es una acción de la cual nunca en definitiva nos es dable acotarla como bien o como mal. Otra definición me parece también conveniente: inteligencia más humor negro. En ambos casos, o en su confluencia nos aparece ese extraño tipo de hombre que no es el buscador sino secundariamente. *Lo demoníaco expresa quizás la condición humana vivida en una proximidad candente, en esa proximidad cuyo paso al límite lanzaría fuera, irremediablemente fuera, de lo humano.*¹⁰⁰

Notas

1. Esas críticas se han hecho desde diversas perspectivas: Pablo González Casanova, “El mirlo blanco”, *Cuadernos americanos*, LXII(2):72-84, 1952; Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Diánoia* XL(40):263-293, 1994; Eduardo Montes, “La filosofía de lo mexicano una corriente irracional”, *Historia y sociedad* 9:74-88, 1967; José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, *Filosofía y letras* 40:255-273, 1950.

2. Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo” en *México en la cultura*, suplemento cultural de *Novedades*, no. 32, 11-09-1949, p. 3.

3. *Idem.*

4. *Idem.*

5. *Cfr.* “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y letras*, T. XV, No. 30, abril-junio 1948, p. 240.

6. Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo” en *México en la cultura*, *op. cit.*

7. *Idem.* “¿Qué mecanismo es este del mexicano que le permite hacer una trasmutación de los valores, operar el cambio de lo relativo a lo absoluto? A esta interrogación no se puede responder ya por la historia de las ideas, hasta ahí nos ha llevado Zea. Responder a la cuestión constituye el tema de una meditación filosófica que hoy apenas iniciamos”. Otra de las diferencias con Zea del joven Uranga es su insistencia en el valor de lo mexicano-concreto frente a lo “continental” o “americano” invocado por aquel: “Sería desde luego preferible que no filosofáramos como mexicanos, que en nuestros extremos nos quedáramos por ejemplo con un filosofar americano, pero no hay tal”. *Cfr.* “Por una filosofía circunstancial y concreta” en *México en la cultura*, 2-10-1949, p. 3.

8. *Cfr.* Uranga, “La filosofía en México y de México” en *México en la cultura*, 31-07-1949, p. 3: “Ortega nos dio el esquema, pero también nos enseñó que por muy incitante teóricamente que hubiera sido, prácticamente carecía de eficacia. Dicho en otras palabras: no era ni fue un pensamiento peligroso, con las dos notas de eficacia y de desacierto que entraña una doctrina peligrosa...” Por otra parte, Uranga siempre reprochó a Ortega el mantenerse en una posición puramente teórico-académica sin asumir ningún compromiso concreto con la circunstancia española: “Quisiéramos elegir entre los términos de nuestra opción, elegir los términos mismos de esa opción, pero ello es imposible. A este respecto es típica una respuesta de Ortega y Gasset. Preguntado acerca de su decisión respecto de la república o de Franco respondió que no quería decidir porque le desconsolaba que después de tantos años de pugnar por España los españoles le vinieran con esa elección concreta. [...] En tal situación no eligió, o mejor, eligió ser irresponsable”. *Cfr.* Uranga, “Por una filosofía circunstancial y concreta”, *op. cit.*, p. 3.

9. *Cfr.* Uranga, “Desilusión y cinismo” en *México en la cultura*, 4-09-1949, p. 3.

10. *Idem.*

11. Es indudable que Uranga habría podido hacerlo, pues su maestro Gaos era un excelente y exigente exegeta, pero desde muy pronto hizo su elección contra “la filosofía de los profesores” y en favor de una filosofía “circunstancial, concreta y cínica”. Esta elección es la que definió, en lo bueno y en lo malo, la aventura filosófica de Uranga que aquí queremos tomar como se dio.

12. En un texto recapitulatorio, escribe Uranga: “Husserl definió a la conciencia como intencionalidad, lo que quiere decir como un rayo que va hacia el exterior, hacia el mundo y se embarra en las cosas, las apresa, no está a solas”, *cfr.* “Diálogo de cosas pasadas II” en *Suplemento cultural de Novedades*, 1-11-1983, p. 5. En el tomo I de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl señala: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1997, p. 198.

13. En su primer ensayo publicado, que trata de la relación de la fenomenología y el existencialismo en Merleau-Ponty, anota Uranga: “[las] esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido. Trátase de la radicación existencial de las esencias. ‘La fenomenología recoloca a las esencias en la existencia’. Es un análisis esencialista en el cuerpo de la existencia. No duplica el mundo vivido erigiendo por contraste un mundo de ideas, sino que en el cuerpo mismo de la existencia realiza sus descripciones”. *Cfr.* “Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y letras*, T. XV, No. 30, abril-junio 1948, p. 228. Y el propio Husserl, al comienzo de *Ideas*: “designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, p. 20. Por supuesto que la captación de las esencias requiere la reducción eidética. El tema de las reducciones es el tema metódico central de la fenomenología, pues sin ellas no hay descripción ni constitución, ni podría alcanzarse “la región de la conciencia pura” o la subjetividad trascendental.

14. La descripción que hace Husserl de las “ontologías regionales” es ciertamente precisa, pero al parecer suficientemente amplia como para permitir concebir una “región ontológica” a partir de un conjunto determinado de objetos: “Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material sumo, a una ‘región’ de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una ciencia regional eidética o, como también podemos decir, una ontología regional.” Husserl, *op. cit.*, p. 30. De ahí que desde el comienzo Uranga crea posible la elaboración sistemática de un análisis del ser del mexicano desde el punto de vista de una “ontología regional”: “La vivencia originaria de lo mexicano ha de servirnos para medir y calibrar lo que significa lo mexicano...” Uranga, “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *op. cit.*, p. 234.

15. *Cfr.* Uranga, “Ontología del mexicano” en *México en la cultura*, suplemento cultural de Novedades, 06-02-1949, p. 7.

16. Este era el requisito fenomenológico clave según Husserl: “La ‘visión’ directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales”. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, p. 50.

17. Como se recordará, algunas de estas dificultades, que se presentan no sólo a la empresa de Uranga, sino a la fenomenología en general, fueron señaladas por Gaos bajo los títulos de “Aporía del hecho ejemplar de la esencia” (dificultad de determinar cuál es el hecho ejemplar en el que puede leerse la esencia) y “Aporía de la esencia del hecho ejemplar” (dificultad de determinar los rasgos esenciales en el hecho escogido). *Cfr.* José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, T. II, México, Porrúa y Obregón, Col. “México y lo mexicano” no. 11, 1953, pp. 47-48.

18. *Idem.*

19. *Cfr.* Uranga, “El significado de la revolución mexicana”, en *México en la cultura*, 19-01-1950, p. 3.

20. *Cfr.* Uranga, “Notas para un estudio del mexicano” en *Cuadernos americanos*, V, 57, No. 3, 1951, p. 117.

21. Uranga, “Sobre el ser del mexicano II” en *Revista mexicana de cultura*, suplemento de El Nacional, No. 288, 5-09-1952, p. 2.

22. Uranga, “Sobre el ser de lo mexicano II” en *Revista mexicana de cultura*, suplemento de El Nacional, no. 291, 26-10-1952, p. 6.

23. “Hablar (negativamente) del ‘círculo’ del comprender es dar expresión a esta doble ignorancia: 1. Que el comprender mismo constituye una forma fundamental del ser del ‘ser ahí’. 2. Que este ser es, por su constitución, cura. Querer negar el círculo, ocultarlo o incluso superarlo significa remachar definitivamente esta ignorancia. Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal ‘círculo’, para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del ‘ser ahí’ la visión plena del ser circular de éste”. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1983, p. 343.

24. Escribe Gadamer: “Bajo el término clave de una ‘hermenéutica de la facticidad’ Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia en que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí (Dasein), la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro ‘cogito’ como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida”. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 319.

25. Se trata de una rica tradición, aún vigente, que Uranga conoció en los escritos de Samuel Ramos, Agustín Yáñez, José Gómez Robleda, Rodolfo Usigli y Juan José Arreola, entre otros (véase bibliografía).

26. Cfr. Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” (1949), en *Obras de Emilio Uranga*, T. III, Guanajuato, Gob. del Edo. de Guanajuato, 1992, p. 38.

27. Reseñas sobre *Civilización y enfermedad* de Henry Sigerist (1946); “Sobre la teoría de la cultura de Dilthey” en *El mundo histórico social* de Juan Roura (1947); sobre *Civilización a prueba* de A. Toynbee (1948); y *Lecturas apasionadas* de Thomas Mann, Goethe y Gide, entre otros.

28. Uranga, “El humanismo de Goethe” en *México en la cultura*, 28-08-1949, p. 3.

29. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V (delta), Cap. 30, 1025^a15-30, Trad. de Hernán Zucchi, Caracas, ed. Sudamericana, pp. 30-31, 2000. Ingemar Düring ha señalado este origen “lógico” del accidente: “El término *symbebekós*, traducido por *accidens*, significa ‘accesorio’. Esta palabra falta en el escrito de las categorías. Aristóteles inventó este término para distinguir aquellos predicados que se hallan en relación con el sustantivo, pero no son jamás predicados en la categoría de *ousía*”. Ingemar Düring, *Aristóteles*, Trad. de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1990, p. 111.

30. Como se ha señalado frecuentemente, en la *Metafísica* de Aristóteles se establecen cuatro significados de “esencia”: 1. “Lo-que-es-ser-esto (*to ti en einai*); 2. La Forma necesaria (*ousía*); 3. El qué-es (*ti estin*); y 4. La sustancia o sujeto (*hýpokéimenon*). El accidente (*symbebekós*) se opone particularmente a la “sustancia” en el sentido de sustrato (*hýpokeimenon*), aunque se refiere negativamente a los significados 1, 2 y 4.

31. Aristóteles, *Metafísica*, L.V, cap. 8, 1017b10-25, pp. 272-273.

32. Como ha escrito Ingemar Düring: “La teoría de las ideas es inconciliable con su doctrina de la *ousía* y del *symbebekós*. En los escritos tempranos siempre pregunta: ‘qué predicamos de las cosas’ y no, como Platón, ‘qué son las cosas’”. Ingemar Düring, *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 139.

33. No importa aquí determinar si realmente quedan con ello superados los problemas de la “participación”, sino cuáles son las motivaciones de Aristóteles al acuñar estos conceptos. Hartmann sostiene, por ejemplo, que Aristóteles sólo traslada el problema y tampoco “salva los fenómenos”: “Aristóteles había cortado a media altura la diferenciación de la esencia. El átomo *eidós* forma el límite. Por debajo de él no hay diferencias esenciales. Ninguna diferenciación ulterior es ya cosa de la forma, sino de la materia, o sea que vista desde la forma es un *symbebekós*. El *eidós* ‘hombre’ sólo *per accidens* se subdivide en los individuos; Sócrates y Calias sólo se diferencian por la materia. ‘Carne y huesos’ son distintos, el ‘ser humano’ es el mismo (refiere a *Metafísica Z*, 1034^a5-8) [...]. Temprano se advirtió que esto no puede sostenerse. Hay también diferencias psíquicas y espirituales entre los individuos humanos, y no es posible negarles la esencialidad... Pero entonces va la diferenciación de las esencias más allá —hasta descender al

caso individual y tiene que abandonarse la distinción de determinaciones esenciales y determinaciones accidentales”. Hartmann, *Ontología I*, México, F.C.E., 1985, p. 73.

34. Aristóteles, *Metafísica*, VI (Épsilon), Cap. II, 1027a20, p. 304. En la escolástica se establecía una gradación del ser accidental, desde los “accidentes eternos” y necesarios a la sustancia, hasta los “accidentes de los accidentes” que de esta manera aparecía como la realidad más evanescente. El propio Uranga remite a la metafísica tomista.

35. Cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1990, p. 126, “el lenguaje —y por eso es significante— nos remite, querámoslo o no, a las intenciones humanas que lo animan; en este sentido, toda refutación acaba siendo una argumentación ad hominem...” Este es el fondo común de la crítica platónico-aristotélica a la sofística: “Lo que diferencia al sofista del filósofo no es tanto la naturaleza misma de sus problemas como la ‘intención’ (*proairesis*) con que los abordan: de verdad en un caso, de ganancia en otro”. *Ibid*, p. 94.

36. Véase Aristóteles, *Metafísica*, L. VI, Cap. 3, 1026b15, p. 303. Sobre la imposibilidad de la especulación, la ciencia y la ontología del accidente abunda Aristóteles en diversos pasajes de la *Metafísica*, por ejemplo en la recapitulación del Libro XI (Kappa), Caps. II y VIII, pp. 464 y 489.

37. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 133.

38. Cfr. para esta paradoja, Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 139.

39. Cfr. Platón, *El sofista*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1992.

40. Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, L. II, Cap. XXIII y ss. Trad. de Ana Stellino, México, Gernika, 1998, p. 435.

41. *Op. cit.*, II, Cap. XXIII, p. 435.

42. *Ibid*, p. 436. Locke subraya que “nuestras ideas específicas de las sustancias, no son sino un conjunto de cierto número de ideas simples consideradas como unidas en una sola cosa”. p. 450.

43. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, I, Segunda parte, Lógica trascendental, Libro primero, 3ª. Sección, Trad. de Manuel García Morente, México, Editora nacional, 1973, p. 178.

44. Gadamer ha visto claramente que en ello abría una nueva posibilidad cognoscitiva para las ciencias del espíritu y particularmente a la hermenéutica. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, *op. cit.*, pp. 30-307.

45. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, I, IV, §25, p. 133.

46. Cfr. Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Trad. Pablo Barragán, Buenos Aires, 1998, p. 24.

47. En una carta de 1952 a Jorge López Páez confiesa Uranga lo siguiente: “Este camino (que lleva al accidente) me ha costado años de meditación y de observación, de cotidiana aplicación a nuestras cosas. Quedan desde luego muchos cabos sueltos y sobre todo el enorme problema de decirlo ordenada y convincentemente. [...] Zozobra, pena, fragilidad, accidentalidad. Son otros tantos y graduados rasgos de nuestro modo de ser. El común denominador es la insuficiencia, la carencia de un firme sostenimiento, de

una sustancia. Con esto creo que tienes ya en la bolsa una expresión bastante adecuada aunque mínima de mi filosofía”. Uranga, “Dos cartas de Uranga a Jorge López Páez” en *Semanario cultural de Novedades*, no. 343, 13 nov. 1988, p. 5.

48. El descubrimiento data de 1949 o al menos en esta fecha encontramos su primera formulación explícita en el “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Cuadernos americanos*, año VIII, Vol. XLIV, no. 2, marzo-abril de 1949 (en *Obras de Emilio Uranga*, T. III, Guanajuato, 1992, p. 38).

49. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, pp. 25-26.

50. Uranga, *op. cit.*, p. 28. “Las ‘esencias’ que describe la fenomenología no se quedan montadas en la región del puro formalismo, sino que se las proyecta hacia regiones ‘materiales’ en que se trata de precisar sus variantes regionales, sus transformaciones por el proceso que han sufrido de ‘desformalización’”.

51. *Idem.*

52. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 27.

53. Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, p. 35.

54. Uranga, *Ensayo*, p. 39.

55. A Heidegger y a Sartre se les ha reprochado siempre el presentar una visión “negativa” de la condición humana. Y no cabe duda que la experiencia de la autodestrucción de la humanidad europea por la que pasaron no les ofrecía muchos motivos de optimismo. Pero la descripción heideggeriana de la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) o la sartriana de la mala fe (*mauvais foi*) no por ser desagradables son menos comprensivas de la condición humana.

56. Uranga, “Ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 3. Una idea similar se encuentra en Albert Camus: la humanidad se define por su condición más su rebeldía frente a su condición. Todo depende de que la rebeldía sea creadora y no se hunda en el nihilismo. Albert Camus, “El hombre rebelde” en *Ensayos*, Trad. de Julio Lago, Madrid, Aguilar, 1981.

57. Uranga, “Maurice Merleau-Ponty, filósofo de la condición humana” en *México en la cultura*, 20-02-1949, p.3.

58. Para Heidegger, como se sabe, la conciencia del ser-para-la-muerte, en cuanto provoca y angustia, hace posible el arrancarse de la impersonalidad del “Uno” y precursarse como totalidad existencial en un proyecto vital auténtico. *Cfr.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, I, 2ª. Sección, cap. 1, §46-53, pp. 253 y ss. Escribe por su parte Uranga: “El ser del hombre es perecedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento. Este ser se asume como ‘obligación’, ‘deber’, ‘imperativo’ ontológicos de morir o acabar. Lo mismo sucede con el ser para el accidente. Se trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en un radical ‘no saber a qué atenerse’, inseguridad, imprevisión. Todos los ‘existenciaros’ o ‘caracteres’ del ser del hombre están colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales”. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 20.

59. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas VII” en *Semanario cultural de Novedades*, nov. 1983, p. 5: “El tiempo de la existencia humana es mío [...] En el existencialismo va injertado nuestro destino...”

60. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, en *Obras de Emilio Uranga III*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 59. Sartre había escrito, al tratar la facticidad del para-sí: “¿Qué soy? Un ser que no es su propio fundamento; que, en tanto que ser, podría ser otro que el que es, en la medida que no explica su ser”. *El ser y la nada*, Segunda parte, cap. I, 1, p. 131.

61. Sartre, *op. cit.*, p. 133: “El acaecimiento absoluto o para-sí es contingente en su ser mismo”. Muy terriblemente, en Sartre se presenta la conciencia de la contingencia de todo fundamento. Creemos que no es necesario llegar tan lejos y que debemos afirmar, si no un “fundamento”, sí una fuente de la existencia, que no se confunde con el ser sin fisuras de Sartre, sino que posee la dinamicidad y multiplicidad de la Tierra.

62. En el siguiente capítulo analizaremos la concepción de la sabiduría de Uranga. Baste por ahora con esta cita de “Divagaciones sobre la sabiduría”: “La sabiduría ahuyenta los fantasmas y con ello nos hace madurar. La sabiduría no tiene nada que ver con la superstición. Ésta, en definitiva, nos hace creer que hay fantasmas buenos. La sabiduría se ríe de los fantasmas, buenos o malos”. Emilio Uranga, *Obras de Emilio Uranga IV, Ensayos*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 70.

63. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas I”, 30 oct., 1983, p. 5: “ese concepto hoy tan raro de existencia quiere decir, dejando aparte matices insignificantes, que el ser humano es un ser abierto y no cerrado, que es un ser poroso y no compacto, visitado por todos los vientos y abierto a todos”.

64. Uranga, “Maurice Merleau-Ponty, filósofo de la condición humana” en *México en la cultura*, 20-02-49, 1949, p. 3. Uno de los reproches que Merleau-Ponty dirige a *El ser y la nada* de Sartre es justamente el no captar la fecundidad de la comunicación y del lazo vivo entre polos antitéticos: “El libro es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y de la vista del otro sobre mí, la antítesis de para-sí y del en-sí son a menudo presentados como alternativos, en lugar de ser descritos como el lazo vivo de uno con el otro y como su comunicación”, Maurice Merleau-Ponty, “La querrela del existencialismo” en *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Barcelona, Península, 2000, p. 121.

65. Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano” en *Historia mexicana*, Vol. I, no. 3, enero-marzo de 1952, p. 397.

66. Todas las instituciones tienen en cuenta esta ambigüedad básica e intentan eliminarla mediante referencias fijas y coerciones sistemáticas. En este sentido, toda sociedad comporta un coeficiente de sustancialización, que puede ser más o menos denso. Podría pensarse por aquí la oscilación entre los momentos de paz y de revolución en una sociedad.

67. Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” en *Filosofía y letras*, no. 33, enero-marzo de 1949, p. 59.
68. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 17.
69. Uranga, “Dos teorías de la muerte”, *op. cit.*, p. 66.
70. Así llama Uranga a sus artículos continuados en diversos periódicos y revistas (Universal, La Prensa, Revista de América, etcétera).
71. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 71.
72. Uranga, *op. cit.*, p. 69.
73. “En su adherir o inherir, la existencia es empeño en la sustancia, curarse de ella, atenderla, trabajarla, manejarla”, *Ibid.*, p. 22.
74. “El accidente es por excelencia lo que está de sobra, lo que está de más, lo excedente (super esse)”, *op. cit.*, p. 32.
75. “La accidentalidad es lo lejano, o distante, el estar en otra parte, siempre en otra parte (*ailleurs*), ser de lejanías, como dice Heidegger de la existencia”. *Idem.*
76. Esto lo escribe Uranga en un texto de 1950 que pasará íntegro a la sección “Poesía” del *Análisis del ser del mexicano*. Uranga, “El significado de la revolución mexicana” en *México en la cultura*, 19-11-1950, p. 3.
77. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, p. 81.
78. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, p. 124.
79. *Ibid.*, p. 130.
80. *Ibid.*, p. 137.
81. *Ibid.*, p. 139.
82. Uranga, “Sobre el ser del mexicano II”, en *Revista mexicana de cultura*, 26-oct-1952, p. 6 (cursivas de Uranga).
83. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas IV”, 20-11-1983, p. 5.
84. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas II”, 6-11-1983, p. 5.
85. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, p. 111.
86. Uranga, *op. cit.*, pp. 100-111.
87. *Idem.*
88. Uranga escribe en su primer balance de la “Filosofía del mexicano”, realizado alrededor de los años sesenta y ya bajo la influencia de cierto marxismo: “al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coercitiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, tal y como lo elaboraron los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. No es su tema”. Uranga, “El pensamiento mexicano” en *Obras de Emilio Uranga III*, p. 190.

89. Uranga, "Diálogo de cosas pasadas II", *op. cit.*, p. 5.
90. Uranga, "El humanismo de Goethe" en *México en la cultura*, 28-08-1949, p. 3.
91. *Idem.* Las cursivas son mías.
92. *Idem.*
93. *Idem.*
94. *Idem.*
95. Uranga, "El mexicano y el humanismo" en *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, pp. 79 y ss.
96. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 84.
97. *Ibid.*, p. 79.
98. *Ibid.*, p. 81.
99. Uranga, "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger", *op. cit.*, p. 65.
100. Uranga, "Carta de Uranga a Jorge Portilla sobre *El doctor Faustus* de Mann", *Revista Prometeus*, No. 4, Vol. 3, julio de 1952, p. 73. Las cursivas son mías.

IMAGINARIO, AUTONOMÍA Y CREACIÓN CULTURAL EN EL PENSAMIENTO DE C. CASTORIADIS

Daniel H. Cabrera
Instituto de Filosofía-Universidad Veracruzana

*La actividad libre de un sujeto solamente puede ser aquella
que apunta a la libertad de los demás.*

C. Castoriadis

De la crítica al marxismo real a la ontología de la acción humana

Cornelius Castoriadis (Constantinopla 1922-París 1997) es un personaje muy especial que ocupa un lugar singular en la filosofía y en las ciencias sociales. A pesar de su indudable importancia, lo que se escribe sobre su pensamiento sigue siendo hoy una breve reseña de sus principales líneas estructurales. Ésto pone de manifiesto el relativo desconocimiento que existe acerca de su obra en contraste con la multiplicidad de publicaciones y estudios que se le han dedicado.¹

La actual recepción de su pensamiento tiene especial vitalidad en cuestiones de filosofía política y la referencia más importante sigue siendo su gran obra *La institución imaginaria de la sociedad (IIS)* publicada en 1975.² Las diversas publicaciones posteriores constituyen una serie llamada *Las encrucijadas del laberinto* (cfr. Castoriadis 1989; 1997 a, b; 1998 a, b, c; 1999) en las que amplía, explica y aplica sus principales hipótesis. Actualmente sus herederos siguen publicando sus seminarios de *l'École des hautes études en sciences sociales* (cfr. Castoriadis 1999 b; 2002, 2006), donde se encuentra en fragmentos su obra prometida y nunca publicada: *El elemento imaginario* o *La creación humana*. En

ella se proponía revisar la historia de la filosofía desde el concepto de imaginario tal como lo había formulado en *IIS*.

El comienzo de su pensamiento está determinado por una temprana crítica a la realidad del marxismo estalinista que lo llevó a una revisión del propio contenido de la filosofía de la historia y de la teoría marxista. A la cual califica, en primer lugar, de economicista en tanto es incapaz de ver junto al proceso de “reificación” la “lucha contra la reificación” como elementos complementarios en el capitalismo. Segundo, critica su determinismo ciego que lleva a la “autonomía de la técnica” y a la necesidad de “volverla al todo social”, lo que conduce a su funcionalismo. Y en tercer lugar, critica su racionalismo que no tiene en cuenta la relatividad del punto de vista y las diferencias entre “theoria” y “praxis” (*cf.* Castoriadis 1993 vol. 1). Para Castoriadis queda claro que estas características de los contenidos del marxismo no dejan espacio para pensar la revolución. Por ello, afirma que había llegado el momento en que era necesario elegir entre seguir siendo marxista o seguir siendo revolucionario. La tarea primordial de su trabajo intelectual será entonces formular un pensamiento que sea capaz de dar cuenta de la revolución en su sentido radical. Ello significaba que debía abrirse la posibilidad filosófica para una reflexión sobre lo “no causal”, para la creación y para la praxis, en definitiva para la acción autónoma. A partir de ello redefine el contenido del socialismo en clave de proyecto de autonomía, comenzando por un replanteo de los conceptos de alienación, de significación y de sociedad. Llegará a la conclusión de que lo que percibió como una característica del marxismo es algo común a todo el pensamiento occidental, para el cual “ser es ser determinado”, lo que deja sin posibilidad de pensar la acción creativa y creadora como tal sin subordinarla a ninguna premisa.

En la segunda parte de *IIS* ya no tratará de las contradicciones del marxismo —el elemento revolucionario y el economicismo determinista—, ni del capitalismo —proyecto de autonomía y dominio racional— sino de la incapacidad del pensamiento Occidental (“pensamiento heredado”), que desde Aristóteles a Heidegger no ha sabido pensar la sociedad, la acción, el lenguaje, el individuo y la cosa, excepto como determinación. Porque como dice en otro lugar, los filósofos se han preguntado por el ser a partir de la realidad de las cosas dadas, pero:

ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: “Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?” Ningún filósofo comienza diciendo: “Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto”. ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir, humano, un modo de ser deficiente o secundario? (Castoriadis 1998 b: 66)

De allí que formule lo que se ha llamado “una ontología de la indeterminación como presupuesto de la creación” (Joas 1992:155), o “una ontología del caos corregida por una epistemología determinista” (Descombes 1989:76). Castoriadis la llama “una ontología del magma” que se interroga por el ser desde otras “realidades” tanto de la física (por ejemplo, las partículas elementales o el campo cósmico) y de la biología (por ejemplo, la autoorganización de los seres vivos) como, sobre todo, desde las obras del inconsciente (por ejemplo, el sueño) o lo histórico social o la cultura (por ejemplo, un poema o una sinfonía) (*cf.* Castoriadis 1993, 2:283; 1998 b:66 y 193ss.;1999 a:275ss.). En definitiva, la ontología propuesta por Castoriadis es una ontología de la acción humana, de su capacidad radical de creación y de sus principales realizaciones: el individuo y lo histórico social.

I

Lo histórico social es la forma ontológica que puede cuestionarse a sí misma y, mediante esta actividad autorreflexiva, alterarse explícitamente.

C. Castoriadis

Imaginación radical e imaginario social

La palabra imaginario se presta siempre a equívocos. El mismo Castoriadis en la primera parte de *IIS* la utiliza remitiendo directamente a su uso común sin que sea la acepción que luego tendrá como terminología central de su filoso-

fía. Por otra parte, desde el surrealismo, la filosofía de la imaginación en sus diversas corrientes (J. P. Sartre, Merleau-Ponty o G. Bachelard, por ejemplo), la antropología (G. Durand y la Escuela de Grenoble o C.G. Jung y el Círculo de Eranos) o las diversas corrientes del psicoanálisis (en especial J. Lacan), se ha hecho una palabra que, especialmente en las ciencias sociales, lo dice casi todo y no dice nada.

Sus parentescos sociológicos son muchos: “ideología” (Marx), “representaciones colectivas” (E. Durkheim), “sentido de la acción” (M. Weber), “razón comunicativa” (J. Habermas) o “diferencia funcional” (N. Luhmann) entre otros. Hay que destacar además la llamativa “coincidencia histórica” de “imaginario social” con otros conceptos similares elaborados entre 1960 y 1967: “representaciones sociales o colectivas” (S. Moscovici), “imaginario” (G. Durand), “episteme” (M. Foucault), “paradigma” (T. Kuhn) y “universos simbólicos” (P. Berger y T. Luckman). Estos conceptos tienen múltiples relaciones entre sí y en algún momento convendría destacarlas a fin de evitar los malos entendidos y confusiones a los que se presta en el “sentido común universitario”. “Imaginario” en el pensamiento de Castoriadis tiene un sentido específico que sólo es comprensible en el contexto de su filosofía y al que intentaremos acercarnos brevemente.

Tal como aparece el concepto de imaginario en *IIS*, es un término que proviene del psicoanálisis. “Lo imaginario” o “imaginario radical” es, para Castoriadis, “imaginación radical o imaginario individual” e “imaginario social”. La imaginación radical es la capacidad de producir representaciones y fantasmas que no derivan de la percepción; dicho de otra manera: es una “facultad espontánea de representación que no está sujeta a un fin predeterminado” (Castoriadis 1999 a:232). Imaginario radical o social es la fuente de lo social-histórico entendido como surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales.

Ante todo, es *imaginario individual*. En su nivel más profundo o primario la *psique* se presenta como *imaginación radical*, es decir, formación originaria de fantasías que preexisten y presiden la organización de los procesos inconscientes como el sueño, por ejemplo. Ese nivel primario es flujo constante de energías psíquicas y no puede decirse que las formaciones imaginarias de ella derivada sean una respuesta a una situación a partir de datos reales. La imaginación radical es inconsciente, da existencia a la representación que para el indi-

viduo constituye una condición de existencia de cualquier cosa y que, en el nivel primario, es indistinguible del afecto y del deseo.

De forma que la característica específica de la psique humana frente a la animal sería la autonomía de la imaginación o desfuncionalización de la imaginación, que no sólo tiene la capacidad de reconocer lo que está en el espejo, lo especular, sino que también puede dar forma a lo que no está ahí presente. La autonomía de la imaginación y su relativa desfuncionalización respecto de la vida y sus necesidades hacen que sus realizaciones y manifestaciones no se encuentren sólo en el nivel de lo “inconsciente” (en el sentido freudiano) o “nocturno”, sino también en el nivel de la conciencia o en la lógica de la “vida diurna”. De ahí que no haya únicamente una simple repetición sino una capacidad de cambio y de surgimiento de lo nuevo, lo que constituye la característica específica de la imaginación radical. En síntesis, la psique es ante todo magma y flujo indisociable de representaciones, afectos y deseos. En ella se funda lo conciente o *imaginario segundo* sobre lo que volveré.

El otro polo de lo *imaginario es el social o radical*. Una sociedad se presenta ante todo como surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales, es decir, una institución cuya dinámica fundamental se da entre lo instituyente —lo imaginario radical—; y lo instituido —las instituciones ya creadas—. Aquí lo decisivo es la capacidad de crear nuevas significaciones y nuevos sentidos dentro de los cuales se hace imaginable y pensable una sociedad como sí mismo, y el mundo como su mundo. Así, lo imaginario social o radical constituye una matriz creativa desde la cual es posible una sociedad o institución humana que es “producto” novedoso de la acción de los hombres.

La *socialización*, en tanto es institución y estructuración de la psique, no es sólo un proceso de negación o represión del sujeto, sino también un proceso “positivo” a través del cual la sociedad se “da” sentido en sus significaciones. Por ello, para Castoriadis una sociedad no puede ser concebida únicamente como el resultado de prohibiciones como, por ejemplo, la prohibición del incesto para Levi-Strauss o el parricidio originario para Freud. La creación y existencia de las sociedades supone, en primer lugar, un contenido positivo casi infinito y no sólo prohibiciones. La sociedad resulta de un proceso de institucionalización que tiene una dimensión creativa irreducible en tanto parte de lo imaginario.

En este proceso de institucionalización, cada individuo aparece como “un fragmento itinerante de la institución de la sociedad, fragmentos itinerantes y complementarios entre sí” (Castoriadis 1999a:114). Sociedad e individuo se instituyen y constituyen recíprocamente y no hay posibilidad de existencia de uno u otro sin ese vínculo vital. La sociedad, en tanto tiene una historia que es anterior al individuo que llega a ella, dará las significaciones primarias desde las cuales el individuo resignificará su mundo formando parte de su institución. Esta posibilidad de resignificar el mundo creativamente abre la posibilidad de la autonomía individual y social.

La relación del individuo con lo social es de inherencia, lo que se manifiesta en una co-institución entre lo “imaginario individual” y lo “imaginario social” encarnado en las instituciones. Por eso, la “autonomía” del individuo implica otra relación con lo inconsciente, con el pasado, con las condiciones en las que se vive y con el propio individuo en tanto sujeto reflexivo y deliberante.

El imaginario social radical y las significaciones imaginarias sociales

El concepto de imaginario en Castoriadis tiene una riqueza y productividad muy importantes, ante todo, por la distinción entre las dos dimensiones: una radical o primera y una derivada o segunda. Obviamente no es primero o segundo en importancia o en cronología. Se refiere a la diferencia que puede haber entre la fuente y lo fluido o entre el magma y lo solidificado en sus mutuas y constantes referencias.

Con este criterio se puede hablar, por un lado, de imaginario radical primero, cultural o instituyente y, por el otro, de imaginario segundo, histórico-social o instituido. Ambos niveles refieren dos dimensiones: una creativa profunda y una repetitiva o combinatoria. En este contexto, Castoriadis postula que una filosofía radical de lo imaginario supone una ontología del magma y de la indeterminación y conduce a la distinción entre lo *social instituido* y lo *social instituyente*.

Una sociedad existe “en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de las significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia” (Castoriadis 1993, 2:312). De

manera que toda sociedad, para existir, necesita “su mundo” de significaciones. Sólo es posible pensar una sociedad como *esta* sociedad particular y no otra, cuando se asume la especificidad de la organización de un mundo de significaciones imaginarias sociales como *su* mundo.

Una sociedad concreta no es sólo una estructuración de condiciones materiales de sostenimiento y reproducción de vida sino, ante todo, una organización de significaciones particulares. Estas significaciones juegan un papel definitorio de la “especificidad” histórica de *una* sociedad como *esta* sociedad y no otra. Desde este conjunto de significaciones, las condiciones materiales de vida son definidas como tales —“como condiciones”— entre muchas otras posibilidades materiales. Las significaciones operan desde lo implícito en las elecciones, en el hacer de los individuos y de la sociedad, como definitorias de una constelación de significados y fines en los cuales y desde los cuales se construye el mundo social como *este* mundo, *mi* mundo. Quiere decir que las mismas determinaciones y necesidades, en tanto son *estas* determinaciones y *estas* necesidades, están configuradas en y desde la significación. Más aún, la idea misma de determinaciones funcionales y de necesidades es una institución significativa de la sociedad. Por ello, Castoriadis sostiene que estas significaciones tienen un “origen creativo” e “indeterminado” imposible de ser reducido.

La creatividad de las significaciones remite a “lo imaginario” como fuente de lo nuevo radical. Las significaciones sociales implican una determinabilidad infinita y última. El mundo de significaciones imaginarias de una sociedad está instituido, es obra de la sociedad y está fundado en lo imaginario. Una sociedad se instituye instituyendo un mundo de significaciones. En ese sentido, las significaciones imaginarias sociales, fundadas en lo imaginario social, se establecen como condiciones de posibilidad y representabilidad y, por ello, de existencia de la sociedad.

Como la sociedad, sus instituciones tampoco pueden ser explicadas suficientemente ni por la funcionalidad ni por lo simbólico. La funcionalidad de las instituciones no puede explicar, por sí misma, su propio “sentido” y “orientación específica”. Tampoco lo simbólico puede explicar la elección de un sistema particular de simbolismo entre los muchos posibles y la autonomización de redes simbólicas. Lo imaginario social de una época dada otorga a la

funcionalidad su orientación específica y fundamenta las elecciones de unos simbolismos concretos que le permiten su autonomización. Las significaciones imaginarias sociales hacen que un “mundo” funcional y simbólico (“el contemporáneo”, “de los griegos”, “los mapuches”, “los mayas”, etc.) sea una pluralidad ordenada, organizando lo diverso sin eliminarlo, haciendo emerger lo valioso y lo no valioso, lo permitido y lo prohibido para esa sociedad.

La historia humana y las diversas formas de sociedad que se conocen están definidas esencialmente por la creación imaginaria, la cual evidentemente no puede ser catalogada como ficticia, ilusoria o especular, sino como

posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional. Estas formas, creadas por cada sociedad, hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual. En el núcleo de estas formas se encuentran cada vez las significaciones imaginarias sociales, creadas por esta sociedad, y que sus instituciones encarnan (Castoriadis 1997 b:195).

El “imaginario radical” de una sociedad o época considerada es el “estructurante originario” y “significado/significante central” que opera como fuente de lo que se da como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y las distinciones de lo que importa y de lo que no, y el origen del exceso de ser de los objetos “prácticos” (*cf.* Castoriadis 1993, 1: 252).

El “imaginario social” aparece como el fundamento ilimitado e insondable en el cual descansa toda sociedad dada (*cf.* *Ibid.*, p.194), la condición de posibilidad que jamás se da directamente y que permite pensar la relativa indeterminación de la institución y de las significaciones sociales. El imaginario social es el conjunto de significaciones que no tiene por objeto representar “otra cosa”, sino que es la articulación última de la sociedad, de su mundo y de sus necesidades: conjunto de esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que una sociedad puede darse.

Castoriadis insiste, en contra de la conceptualización lacaniana, en que el imaginario no es “imagen”, sino condición de posibilidad y existencia para que una imagen sea “imagen de”. Y porque no denota nada y lo connota

todo, no puede ser captado de manera directa sino de manera derivada, como el centro invisible de lo real-racional-simbólico que constituye toda sociedad y que se hace presente en la conducta efectiva de los pueblos y de los individuos. Por eso es una significación operante con graves consecuencias históricas y sociales.

Si la sociedad es la institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, esto supone un juego entre las significaciones de los individuos y las de la sociedad. “Juego” que no es sólo causalidad, porque en la sociedad y en la historia existe lo no causal como un momento importante.

Todo sucede como si esta significación global del sistema estuviese dada de alguna manera por adelantado, que “predeterminase” y sobredeterminase los encadenamientos de causación, que se les sometiese y les hiciese producir resultados conforme a una “intención” que no es, por supuesto, más que una expresión metafórica, puesto que no es la intención de nadie. Marx dice, en alguna parte, “si no hubiera azar, la historia sería magia” [...]. Pero lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significante, del azar “objetivo”, del “como por azar...” (*ibid.*, p.78).

Este “azar significante” o “como por azar” puede hacer aparecer una sociedad concreta o la sucesión de sociedades históricas como coherentes y, a su vez, desde muchos puntos de vista, inexplicables. De este modo, en las sociedades surgen significaciones que superan los significados inmediatos y realmente vividos, atribuidos a procesos de causación que, por sí mismos, no tienen necesariamente esa significación e incluso pueden no tenerla. Sin embargo, por ese “azar significante”, las significaciones de una sociedad aparecen vividas como evidentes e incomprensibles. “Incomprensibles” en tanto remiten a fines que no son “fines últimos”, significados que no son significados últimos. Las significaciones imaginarias sociales son, en este sentido, remisiones inacabables que se pierden en el tiempo de la memoria de la humanidad.

Este mismo “como por azar” aparece bajo la forma del “destino” en el núcleo del mito de la tragedia. En él, la acción humana se manifiesta no sólo como la realización del deseo o la voluntad, sino también, y sobre todo, como la lucha contra lo inevitable, lo inesperado o lo azaroso. Una lucha que pone a la acción humana a contraluz de las máscaras de lo imaginario. En el “fondo” de esta sociedad y de este mundo existe un conjunto de significaciones que lo

hacen posible. En el “trasfondo” de esas significaciones, el imaginario social constituye el magma desde el cual se condensan y solidifican esas significaciones imaginarias en constante surgimiento.

La historicidad de la institución social requiere pensar en lo imaginario radical y social, desde lo cual los actos humanos y las cosas puedan ser definidos en relación con una “orientación global” del hacer y el decir sociales que, a su vez, es un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. De manera que, “la significación puede aparecer como agregada a... ‘algo’ que existiera aparte, independientemente, con anterioridad a la significación, aun cuando se esté dispuesto a reconocer que ese ‘algo’ —ser natural, objeto material fabricado, entidad lógica o racional— sólo puede ser para la sociedad si está ‘cargado’ de una significación” (Castoriadis 1993, 2:316).

Magma

Lo imaginario implica una ontología y una lógica de los magmas. Magma es “aquello de lo cual se pueden extraer (o en lo cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (Castoriadis 1993, 2: 288).

Un magma es, en otras palabras, “un modo de organización que contiene en sí fragmentos de otras múltiples organizaciones lógicas” (Franco 2003:111). Sigue un funcionamiento del inconsciente y de lo que Freud llama “proceso primario”. En el individuo se habla de “magma de representaciones” y, en la sociedad, de “magmas de significaciones imaginarias sociales”.

Lo que es tiene una dimensión conjuntista-identitaria o una parte conjuntista-identitaria siempre densa. Pregunta: ¿la tiene o se la imponemos nosotros? Respuesta (para terminar con el constructivismo, los reflejos y las tablas rasas): Para el observador límite, la cuestión de saber, en un sentido último, lo que procede de él y lo que procede de lo observado, es indecible. (No pueden existir fenómenos observables absolutamente caóticos. No puede existir un observador absoluta-

mente inorganizado. La observación es un coproducto que no puede descomponerse plenamente.)

La no determinación de lo que es no es simple “indeterminación” en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La “indeterminación” (si no significa simplemente un “estado de nuestra ignorancia” o una situación “estadística”) tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes. Si el ser no es creación, entonces no hay tiempo (Castoriadis 1998 b:210).

Estas propuestas ontológicas tienen un alcance universal aunque, de hecho, sean, ante todo, una ontología de la sociedad, la historia y la psique. La ontología del magma se manifiesta como una ontología de la acción humana que parte de la obra del trabajo del hombre y no de los frutos de la naturaleza. Es, en este sentido, una respuesta a la crítica de Adorno y Horkheimer sobre la ahistoricidad de la ontología tradicional.

Magma implica que ser es posibilidad de otros modos de ser. La ontología del magma está orientada hacia y por la idea de creación. Según esto, el mundo se presta a, más aún corresponde a, las significaciones otorgadas pero sin privilegiar ninguna. El mundo sería “a-sensato”, falto de significación. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales comportarían una dimensión conjuntista identitaria que fundamentaría la “correspondencia” con la “realidad” de las instituciones y de las significaciones. Sin embargo, que el mundo se preste a organizaciones conjuntistas identitarias no significa que se agote en estas organizaciones. Y a ello se refiere la idea de magma. El mundo tiene una doble dimensión: la “ensídica”³ y la imaginaria. De modo que las diversas creaciones de significaciones imaginarias sociales e instituciones son inmotivadas y efectivas. Inmotivadas, porque existe la imposibilidad de calificar a una sociedad extraña o lejana de “falsa”, y efectivas, en el sentido de que funcionan como condicionamiento de la acción y, por lo tanto, de su interpretación. La dimensión identitaria del decir y el hacer social (*legein* y *teukein* en la terminología de Castoriadis) debe ser entendida como “islas de determinación en un mar de indeterminación” (Joas 1992:155).

El magma es una fuente inagotable de nuevas significaciones para la mente humana. En el decir de Joas, es “sustrato fluido de todo ser determinado” (Idem). De ahí que la complejidad sea una de sus manifestaciones (*cfr.* Vera

2001: 32). Y por ello lo magmático permite pensar la creación como posición de nuevas formas (*eidós*). “La categoría de magma da cuenta de la capacidad de autoalteración de lo social a cuyo través se recrea bajo múltiples formas” (Sánchez Capdequí 1999a:73). Desde esta perspectiva, “se elimina cualquier opción de pensar el orden institucional como definitivo y de pensar la historia como irreversible” (*Idem*).

II

Hombres que son esclavos en su trabajo, la mayor parte de su vida de vigilia, y que por la noche, agotados, se quedan dormidos ante una televisión embrutecedora y manipuladora, no son ni pueden ser libres. La supresión de la heteronomía es tanto la supresión del dominio de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación entre sociedad instituida y su institución, la ruptura del avasallamiento de la sociedad en función de su institución.

C. Castoriadis

Autonomía social: de la autogestión a la autoinstitución

La radicalización de los ideales revolucionarios en un proyecto de autonomía individual y social, tal como fue elaborado por Castoriadis, lo condujo a la formulación de una ontología de la acción social como creadora. Ésta constituye un punto de llegada del recorrido que realizó desde sus primeros escritos en la década de los cuarenta y que, en algún sentido, culminaron en los setenta con la publicación de *IIS*. De acuerdo con la evolución de su filosofía se destacará su particular concepto de autonomía con atención a la cuestión política⁴ pero, sobre todo, respecto de la problemática de la creación cultural.

El referente empírico que Castoriadis trata de elaborar en sus conceptos de autonomía son las experiencias de autogestión colectiva. Para él la autogestión no puede consistir en una autoadministración de un “montón de excrementos

existentes” sino “una transformación consciente de la tecnología existente —de la tecnología instituida— para adaptarla a las necesidades, a los deseos, a las voluntades de los humanos como productores y consumidores” (Castoriadis 2000:33). Por ello dirá que a la autogestión puede llamarse autoorganización, pero “autoorganización de las *condiciones* sociales e históricamente heredadas en las que ésta se desarrolla” (*Idem*). En otras palabras, para Castoriadis autogestión y autoorganización significan “autoinstitución *explícita* (conocedora de sí misma, dilucidada en la medida de lo posible) de la sociedad”. Este es el punto al que llega tanto desde los análisis más concretos (como, por ejemplo, los realizados en *Socialisme ou Barbarie*) como desde su perspectiva filosófica (explicitada en *IIS*).

Esa autoinstitución supone la libertad de los individuos para participar activa e igualitariamente en lo poderes sociales que deciden sobre los asuntos comunes.

Es autónomo quien se proporciona a sí mismo la ley. Y nos referimos aquí a las leyes comunes, ‘formales’ e ‘informales’, a saber: las instituciones. Participar en el poder es participar en el *poder instituyente*. Es pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se autoinstituye explícitamente. La libertad en una sociedad autónoma se expresa por medio de estas dos leyes fundamentales: ninguna ejecución sin participación igualitaria en la toma de decisiones. Ninguna ley sin participación igualitaria en la disposición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa y por autodefinition: *somos aquellos que tienen por ley proporcionarse sus propias leyes* (*ibíd.*, p.35).

La autonomía supone la capacidad de poner en cuestión las significaciones imaginarias establecidas y dadas por hecho. Un pensamiento abierto a la interrogación que se sabe conocedor del origen humano de toda institución. Lo que supone una educación que sea formadora de individuos con posibilidades efectivas de pensar por sí mismos —en la medida que es posible, ya que el individuo mismo es institución—. Por ello afirma que “la transformación de la sociedad, la instauración de una sociedad autónoma, implica un proceso de mutación antropológica” (*ibíd.*, p.47).

Transformación social y creación cultural

Este es el título de un trabajo de Castoriadis publicado en 1979, en el que se interroga acerca de lo que está muriendo —cómo y por qué— en Occidente para tratar de dar con lo que posiblemente esté naciendo.

Para el autor griego está muriendo la llamada cultura occidental, la cultura de la sociedad capitalista entendida como conjunto de normas y valores, como formas de socialización y como tipo histórico social de los individuos. Y lo que nace es el proyecto de una nueva sociedad. Sin embargo, lo que preocupa a Castoriadis, y que intenta responder en este artículo, es la “cuestión de la *creación cultural* en sentido estricto, la aparente disociación del proyecto político de autonomía respecto de un *contenido* cultural, las consecuencias y, sobre todo, los presupuestos culturales de una transformación radical de la sociedad” (*Ibíd.*, p. 201).

Como respuesta a esta inquietud trata de explicitar el vínculo íntimo entre la creación cultural y la problemática socio-política actual. En su interpretación los valores centrales de la sociedad instituida contemporánea son incompatibles con lo que debería exigir la institución de una sociedad autónoma. Valores que se pueden apreciar en:

- a) individuos que actúan esencialmente orientados hacia la maximización antagónica del consumo, del poder, del estatus y del prestigio como únicos objetos valorados en la actualidad;
- b) el funcionamiento social subordinado a la significación imaginaria de la expansión ilimitada del dominio “racional” (técnica, ciencia, producción, organización como fines en sí mismos);
- c) el modo de socialización en el que la cooperación y la comunidad son considerados y existen únicamente desde la óptica instrumental y utilitaria;
- d) que la única razón por la que los hombres no se matan unos a otros es el temor a una sanción penal (*cf. Ibíd.*, p. 203).

Partiendo de estas premisas no se puede concluir que una nueva sociedad podría “realizar mejor” los valores ya establecidos. Para Castoriadis es preciso tomar conciencia de que la instauración de una sociedad nueva “presupondría

la destrucción radical de los valores contemporáneos, además de una creación cultural nueva, concomitante con una transformación inmensa de las estructuras psíquicas y mentales de los individuos socializados” (*Ibid.*, p. 204). La tesis que defiende no puede ser más clara:

la destrucción de la cultura en sentido estricto ya se está consumando en buena medida en la sociedad contemporánea, que las “obras del espíritu” han sido considerablemente transformadas en ornamentos o en monumentos funerarios, que sólo la transformación de la sociedad podrá hacer del pasado algo más que un cementerio visitado con devoción ritual, inútil y cada vez con menor asiduidad por algunos ancianos maniáticos y desconsolados (*Ibid.*, p. 205).

La destrucción de la cultura existente, sostiene, sigue paralela al desmoronamiento de la creación cultural instituida: el periodismo que inventa a cada rato un nuevo genio y una nueva “revolución”; la crítica convertida en promoción comercial; y, sobre todo, el gran despliegue de la producción cada vez más abundante y repetitiva que contrasta con la involución de la creación, el agotamiento de la emergencia de esquemas imaginarios nuevos portadores de nuevos enfoques sobre el mundo.

Castoriadis considera que está muriendo el sustrato de los valores sobre el que la obra de cultura puede brotar, nutrirse y enriquecerse. Por ello se pregunta de manera radical: “¿puede existir creación de obras en una sociedad que no cree en nada, que no valora de modo incondicional y verdadero absolutamente nada?” (*Ibid.*, p. 209). Además agrega características que recuerdan a las reflexiones de Benjamin: la novedad, lo efímero y lo reproducible.

Castoriadis considera que el público valora una obra de arte en referencia a su novedad. Parece que el único valor plausible es la *novedad* que actúa en su propio beneficio, una obra debe ser más adelantada que las precedentes pero no existe ninguna referencia con relación a la cual juzgar y apreciar lo nuevo. Además considera que está muriendo la obra de cultura como tal: el objeto duradero, destinado por principio a una existencia temporalmente indefinida, individualizable, que se hace corresponder, al menos en derecho, a un autor, a un medio, a una datación determinada. Parece la cultura del usar y tirar, objetos destinados a no durar. Objetos que no son singulares o singularizables, sino ejemplares del mismo tipo, susceptibles de ser reproducidos indefinida-

mente. A pesar de su esfuerzo para dar algunas características positivas prima su voluntad de transformación social:

Descomposición de la “cultura”, ¿cómo podría ser de otro modo?, cuando por primera vez en la historia, la sociedad nada puede decir y nada puede pensar sobre sí misma, sobre lo que es y lo que quiere, sobre lo que resulta válido y lo que no, y por encima de todo, sobre la cuestión de si realmente se acepta a sí misma *como* sociedad y como *qué tipo* de sociedad. Resulta obligatorio plantearse la cuestión de la socialización, del modo de socialización y de lo que ésta implica en relación con la sociabilidad sustantiva (*Ibid.*, p. 221).

Nadie puede determinar cuáles son los valores de una sociedad nueva o crearlos en su lugar. Para ello se necesita pensar la historicidad con el peso del pasado y la posibilidad del proyecto. Hay en Castoriadis una invitación a la ruptura de la conciencia histórica en tres sentidos: (1) ruptura del sometimiento al pasado que encuentra cabida e impulsa la “conservación” de las obras; (2) ruptura con la “tabla rasa” y los intentos de iniciar la historia y la cultura nuevamente; y, finalmente, (3) ruptura con la mitología moderna del desarrollo y del crecimiento orgánico y la acumulación adquisitiva. Estas rupturas pueden interpretarse como “modernas” y lo es en el hecho de plantearse como tal pero no lo es en cuanto a su contenido. La ruptura a la que invita Castoriadis implica una conciencia histórica diferente y tiene como contracara la afirmación de una sociabilidad y una historicidad como valores fundamentales.

Autonomía, *philia* y *paideia*

La obra Cornelius Castoriadis tiene su centro en la noción de “imaginario social” como *lo otro de la razón* y no como su límite. Tanto en la sociedad como en el individuo lo imaginario comporta una doble dimensión: una radical y una segunda. Desde estas ideas, la creación cultural y la transformación de la sociedad tienen una relación directa a través del concepto de autonomía entendida como el ejercicio de consideración y puesta en cuestión del vínculo con la historia y con la sociedad. Un establecimiento de *una relación otra* con el pasado y con la sociedad que implica una triple ruptura con lo histórico-

social: con el sometimiento del pasado malentendido como tradición que hay que conservar, con las pretensiones de “tabla rasa” que postula una creación absoluta y con las fantasías del desarrollo que sostienen que la condición de novedad equivale a bueno y creativo. La ruptura tiene como reverso la afirmación de la sociabilidad y la historicidad como valor sustantivo.

La creación cultural implica como condición la actividad creadora auto-instituyente de la sociedad y, por lo tanto, la transformación social. Creación que, para Castoriadis, supone la *philia* (una amistad radical: un lazo que une el afecto y la valoración recíprocas entre los seres humanos) y la *paideia* (educación radical: proceso por el cual el individuo reconoce y considera positivamente los valores de la sociedad). Esto sólo puede darse cuando se concibe la política como una actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución implícita de la sociedad y de todo poder explícito. Se trataría, entonces, de “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad” (Castoriadis 1997a:90). De allí el imperativo práctico: “deviene autónomo... y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás” (Castoriadis 1998c:78).

Estas indicaciones son la única forma que ve el autor de luchar contra el “conformismo generalizado” de la sociedad actual. Caracterizada como una época de desaparición de significaciones imaginarias que dan sentido a la existencia y de individuos distraídos, zapeando de un goce a otro, sin memoria y sin proyecto (*cfr.* Castoriadis 1998 c).

Sólo en este contexto puede dimensionarse el diagnóstico cultural de Castoriadis. Un diagnóstico pesimista pero que conlleva una esperanza: la convicción de que toda interrogación radical por la creación cultural conduce hacia la institución de una nueva sociedad autónoma, no sólo en sus aspectos formales sino, sobre todo, en su constitución.

Bibliografía

Anthropos, Huellas del conocimiento, Barcelona, Anthropos, No. 198, 2003.

- Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, Archipiélago, No. 54, diciembre de 2002.
- Josetxo Beriain, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, No. 3, 1979, y vol. 4, No. 1, 1980.
- Daniel H. Cabrera, *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Bs. As., Biblos, 2006.
- Ángel Enrique Carretero Pasín, *Imaginario sociales y crítica ideológica*, Universidad de Santiago de Compostela, Tesis doctoral inédita, 2000.
- Cornelius Castoriadis (1993), *La institución imaginaria de la Sociedad*, Bs. As., Tusquets, vol. 2.
- (1989) *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Editions du Seuil.
 - (1997a) *El mundo Fragmentado*, Montevideo, Colección Caronte Ensayos.
 - (1997b) *El avance de la Insignificancia*, Bs. As., EUDEBA.
 - (1998a) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva Visión.
 - (1998b) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
 - (1998c) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del Laberinto V*, Bs. As., EUDEBA.
 - (1999a) *Figuras de lo Pensable*, Valencia, Frónesis-Cátedra-Universitat Valencia.
 - (1999b) *Sur Le Politique de Platon*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (1999c) *Dialogue*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
 - (2000) *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela.
 - (2002) *Sujet et Vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création Humaine I*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (2006) *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura.
- Fabio Caramelli, "Una crítica libertaria al marxismo: C. Castoriadis" en *Il tetto*, no. 120, 1983. pp. 601-621.
- "Socialisme ou Barbarie. Et la questione sovietica" en *Mondoperaio*, 1, 1987. pp. 100-106.
- Vincent Descombes (1989), "Un renouveau philosophique" en *Revue européenne des sciences sociales*, Tomo XXVII, No. 86, pp. 69-85.
- Yago Franco (2003), *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Bs. As., Biblos.
- Gabriel Gagnon, "Á la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis" en *Sociologie et Sociétés*, vol. XIV, 2; 1984, pp. 113-118.
- Francis Guibal y Alfonso Ibáñez (2006), *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, México, Universidad de Guadalajara.
- Jürgen Habermas (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hans Joas, (1992) *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-Siglo XXI.

- Journal of Communication Inquiry*, Londres, Sage, Vol. 26, no. 4, October 2002.
- Emmanuel Lizcano (1993), *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- Juan Luis Pintos (1995a), *Los Imaginarios Sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terre.
- (1995b), “Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)”, en *Papers* 45, pp. 101-127.
- Mario Teodoro Ramírez (2005), *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán.
- Revue européenne des sciences sociales*, Librairie Droz Genève, Switzerland. Tomo XXVII, Números 85 y 86, 1989. Tomo XL, Número 123, 2002.
- Richard Rorty, “Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future” en *Northwestern University Law Review*, No. 2, Vol. 82, 1988.
- Celso Sánchez Capdequí (1999a), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos-Universidad Pública de Navarra.
- (1999b), “El pensamiento social de C. Castoriadis” en *Revista Ingurak* 23, pp. 157-181.
- Brian Singer, “The early Castoriadis: socialism, barbarism and the bureaucratic thread” en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, no. 3, 1979. pp. 35-56.
- “The later Castoriadis: institution under interrogation” en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 4, no. 1, 1980. pp. 75-101.
- John B. Thompson, “Ideology and the social imaginary” en *Theory and Society*, New York, 11, 1982, pp. 617-658.
- Juan Manuel Vera (2001), *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid, Ediciones del Orto.

Notas

1. La bibliografía más completa de y sobre Castoriadis se encuentra en www.agorainternational.org
2. La primera parte fue publicada entre 1964 y 1965 en formas de artículos en la revista *Socialisme ou Barbarie*.
3. Castoriadis emplea la palabra “ensídico” para abreviar los términos franceses “ensembliste-identitaire” (conjuntista-identitario) y referirse así a esta dimensión de la realidad.
4. Tema muy estudiado y que puede consultarse, entre otros, en Guibal e Ibáñez 2006, Vera 2001.

DON QUIJOTE. DOLOR, INDIVIDUALIDAD Y DESTINO

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Nos lo recuerda Italo Calvino: “un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir”.¹ En el caso de *El Quijote* se cumple con creces el aforismo. Vuelven su mirada a la obra de Cervantes historiadores, psicólogos, sociólogos, filósofos, críticos de arte y, de manera especial, claro está, escritores y críticos literarios. Por poner un ejemplo, la extendida opinión de considerar a don Quijote como una metáfora, un símbolo, de la libertad y del idealismo enfrentado al pedestre pragmatismo personificado por Sancho y como un mito enraizado en el verdadero ser de España tuvo su origen en el romanticismo alemán de donde pasó a los estudios históricos y literarios franceses, hasta llegar a España; así lo muestra el documentado estudio de Anthony Close;² aún pervive esa concepción de *El Quijote*, como es el caso de Enrique Gil Calvo,³ que sostiene la idea de que en la ideología española se dan dos formas de eludir la realidad, nihilista una, la de don Juan, idealista otra, la de don Quijote. Por mi parte, sin pretender ofrecer una nueva interpretación de la obra cervantina ni seguir la senda de quienes ven en ella y en el personaje un complejo mito de lo español, quisiera llevar a cabo un acercamiento, más que descuidado, poco transitado por los estudios cervantinos; me refiero a la manera que tiene don Quijote de encarar e interpretar las diversas y numerosas ocasiones dolorosas en las que se encuentra.

No sólo los lectores de *El Quijote*, también aquellos que únicamente lo conocen de oídas tienen grabadas en la memoria escenas en las que el Hidalgo de la Mancha recibe golpes y cuchilladas, cae del caballo o de una pedrada se queda sin algún diente; la más conocida, sin duda, es la de los molinos de viento. Veamos algunas de esas escenas. En el capítulo III, después de rogarle al ventero, que él cree señor del castillo, pues como tal tiene a la venta, que le arme caballero, debe pasar la noche velando sus armas; estaban sobre una pila, a un par de arrieros se les ocurrió retirarlas para dar agua a sus recuas, al ver esta afrenta, don Quijote, que les había prevenido no tocarlas, a los dos les dio sendos golpes en la cabeza. Cuando el resto de los arrieros vieron por el suelo a sus compañeros, “comenzaron desde lejos a llover piedras sobre don Quijote, el cual lo mejor que podía se reparaba con su adarga [escudo de piel] y no osaba apartar de la pila, por no desamparar las armas”. Daba voces el ventero para que no siguieran arrojando piedras, daba voces don Quijote amenazante contra los arrieros. Al fin, cesaron las pedradas. Como si de su sino se tratara y que le fuera a acompañar a lo largo de su caballescía singladura, justo cuando está a punto de ser nombrado caballero por el alcaide del castillo, es cuando recibe su primer baño de piedras.

De regreso a la aldea para hacerse con algunos dineros, el ventero-alcaide le había ordenado que no podía ir por el mundo sin ellos ni camisas limpias, se encuentra con unos mercaderes a los que conmina por la orden de caballería, que confiesen que Dulcinea del Toboso, Emperatriz de la Mancha, es la más hermosa doncella del mundo; pronto vieron su locura. Uno de ellos, un poco burlón, le pidió que para confesar lo que pedía, bueno sería que les mostrara su retrato; se enoja don Quijote, arremete con la lanza al mercader, pero “cayó Rocinante, y fue rodando su amo una buena pieza por el campo; y, queriéndose levantar, jamás pudo: tal embarazo le causaban la lanza, adarga, espuelas y celada, con el peso de las antiguas armas. Y, entre tanto que pugnaba por levantarse y no podía, estaba diciendo: ‘Non fuyáis, gente cobarde; gente cautiva, atended que no por culpa mía, sino de mi caballo, estoy aquí tendido’. Un mozo de mulas de los que allí venían, que no debía de ser muy bienintencionado, oyendo decir al pobre caído tantas arrogancias, no lo pudo sufrir sin darle la respuesta en las costillas” (cap. IV). Esta vez fue la caída de Rocinante que dio con él en el suelo; de nuevo da una muestra de su intrepidi-

dez, inerme e impedido todavía increpa a los mercaderes, provocando la ira del mozo, quien rota la lanza en pedazos, “comenzó a dar a nuestro don Quijote tantos palos, que, a despecho y pesar de sus armas, le molió como cibera”.

La primera aventura que le ocurre al Caballero en su segunda salida, acompañado ya por Sancho, es la más conocida e ilustrada, “la espantable y jamás imaginada aventura de los molinos de viento”, los tiene por gigantes. “Arremetió a todo el galope de Rocinante y embistió con el primero molino que estaba delante; y dándole una lanzada en el aspa, la volvió el viento con tanta furia, que hizo la lanza pedazos, llevándose tras sí al caballo y al caballero, que fue rodando muy maltrecho por el campo” (cap. VIII). Sancho, que había acudido a auxiliarlo, le dice que ya le había prevenido acerca de su condición de molinos y no de gigantes, a lo que le responde don Quijote, “calla, amigo Sancho, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene”.

Al día siguiente, después de hacer de un ramo seco una lanza, se enfrenta con unos frailes de San Benito creyéndolos “encantadores que llevan hurtada alguna princesa en aquel coche”. Va contra los frailes, uno de ellos se deja caer de la mula en la que iba, el otro huye, Sancho le quita los hábitos al que estaba en tierra, sus criados le apalean, en tanto don Quijote le presenta sus respetos a la dama a la que en pago del beneficio que le hizo le pide que se vuelva al Toboso y dé cuenta a Dulcinea de su hazaña. Un criado suyo, vizcaíno, se enoja con él porque les dice que tienen que dar la vuelta, se enzarzan en una pelea (cap. VIII), a resultas de la cual, como dice Sancho “le va mucha sangre de esa oreja” (cap. X).

Tras su encuentro con los cabreros y conocer la historia de Grisóstomo y Marcela, de nuevo quedan solos don Quijote y Sancho. Llegaron a un prado donde pasar la hora de la siesta, Sancho dejó sueltos a su rucio y a Rocinante; el jamelgo se fue hacia unas yeguas, “en deseo de refocilarse”. Los yangüeses que las atendían “acudieron con estacas, y tantos palos le dieron, que le derribaron malparado en el suelo”. Viendo el Caballero cómo trataban a su caballo, fue contra ellos y alcanzó a darle una cuchillada a uno, entonces, los arrieros “que se vieron maltratar de aquellos dos hombres solos, siendo ellos tantos,

acudieron a sus estacas y, cogiendo a los dos en medio, comenzaron a menu-
dear sobre ellos con grande ahínco y vehemencia” (cap. XV).

Llegan maltrechos a una venta, donde los acomoda en un cobertizo en el que también está aposentado un arriero. Este se había concertado con una moza de la venta, Maritornes, “que aquella noche se refocilarían juntos”. Cuando a la hora convenida llega Maritornes al cobertizo, la oye don Quijote y, creyendo que es la hija del señor del castillo, que se había enamorado de él, la sujeta con fuerza; el arriero, que sintió estos movimientos, se acerca silenciosamente a donde estaba don Quijote, “como vio que la moza forcejaba por desasirse y don Quijote trabajaba en tenella, pareciéndole mal la burla, enarboló el brazo en alto y descargó tan terrible puñada sobre las estrechas quijadas del enamorado caballero, que le bañó la boca en sangre; y no contento con esto, se le subió encima de las costillas y con los pies más que de trote se las paseó todas de cabo a cabo” (cap. XVI).

No acaban aquí las desdichas de don Quijote de esa aciaga noche, pues al ruido de los golpes acude un cuadrillero de la Santa Hermandad que también estaba en la venta, oye cómo están hablando Sancho y don Quijote, este “se estaba boca arriba sin poderse menear, de puro molido y emplastado”, y le dice al amo “pues, ¿cómo va, buen hombre?” Ofendido don Quijote de que se dirija a él en términos, “buen hombre”, propios de un inferior, le afea su mala educación, es así como “el cuadrillero, que se vio tratar tan mal de un hombre de tan mal parecer, no lo pudo sufrir, y, alzando el candil con todo su aceite, dio a don Quijote con él en la cabeza, de suerte que le dejó muy bien descalabrado” (cap. XVII). A la mañana siguiente, unos bromistas mantean a Sancho porque no habían pagado. Don Quijote, tras estas calamidades, dice “ahora acabo de creer, Sancho bueno, que aquel castillo o venta que es encantado sin duda, porque aquellos que tan atrozmente tomaron pasatiempo contigo ¿qué podían ser sino fantasmas y gente del otro mundo?” (cap. XVIII).

A continuación, se encuentran con dos rebaños que don Quijote ve como dos ejércitos que se van a enfrentar; galopa hacia uno de ellos y, lanza en ristre, acomete a las ovejas. Los pastores le dan voces para que deje aquella carnicería, “pero, viendo que no aprovechaban, descinieron las hondas y comenzaron a saludarle los oídos con piedras como el puño. [...] Llegó en esto una peladilla de arroyo y, dándole en un lado, le sepultó dos costillas en el cuerpo. Viéndose

maltrecho, creyó sin duda que estaba muerto o malferido y, acordándose de su licor, sacó su alcuza y púsosela a la boca y comenzó a echar licor en el estómago; mas antes que acabase de envasar lo que a él le parecía que era bastante, llegó otra almendra y dióle en la mano y en el alcuza tan de lleno, que se la hizo pedazos, llevándole de camino tres o cuatro dientes y muelas de la boca y machucándole malamente dos dedos de la mano. Tal fue el golpe primero y tal el segundo, que le fue forzoso al pobre caballero dar consigo del caballo abajo”. Los pastores huyen apresuradamente y Sancho llega corriendo a donde está tendido su amo, viendo su estado cree que está herido de muerte, “pues vomita sangre por la boca”. Medio repuesto, lamenta don Quijote la pérdida de dientes, “porque te hago saber, Sancho, que la boca sin muelas es como molino sin piedra, y en mucho más se ha de estimar un diente que un diamante”. De nuevo cree don Quijote que ese sabio enemigo suyo “envidioso de la gloria que vio que yo había de alcanzar desta batalla, ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas” (cap. XVIII).

Después del éxito de la aventura de los encamisados y la del yelmo de Mambrino, se encuentran con una cadena de prisioneros condenados a remar en las galeras del rey. Don Quijote, que no sufre ver a gente forzada contra su voluntad, los libera y les pide que vayan a dar cuenta a Dulcinea de su aventura. Se niega Ginés de Pasamonte a cumplir la demanda, le insulta don Quijote, “viéndose tratar de aquella manera, hizo del ojo a los compañeros, y, apartándose aparte, comenzaron a llover tantas piedras sobre don Quijote, que no se daba manos a cubrirse con la rodela; [...] No se pudo escudar tan bien don Quijote, que no le acertasen no sé cuántos guijarros en el cuerpo, con tanta fuerza, que dieron con él en el suelo; y apenas hubo caído, cuando fue sobre él el estudiante y le quitó la bacía de la cabeza y dióle con ella tres o cuatro golpes en las espaldas y otros tantos en la tierra, con que la hizo pedazos” (cap. XXII).

Tampoco le fue bien a don Quijote con Cardenio, el despechado enamorado que vive como salvaje en el bosque. Contando la historia de su vida, Cardenio, interrumpido por don Quijote al haber aludido a Amadís de Gaula, afirma que Elisabat estaba amancebado con la reina Madasima; no consiente el Caballero de la Triste Figura esa malicia y trata de bellaco al enamorado, al que “pareciole mal la burla, y alzó un guijarro que halló junto a sí y dio con él

en los pechos tal golpe a don Quijote, que le hizo caer de espaldas” (cap. XXIV).

Es en estos parajes de Sierra Morena, donde el ilustre manchego decide, al modo de otros caballeros, hacer penitencia por su señora; no porque ella le haya hecho algún agravio, sino porque “ahí está el punto y ésa es la fineza de mi negocio, que volverse loco un caballero andante con causa, ni grado ni gracias: el toque está en desatinar sin ocasión y dar a entender a mi dama que si en seco hago esto ¿qué hiciera en mojado?” Sancho, testigo de la penitencia de su señor, deberá dar cuenta de cómo queda su amo, “desnudándose con toda priesa los calzones, quedó en carnes y en pañales y luego sin más ni más dio dos zapatetas en el aire y dos tumbas la cabeza abajo y los pies en alto, descubriendo cosas que, por no verlas otra vez, volvió Sancho la rienda a Rocinante y se dio por contento y satisfecho de que podía jurar que su amo quedaba loco” (cap. XXV).

De regreso a la venta en la que le habían molido las costillas a don Quijote, Maritornes y la hija del ventero, disimulando su voz, le piden, él como buen caballero se había quedado velando la noche, que meta su mano por un agujero para poder acariciarla; como estaba alto, don Quijote se pone de pie sobre Rocinante. Una vez metida la mano, se la atan y no puede moverse, procura que el caballo esté quieto, pero, moviéndose un tanto Rocinante, “cuando se desviaron los juntos pies de don Quijote, y, resbalando de la silla, dieran con él en el suelo, a no quedar colgado del brazo, cosa que le causó tanto dolor, que creyó o que la muñeca le cortaban o que el brazo se le arrancaba. Porque él quedó tan cerca del suelo, que con los extremos de las puntas de los pies besaba la tierra, que era en su perjuicio, porque, como sentía lo poco que le faltaba para poner las plantas en la tierra, fatigábase y estirábase cuanto podía por alcanzar al suelo, bien así como lo están en el tormento de la garrucha, puestos a ‘toca, no toca’, que ellos mismos son causa de acrecentar su dolor, con el ahínco que ponen en estirarse, engañados de la esperanza que se les representa que con poco más que estiren llegarán al suelo” (cap. XLIV). Vuelve don Quijote a achacar este suceso a cosas de encantamiento.

En la Segunda Parte, son menos frecuentes pasajes de este tipo. En el capítulo XXVII, debido a la imprudencia de Sancho, que imitó el rebuzno de un burro delante de los vecinos de un pueblo que estaban ofendidos porque los

tachaban de rebuznar bien, la emprenden a pedradas contra Sancho y don Quijote. En el capítulo XXIX, después de desbaratar un barco porque don Quijote confundió un molino de trigo en una isleta del río con un castillo en el que tenían a una persona prisionera, da el primer grito de desaliento, “yo no puedo más”. Situación que se repite cuando una manada de toros pasan por encima de caballero y escudero, don Quijote había desafiado a todo el que pasara por aquel camino a que confesase que “a todas las hermosuras y cortesías del mundo exceden las que se encierran en las ninfas habitadoras de estos prados y bosques, dejando a un lado a la señora de mi alma Dulcinea del Toboso” (cap. LVIII). No repararon los toros en tales amenazas.

Previamente, estando en la casa de los duques, un gato que por la noche habían introducido en su habitación, al que don Quijote tomó por algún otro encantamiento, “le saltó al rostro y le asió de las narices con las uñas y los dientes, por cuyo dolor don Quijote comenzó a dar los mayores gritos que pudo” (cap. XLVI). Unos días después, la duquesa y una doncella, que escuchaban detrás de la puerta del aposento donde dormía don Quijote cómo la dueña doña Rodríguez le dice que su señora, la duquesa, tiene úlcera en las piernas, “abrieron las puertas del aposento [...] los callados verdugos acudieron a don Quijote y, desenvolviéndole de la sábana y de la colcha, le pellizcaban tan a menudo y tan reciamente, que no pudo dejar de defenderse a puñadas, y todo esto en silencio admirable. Duró la batalla casi media hora, salieron las fantasmas, recogió doña Rodríguez sus faldas y, gimiendo su desgracia, se salió por la puerta afuera, sin decir palabra a don Quijote, el cual, doloroso y pellizcado, confuso y pensativo, se quedó solo” (cap. XLVIII).

Una particular y desconcertante escena, puesto que en ella el escudero levanta la mano contra el señor, tiene lugar cuando apremiado por don Quijote Sancho a que se azote —Merlín había declarado que Dulcinea quedaría desencantada cuando se diera Sancho determinado número de azotes, todo una broma de los duques—, “se puso en pie y, arremetiendo a su amo, se abrazó con él a brazo partido y, echándole una zancadilla, dio con él en el suelo boca arriba, púsole la rodilla derecha sobre el pecho y con las manos le tenía las manos de modo que ni le dejaba rodear ni alentar. Don Quijote le decía: ‘¿Cómo, traidor? ¿Contra tu amo y señor natural te desmandas? ¿Con quien te da su pan te atreves?’. ‘No quito rey ni pongo rey, respondió Sancho, sino

ayúdome a mí, que soy mi señor. Vuesa merced me prometa que se estará quedo y no tratará de azotarme por agora, que yo le dejaré libre y desembarazado” (cap. LX).

Pero, por muy dolorosas que fueran las situaciones enumeradas, ninguna lo fue tanto como la derrota que le infligió el Caballero de la Blanca Luna. Un vecino de don Quijote y Sancho, el bachiller Sansón Carrasco, disfrazado de tal caballero, desafía a don Quijote, le conmina a que confiese que su dama es más hermosa que Dulcinea. Si no lo admite, pelearán; en caso de que le venza, “dejando las armas y absteniéndote de buscar aventuras, te recojas y retires a tu lugar por tiempo de un año, donde has de vivir sin echar mano a la espada, en paz tranquila y en provechoso sosiego” (cap. LXIV). Venció el Caballero de la Blanca Luna y don Quijote tiene que cumplir los términos del acuerdo. Cuando se despide de Barcelona, mira hacia la playa, donde había sido la pelea, y dice, “¡Aquí fue Troya! ¡Aquí mi desdicha, y no mi cobardía, se llevó mis alcanzadas glorias, aquí usó la fortuna conmigo de sus vueltas y revueltas, aquí se oscurecieron mis hazañas, aquí finalmente cayó mi ventura para jamás levantarse” (cap. LXVI). Es el inicio del final de don Quijote. Todavía, antes de llegar al pueblo, una piara de cerdos “sin tener respeto a la autoridad de don Quijote, ni a la de Sancho, pasaron por cima de los dos, deshaciendo las trincheras de Sancho y derribando no sólo a don Quijote, sino llevando por añadidura a Rocinante” (cap. LXVIII).

Hasta aquí, el bosquejo de las varias experiencias dolorosas por las que atraviesa don Quijote; no nos extraña, entonces, la afirmación de Dostoievski, “*El Quijote* es el libro más grande y más triste del mundo”.⁴ Antes de pasar a su interpretación, haré un breve apunte sobre el dolor.

La subcomisión de especialistas en el tema, a la que la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IASP) le encargó una definición del dolor, concluyó: “es una experiencia sensorial y emocional desagradable relacionada con el daño real o potencial de algún tejido o que se describe en términos de tal daño”.⁵ Con todas las insuficiencias propias de una definición, contiene,

sin embargo, varios elementos dignos de ser señalados. En primer lugar, lo considera una “experiencia sensorial y emocional”, es decir, es algo más que una sensación transmitida por los nociceptores, tiene un mayor alcance que una mera y simple respuesta fisiológica, pues “experiencia” remite a un nivel de vivencia de más hondo calado que la sensación. Si bien es cierto que el común de los mortales lo vive como “desagradable”, tal como se apuntaba anteriormente, puede ser tenido el dolor como una experiencia privilegiada; a ello volveremos. Además, la definición lo relaciona con un “daño real o potencial”, lo que quiere decir que no sólo interviene en la experiencia dolorosa un estímulo inmediato, sino la posibilidad de ser afectado por la imaginación, de poder ser experimentado, con fundamento o no, por una capacidad de anticipación que, precisamente, puede venir dada por una experiencia previa.

Para finalizar, el daño lo es de “algún tejido o que se describe en términos de tal daño”. Esta última adjetivación nos lleva a otro plano, a aquel en el que ya no queda establecida una clara y precisa línea entre el dolor corporal y el dolor anímico o psíquico; con ello, el dolor se nos manifiesta como una experiencia bajo la que también se puede registrar un estado de ánimo, una vivencia interior o la pérdida, en el sentido más amplio de la palabra, de un ser querido. Conviene, en este sentido, tener presentes las metáforas que empleamos para describir un dolor psíquico, quizá la más socorrida de ellas sea la de “se me parte el corazón”, ante una situación penosa de carácter anímico.

Admitidas estas consideraciones, quisiera abundar en la característica de “experiencia” como vivencia del dolor. Si se parte del supuesto de que el ser humano, más que responder a los estímulos fisiológicamente y mimetizarse con un medio, vive en un mundo al que dota de sentido, toda experiencia, entonces, de una u otra forma queda integrada en su trama conceptual y, así, el dolor, como experiencia que es, también encuentra un lugar, un sentido, en el imaginario humano; diría, con Jünger, “como criterio el dolor es inmutable; variable es, en cambio, el modo y manera como el ser humano se enfrenta a él”.⁶ Esto quiere decir que según sea la época histórica o el entorno social, además de la personalidad propia de cada uno, la experiencia dolorosa, aún siéndolo, será interpretada de acuerdo a diferentes criterios.

El desgarrar, pongamos por caso, que experimenta Job y las imprecaciones que le dirige a Yahvé provienen de su incapacidad para dar sentido a la penosa

situación a la que fue conducido, pérdida de los bienes, de los hijos y de la salud. En su concepción del mundo, quien sufre, quien padece algún mal es porque cometió una falta contra los decretos de Dios, haciendo repaso de su vida no encuentra ningún motivo de castigo. De ahí su trágica situación, pues a la desgracia padecida se le añade la angustia de su incomprensión. Un cristiano puede darle varios sentidos al dolor; así, puede verlo como un castigo, que enlaza con la falta cometida por Adán, pero también como un privilegio, como un don de Dios, pues, participa de la pasión de Jesús, cuya muerte en la cruz para redimir a todos los hombres permanece como insondable misterio. En todo caso, es manifiesta la disparidad entre la exigencia de Job por encontrar la causa de su dolor y su aceptación por parte del cristiano. Incluso es querido por parte de algunos creyentes, tal sería el caso de los disciplinantes o quienes portan un cilicio, para mortificar el cuerpo, o de “ciertas formas de piedad o de misticismo que hacen de cada día un camino de cruz simbólica, un nuevo recorrido de la Pasión”.⁷

Con la emergencia de una mentalidad racionalista que pretende explicar toda la realidad desde el conocimiento científico, cuyo modelo es la física, el dolor y el mal constituyen un problema perturbador, de ahí que se les intente buscar una razón; a tal fin, para Hobbes, “el mal son las apariencias, lo plural y su conflicto, las escisiones dolorosas, la contingencia, la particularidad irreductible a reglas generales. El bien, o la superación del mal y del miedo que genera, es lo general, lo eterno, lo inmutable. Tales cosas no excluyen el dolor, pero le dan un sentido ‘más alto’, no eliminan la crueldad pero la ‘justifican’, no eluden la violencia o la coacción, pero la ‘legitiman’. Todo este increíble intento de superar el mal o, mejor, de armonizarlo, no es más que una variante para escapar del tiempo, para enfrentar el azar y lograr control sobre las condiciones de la crueldad”.⁸

Si a estas consideraciones le añadimos que distintos grupos humanos, tal como lo constató Zborowski en relación con judíos, italianos y norteamericanos, heridos en la Segunda Guerra Mundial, reaccionaban de forma distinta ante el dolor, que no es lo mismo el dolor y sus secuelas para un héroe de guerra, quien, si bien herido, cuenta con una cierta consideración social, que para un obrero accidentado, de forma que no pueda trabajar,⁹ o que según las edades también se vive de diferente manera la experiencia dolorosa,¹⁰ no se

nos oculta, en definitiva, el carácter experiencial y, por tanto, dotado de sentido que adquiere la vivencia dolorosa, sin olvidar, asimismo, que incluso dentro de cada grupo humano, de cada forma de ver el mundo, cada sujeto colorea con su particularidad dicha experiencia.

Una precisión más en torno al tipo de personaje mismo. Podemos preguntarnos si nuestro héroe es un personaje de carácter o de destino; es decir, si es un arquetipo, que siempre se repite, sean cuales sean las situaciones en las que se encuentre, personajes que viven en un eterno presente, o lo es de destino, uno, épico o trágico, que sale o comienza y vuelve o muere y en el ínterin tienen lugar múltiples acciones. Siguiendo a Rafael Sánchez Ferlosio, diremos que Don Quijote, “es un personaje de carácter pero cuyo carácter consistía precisamente en creerse, en querer ser o en pretenderse un personaje de destino, cuya epopeya pudiese ser un día contada. Y aún más, me atreveré a decir que aquel personaje de destino y arrostrando y sufriendo todas sus dolorosas consecuencias, fue como el Cristo de los caballeros, que bajando a los infiernos de la caballería, redimió a aquellos condenados de la maldición eterna del destino”.¹¹ En otro lugar afirma, “la manifestación del carácter en su plenitud, que es igual que decir ‘en su gratuidad’, es privilegio eminente de la comedia. La palabra ‘drama’ quiere decir precisamente ‘acción’, y es la acción, la acción con sentido, la proyección de intenciones y designios, los trabajos racionalmente dirigidos al logro de los fines, lo que constituye un ‘argumento’ en el sentido fuerte, y no pertenece por lo tanto al orden del carácter, sino al orden del destino”.¹²

El orden del carácter se sale del tiempo, se agota en sí mismo sin remitir a ninguna otra instancia, mientras que el orden del destino requiere un tiempo con sentido, un tiempo en el que quedan insertas las experiencias de los protagonistas. Bajo este punto de vista, don Quijote está en la encrucijada entre los dos órdenes. De manera que si Sancho Panza es un claro ejemplo de un personaje de carácter, parecería que don Quijote funda en sí mismo las dos vertientes. Este carácter de destino le viene dado a nuestro caballero por él

mismo, cuando se imagina cómo un sabio contará los famosos hechos de los que él será protagonista en el segundo capítulo de la Primera Parte. Ahora bien, dado que ser personaje de destino lo es porque así lo quiere su carácter, resultaría que su condición última es la de ser un personaje de carácter.

Es muy compleja la relación que existe entre el dolor y la comedia, entre el dolor y el placer. Desde un punto de vista sociológico, aquel sujeto de burla y risa suele ser, en la literatura clásica, un hombre del pueblo, un villano, que recibe golpes, que se expresa con tosquedad o que no comprende lo que ocurre a su alrededor.¹³ También cambia dicha relación con el paso del tiempo, un ejemplo contemporáneo podría proporcionárnoslo el cine; en sus inicios, las películas basaban su comicidad en la serie de golpes que recibían los personajes, hoy en día apenas consiguen una sonrisa del espectador. Freud, asimismo, se internó en el estudio del chiste y del humor a los que considera medios civilizados de agresión y técnicas cuyo fin es el de recuperar los placeres de la conciencias infantil.¹⁴

Los contemporáneos de Cervantes vieron en *El Quijote* una obra cómica, carente de la gravedad exigida a una obra literaria para ser clásica. Con el tiempo fue visto de forma diferente, se decía más arriba que fue el romanticismo alemán el que introdujo la visión de don Quijote como alegoría del idealismo que se estrella contra una vulgar y prosaica realidad. Otra versión romántica reprocha a Cervantes su cinismo e irresponsabilidad por haber condenado por vano todo idealismo al presentar a un Quijote ridiculizado y martirizado, es el caso de Byron cuando escribe: “De todas las historias, la más triste,/ más triste aún: nos mueve a sonreír/ un héroe justo en mor de la justicia./ Frenar a los aviesos es su meta,/ llevar las de perder, su recompensa:/ ¡su locura radica en la virtud!/ pero si es aventura que entristece,/ más nos contrista la lección moral/ de esa epopeya real en nuestras mentes”.¹⁵ Esta interpretación dio lugar a ver a don Quijote como un doliente Cristo del que se mofan todos aquellos con los que se encuentra, que lo ridiculizan y lo escarnecen.¹⁶ Una visión más restrictiva y unilateral, desde este punto de vista, es la de

Vladimir Nabokov. En opinión del autor de *Lolita*, “¿qué decir de la crueldad que se repite a lo largo de toda la obra —con o sin el propósito deliberado o la aprobación del autor— y ensucia su comicidad? [...] Las dos partes del Quijote componen una auténtica enciclopedia de la crueldad. Desde ese punto de vista, es uno de los libros más amargos y bárbaros de todos los tiempos. Y su crueldad es artística”.¹⁷

Estas concepciones de don Quijote parten del punto de vista de los otros personajes que hacen burla de él, como los duques, o le engañan, como el mismo Sancho que en el capítulo X de la Segunda Parte “encanta” a Dulcinea, o del punto de vista del lector, testigo de todos los escarnios y padecimientos del personaje. Mi interés, sin embargo, es el de acercarme al sentido que le da a su dolor Don Quijote. Sería una perspectiva, si se nos permite la licencia de apropiarnos de esa distinción antropológica, emic. Es decir, de la misma manera que desde una perspectiva etic podemos afirmar que Colón llegó a las islas del Caribe y desde una emic que no ocurrió tal, pues creía encontrarse en las cercanías de Cipango, Japón, de esa misma manera nos interesa la vivencia interna del dolor de Don Quijote, no la función que ese dolor, generalmente de carácter cómico, despierta no sólo en el lector, sino en los mismos personajes que son testigos, en ocasiones hacedores, de sus cómicas desgracias. Por ello, las preguntas pertinentes serían: ¿cómo vive Don Quijote su dolor?, ¿qué sentido le da?

Don Quijote, asumiendo que es un personaje de destino porque lo quiere su carácter, sería un ejemplo de lo que algunos antropólogos llaman condicionamiento ideológico de la percepción.¹⁸ Es decir, la realidad la acomoda y la ve, en la mayoría de las ocasiones, a partir de esa idea previa con la que sale al campo de Montiel. Esto se pone de manifiesto en gran parte de las situaciones descritas más arriba. Veámoslo.

Serían tres los tipos de situaciones dolorosas en las que se ve envuelto don Quijote, aquellas que podríamos llamar “naturales”, las que son consecuencia del desempeño de su ejercicio como campeón de la justicia y de la orden de caballería y las que interpreta como producto de diversos encantamientos. Así, los estacazos de los yangüeses, las pedradas de los vecinos del pueblo del rebuzno que se creyeron burlados por Sancho, la pelea con su escudero y el pasaje en el que caballero y escudero son pisoteados por una piara de cerdos,

son cuatro situaciones que pertenecerían a las que llamamos “naturales”, puesto que son interpretadas por don Quijote como consecuencia de una reacción a una acción de Rocinante, de la imprudencia de Sancho, del enojo del escudero ante sus exigencias de que se azote y, en último lugar, de la mala fortuna de que descansan en un lugar por donde habría de pasar aquella piara.

Son de distinto carácter las del segundo grupo. Las pedradas que recibe de los arrieros cuando vela las armas, cuando don Quijote apremia a los mercaderes a que confiesen que no hay doncella más hermosa que Dulcinea, cuando deja en libertad a los galeotes, cuando realiza penitencia en Sierra Morena y cuando desafía a los toros, en todas estos pasajes, don Quijote vive su situación y las consecuencias dolorosas que de ella se derivan como propias de su condición de caballero andante, cuya misión es la de restablecer la justicia conculcada y la defensa de los débiles. Dentro de esta categoría, estaría la del enfrentamiento con Cardenio, donde se ve obligado a defender el honor de un personaje de ficción, que para él no lo es, pues como se lo recuerda al canónigo en el capítulo L de la Primera Parte, “los libros que están impresos con licencia de los reyes y con aprobación de aquellos a quien se remitieron, y que con gusto general son leídos [...] de todo género de personas de cualquier estado y condición que sean, ¿habrían de ser mentira, y más llevando tanta apariencia de verdad [...]”. A este grupo pertenece también, cómo no, el combate y la derrota con el Caballero de la Blanca Luna, aquel funesto día en la playa de Barcelona.

Están, por último, aquellas que interpreta como resultado de ese mago enemigo que le niega la posibilidad de mostrar su valor y fortaleza. A él hay que atribuir la conversión de los gigantes en molinos de viento y de los ejércitos en rebaños de ovejas; también son producto de encantamiento la doble serie de golpes recibidos en la venta aquella triste noche, ahora don Quijote cree que es un moro encantado que guarda celosamente un tesoro el que se los propina a él y a Sancho. También en esa misma venta es encantado el caballero cuando le atan la mano estando sobre Rocinante, por último, producto del encantamiento son los arañazos del gato en aquella aciaga noche en casa de los duques y de “las fantasmas” los fieros pellizcos que le propinaron la duquesa y su doncella, noches después, de la aventura gatuna.

En resumidas cuentas, don Quijote le da un sentido al dolor, lo tiene desde ese que llamamos “condicionamiento ideológico de la percepción”, es decir desde su particular punto de vista capaz de integrar todo lo que ve, vive y experimenta como un personaje que se quiere de destino. Un destino que le exige, además, no quejarse al sufrir algún dolor; después del descalabro de los molinos de viento, camino de Puerto Lápice, Sancho le dice, “a la mano de Dios. Yo lo creo todo así [el que un caballero había hecho una lanza de una rama, le decía don Quijote] como vuestra merced lo dice; pero enderécese un poco, que parece que va de medio lado, y debe de ser del molimiento de la caída”. “Así es la verdad —respondió don Quijote—, y si no me quejo del dolor, es porque no es dado a los caballeros andantes quejarse de herida alguna, aunque se le salgan las tripas por ella” (cap. VIII).

Dedico un breve comentario a la experiencia del dolor de una contemporánea de don Quijote; por cierto, también aficionada a los libros de caballerías, “yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos, y aquella pequeña falta, que en ella [su madre] vi, me comenzó a enfriar los deseos, y comenzar a faltar en lo demás; y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embebía, que si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento”.¹⁹ Es decir, en su primera juventud, Teresa de Ávila (1515-1582) se vio arrastrada por el inquietante vendaval de la lectura, como nuestro héroe.

En un pasaje de la crónica de su vida, que da pie a las más simples y mecánicas interpretaciones psicoanalíticas sobre la sublimación, describe sus arrobamientos, el fenómeno conocido como la transverberación, en los siguientes términos, “vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal; lo que no suelo ver sino de maravilla. [...] No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan. [...] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter con el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las

llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan ecesiva la suavidad que me pone ese grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave, que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. Los días que duraba esto, andaba como embobada, no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo criado”.²⁰

Ve un ángel, pero no es un ángel cualquiera; ella misma señala que debe ser un querubín. El Seudo-Dionisio, en sus *Jerarquías celestiales*, establece nueve clases de ángeles distribuidos en tríadas, la primera de las cuales, serafines, querubines y tronos, se caracteriza por dirigir su actividad hacia Dios, sus rostros están vueltos siempre hacia Él, hacia nosotros la espalda. Esta primera jerarquía, que danza incesantemente alrededor de Dios, está asociada al ardor²¹ —rojo como un querubín, decimos—, de ahí que la experiencia de Teresa, en este sentido, está conforme con la tradición cristiana; lo encendido del rostro del ángel, el color del dardo y el fuego que tiene en su extremo y cómo queda ella abrasada son todas ellas ideas y sensaciones relacionadas con el calor cuya fuente es el amor. Lo extraño en este pasaje es que sea un querubín el que se le aparece, pues, según el Seudo-Dionisio, esta jerarquía tiene siempre el rostro dirigido hacia Dios, repárese en que el ángel que anuncia a la Virgen su estado es un arcángel, perteneciente a la tercera jerarquía. Es decir, de manera excepcional se le aparece un ser que está relacionado directamente con Dios y que le transmite su mensaje de amor; un amor que la inflama, que la llena, que le invade el alma y el cuerpo y que da en una máxima experiencia de unión con Dios cuya paradójica vivencia culmina en un dolor tan intenso como querido. En resumidas cuentas, el arrobamiento místico, en versión de Juan de la Cruz, un arrobamiento en el que la amada, el alma, se funde con el amado, Cristo.

En el caso de la experiencia de Teresa de Ávila se nos presentan dos de las características del dolor aludidas anteriormente. En primer lugar, los difusos límites entre dolor físico, dolor psíquico, de tal forma que “no es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto”;

hay un continuo de las vívidas impresiones provocadas por la visión del ángel a la experiencia somática que, si en un principio parece que no es tan acusada esa participación, al final admite que el dolor corporal es “harto”. En segundo lugar, es evidente la significación que adquiere el dolor para Teresa, que, como se había señalado también con anterioridad, entraría dentro de quienes desde una particular interpretación del cristianismo lo viven como experiencia que les acerca al dolor padecido por Jesús. Una vivencia que recuerda, en cierto modo, los dos dolores a los que se refería Santa Catalina de Siena, siglo XIV, el físico y transitorio que se padece en nombre de Dios, cuya ausencia, paradójicamente, provoca un fuerte dolor espiritual,²² de tal forma que el dolor corporal sería un medio y un símbolo de su unión con Dios.

Hay que recordar que a finales del siglo XV y durante el siglo XVI tuvieron lugar en la Península Ibérica diversos movimientos religiosos que rozaban la heterodoxia —en opinión, claro está de la Iglesia oficial, que era la que definía qué era lo ortodoxo, qué lo herético— tales como los dejados, los alumbrados, de carácter milenarista y escatológico, ciertas interpretaciones de Erasmo y la mística. Sea la mística una tradición propia de la Península, donde la judía y la árabe florecieron en los siglos XII y XIII y de ellas pasaron a Raimundo Lulio, sea, lo que parece más probable, dada la expansión comercial de Castilla hacia los Países Bajos y la estancia de estudiantes en París, una religiosidad proveniente del Norte de Europa, con la traducción de las obras de los místicos flamencos y alemanes en la época de los Reyes Católicos, el caso es que prendió con especial fuerza y vigor en el siglo XVI. Teresa de Ávila, entonces, vive de una forma particular la experiencia religiosa, la de la mística, que conlleva un fuerte sentido de la intimidad y del valor de la vivencia propia y personal.²³

Pero, no sólo por el ambiente de la época se ve llevada a la mística, Teresa encuentra en la lectura una fuente de inspiración, “porque la sequedad no era lo ordinario; mas era siempre cuando me faltaba libro, que era luego disbaratada el alma y los pensamientos perdidos: con esto los comenzaba a recoger, y como por halago llevaba el alma; y muchas veces en abriendo el libro, no era menester más: otras leía poco, otras mucho, conforme a la merced que el Señor me hacía. Parecíame a mí en este principio, que digo, que teniendo libros, y como tener soledad, que no habría peligro que me sacase de tanto bien”.²⁴

¿Por qué, en una aproximación al Quijote apareció Teresa de Ávila?, ¿qué tiene que ver un personaje literario lanzado a revivir el mundo de la caballería con una monja proclive al misticismo? Más de lo que a primera vista pueda parecer. En primer lugar, ambos son lectores, es más, Teresa de Ávila se inició en la lectura a través de los libros de caballería, como don Quijote; con el tiempo, una vez dedicada de lleno a la oración y a una vida consagrada a Dios, sus lecturas le eran imprescindibles para recogerse y centrar sus pensamientos en asuntos de devoción. Igualmente, don Quijote siempre encuentra algún referente literario en cualquiera de las situaciones en las que se encuentra. Por ello, los dos son tributarios del libro, de la era de la imprenta, de la lectura silenciosa, de la facilidad para poder adquirir libros en relación con épocas anteriores. En segundo lugar, si bien es cierto que cada uno lo hace desde su particular forma de estar en el mundo, los dos le dan un sentido especial al dolor, don Quijote desde su misión caballeresca, Teresa desde la inmersión en la divinidad. Y, en tercer lugar, aunque los dos son deudores de su época, de su entorno, del mundo en el que aparecieron, precisamente porque lo son, muestran un carácter que adquiere cada vez más intensidad que en tiempos anteriores, me refiero a su radical individualismo.

Es cierto que, desde una perspectiva contemporánea “el término ‘individualismo’ es todo menos unívoco. Puede referirse tanto a la creciente privatización y atomización de la vida cotidiana, como al respeto a la dignidad de las personas; tanto al egocentrismo e indiferencia de los miembros de la masa, como al derecho de reconocimiento de los derechos a la diferencia; tanto al derecho de desarrollar una personalidad autónoma como al egoísmo exacerbado e incluso al narcisismo. [...] Por una parte, existe el proceso histórico de reconocimiento social al valor de la persona y al derecho a la constitución de una identidad personal, lo que habitualmente se denomina ‘proceso de individuación’, cuyo origen se puede rastrear desde los griegos, y que ha tenido hitos importantes en el cristianismo, el Renacimiento y la Ilustración. Por otra parte, la reflexión acerca de lo que el proceso de individuación ha significado y en qué ha desembocado en la época actual, que tiene una historia relativamente breve, aunque muy intensa”.²⁵ Es decir, el siglo XVI, así como

las otras épocas apuntadas, fue un momento histórico relevante en lo que se refiere a una visión del ser humano desde la perspectiva de su individualidad; algo que ya había sido señalado por J. Burckhardt en la segunda parte de su clásica obra, titulada “El desarrollo de lo individual”.

Diríamos que destaca en ellos su personalidad, una personalidad, eso sí, forjada por sí mismos y moldeada por su expresa voluntad de afirmarse en lo que son porque así lo quieren.²⁶ Teresa de Ávila encuentra en la religiosidad más íntima el camino para vivir por sí misma la comunión con Dios. De hecho, existe una sutil, pero profunda, relación entre la mística y la vivencia religiosa expresada por la Reforma. A pesar de las muestras de acatamiento a la autoridad eclesiástica la monja es vista con recelo y suspicacia, al cabo presenta una inquietante afinidad con los reformadores del Norte, la de vivir la religión como un asunto absolutamente personal entre ella y Dios, en donde, por tanto, resultan fuera de lugar quienes pretenden ser los únicos intermediarios legítimos entre el creyente y la divinidad.

En don Quijote los rasgos que perfilan esta dimensión de individualidad adquieren, si cabe, una mayor intensidad. Ya como personaje mismo literario se crea a sí mismo como un personaje de destino, tal como quedaba reflejado anteriormente. Las convenciones sociales, los aspectos más prácticos de la vida o las consecuencias que se deriven de sus actos no las tiene presentes en ningún momento a la hora de tomar una decisión y llevarla a cabo. Él se rige únicamente por aquellos principios que hizo suyos al tomar la determinación de ser un destino; cuando Sancho queda asombrado al enterarse de que Dulcinea es Aldonza Lorenzo, don Quijote le aclara el misterio, así como las amadas de los poetas no responden al retrato elaborado por sus enamorados, así también él forja a Dulcinea con los atributos que según su parecer más la enaltecen. Y otro tanto se puede decir de su vivencia del dolor. Una vez elegido su personaje, las experiencias dolorosas de don Quijote también pasan a formar parte del carácter de su destino.

Notas

1. Italo Calvino, *Por qué leer a los clásicos*, Barcelona, Tusquets, 1999 (original en italiano, 1991), p. 15.
2. Anthony Close, *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica, 2005 (nueva edición de la primera publicada en inglés en 1978).
3. Ganador del 12º Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2006 con *La ideología española*, publicado en Gijón, Nobel, 2006, la reseña periodística en *El País*, 3 de febrero de 2006.
4. Citado por David Morris, *La cultura del dolor*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996 (original en inglés, 1991), p. 103.
5. David Morris, *La cultura del dolor*, *op. cit.*, p. 17.
6. Erns Jünger, *Sobre el dolor*, Barcelona, Tusquets, 1995 (original en alemán, 1934), p. 13.
7. David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995, p. 91.
8. Rafael del Águila, *La senda del mal: Política y Razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 38-39. Similares son las apreciaciones de Ocaña, “desde los orígenes religiosos de la cultura hasta la configuración de la teodicea como género filosófico, lo reactivo a la regularidad-inteligibilidad, el dolor, la enfermedad o la muerte, y la irracionalidad ética del universo formaron una tríada de males estrechamente relacionados. La misma estructura ontológica de la metafísica occidental no sería ajena a ese triple desafío. Su objetivo sería asegurarse contra el mal con pólizas de seguro que estipulen garantías de verdad y certidumbre con mayor fundamento que la visión mítica”, Enrique Ocaña, *Sobre el dolor*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 27.
9. D. Le Breton, *op. cit.*, *passim*.
10. Hebe Lenarduzzi, “El dolor en el niño”, Marcela López, “El dolor en la adultez”, Leopoldo Salvarezza, “El dolor en la tercera edad”, en Rodolfo D’Avila (compilador), *El dolor. Un enfoque interdisciplinario*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
11. Rafael Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 1993, p. 178.
12. Discurso de Rafael Sánchez Ferlosio en la ceremonia de entrega del Premio Cervantes 2004 leído el 23 de abril de 2005.
13. Véase el documentado estudio de Noel Salomon, *Lo villano en el teatro del siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1985.
14. D. Morris, *op. cit.*, pp. 102-103.
15. Citado por A. Close, *op. cit.*, p. 88.
16. *Cfr.* Fernando del Paso, *Viaje alrededor de El Quijote*, México, F.C.E., 2004, especialmente el capítulo “Don Quijote de nuevo crucificado”, pp. 163-191.
17. Vladimir Nabokov, *Curso sobre El Quijote*, Barcelona, Ediciones B, 2004 (original en inglés, 1982, aunque el curso fue impartido en el año académico 1951-52), pp. 84-85.

18. Juan Aranzadi, *Good-bye ETA (y otras pertinencias)*, San Sebastián, Hiria, 2005, p. 15.
19. Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, México, Editorial Porrúa, 1966, p. 119 (capítulo II).
20. *Ibíd.*, p. 238.
21. C.S. Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Bosch, 1980, pp. 53-55.
22. D. Morris, *op. cit.*, p., 153.
23. Américo Castro, *Santa Teresa y otros ensayos*, Madrid, Historia Nueva, 1929, pp. 9-63.
24. *Op. cit.*, p. 126.
25. Lidia Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 149-150.
26. *Cfr.* Ian Watt, *Mitos del individualismo moderno. Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson Crusoe*, Madrid, Cambridge University Press, 1999 (original en inglés, 1996).

EL PLATÓN DE RORTY¹

José María Filgueiras Nodar
Universidad del Mar, Oaxaca

Dentro de la amplia bibliografía crítica acerca de Rorty,² sus concepciones sobre la historia de la filosofía son un aspecto muy poco analizado. Esto me parece una grave carencia, puesto que gran parte de los puntos de vista más polémicos de Rorty dependen de su reconstrucción del desarrollo de la filosofía, contra cuyo trasfondo pueden ser entendidos. El esquema general de tal reconstrucción es relativamente sencillo: se trata de la crónica de una rebelión, mediante la cual una serie de “héroes” (quienes, pese a provenir de campos muy diversos, suelen ser caracterizados por Rorty como pragmatistas) nos liberan de una tradición autoritaria y opresiva, abriendo así los caminos de la utopía. En este artículo, analizaré la lectura que Rorty hace del pensamiento platónico, uno de los pilares de esa tradición. Tal lectura, que acabará en un fuerte rechazo, comienza admitiendo el destacado papel de Platón, ni más ni menos que el fundador, el “inventor” (Rorty, 1996a: 20, 1998a: 126, 1999: 102, 2002: 16) de la filosofía. Aunque Rorty ocasionalmente haga referencia a Sócrates e incluso a algunos presocráticos, tanto el honor como la responsabilidad (¿la culpa?) por la creación de este particular género de “conversación” (Rorty, 2001: 350) que es la filosofía son cargados por completo sobre las espaldas de Platón. Éste es para Rorty una figura plenamente revolucionaria, pues instaura un modo de hablar totalmente nuevo, una novedosa descripción del hombre que se separa definitivamente de la cosmovisión mítica.

Es cierto que Platón todavía conserva algunos elementos míticos (como el dualismo o la idea de un homúnculo en nuestro interior, presente ya en Homero); sin embargo, tales elementos están supeditados por completo a un nuevo marco, a un nuevo léxico, que ya no es mítico ni religioso. Si nos fijamos en este aspecto novedoso, inaugural, así como en las múltiples posibilidades que abre, el pensamiento platónico merecería de entrada una valoración positiva, en la línea de lo afirmado por Dewey (*cf.* Rorty, 1996b: 107). De

todos modos, al inventar la filosofía, también crea las primeras “confusiones específicamente filosóficas” (Rorty, 2001: 40), muchas de las cuales han durado hasta nuestros días. Rorty, si bien parece concordar con Dewey en esa valoración positiva de Platón como el primero que trata de liberarse de la religión, se centra especialmente en las cuestiones negativas que han enturbiado la filosofía por milenios, y lo mismo haré yo.

I

En mi opinión, Rorty parte de una hipótesis claramente deudora de la conocida interpretación nietzscheana, según la cual Platón fue el primer filósofo en tomar su situación personal y ponerla como modelo de lo que debería ser la esencia de todo ser humano (*cf.* Rorty, 1991: 129). Para entender el modelo de ser humano que presenta Platón, debemos partir de su situación personal, en concreto su fascinación por las Matemáticas. Según Rorty, existen dos aspectos de las Matemáticas que atraen especialmente a Platón: por un lado, el carácter ahistórico de los objetos y las verdades matemáticas y, por otro, los elevados estándares de certeza y evidencia del conocimiento matemático. Respecto al primero, debe tenerse en cuenta que hacer Matemáticas es, de algún modo, relacionarse con un ámbito de verdades eternas, separadas de la contingencia histórica. Por tanto, hacer filosofía, al modo platónico, debería ser lo mismo. Al tratar este aspecto salen a la luz dos dualismos de fondo, como son la diferenciación entre Ser y Devenir y la que se da entre universal y particular, que determinan el desarrollo de la filosofía de Platón. El primer dualismo, de todos conocido, está detrás de las diferenciaciones entre sustancia y accidente, igual que, en la filosofía platónica, de la diferenciación entre mundo sensible e inteligible. En cuanto a la distinción universal/particular, es la única que nos permite establecer un nexo entre proyectos filosóficos tan separados en el tiempo como por ejemplo los de Platón y Kant, los cuales, si hacemos caso a Rorty, apenas tendrían puntos de contacto fuera de su atención a este dualismo. Ambos dualismos son deudores, en última instancia, de la diferencia entre dos clases de verdades: por un lado la verdad matemática, que es eterna, universal y referida al mundo inteligible, verdad cuyo carácter “puro” representa el mo-

delo a seguir y, por otro, las verdades contingentes, históricas, referidas a los particulares del mundo sensible, bajo el imperio del devenir. Este parece ser, en opinión de Rorty, el dualismo fundamental que sustenta la concepción platónica de la filosofía.

Los elevados estándares de certeza, evidencia y claridad, el segundo aspecto destacado por Rorty, son precisamente los que la filosofía tratará de buscar a partir de Platón, quien concibe a la Dialéctica, desde sus inicios, como una especie de “supermatemática” (Rorty, 1993: 57) capaz de proporcionarnoslos. Por su parte, tales requerimientos de certeza y evidencia hacen que la verdad matemática se nos imponga de un modo tal que nos resulta imposible resistirnos a ella.

Este aspecto está ligado a una interesante lectura de Platón (común a Russell, Derrida y Rorty) que presenta al griego como un “fanático del poder” (*ibíd.*: 54), un individuo obsesionado por esta clase de certeza matemática, ante la cual es inútil ofrecer resistencia y que, por tanto, trata de vencer a sus adversarios dialécticos a través de argumentos incontrovertibles. En efecto, Platón siempre se asombra “de la capacidad de los geómetras por ofrecer argumentos contundentes” (*idem.*)³ que a partir de entonces se convertirá en la principal aspiración del conocimiento filosófico. Por otro lado, tal obsesión hablaría también de la necesidad platónica de afiliarse a un poder superior, para ser dominado por el mismo, una necesidad a la que enseguida haré referencia, relacionándola con lo que podría denominarse el carácter pseudorreligioso de la filosofía.

Efectivamente, Rorty nos dice que, pensada al modo platónico, la filosofía posee todos los rasgos necesarios para configurarse como algo parecido a una religión. Se trata de una “religión suplente, una religión pensada para cubrir las necesidades de un determinado tipo de intelectual, en particular, el intelectual obsesionado por la pureza” (Rorty, 2000b: 8), donde debemos dar a “pureza”, además del sentido habitual, el que solemos identificar con el Cristianismo,⁴ un sentido ligado a los estándares de certeza y evidencia matemática que acabamos de ver. Así, por ejemplo, el conocimiento de los universales resulta fundamental para explicar o introducir un tema tan típicamente religioso como la inmortalidad del alma, una aspiración universal del género humano de la que no se sustrae esta religión suplente que es la filosofía.

Platón le da a este anhelo un sesgo intelectualista al ligar la inmortalidad con la capacidad de conocer las verdades eternas e inmutables, representadas por el conocimiento de los universales, en oposición al conocimiento de particulares común a humanos y “brutos”. Esto tenemos que relacionarlo, también, con las consideraciones socráticas acerca del “verdadero yo”, el yo que busca la verdad, la cual, no debemos perder de vista, se encuentra ya en el interior de cada uno. Es la idea de *anamnesis* que Platón toma para sí, perfeccionándola, y que, significativamente, ilustra en el *Menón* con la discusión de un teorema. En el mismo diálogo, después de acabada la demostración, mientras están comentando sus resultados, Sócrates afirma que el alma es inmortal porque en ella existe la verdad de todas las cosas (*cf.* Platón, 1998: 217). Adaptada a las coordenadas cristianas, esta idea estará presente en la filosofía durante la mayor parte de la Edad Media.

En mi opinión, esta intención religiosa puede ser ligada con la posible pervivencia del pensamiento mítico en la obra de Platón, natural en un estadio tan primitivo de la filosofía, cuando apenas se había separado del sustrato tradicional de la cultura griega. Al respecto, podría pergeñarse una hipótesis basada en los textos de Rorty. Recordemos que Platón vivenciaba de modo manifiesto un notorio deseo de afiliación, de contacto con algo más grande. Esta afiliación con algo eterno e inmutable, suponía, es capaz de otorgar la inmortalidad, deseo tradicionalmente vinculado a la religión. Ahora bien, la filosofía (como las matemáticas) nos proporciona ese contacto con una realidad superior. Y debido a eso podemos considerar a la filosofía, en sus inicios, como una especie de sustituto de la religión. “La tradición filosófica que arranca en Platón —dice Rorty— es un intento por evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y al azar” (Rorty, 1996b: 53), una frase, creo, que suscribirían tanto Nietzsche como Dewey. Este “pecado original” de la filosofía, en opinión de Rorty, ha marcado gran parte de su desarrollo. El ansia de inmortalidad caracteriza, pues, gran parte de la filosofía de Platón y por ende de toda la tradición filosófica occidental. Asimismo, esto tiene que ver con la búsqueda de un estado de “bienaventuranza” casi mística que señalará, en gran medida, la manera platónica de entender la verdad como contemplación del Mundo de las Formas.

La creación de este Mundo de las Formas, que cualquiera podría citar de manera casi refleja como la principal aportación platónica, no tiene para Rorty demasiada importancia. Para crear las Formas, Platón únicamente necesitó extraer de algo una sola propiedad (ser rojo, ser bueno) y luego considerarla aisladamente como sujeto de predicación, capaz incluso de sostener relaciones causales (*cfr.* Rorty, 2001: 38). Esta clase de hipostatización (básicamente, se trataría de hablar de los adjetivos como si fuesen nombres) no le parece demasiado relevante, como tampoco la diferenciación entre mundo sensible y mundo inteligible. Ambas podrían considerarse, incluso, como una herencia parmenídea. En opinión de Rorty,

Platón no descubrió la distinción entre dos clases de realidad, internas o externas. Más bien [...] fue el primero en articular lo que George Pitcher ha llamado el “Principio Platónico” —que las diferencias de certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Este principio es una consecuencia natural del intento de considerar el conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y de tratar el “conocimiento de” como si sirviera de base al “conocimiento de que” (Rorty, 2001: 148-149).

La idea es que Platón, al contrario de toda la tradición que le antecede, no considera el conocimiento como una clase particular de creencia, sino que establece una clara diferencia entre ambos, haciéndolos depender de facultades distintas y vinculándolos con realidades distintas; la creencia se ligaría así al mundo sensible, mientras que el conocimiento quedaría ligado al mundo inteligible. Esta diferenciación entre objetos que conocemos con certeza y objetos que no conocemos con certeza es algo de lo que el matemático Platón debió darse cuenta muy pronto. En cualquier caso, la equiparación de grados de certeza con grados de realidad es, según Rorty, la aportación más importante de Platón, y, a la vez, lo más negativo, por sus implicaciones.

La primera es que, según nuestro autor, tal principio desemboca en una teoría de la verdad como correspondencia. El paso de la jerarquización determinada por el “principio platónico” a una noción correspondentista de verdad es prácticamente automático, desde el momento en que a cada grado de conocimiento se le hace corresponder un nivel de realidad o correlato objetivo. Sin embargo, la verdad sólo lo es del mundo inteligible, un mundo eterno y no

sujeto a contingencia, por el que Platón apuesta decididamente. “Es difícil —afirma Rorty— saber si la metáfora óptica determinó la idea de que el objeto del conocimiento ha de ser eterno e inmutable o al revés, pero parece que las dos ideas están hechas la una para la otra” (*ibíd.*: 45n6). Esta apuesta declarada de Platón por el mundo inteligible, una imagen antinaturalista que marca en gran medida el desarrollo de la filosofía y (luego de su paso por el tamiz del Cristianismo) toda la cultura occidental, es duramente criticada por Rorty. Dicha imagen, aunque haya tenido algunas consecuencias positivas en los últimos siglos,⁵ resulta hoy día imposible de conciliar con los más recientes desarrollos científicos, en concreto, “con la explicación de Darwin de nuestros orígenes” (Rorty, 2000c: 70). Este antinaturalismo, además, nos hace decir no que Platón esté equivocado, sino que ha dejado de ser interesante, precisamente a causa de las dificultades para conectar su obra con otras áreas de investigación presentes en nuestra cultura.

La segunda implicación del “principio platónico” es la creación de una facultad denominada *nous*, dedicada exclusivamente al conocimiento de los universales. Esta facultad, cuyos inicios podemos situar, desde luego, en Anaxágoras, y también en el sustrato mítico de la cultura griega, habría aparecido presumiblemente cuando, gracias a los desarrollos en Matemáticas y a lo que Rorty (2001: 44) denomina la “llegada a la autoconsciencia” de la poesía, se hizo necesario decir algo sobre el modo en que conocemos los universales. Rorty lo explica así: “La filosofía se dedicó a examinar la diferencia entre saber que había cadenas montañosas paralelas que se extendían hacia el oeste y saber que las líneas paralelas no se cruzan aunque se extiendan hasta el infinito, la diferencia entre saber que Sócrates era bueno y saber qué era la bondad” (*idem.*). De este modo apareció la cuestión: “¿Cuáles son las analogías entre saber de montañas y saber de líneas, entre saber de Sócrates y saber del Bien?” (*idem.*). Esta pregunta es respondida en base a la distinción entre los ojos del cuerpo y el Ojo de la Mente: del mismo modo que captamos los colores, los sonidos y los olores a través de distintos sentidos, podemos pensar que necesitamos esta nueva facultad llamada *nous*, dedicada a captar (a “ver”) los universales. Esta metáfora ocular básica nos proporciona, de entrada, un criterio para separar a los hombres de los “brutos”. Al mismo tiempo, es el fundamento de lo que Rorty llama la “mente-como-razón”, una manera de

considerar la mente (justamente como capacidad de comprender las verdades universales) que perdurará en la filosofía hasta la Edad Moderna.

Decía anteriormente que Platón “inventa” la filosofía. Desde un punto de vista rortiano, esta afirmación significa que Platón estipula qué metáforas, a partir de entonces, serán definitorias de tal actividad, pues Rorty otorga una gran importancia a las metáforas, que entiende como los instrumentos clave del progreso moral e intelectual.⁶ Las que Platón elige para la filosofía están basadas, como acabamos de ver, en una analogía de fondo entre conocimiento y percepción. Todas ellas, subraya Rorty, son completamente opcionales; no obstante, al ser propuestas en el estadio inicial de creación de la filosofía, se hacen definitorias y pasan a ser usadas de generación en generación, enturbiando así a prácticamente toda la filosofía posterior.

Para Rorty, el uso de tales metáforas trae una consecuencia esencialista a nivel semántico, a la cual Nehamas denomina “el supuesto mononimial de Platón”: “Si *w* es el nombre de *a*, entonces *w* es el único nombre que *a* posee, y *a* es el único objeto que *w* nombra” (citado en Rorty, 1996a: 210). Este supuesto debería ser visto contra el trasfondo de una de las dos características que Rorty —según Ramberg— reconoce como definitorias de la “tradición platónico-kantiana”: “la convicción platónica de que debe haber alguna forma particular de describir las cosas, la cual, en virtud de su capacidad para mapear adecuadamente, reflejar o de cualquier otro modo captar solamente aquellas clases a través de las cuales el mundo se presenta a sí mismo a los aspirantes al conocimiento, es la forma en que cualquier afirmación verdadera [...] debe ser formulada” (Ramberg, 2000: 351).

La idea de “fundamentos del conocimiento”, otro de los rasgos principales de esta tradición platónico-kantiana contra el que Rorty se ha manifestado en numerosas ocasiones, es también un subproducto de la elección de metáforas perceptivas por parte de Platón. Según nuestro autor, hay dos maneras de entender el conocimiento: como una relación con las proposiciones, o como una relación privilegiada con los objetos de éstas.⁷ En el primer caso, la justificación es un asunto de relación entre las proposiciones que se discuten y otras que se puedan deducir de ellas, por lo que carece de sentido pensar que el proceso de justificación deba terminar en algún punto concreto (*cf.* Rorty, 2001: 151).

En cambio, si consideramos el conocimiento como una relación privilegiada con los objetos de las proposiciones, “desearemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto conocido” (Rorty, 2001: 151), hasta que la justificación llegue a un punto en el que seamos incapaces de plantearnos dudas, o de plantear un argumento alternativo. Cuando llegamos a ese “suelo rocoso”, hemos alcanzado los fundamentos del conocimiento. Para Platón, ese punto es alcanzado cuando enfocamos nuestra razón, la facultad que constituye nuestro Verdadero Yo, hacia el Mundo Verdadero, el mundo de las Formas. Aquí la razón, ajena por completo a las distracciones producto de las apariencias sensoriales, ajena a la contingencia y el devenir, contempla el mundo eterno e inmutable de las Formas. No existe posibilidad de duda, y somos compelidos a creer con la misma fuerza de la autoevidencia que nos brindan las matemáticas.

Si a esto, dice Rorty, le añadimos la concepción socrática de que “la virtud es conocimiento”, reconoceremos que con Platón aparece por primera vez un determinado modelo de la relación entre Yo y Mundo, el cual se mantendrá vivo durante siglos, posteriormente unido a elementos cristianos.⁸ En dicho modelo, tanto el Yo como el Mundo tienen dos esferas: una interior, verdadera, y otra exterior, falsa. Así, hay un Yo falso y un verdadero Yo, del mismo modo que hay un Mundo de la Apariencia y una Verdadera Realidad. El punto básico de este modelo es que podemos unirnos con algo mejor y más grande que nosotros mismos, con sólo despejar las esferas exteriores, lo que podemos hacer o bien eliminando los velos que obstaculizan nuestra visión (versión platónica) o bien purificándonos del pecado (versión cristiana). En este modelo, el cuerpo humano se encuentra en la intersección de las esferas del Yo Falso y el Mundo de la Apariencia; desde su órbita podemos ascender a un nuevo nivel, en el cual se identifican verdadero Yo y verdadera Realidad. Esta identificación, que por su carácter absoluto representa una huida del tiempo y la contingencia, es la culminación de las relaciones entre Yo y Mundo.

Después de esta presentación de la lectura que Rorty hace de Platón, entenderemos más fácilmente la concepción platónica de la Verdad como contemplación directa de lo que Rawls denomina “un orden que nos antecede y nos ha sido dado” (citado en Rorty, 1996b: 261); es decir, una contemplación

sin intermediarios del mundo de las Formas. Contemplación que coincide, obviamente, con la identificación entre Yo Verdadero y Mundo Verdadero a que acabo de referirme. El devenir no es lugar para la Verdad, que sólo lo es de lo inmutable; en el mundo cotidiano, las verdades, si es que existen, son de otro orden. Platón estaba fascinado por el carácter de las demostraciones matemáticas; comparemos éstas con las “demostraciones” que puede hacer un abogado durante un juicio o un político en una intervención parlamentaria y enseguida aparecerán las diferencias. Las matemáticas convencen de una manera especial, que no deja lugar a dudas. En cambio, en los casos del abogado o el político no se trata tanto de proporcionar pruebas concluyentes, sino de persuadir al auditorio. Son pruebas que se dan en el “espacio lógico de las razones”, sin ninguna pretensión de establecer contacto con realidades no humanas.

Para alguien que, como Rorty, promueve una aproximación edificante a la filosofía, alguien que busca la conversación más que la conmensuración, la propia idea “de encontrarse con ‘toda la Verdad’ resulta en sí absurda [...] tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas” (Rorty, 2001: 341). Si somos capaces de entender la conversación, esto es, la generación de descripciones alternativas (cuantas más, mejor) de los problemas que van surgiendo como única meta de la filosofía, sin necesitar ningún tipo de conmensuración o reducción a un vocabulario único, entonces dejaremos de considerar al ser humano más como un objeto que como un sujeto; para Rorty, que la filosofía trate de pensar en algo como la esencia del ser humano, representa un grave error, ya que significa una cierta deshumanización (*cf.* Rorty, 2001: 341). Atender a la esencia del ser humano es olvidarse de las particularidades de cada ser humano concreto, lo cual es muy peligroso. Como afirma Rorty, es muy peligroso el buscar, al igual que Platón, esa visión “sinóptica, luminosa, autojustificadora y autosuficiente” (Rorty, 1998b: 47), porque, ¿qué sucedería si llegásemos a encontrarla, si fuésemos capaces de superar todas las descripciones contingentes y ponernos a leer el “Lenguaje Propio de la Naturaleza”?

En ese caso, dice, el éxito de nuestra empresa podría hacernos imaginar que poseemos “algo más en qué confiar que la tolerancia y la decencia con otros seres humanos” (*idem.*). Y creo que no hace falta subrayar el peligro de considerar que existen cosas por encima de la solidaridad humana. Por ello, en opinión de Rorty, debemos abandonar a Platón de una vez por todas y sustituir la idea de encarnación, de contacto con una realidad inmutable, por la búsqueda de una nueva relación con el futuro. Este modo de pensar convierte a la empresa filosófica en una actividad de carácter marcadamente más hermenéutico (o político) que epistemológico. La filosofía como epistemología, que busca precisamente el contacto con el Lenguaje Propio de la Naturaleza, debe dar paso a una filosofía entendida como mantenedora del fuego de la conversación, que trata únicamente de crear numerosos vocabularios diferentes y de facilitar la comunicación entre ellos.

II

La caracterización rortiana de Platón puede ser criticada desde numerosos puntos de vista.⁹ He elegido centrarme únicamente en tres puntos, los cuales parecen suficientes para poner en duda la lectura de Rorty. Éstos son: 1) los cuestionamientos que pueden hacerse a algo que Rorty da por supuesto, como es el modelo perceptivo que presuntamente subyace a la epistemología platónica; 2) la parte tan limitada de la obra platónica a la que parecen ceñirse las consideraciones de Rorty, y 3) el olvido de alguno de los aspectos de la filosofía platónica más dignos de ser recuperados. Creo que esta selección es suficiente para mostrar que la lectura rortiana de Platón no es demasiado confiable.

1. Rorty parece dar por hecho que Platón entiende el conocimiento como una clase especial de percepción, concretamente un tipo de visión intelectual que nos posibilita captar el mundo de las Formas de manera intuitiva, lo cual permite acceder al comienzo no-hipotético de todo conocimiento. La lectura rortiana está basada en una opinión relativamente generalizada en la “tradicación recibida” sobre Platón, pero se trata de una opinión, sin embargo, que no carece de críticas. Antes de referirme a éstas, quisiera hacer una serie de consi-

deraciones generales sobre el interés que Rorty muestra por las metáforas perceptivas.

Según la interpretación que me resulta más plausible, esta preocupación la toma de Heidegger, quien a su vez se inspira en San Agustín. Cada uno de estos autores tiene en mente una motivación específica: San Agustín, cuando habla de la *concupiscentia oculorum*, quiere mostrar cómo la curiosidad que está detrás de la ciencia y la filosofía no tiene ninguna motivación noble o elevada. Heidegger, en cambio, quiere pensar el Ser desde nuevas bases, para lo cual tendrá que evitar el error de considerarlo atemporalmente, en base a la presencia “ante los ojos”. En cuanto a los motivos de Rorty para interesarse en las metáforas perceptivas, creo que tienen que ver con la crítica a la epistemología autoritaria. *Ver X*, entendido así, significa creer en X de un modo indudable; significa compulsión a creer y abandono de nuestra capacidad dialógica. La crítica a las metáforas perceptivas es, en definitiva, la crítica al fundacionalismo. Y ésta es la crítica a uno de los elementos más definitorios de la tradición platónico-kantiana. De ahí mi interés en cuestionar la lectura de Rorty en este punto.

La idea de que Platón sostiene una concepción del conocimiento que lo hace análogo a la percepción no es privativa de Rorty; al contrario, es algo que muchos expertos en su filosofía dan por hecho. Sin embargo, cuando nos preguntamos qué significa específicamente concebir el conocimiento como percepción, o qué significa tal cosa para Platón, como hace Gosling (1993: cap. VIII), las cosas distan de estar claras. Este autor divide su análisis en dos partes principales: por un lado, trata de buscar las evidencias del presunto modelo perceptivo que pudiesen aparecer en el lenguaje platónico. Después de analizar cosas como la abundancia de imágenes perceptivas que llenan los escritos platónicos, o el uso de palabras con connotaciones perceptivas, Gosling concluye que esta clase de elementos no aportan prueba alguna en favor de la existencia de un modelo como el supuesto.

Luego, continúa con una exposición de diferentes argumentos platónicos cuyas premisas o conclusiones parecen ser compatibles con un modelo visual del conocimiento. Así, analiza pasajes en los que Platón contrasta el conocimiento con la creencia verdadera y en los que trata al conocimiento como una facultad; también la afirmación platónica de que no percibimos con los senti-

dos, sino a través de ellos, así como la discusión de la falsedad, ambas en el *Teeteto*. Por último, estudia los argumentos basados en la doctrina de la reminiscencia, en busca de elementos que confirmen la presunta existencia del modelo visual del conocimiento. Después de un análisis exhaustivo, en ocasiones bastante alambicado, concluye que “no existe aún ningún motivo para suponer que Platón creyera que el conocimiento consistía en algún tipo de percepción intelectual” (Gosling, 1993: 187).

Yo acepto el análisis de Gosling, así como su principal conclusión; pienso, eso sí, que desecha algo apresuradamente un aspecto merecedor de mayor atención, como es la abundancia de metáforas e imágenes perceptivas en las obras de Platón. Gosling considera absurdo el fundar un caso basándonos en ese tipo de evidencias lingüísticas; yo no estoy de acuerdo, y a continuación trataré de exponer el motivo. Para ello, debo presentar brevemente el “análisis icónico”, una metodología de análisis textual desarrollada por Carlos Baliñas, cuya hipótesis fundamental es que la vida cotidiana, que influye en los filósofos tanto como en cualesquiera otros seres humanos, sale a flote en el texto filosófico a través de las metáforas y símiles usados por el autor.

Recordemos algo con lo que Rorty podría estar de acuerdo: los datos del mundo no nos llegan de forma caótica, ni aislados unos de otros, sino agrupados en redes de sentido. Esto es algo que la Psicología ha hecho patente al menos desde la época de la *Gestalt*, pero es algo que también podemos ver tratando de buscar coherencia entre diferentes conceptos: el espejo tan mencionado por Rorty puede instalarse coherentemente en una red de sentido que incluya al Sol platónico, la luz del Cuarto Evangelio o la claridad de que habla Descartes, pero difícilmente podría ajustarse con la fuente de los neoplatónicos o la canción agustiniana. Ya que los filósofos, en cuanto seres humanos que son, piensan siempre desde una determinada situación o posición en el mundo, podemos inferir que ésta influye en el modo en que su filosofía es elaborada.

Baliñas (1994: 77) llama “primordios” a las “categorías básicas del mundo de la experiencia cotidiana que aparecen influyendo sobre el discurso filosófico”. Entre éstas se destacan los iconos, una clase especial de imágenes que, por un lado, pueden servir de signo para otra cosa, debido a la semejanza que tienen con ella y, por otro, poseen la particularidad de que dicha semejanza

puede ser extendida sin que se pierda la relación de significación. La cruz, afirma Baliñas, es un símbolo del Cristianismo, pero no serviría como icono, pues su vinculación con Cristo se debe sólo a un rasgo destacado (el cual reposa en última instancia en convenciones). Es muy diferente de un icono¹⁰ como la caverna platónica, que le sirve a Platón para introducir la dicotomía Mundo Real/Mundo Aparente. En este caso, la semejanza se puede extender a toda una red de otras imágenes que son coherentes con la original: Platón puede hablar de la caverna, y también de luces y sombras o del Sol o de la ceguera, sin salirse de un marco coherente. Para Baliñas, cuando nos encontramos con semejantes redes, no es descabellado pensar que la vida cotidiana haya influido en la creación del discurso filosófico.¹¹

Teniendo en cuenta las posibilidades ofrecidas por el análisis icónico, probablemente ya no veamos tan absurdo como pretende Gosling el “basar nuestro caso” en la abundancia de imágenes perceptivas dentro de la obra de Platón. Al contrario, ahora podríamos explicar fácilmente dicha abundancia, considerando esas imágenes como huellas de una serie de experiencias cotidianas que subyacen al discurso conceptual de Platón. Así, el hecho de que éste haga amplio uso de metáforas visuales tal vez pudiera ser más significativo de lo que piensa Gosling, pues, si la hipótesis del análisis icónico fuera cierta, tendríamos que la concepción del mundo de Platón es claramente visual. Habríamos encontrado el modelo perceptivo que buscábamos. Este modelo, presumiblemente, habría tenido gran influencia en la filosofía de Platón y por consiguiente en toda la historia de la filosofía. Sin embargo, podemos preguntarnos hasta qué punto esta explicación icónica nos lleva a hablar de fundacionalismo (o de fanatismo por el poder) tal y como lo hace Rorty.

Y me parece que la respuesta debería ser negativa: no hemos encontrado ningún elemento que pudiéramos denominar fundacionalista. Si pensamos en la influencia de la vida cotidiana como determinante del discurso filosófico, y reparamos en la relevancia de la vista para la vida cotidiana (para lo cual podríamos apelar también a razones evolutivas, una posibilidad que no exploraremos aquí), habríamos explicado el presunto “modelo perceptivo” sin mayores complicaciones. Sin ir más allá de decir que la vista es un sentido fundamental para desenvolvernos con seguridad en el mundo, prácticamente una trivialidad. Es decir, aun aceptando que Baliñas estuviese en lo cierto, y por

tanto Platón (pese a las consideraciones de Gosling) sostuviese de hecho un modelo del conocimiento basado en la percepción, no encontraríamos elementos de juicio suficientes para defender que esto llevase necesariamente al fundacionalismo, como cree Rorty. Pasemos a la segunda crítica.

2. Lo limitado de la visión rortiana de Platón puede entenderse fácilmente observando los textos platónicos que podrían esgrimirse en su defensa: el celebrísimo “mito de la caverna”, la analogía de la línea quebrada, en el libro VI de la *República*, la última parte del libro V, donde expone su doctrina de los grados del conocimiento para explicar la diferencia entre filósofos y “filodoxos”, y algunos otros textos, como la analogía del sol y la Idea del Bien. La lectura de cualquiera de ellos nos ayudaría a entender mejor los ataques de Rorty, y podrían darles además un relativo apoyo textual. Yo no profundizaré en estos fragmentos, pero me gustaría recordar que todos pertenecen a un mismo momento de la obra platónica, la cual es muchísimo más amplia. Este hecho debería servir para cuestionar en cierta medida la interpretación rortiana de Platón.

Unas declaraciones de Rorty en su entrevista con José Miguel Esteban, aunque referidas a otro autor, nos permiten ahondar en estas consideraciones. Esteban pregunta a Rorty si “de veras piensa que no merece la pena recuperar ningún aspecto del pensamiento kantiano” (Esteban, 1997: 104) y sugiere como una posible pista la *Antropología en sentido pragmático*. La respuesta de Rorty no deja lugar a dudas: “He de confesar que desconozco ese texto. Muchos kantianos me han reprochado mis críticas a Kant, en la medida en que mis lecturas de Kant son insuficientes. Probablemente tengan razón” (*idem.*). En mi opinión, sucede algo parecido con otros muchos filósofos, especialmente con aquellos que ocupan los lugares más destacados dentro del canon de la tradición platónico-kantiana. Rorty, quizá porque sus críticas a dicha tradición perderían mucha fuerza de tratar con los autores reales y no con las versiones que construye, actúa como si se negara a leer en profundidad a muchos pensadores. En el caso de Platón, es bastante patente: si Rorty estudiase más textos platónicos, sin duda encontraría cosas difíciles de hacer cuadrar con su interpretación.

Recordaré algo generalmente admitido, pero que Rorty no parece tener en cuenta: la obra de Platón va modificándose a lo largo del tiempo. Sin entrar en

el problema de establecer cuáles son precisamente esos cambios, un tópico de los estudios platónicos interesante por sí mismo, voy a partir de algo difícil de poner en duda: la diferencia entre los diálogos de madurez, como la *República*, y los de ancianidad, como el *Sofista* o el *Político*. Rorty, como hemos visto, se fija únicamente en los primeros; yo creo que los últimos contienen elementos que cuestionan la lectura rortiana.

Un ejemplo viene dado por la radicalmente distinta concepción de la filosofía que se desprende de ellos. A mi juicio, si Rorty hubiese atendido a alguno de estos textos de ancianidad, su lectura de Platón podría haber sufrido serios cambios, pues contienen elementos capaces de ponerla en cuestión, y que apuntan en la dirección de un Platón renovado, más afín con las preocupaciones filosóficas de nuestro tiempo. Paradójicamente, quien mejor señala estos elementos es un historiador decimonónico, Theodor Gomperz. Y lo hace en un párrafo que no me resisto a repetir:

[en el *Sofista*] tenemos claramente ante nosotros la fase anciana de Platón, el “veranillo de San Martín” de su filosofía. El anciano pensador tiembla de frío en su cielo de las ideas. La mente y el corazón se interesan más ampliamente por los objetos singulares, los seres singulares y los procesos singulares. Reconoce la deficiencia de toda teoría formulada sin salvedades, rechaza toda negación rotunda. En todas las cuestiones le repugna todo exclusivismo radical, busca transacciones. Trata de obtener un equilibrio entre las antítesis, aun entre la que opone ser y no ser (Gomperz, 2000: 584).

Es difícil ver cómo este equilibrio podría hacerse compatible con la lectura rortiana, centrada precisamente en la ruptura dualista entre los mundos de la apariencia y la realidad. Lo mismo sucede con la famosa “gigantomaquia” y las duras críticas que Platón lanza contra los “amigos de las ideas”. Para Gomperz, lo más destacable aquí es el terreno que ganan las conciliaciones y los matices, frente a las disyunciones exclusivas de obras anteriores; este hecho le parece el “nervio vital” de la filosofía platónica de ancianidad.

Gomperz nos presenta entonces algunos rasgos que pueblan las obras del viejo Platón, siempre en la línea de una negociación entre tesis excluyentes y un mayor interés por los seres y procesos concretos. A mí me gustaría destacar el modo en que Platón se vuelca en el conocimiento del mundo sensible a

través de un método de clasificación y división similar al que posteriormente usarían las ciencias naturales. Para Gomperz (*ibíd.*: 585), “el placer del anciano Platón fue seguir sus pasos [de la naturaleza] y ordenar en grupos todos los objetos y todas las actividades humanas y descender así de lo más general a lo más particular o viceversa”. Este método es utilizado en el *Sofista* con un tono más o menos burlesco, mientras que en el *Político* se aplica a objetos de análisis más serios. Y resulta muy significativo el hecho de que Aristóteles se educase en una Academia en la que este tipo de método taxonómico se aplicaba comúnmente.¹² Él mismo trae aparejado, además, un cambio notable, y a mi juicio muy interesante para contrastar con ciertas concepciones pragmatistas de la filosofía griega y de Platón en particular.

Éste, al abrirse a lo concreto, se ve obligado a reducir la trascendencia otorgada a las diferencias de valor entre las distintas ciencias. Dicho con palabras de Bacon: (el sol de) la ciencia brilla igual sobre los palacios que sobre el estiércol.¹³ Por ello, todas las taxonomías basadas en valoraciones humanas le acaban pareciendo estúpidas a Platón: dividir el género humano en griegos y bárbaros es tan tonto como hacerlo en frigios y no-frigios, o entre escitas y no-escitas. Gomperz señala una interesante relación de este “desarrollo hacia la ciencia pura” (Gomperz, 2000: 586) con el famoso pasaje de las Formas del pelo y la suciedad en el *Parménides*. Como sabemos, aquí Parménides dice al joven Sócrates que a medida que madure irá dejando de respetar la opinión de los demás hombres y empezando a considerar que hasta esa clase tan humilde de cosas corresponde a una Forma. En opinión de Gomperz, este pasaje podría marcar el inicio del viraje platónico hacia la ciencia.

Los frutos de muchas de las semillas sembradas en el *Sofista*, continúa Gomperz, son cosechados en el *Político*. Yo quisiera destacar uno de los hallazgos más sorprendentes que Gomperz encuentra en esta obra: el abandono del intelectualismo socrático. Esta doctrina es clave para entender las concepciones morales de Platón, y para los fines de este artículo reviste un significado especial, por ser uno de los objetivos más duramente criticados por Nietzsche, de quien parecen depender muchas de las concepciones rortianas sobre la filosofía griega. Platón camufla esta ruptura con el intelectualismo como una crítica al “verbalismo” de su enemigo Antístenes, nacido de la rigidez conceptual. Gomperz lo expresa de un modo ligeramente exaltado, pero que no deja

lugar a dudas: Platón “en ninguna otra parte se muestra más libre de esta inclinación [al ‘verbalismo’] que aquí, donde él mismo aconseja ‘no tomar las palabras demasiado en serio’ y más bien aprender a comprender ‘el difícil idioma de los hechos’. Su liberación de las cadenas del eleatismo se ha completado. *Un halo del espíritu de Bacon, del espíritu inductivo moderno, lo ha rozado*” (*ibíd.*: 593, énfasis añadido). Qué pueda ser Platón “rozado por el espíritu de Bacon”, y hasta dónde pueda llegar una lectura de su obra basada en esta intuición de Gomperz, no voy a discutirlo aquí, pese a su innegable interés. Me interesaba tan sólo sugerir la posibilidad de lecturas de Platón alternativas a la rortiana, y creo que esa tarea ha sido cumplida. Rorty, como ya he dicho, no muestra el más mínimo interés por las mismas.

3. En su ataque contra Platón y su presunto autoritarismo, Rorty también tira por la borda algunos de los elementos más aprovechables de Platón, los cuales pueden ser interpretados desde una óptica diametralmente opuesta. El propio mito de la caverna, por poner un ejemplo, pese a estar cargado de elementos que parecen mostrar un modelo perceptivo subyacente, un modelo que para Rorty sería fundacionalista y por tanto autoritario, está basado en un tema tan profundamente emancipatorio como el salir de prisión. Lo mismo sucede con una imagen a nuestro parecer aun más atractiva, como es la siguiente, tomada del *Fedón* (*cfr.* Platón, 1998: 426): un pez que lentamente asciende hacia la superficie, desde su cueva submarina, hasta que salta fuera del agua y es bañado por el sol y el viento, difícil de interpretar de modo autoritario.

Tal y como Platón lo da a entender, se trata de un momento de plenitud en que el pez abandona las servidumbres de su condición y es, por un instante, totalmente libre, libertad que se muestra incluso en los aspectos kinestésicos de esta imagen. El pez, que venía nadando con todas sus fuerzas, da un último coletazo en el interior del agua y, al salir de ésta, se encuentra con que gracias a la menor resistencia del aire su esfuerzo se ve multiplicado y, por un momento, siente que vuela hacia el lejano cielo azul. Ambas imágenes poseen una característica emancipatoria que, dada su situación central en la teoría platónica, debería alertarnos acerca de lo cuestionable de la lectura de Rorty. La influencia que se encuentra detrás de ésta es obviamente Nietzsche, alarmado ante el miedo platónico a la contingencia de la vida y su consiguiente necesidad de

inventar un mundo ideal que, como la Esfinge, permanezca por siempre inmutable. El autor alemán considera a Platón un fugitivo de este mundo, un adorador de la Esfinge. Pero Grecia no es Egipto, y la opinión de Nietzsche, y por tanto la de Rorty, que es la que aquí me interesa, puede criticarse basándose en este hecho.

Pensemos en un grupo de seres humanos realmente oprimidos: judíos y gitanos en un campo de concentración nazi; niños esclavizados en una factoría textil de algún país asiático; mujeres obligadas a golpes a prostituirse en los bajos fondos de cualquier capital europea. Y preguntémosnos cómo escucharían estas personas el mito de la caverna, o cualquier otro pasaje que, como éste, se ajuste perfectamente a la crítica de Rorty a Platón, debido a su relación con el “principio platónico” y demás aspectos epistemológicos que nuestro autor considera tan negativamente. Esta gente podría escuchar el mito con alegría. Podrían pensar que tal vez las cosas no estén tan mal, que tal vez haya esperanza, esa esperanza a la que Rorty llega por un camino algo más tortuoso, después de renunciar a todo apoyo que no sea ella misma y que por ello es obligatoriamente “infundada” (*groundless*).

En mi opinión, Rorty (al igual que Nietzsche) aparenta presuponer una cierta ignorancia o estupidez de la gente, en el sentido de pensar que, siendo esclavos, se dejarán apaciguar escuchando mitos de liberación. Tal vez ambos tengan un punto de razón, especialmente si nos fijamos en la influencia negativa del cristianismo en determinadas épocas de la Historia. Pero no creo que sea aplicable a Platón, o no sin violentar mucho su doctrina y convertirla en un cristianismo *avant la lettre*. A veces, los cuentos de libertad son la llamada para nuestra propia búsqueda de la libertad. Es cierto que en ocasiones nos aletargan pero también es cierto que otras muchas veces nos despiertan, nos inspiran, e incluso nos llaman a la lucha. El propio cristianismo, contra el que parece dirigirse fundamentalmente la (a menudo atinada) crítica nietzscheana, ha dado a luz una Teología de la Liberación. Esta reelaboración en clave izquierdista del mensaje cristiano parecería dar la razón acerca del interés que posee el “reciclaje” de los elementos tradicionales. Puedo decir esto de otra manera, y afirmar que las personas oprimidas leerían a Platón de un modo muy diferente a como lo hace Rorty. Teniendo en cuenta que en el mundo, por desgracia, hay muchas más personas marginadas que “liberales burgueses

posmodernos”, la interpretación rortiana pierde gran parte de su valor. Se entiende que Ernest Gellner haya podido comparar a los neopragmatistas como Rorty con gente que, yendo en medio de la tempestad con una motora de gran poder, no entiendan que las personas cuyos barcos son peores tengan miedo y se desesperen (*cf.* Gellner, 2000: 109).

Pero no hay necesidad de irnos a los extremos que hemos mencionado arriba. Cualquiera de nosotros, por más liberal, burgués y posmoderno que sea, tiene el mismo derecho a soñar. Resulta curioso que Rorty, con la elevada valoración que otorga a la Literatura, sólo se fije en libros como *La cabaña del tío Tom* o el *Diario de Anna Frank*, de contenido claramente social, excluyendo así una enorme parte de la Literatura de todos los tiempos. La gente, muchas veces, lee para olvidar sus preocupaciones cotidianas, y ello no implica que abandone el mundo real y lo deje a un lado para siempre. Al contrario, en ocasiones es la condición para regresar con nuevas fuerzas a las peleas de lo cotidiano, igual que volvemos a un viejo problema con más ganas y con ideas nuevas cuando lo hemos abandonado un tiempo. No deberíamos tirar a la basura (o recluirlas en el ámbito de “lo privado”) tan apresuradamente las formas artísticas “evasivas”, pues son una parte más del arsenal de nuestros recursos para habérnoslas con el mundo. Existen sólidos motivos pragmáticos que nos aconsejan el mantenerlas en uso público.

Algo semejante podríamos decir de actividades como las matemáticas, incluso cuando se convierten en obsesión. Si este fue el caso de Platón, como también parece haber sido el de Russell y algunos otros, no veo por qué debe considerarse (tan) negativamente. Los teóricos no molestan a nadie en cuanto teóricos. Aun cuando efectivamente estuviesen escapándose del mundo, ello no implica un daño a los demás seres humanos. Usualmente son bastante más peligrosos quienes buscan una intervención directa en el mundo. Tal vez Rorty nos quiere advertir de que perderse en la teoría no es lo mejor que podemos hacer con nuestras vidas, o de que hay cosas mejores en las cuales invertir el tiempo. Eso parece correcto, pero existen modos de hacerlo que no implican denigrar a Platón. Desde este punto de vista, Rorty parece un médico que recomendase cortar la pierna para curar el mal olor de un pie.

III

Finalizo así mi crítica a la lectura rortiana de Platón, la cual he restringido a tres aspectos que resumiré a continuación. En primer lugar, he tratado de mostrar que existen serias razones para considerar al presunto modelo perceptivo que permanece latente bajo la obra de Platón como una convención de la exégesis platónica. Además, presenté una hipótesis según la cual Platón bien pudo haber tenido un tal modelo visual del conocimiento y pese a ello carecer de las características negativas señaladas por Rorty. En un segundo momento, quise evidenciar que las consideraciones de éste se refieren únicamente a una zona muy limitada de la obra platónica, por lo que podrían no ser demasiado importantes si observamos las cosas desde un contexto más amplio. Para ello, proporcioné tan sólo un par de ejemplos de las sorpresas que nuestro autor podría encontrar en la obra platónica vista en su conjunto. Por último, hice unos comentarios sobre algunos aspectos especialmente “emancipatorios” de dicha obra que Rorty parece no tener en cuenta.

Después de este resumen de mi crítica, es importante preguntar ¿cuál puede ser su relevancia a la hora de valorar la lectura rortiana? Para ello, debo comenzar con una advertencia: tal como Rorty parece poner las cosas en ocasiones (hablando de redescrición en nuestros propios términos del lenguaje de los antecesores, por ejemplo), parecería que *nada* pudiese afectar su lectura. Si cada uno tiene el derecho de jugar a su antojo con los textos, igualmente legítimo es decir una cosa que la contraria; no existe, pues, modo alguno de criticar la lectura rortiana (ni ninguna otra, incluyendo cualquier crítica que pudiésemos hacer a Rorty). Sin embargo, esto no es un problema, ya que Rorty, cuando se refiere a Platón, no da la impresión de estar jugando con sus textos —à la Derrida; por el contrario, parece estar interesado en realizar un análisis serio, lo que en otro lugar ha llamado una “reconstrucción racional” (*cf.* Rorty, 1990: 69-77). Es por ello que debemos aceptar lo que Rorty dice sobre Platón como indicativo de lo que cree al respecto, sin rastro alguno de ironía. Obrando así, las tres líneas que he seguido en mi crítica podrán verse como ataques efectivos contra la lectura rortiana de Platón. Teniendo en cuenta esta crítica, y pensando en las muchas otras que se le podrían hacer, creo estar justificado a la hora de afirmar que el Platón de Rorty es poco menos que

una caricatura. Es cierto que tal caricatura parece servir a una finalidad “política” (relacionada con el ataque rortiano a la tradición) perfectamente definida, y que por ello podríamos admirar el grado en que cumple sus objetivos, todavía en mayor medida si es que estamos a favor de los mismos; incluso, dando un paso de la política hacia la estética, podríamos admirar su expresividad. No considero necesario discutir estos detalles, pues me basta con recordar que, desde cualquier punto de vista medianamente preocupado por la fidelidad historiográfica, la práctica de construir caricaturas de los filósofos no es en absoluto recomendable.

Resulta mucho más interesante preguntarnos por las causas de que la lectura rortiana se desarrolle en tan malos términos con Platón. Al respecto, creo que Habermas nos proporciona una interesante intuición, cuando caracteriza a Rorty como “antiplatónico platónicamente motivado” (Habermas, 2000: 32). Tal caracterización está sólidamente apoyada en la historia personal de Rorty, pues Platón ejerció una gran influencia sobre nuestro autor, como confiesa en su ensayo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”. En su juventud, Rorty se introduce en la filosofía con un vago deseo de convertirse en platónico, de ver las cosas desde el mismo punto ahistórico, absoluto, que Platón propone. Sin embargo, las cosas no salen bien: Rorty no es capaz de aclarar si el platónico aspira a la irrefutabilidad (a que no existan contraargumentos para sus afirmaciones) o a alcanzar un estado puramente individual en el que no haya lugar para la duda, un estado de “bienaventuranza” semejante al de los místicos. Esto provoca que se desilusione con el platonismo, hasta el punto de que resulta legítimo entender todo su periplo filosófico como un producto de tal desilusión. El propio Rorty (2002: 161) reconoce que “nadie dedicaría su vida a una campaña contra la metafísica si no hubiese estado alguna vez fascinado por Platón y Kant”.

Afirmaciones como ésta son muy fáciles de conectar con la temática del parricidio, un punto sin el cual, a mi juicio, no se puede entender la reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía. El tema del parricidio es expuesto con detalle en “Pragmatismo y religión”, una de las conferencias que Rorty dictó en Girona el año 1996. Aquí, Rorty trata de complementar las consideraciones de Blumenberg acerca del progreso humano con el relato freudiano del modo en que el superego (y la consiguiente cooperación social que posibi-

lita) nacen del asesinato del Primer Padre. Tras este asesinato, la culpabilidad sentida por los participantes en el mismo hace que se elija un sustituto para el padre perdido, iniciándose así el camino que desde el totemismo acabará en el monoteísmo, con el cual el padre recupera su poder. Rorty (2000b: 35) identifica el platonismo como una “versión despersonalizada de este tipo de monoteísmo”, en la cual “el mejor modo de complacer al Padre [es] haciendo matemáticas” (*ibid.*: 36). Y completa sus consideraciones diciendo que si Dewey hubiese leído a Freud, lo habría usado para reforzar su propia narrativa de la superación occidental de los dualismos griegos a través de la democracia y la tecnología. De este modo, puede atribuir a Dewey la afirmación de que sólo los pragmatistas sacan “todo el provecho del parricidio” (*ibid.*: 38).

No debemos dejar que esta mezcla de autores (por otra parte, tan típica de Rorty) nos desoriente, pues la idea subyacente está bastante clara. Se trata de llegar a un punto donde no adoramos nada no-humano. Un punto en el que admitimos que la comunidad humana es la única juez pertinente de cualquier cuestión y que, por tanto, la única “objetividad” a que podemos aspirar es un consenso intersubjetivo cada vez mayor. Estas son ideas que podrían ser aceptadas prácticamente de manera intuitiva, pero Rorty parece haber llegado a ellas por una vía bastante accidentada, que le llevó del platonismo al pragmatismo (ambos términos en “rortiano”) a través de sucesivas terapias, facilitadas por héroes como Quine, Heidegger o Davidson. Es comprensible que cargue las tintas en los aspectos negativos de sus opresores, lo mismo que en los positivos de sus liberadores, pues está tratando de crear unos padres cuyo monstruoso comportamiento convierta en héroes a sus asesinos.

Un posible apoyo para esta reflexión iniciada por la sugerencia de Habermas nos lo aporta la reflexión sobre el mayor “pecado” que Rorty achaca a Platón: el proponer una imagen del mundo difícil de compatibilizar con la visión darwinista del mundo y por tanto con toda la ciencia actual. Es difícil no estar de acuerdo con esta afirmación, que subraya (a mi juicio en deuda con el Dewey de “La influencia del darwinismo en la filosofía”) la dificultad de conciliar el antinaturalismo platónico con Darwin. Pero cuando observamos algunas otras declaraciones rortianas, notoriamente aquellas en que afirma que sus apelaciones a Darwin son “meros artificios” (Rorty, 2000a: 163), dudamos de su sinceridad. A diferencia de autores como Dennett o el propio Dewey,

que asumen el evolucionismo hasta sus últimas consecuencias, el influjo de Darwin sobre la obra de Rorty parece bastante superficial. Adoptando el punto de vista que he tratado de defender, tal apelación a Darwin podría verse como un modo de aplacar la culpabilidad, causada por uno de los presumibles ataques de nostalgia posterior al parricidio. Rorty trataría así de justificar su participación en el asesinato de Platón, o la dicha que sintió tras el mismo, proponiendo razones que suenen convincentes.

Si mis consideraciones son verosímiles, habremos de admitir que la aproximación de Rorty a Platón (y en general a la historia de nuestra disciplina) tiene un carácter parricida. En ese caso, cabe hacer algunas consideraciones al respecto, las cuales pueden servir para finalizar nuestro artículo. Primero, como he tratado de mostrar en otro escrito (*cfr.* Esteban y Filgueiras, 2006), es preciso reconocer que tal estrategia probablemente dé frutos a nivel retórico. Este aspecto persuasivo de la reconstrucción rortiana no debe perderse de vista en ningún momento, pues es una pista que proporciona cierta continuidad a las dispersas “campañas” en que se embarca nuestro autor. Mi segundo comentario es, hasta cierto punto, una defensa de Rorty: a veces conviene acercarse a la tradición con cierto espíritu impío y burlón; una actitud excesivamente respetuosa o de admiración nunca hará que nos libremos de los peores aspectos que la tradición trae consigo. Esta posibilidad podría llevarnos a reconocer (*pace* Haack y quienes como ella calumnian la obra rortiana) la utilidad de algunos de los análisis de Rorty, especialmente los de corte parricida. Sin embargo, y este es mi tercer comentario, los riesgos son evidentes. Uno de ellos, no el menos alarmante, es que estas aproximaciones parricidas pueden provocar una tendencia a eliminar “al por mayor”, sin demasiado criterio, de modo que acabemos perdiendo cosas de utilidad.

En este punto, quisiera apelar a un sano pragmatismo, capaz de considerar el pasado de nuestra disciplina no como un lastre pesado y agobiante ni como una edad de oro a imitar, sino como un vasto conjunto de recursos a nuestra disposición. Aplicado al caso de Platón, la conclusión es palmaria. Si el problema fuese realmente su incompatibilidad con Darwin, entonces tendríamos que ponernos a buscar puntos de contacto, pues parece más fácil hacer compatibles a ambos autores que excluir a Platón de la conversación filosófica. Conectar a Platón con las preocupaciones más actuales de nuestra disciplina y del

resto de la cultura, es un reto que, a nuestro juicio, no estará fuera del alcance de la filosofía de las próximas décadas. La historia de la disciplina nos da una pista a este respecto, al recordarnos que (casi) todas las épocas han tenido su Platón y su Aristóteles. Durante el siglo XX se produjo una relativa recuperación de Aristóteles (pensemos sin ir más lejos en la obra de Dewey y de Heidegger, dos de los héroes rortianos). ¿Está en camino un Platón digno de nuestra época, capaz de suscitar un renacimiento platónico? No lo sé, pero la perspectiva desde luego resulta mucho más estimulante que meter para siempre a Platón en el cajón de los trastes viejos, como parece desear Rorty.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Mestas Ediciones, 2001.
- Carlos Amable Baliñas, “Pensamiento icónico”, *Ágora* (Santiago de Compostela), vol. IV (1984), pp. 169-181.
- “Análisis icónico de la Filosofía”, *Letras de Deusto* (Bilbao), Vol. 24, nº 62, 1994, pp. 61-86.
- “Relectura icónica del mito de la caverna”, en Ángel Álvarez Gómez y Rafael Martínez Castro (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago, 1998, pp. 385-401.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 1998.
- Daniel A. Dombrowski, “Rorty on Plato as an Edifier”, en Peter Hare (ed.), *Doing Philosophy Historically*, Buffalo, Prometheus Books, 1988, pp. 73-84.
- “Rorty and Popper on the Footnotes to Plato”, *Dialogos*, nº. 49, 1987, pp. 135-146.
- José Miguel Esteban Cloquell, “Cómo ser un buen pragmatista. Conversación con Richard Rorty”, *Debats* (Valencia), nº 61, 1997, pp. 100-106.
- “Lo viejo, lo nuevo y su absorción. Comentario a ‘Viejo y nuevo pragmatismo’ de Susan Haack”, *Diánoia. Anuario de Filosofía* (Ciudad de México), Vol. XLVIII, Número 50 (2003), pp. 181-199.
- *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Cuernavaca, UAEM-FH, 2006.
- José Miguel Esteban Cloquell y José María Filgueiras Nodar, “El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty”, ponencia presentada en el XXII Simposio Internacional de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Historia e historicidad de la filosofía. Homenaje a José Antonio Robles”, el 23 de noviembre del 2006.

- José María Filgueiras Nodar, *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*, Tesis Doctoral, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos - Facultad de Humanidades, 2007.
- Ernest Gellner, "Ilustración, ¿sí o no?", en Józef Niznik y John T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 105-114.
- Theodor Gomperz, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, Vol. 2, Barcelona, Herder, 2000.
- J.C.B. Gosling, *Platón*, México, UNAM-I.I.F., 1993.
- Jürgen Habermas, "Richard Rorty's Pragmatic Turn", en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 31-55.
- Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, FCE, 1995.
- Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 1998.
- Bjorn Ramberg, "Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 351-370.
- Richard Rorty, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 69-98.
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
 - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*, Barcelona, Paidós, 1993.
 - *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996a.
 - *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996b.
 - *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998a.
 - *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998b.
 - *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
 - "Comentarios sobre filosofía y los dilemas del mundo contemporáneo", en Józef Niznik y John T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, 2000a, pp. 161-166.
 - *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel, 2000b.
 - *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000c.
 - *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.
 - *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner, "Introducción", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 15-29.

Richard Rumana, *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2002.

Notas

1. Este artículo se basa en varios apartados de mi tesis doctoral. Quisiera aprovechar estas páginas para agradecer a mi director, José Miguel Esteban Cloquell, el apoyo que me brindó, en todos los niveles, durante la realización de la misma. Además de las sugerencias puntuales, algunas de las cuales aparecen consignadas a lo largo del artículo, debo agradecerle muchas de las intuiciones de fondo de mi trabajo y, muy especialmente, su preocupación constante porque desarrollara un estilo de escritura adecuado a los objetivos del trabajo académico.

2. El libro de Rumana mencionado en la bibliografía nos ofrece un buen ejemplo de cuán amplia resulta la bibliografía sobre Rorty, la cual no ha dejado de crecer desde los años setenta.

3. *Cfr.* las siguientes líneas de la *Ética a Nicómaco*: “no se debe buscar en todos los razonamientos la misma exactitud [...] es propio del hombre culto procurar alcanzar la exactitud en cada género de conocimientos, en el grado y medida de exactitud que la naturaleza del asunto a examinar permite. Por eso resulta absurdo exigir a un matemático argumentos persuasivos, como exigir a un retórico demostraciones rigurosas” (Aristóteles, 2001: 26-27). Este fragmento nos sirve para establecer una oposición entre por un lado Platón y Kant, partidarios de las Matemáticas, y por otro Aristóteles y Hegel, contrarios a las mismas y favorables a un modelo biologicista el primero e historicista el segundo. Agradezco a José Miguel Esteban esta sugerencia.

4. Existen numerosas concomitancias y puntos de acuerdo entre platonismo y cristianismo, lo que explicaría la adopción de tal filosofía por parte de la religión cristiana en sus orígenes. Rorty (2000b: 56-57, 66) explora esta clase de concomitancias en “El pragmatismo como un politeísmo romántico”.

5. Por ejemplo: “si no hubiese existido Platón, a los cristianos les hubiera costado bastante más vendernos la idea de que lo que Dios quiere de nosotros en realidad es amor fraternal” (Rorty, 1998b: 45).

6. “Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas” (Rorty, 2001: 20).

7. En términos más actuales, diríamos que se trata de la diferencia entre el “conocimiento de que” y el “conocimiento de”.

8. La exposición de este modelo común a platonismo y cristianismo se encuentra en Rorty, 1996b: 162-163.

9. En la bibliografía destacan dos autores dedicados a esta tarea. William M. Goodman, en su “Theatetus, Part II: A Dialogical Review”, nos presenta una interesante contraposición entre Rorty y Platón, basada en el *Teeteto*, en la cual Rorty ocupa el lugar del relativista Protágoras y tanto Platón como Teeteto se ponen a discutir con él los temas presentes en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (cfr. Rumana, 2002: 40-41). Por su parte, Daniel Dombrowski, en “Rorty on Plato as an Edifier” y “Rorty and Popper on the Footnotes to Plato”, discute algunos aspectos de la interpretación rortiana de Platón. El primer artículo, por ejemplo, trata de mostrar cómo Platón tendría que figurar en la lista rortiana de héroes, en vista de la admiración que Rorty parece sentir hacia ciertos aspectos edificantes de la obra platónica. En el segundo artículo, Dombrowski comenta que Rorty parece corroborar la famosa afirmación de Whitehead, en vista del interés que dedica a Platón.

10. Baliñas llama la atención sobre el hecho de que la palabra que generalmente se ha traducido como “mito” a lo largo de la obra platónica es, precisamente, *eikon*.

11. “Platón ‘comparó’ los dos Mundos a una caverna de la que se sale hacia el exterior. Pero ¿no habrá ocurrido antes que se le ocurrió que hubiese Dos Mundos porque la vida cotidiana le ofrecía las parejas luz/obscuridad, aire libre y lugar cerrado? De suyo, la dualidad se cumple en ambos campos (en el filosófico y en el cotidiano) pero tenemos motivos para sospechar que la idea surja de la experiencia cotidiana” (Baliñas, 1994: 79). Evidentemente, este fragmento nos muestra de una manera muy simplificada las posibilidades de leer la obra platónica desde el punto de vista del análisis icónico. Un intento más elaborado sería su “Relectura icónica del mito de la caverna”.

12. Sabemos esto por una fuente secundaria, el autor cómico Epícrates (cfr. Gomperz, 2000: 585n1). Werner Jaeger reflexiona sobre las críticas de Epícrates a la Academia, y nos advierte que no debemos pensar que los platónicos llevaban a cabo sus clasificaciones botánicas y zoológicas con el mismo espíritu que los científicos naturales de siglos posteriores, es decir, con “un interés por los objetos mismos, sino a fin de aprender las relaciones lógicas entre los conceptos” (Jaeger, 1995: 29). Sin embargo, también subraya la cercanía de las concepciones platónicas a ese espíritu posterior que ya estaba prácticamente presente en Aristóteles (cfr. Jaeger, 1995: 30).

13. Agradezco esta sugerencia a José Miguel Esteban.

Reseñas

Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006 (segunda edición), pp. 254.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hay libros que llegan a mediar el acceso de una generación a una problemática o a un autor concretos: median en el sentido de que posibilitan la efectiva introducción en un ámbito temático y lo hacen imprimiendo un sello propio a la misma. Para la generación de estudiantes españoles de filosofía de entre hace 15 y 20 años, tal papel mediador respecto al pensamiento de Heidegger lo tuvo posiblemente el libro de Ramón Rodríguez que aquí reseñamos, cuya primera edición fue publicada en la desaparecida editorial Cincel de Madrid en 1987. Este libro alcanzó tal posición relevante (y ha seguido siendo hasta hoy instrumento de estudio sobre Heidegger muy apreciado por los estudiantes de filosofía y los interesados en general en este ámbito) porque logró ensamblar adecuadamente cualidades difíciles de conjugar en los textos filosóficos y aún más en los dedicados al pensamiento de Heidegger: las pretensiones de inteligibilidad y de rigor.

Impulsado por estos criterios, el autor realiza en el libro un recorrido por las dos etapas del pensamiento heideggeriano. Por un lado, la centrada en la analítica existencial del *Dasein* (o existencia humana) y plasmada en su obra mayor, *Ser y tiempo* (1927). En segundo lugar, la definida por el esfuerzo de efectuar una destrucción de la metafísica occidental que posibilite el surgimiento de la necesidad de un acaecer del ser liberado de los parámetros de la tradición metafísica, que no distingue adecuadamente entre ser y entes y piensa lo primero mediante categorías elaboradas propiamente para pensar los segundos. Una virtud del libro es haberse ocupado no sólo de las críticas de Heidegger a la concepción metafísica del ser, sino, además, de la cuestión de si existe en este autor una tesis propia explícita sobre el ser y las tareas que de ella resultan para el pensar. El libro incluye un glosario de los términos técnicos de Heidegger más relevantes, que resulta a todas luces útil para el lector que se acerca por primera vez al pensamiento de este autor.

La segunda edición de *Heidegger y la crisis de la época moderna* introduce varias novedades respecto a la primera: un nuevo prólogo, que realiza un balance de lo ocurrido en los últimos 20 años sobre todo en lo que respecta a la edición de las obras del pensador alemán, una bibliografía actualizada, que incluye tanto la edición en alemán de las obras completas de Heidegger como un listado exhaustivo de las obras sobre su pensamiento publicadas en castellano, y dos apéndices, que se ocupan de textos de Heidegger publicados por primera vez a continuación de 1987: el primero, de Ramón Rodríguez, sobre “La génesis de *Ser y tiempo*” y el segundo, de Alejandro Escudero Pérez, sobre la importante obra de Heidegger, publicada póstumamente en 1989, *Contribuciones a la filosofía*.

Entre este material novedoso, sobresale el apéndice primero sobre la génesis de *Ser y tiempo*. Aquí el autor, apoyándose en las primeras lecciones magistrales de Heidegger, impartidas de 1919 a 1923 en Friburgo y recientemente publicadas, reconstruye el proyecto filosófico que las impulsa: la realización de una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad” (186), que anticipa las líneas generales de la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*. La hermenéutica de la facticidad tomaría como asunto a la vida fáctica o existencia humana, en tanto que dimensión originaria que constituye la fuente del sentido de las cosas y de nuestra relación con ellas (187). Es por ello que su estatuto sería el propio de una “filosofía primera” que, al buscar en la facticidad lo originario fundador del sentido, prosigue “el camino de radicalidad creciente que de la ontología clásica llevaba a la filosofía trascendental” (*idem*). Ramón Rodríguez pone claramente de manifiesto algo que es central para apreciar el alcance de este primer proyecto filosófico de Heidegger: cómo la elección por parte de éste del término hermenéutica para el esfuerzo teórico por hacer inteligible la vida fáctica debe ser considerada en el marco de su confrontación con el tipo de acceso a la facticidad que es la *teoría*.

En efecto, en estas lecciones Heidegger realiza una caracterización de la teoría como una aproximación objetivante a la realidad que la formaliza y la abstrae de los modos de referencia prácticos de la existencia humana a su mundo circundante, en los que surge su sentido. La actitud teórica se sostendría en un desconectar las relaciones significativas que el sujeto de conocimiento guarda con el asunto que aspira a conocer, abriendo respecto a él una cesura que garantizaría una presunta actitud contemplativa, no implicada en el tema

a conocer. Al mismo tiempo, atribuiría a la vida fáctica, como constitutiva de la misma, la actitud teórica en su relación con su mundo circundante, o sea, concebiría a la facticidad como estando determinada originariamente por ese posicionamiento objetivante característico de la teoría. El efecto de todo ello es una distorsión del ser de la vida fáctica que no la deja aparecer en su sentido propio. De ahí que la alternativa de Heidegger sea la búsqueda de un modo de aproximación a la vida fáctica no objetivante o, en sus términos, “no-teórico” (189). Este modo no objetivante de acceso a la facticidad será la *hermenéutica*, la cual no adopta una actitud contemplativa respecto a su asunto, sino que se sabe implicada en él: pues la hermenéutica no sería más que la prolongación reflexiva de la tendencia a interpretarse a sí misma que es constitutiva de la vida fáctica. La hermenéutica no es una aproximación externa por parte del filósofo a la vida fáctica. Es prosecución explícita, y articulada con el instrumental filosófico de una fenomenología refuncionalizada, de ese saber espontáneo, inmanente y no-objetivante que tiene de sí la vida fáctica y que debe ser caracterizado como interpretación. La hermenéutica formulada y practicada por Heidegger en sus lecciones no es más que la forma reflexiva del “ser hermenéutico de la facticidad” (195). A diferencia de la actitud teórica, a la hermenéutica de la facticidad la impulsa un interés específico en su aproximación a su asunto: combatir “las falsas representaciones con que se autoconcebe” la facticidad (196-7). Su tarea es “crítico-destructiva” (197), pues tiene como objetivo aniquilar los modos de autopercepción distorsionada de la facticidad, sobre todo su tendencia a concebirse a partir del tipo de consistencia que tienen las realidades del mundo alrededor, es decir, su tendencia a adoptar una relación cosificante consigo misma. Aunque aquí se puede añadir que quizá Ramón Rodríguez acentúa en exceso esta condición “crítico-destructiva” de la hermenéutica pues, en determinados cursos de los años 20 y en el propio *Ser y tiempo*, como él mismo lo ha mostrado en su obra *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Tecnos, Madrid, 1997), lo que asume tal papel conmovedor de las falsas representaciones con las que se concibe a sí misma la facticidad no es algo así como una hermenéutica crítica, sino un acaecer indisponible, irreflexivo y no-racional, que se impone a la existencia humana: la angustia ante la muerte como la más propia de las posibilidades que implica la anulación de todas las demás posibilidades del *Dasein*.

La rigurosa exposición por parte de Ramón Rodríguez del proyecto filosófico del primer Heidegger permite plantearse una problemática que naturalmente trasciende los límites de una recensión y que sólo podemos apuntar, a saber, las posibles convergencias existentes entre este proyecto y las ideas de Max Horkheimer en los años 30 en torno a una teoría crítica de la sociedad. También en este caso, aquello que constituye el objeto de confrontación es lo que Horkheimer denomina teoría tradicional, caracterizada por esa actitud objetivante, formalista y contemplativa denunciada por el primer Heidegger. Su contrapropuesta será una forma de teoría no-objetivante (no-teórica, como diría Heidegger), es decir, una teoría crítica que se sabe implicada, parte interesada, de aquello que adopta como asunto problemático: la vida histórica de la formación social vigente. El objetivo de la teoría crítica es fundamentalmente disolver el tipo de apariencia con que se presenta la realidad social en la sociedad capitalista, en concreto, su aparecer con el tipo de objetividad propia de las realidades naturales, como una segunda naturaleza que se impone a la voluntad y decisión colectivas con una inexorabilidad aún superior a la primera. Este interés explícito del teórico crítico se funda en el hecho de que es parte implicada y comprometida de aquello que afronta. Ahora bien, esa realidad de la que forma parte no es, como en Heidegger, una vida fáctica que, tal como parece ser concebida por Heidegger, aparece como general e indiferenciada, es decir, falta de concreción (y, como tal, puede calificarse de abstracta). Para Horkheimer, en cambio, tal realidad es una comunidad fracturada, rota por antagonismos entre perspectivas sociales enfrentadas. El teórico crítico se sabe parte de una de ellas y se esfuerza en hacerlo explícito y reflexivo. De este modo, su pretensión crítica va de la mano de la asunción de su facticidad político-moral, que funda como explícitamente interesada su aproximación teórico-crítica a su problemática.

Existen por tanto convergencias entre ambos proyectos teóricos. Es muy probable que no haya que pensar en una influencia de Heidegger sobre Horkheimer. Lo más posible es que lo que permite establecer estas convergencias entre tradiciones en principio tan diferentes sea la compleja figura del primer G. Lukács, cuya primera obra marxista, *Historia y consciencia de clase* (1923), fue determinante para la génesis no sólo de la teoría crítica de Horkheimer, sino de todo el marxismo occidental (una obra que, además,

según L. Goldmann, fue conocida muy pronto por Heidegger). En esa obra la disyuntiva en el plano de los modos teóricos de afrontar lo social fue planteada en términos de, por un lado, actitud contemplativa-objetivante (característica de la filosofía moderna, en tanto que filosofía del sujeto, y de la ciencia moderna en su conjunto, desde las ciencias naturales hasta la sociología y la economía) y, por otro, aproximación dialéctica materialista, que problematiza tanto la falsa consistencia asumida en el seno del capitalismo por los fenómenos y “leyes” sociales como su correlato subjetivo, la conciencia cosificada. Es patente que Horkheimer trató de repensar el planteamiento de Lukács depurándolo de las rémoras idealistas y metafísicas que pueden tematizarse en él (sobre todo, su concepción del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia), pero manteniendo la pretensión de hacer productivos elementos centrales de su modelo dialéctico. En Heidegger, en cambio, la hermenéutica ocupa la posición de alternativa explícita a la aproximación dialéctica a los fenómenos y como tal ha sido consagrada por parte de la tradición posterior de intérpretes de su pensamiento. Sin embargo, entretanto, después de más de 80 años de desarrollos teóricos y debates intelectuales, quizá estamos en condiciones de no pensar ambas estrategias en términos completamente excluyentes, sino como indicadoras de una problemática para cuya resolución ambas tradiciones deben ser puestas en diálogo y en confrontación. Tal problemática la podríamos sintetizar así: en primer lugar, ¿es concebible un modo de aproximación no-objetivante a las realidades del *Umwelt* socio-cultural de las sociedades actuales que logre problematizar su falsa apariencia de sustantividad (su carácter de mero estar ahí), permitiendo una apropiación crítica de sus contenidos por parte de los agentes sociales relevante para su autopercepción y su praxis? En segundo lugar, si es así, ¿cuáles son sus bases normativas?

Olga Pombo, *Unidade da ciência. Programas, figuras e metáforas*, Lisboa, Edições Duarte Reis, 2006, pp. 340.

MARINA LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La Unidad de la Ciencia es la finalidad última del pensamiento. Es a través de ella que se puede percibir la voluntad de estar en paz con el mundo y de reconocer la permanencia de un proyecto secular que funciona como correlato de la pluralidad que constituye lo humano. A partir de la Unidad de la Ciencia es posible reconocer, salvar y conmemorar lo diverso (p. 309). Esto no significa, sin embargo, que la UC¹ aparezca libre de dificultades de precisión, definición y justificación de su pertinencia a lo largo de la historia del saber humano cuyo origen Olga Pombo coloca en la antigua Grecia. Por el contrario, es justamente la variedad y ambigüedad que caracterizan la idea de Unidad de la Ciencia lo que lleva a Olga Pombo a pensar y sistematizar sus contenidos, las figuras a partir de las que se vincula a la humanidad y las metáforas en que se ha transmitido a través del tiempo como una necesidad teórica, explicativa; pero también como propiedad inherente a las maneras en que los seres humanos nos relacionamos con un entorno que, pese a su diversidad, es uno solo. En pocas palabras, el hilo conductor de la investigación de Olga Pombo son las modificaciones de la UC a lo largo de los siglos.

El libro de Olga Pombo, *Unidade da ciência. Programas, figuras e metáforas*, está dividido estructuralmente en tres partes: 1. “Da ideia e dos níveis de realização da Unidade da Ciência”, 2. “Das figuras da UC e da classificação das ciências” y 3. “Das metáforas da UC”. En cada una de ellas, Olga Pombo describe, problematiza y clarifica en torno a las dificultades teóricas, y de aplicación, de una idea de Unidad de la Ciencia omniabarcante y sin fisuras. Es precisamente la naturaleza “plural” de esa Unidad, y del saber en general, lo que permite que la idea de Unidad de la Ciencia no pierda vigencia y significatividad al interior no sólo del campo de la filosofía de la ciencia y la epistemología, sino que adquiere validez en la amplia esfera del conocimiento.

En otras palabras, Olga Pombo, siguiendo a Leibniz con un ánimo poco ortodoxo en la comprensión de los presupuestos conceptuales del filósofo, abunda en la definición de una noción amplia de UC, entendida no únicamente como la idea en que confluyen los principios, problemas y conceptos del saber científico, sino de la “ciencia” como la dimensión en que pervive el conjunto general del conocimiento, en el sentido que Platón daba al “conocer” en el *Teeteto*, y la idea leibniziana de identificar el saber en una *Mathesis Universalis*.

Son muchos los tópicos que podemos encontrar en el libro. Aquí nos limitaremos a indicar las características que, a nuestro ver, constituyen el centro de cada una de las partes de la Unidad de la Ciencia, con todos los problemas y matices que Olga Pombo no duda en clarificar. El libro, sobra decirlo, pese a la variedad de autores que lo componen, no es un mero compendio de erudición en el que los lectores no versados en sus temáticas podríamos fácilmente perdernos. Hay una voz que permanece en primer plano y un objeto a perseguir: Olga Pombo establece un diálogo con los filósofos de distintas vertientes, a pesar de que sus presupuestos son leibnizianos, y evidencia la actualidad del problema de la UC. Así, afirma Olga Pombo en el Prefacio del libro, “se podría decir que el estudio que ahora se presenta tiene como última y remota ambición procurar pensar cuáles son los actuales desafíos que la actual situación disciplinar de los saberes coloca a la concepción unitaria del saber de que Leibniz (mas no sólo él) es un destacado representante”. Esta actitud de Olga Pombo hace del libro una oportunidad no sólo para los versados en el discurso científico y filosófico de acercarnos un poco más a las diversas problemáticas que enfrenta, y ha enfrentado, la idea de UC como idea regulativa en el cuerpo general del saber, sino que también constituye el material didáctico necesario a la enseñanza de las formas en que se ha desarrollado el conocimiento. El libro forma parte de esa figura que Olga Pombo coloca como uno de los centros mundiales de preservación y transmisión del saber: la biblioteca.

En la I parte del libro, la autora explora en torno a las peculiaridades teóricas de la Unidad de la Ciencia. Preguntas tales como “¿Cuál es el origen de la idea de Unidad de la Ciencia? ¿Qué transformaciones se dieron en ella a lo largo de la Historia de la cultura? ¿Cuáles las formas particulares a través de las que cada época se apropió de la idea de UC? ¿Qué mecanismos, qué estructuras académicas, o de otro tipo, fueron desencadenadas con el objetivo de promover la UC? ¿Qué metáforas se utilizaron para pensarla?”, son las inquietu-

des a partir de las que Olga Pombo expone “la pluralidad de significaciones que esconde la UC”, las categorías que le permiten su análisis y las clasificaciones de que ha sido objeto.

En la primera parte, pues, Olga Pombo describe las maneras en que la UC ha sido pensada, desarrollada, estructurada; las formas en que han aparecido las fracturas y novedades que le hacen parte de una época particular de la historia de la humanidad sin que ello impida que se la identifique, diferencie y piense en otros momentos del devenir del tiempo, desde la antigua Grecia hasta nuestros días. La idea que subyace a esta problemática es, para Olga Pombo, la del diálogo permanente entre el pasado y el presente en la conformación del conocimiento y la vida de los seres humanos. La autora nos advierte, en este sentido, de la creencia que mantiene el anhelo de su investigación: “que la revisión del pasado es un elemento indispensable de la autonomía del pensar, de que la creación de nuevas estructuras pasa por el encuentro con una historia, por la construcción de una narrativa, de que lo nuevo se teje con lo antiguo” (p. 22).

Las dificultades de concordar en la fundamentación de la UC no sólo se centran en la histórica polémica establecida por dos de las más representativas formas de comprensión del mundo: el empirismo y el racionalismo. Ambos modos del pensar, el realista y el racionalista, persiguen demostrar que lo que fundamenta la UC es, por un lado, la “unidad del mundo” y, por otro, la “unidad de la razón” en la medida en que el sostén de la UC es “aquello que le confiere validez objetiva”. Sin embargo, el problema del método y del objeto de la UC ha permitido apreciar que ella es una “*abertura* de las ciencias al problema del devenir”, que ella es, antes que un concepto o una realidad, una idea regulativa, en términos de Kant, un filosofema.

Las diversas perspectivas a través de las que se ha pensado la UC no son la única dificultad que ella opone a su definición. Los problemas no son únicamente de ordenación de las diferencias en un espacio iluminado por la realidad o por la razón. Hay también un problema de comunicación de esa ordenación. Así, señala Olga Pombo, la idea de Bacon y de Leibniz de “dotar a la ciencia de un lenguaje que permita la traducción fiel del pensamiento y constituya una vía adecuada para el conocimiento de las cosas” (p. 77) tiene su más precisa y acabada manifestación en el neopositivismo lógico de Carnap quien, pese a las distancias temporales y conceptuales que le separan tanto de Bacon

como de Leibniz —y a éstos entre sí—, quería que la lengua no sólo expresara la verdad sino que fuera la base de la comunicación entre los sabios. Esa unidad es, según Carnap, “la condición preliminar de la UC”, pues uno de los problemas más grandes de la UC está en la necesidad de hacer comprensible el conocimiento nacional a los científicos de todo el mundo, una dificultad que el *poliglotismo* no ha podido resolver.

Las partes II y III contienen, respectivamente, la descripción de las figuras y las metáforas de la UC. Tienen un carácter menos conceptual que la primera parte, que no merma el rigor de la argumentación. Olga Pombo continúa en la labor de señalar distinciones tanto de las figuras como de las metáforas de la UC. La primera de estas distinciones aparece en el sentido de cada una de las partes: figuras y metáforas no son utilizadas aquí como sinónimos. La figura no es una metáfora, y la metáfora no es una figura a través de la que se expresa una cosa con el nombre o la imagen de otra. Ambas nociones aluden a realidades distintas y claramente diferenciadas no sólo como partes constitutivas y representativas de la idea de UC, sino también como referentes mundanos.

Por figuras de la UC, Olga Pombo entiende aquellos espacios cuya tarea es originar, preservar, clasificar y transmitir el conocimiento. Estas tareas han sido, durante milenios, el trabajo de la “república de los sabios”, el grupo de especialistas que se reúnen a dialogar en torno aun tema común; el museo, el espacio que anida el testimonio de las grandes creaciones humanas; la enciclopedia y la biblioteca, lugares en que se clasifica y ordena el conocimiento; y la escuela. Es esta última, a mi parecer, la que representa no sólo el centro originario de la ciencia, sino también el lugar de reunión de los sabios, de la preservación y representación del mundo conocido y la transmisión del saber a través de las generaciones por medio de la enseñanza.

Es por esta razón que Olga Pombo enfatiza sobre la necesidad, por un lado, “de recuperar la dignidad de la palabra Enseñanza como tarea fundamental de la Escuela. Enseñar no es desvirtuar sino *virtualizar*, explicar, desdoblar lo que estaba doblado”; o en otros términos, “encontrar las palabras necesarias para que el pensamiento piense lo no pensado”. Y, por otra parte, requerimos “pensar la Escuela no sólo como el lugar de adquisición *individual* de determinados conocimientos (currículum) sino como un lugar necesario al crecimiento *colectivo* de los conocimientos humanos” (p. 161). Es en la escuela, además, donde la mayoría de la población puede acceder a los avances cientí-

ficos, condición para la formación de una “opinión pública” capaz de poner en cuestión los usos negativos del progreso de las ciencias sobre la humanidad.

Mientras que las figuras de la UC aluden a espacios que forman parte del mundo, concreto y cognitivo (aunque paradójicamente se encuentren en sus márgenes), las metáforas son las *imágenes* a través de las que se ha presentado la UC. Son cinco las metáforas que refiere Olga Pombo: el círculo, el árbol, el mapa, la casa y la red, última forma de representación de la UC cuya naturaleza virtual y permanente apunta a preservar los avances y contenidos de la ciencia, del mismo modo que a rescatar el carácter dialógico originario del saber, cuya tradición dio inicio con Platón en la Academia. Todas estas metáforas, sin excepción, son variaciones de la “naturaleza de la espacialidad”, no del espacio, y se presentan como geometrías de las estructuras mentales de los observadores, o los científicos; son, en otras palabras, imágenes abstractas no espaciales. “De ahí que, señala Olga Pombo, hacer el dibujo de las metáforas es, en una palabra, trazar una geografía de la razón” (p. 293).

Las metáforas modernas de la UC comenzaron como un sueño. Su existencia se hizo necesaria a la imaginación de la humanidad antes de contener una referencia a lo real. Así, dice Olga Pombo, “la UC en Descartes tuvo que ser primero soñada para transformarse en evidencia lúcida extraída de las cosas y de los hombres”. Del mismo modo que Rousseau quien, en su camino de visita a Diderot, “se vio súbitamente arrebatado por una visión sinóptica de la Historia de la Humanidad y de la totalidad de los conocimientos y de las artes” (p. 292).

Lo que quiere decir que todas las metáforas hacen visible algo del dominio del concepto pero, al mismo tiempo, fijan el concepto en las determinaciones de la visibilidad de aquello que, no visible, excede a la simple ilustración de lo invisible.

Olga Pombo nos recuerda, en su proceder metodológico, el carácter originario del filosofar: la distinción esencial de términos y, con ello, la precisión en referencia al mundo, pues “es fundamentalmente de distinciones que se hace el trabajo de la filosofía”. La primera distinción que Olga Pombo propone, y que atraviesa la totalidad del libro, se refiere a la naturaleza del “objeto” que ella persigue analizar: la Unidad de la Ciencia. Pues, dice Olga Pombo, “la

idea de Unidad de la Ciencia se confunde con la propia idea de la ciencia. En verdad, en su descripción más breve, la Unidad de la Ciencia no es más que la unificación de los saberes, los datos, las experiencias, las leyes y las teorías... [en este sentido] la Unidad de la Ciencia sería la tarea central cognitiva propia de la ciencia” (p. 16), la representación del conocimiento en su totalidad y no únicamente del conocimiento científico. Esta es, por otro lado, parte fundamental del trabajo emprendido por Olga Pombo, una actividad que se presenta como la forma más genuina de recordar la tarea del pensar filosófico: rastrear el sentido de problemas antiguos en nuestros días, su valor y posibilidad de explicación y aproximación a las dificultades que el tiempo coloca sobre cada uno de nosotros, no en tanto que seres dedicados al pensar sino en nuestra general y común condición de seres humanos.

Notas

1. Utilizaremos a partir de ahora la abreviatura que Olga Pombo, a lo largo del libro, adopta para referirse a la Unidad de la Ciencia: UC.

Michael Theunissen, *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, trad. de Antonio de la Cruz Valles y Naomi Kubota, Valencia, Universidad de Valencia, 2005, pp. 87.

ANTONIO DE LA CRUZ VALLES
CSIC, Madrid

Quizás una de las consecuencias más desastrosas de la institucionalización mercantil de la filosofía sea la de haber entregado el debate de las ideas al voraz apetito de la moda, pues mientras el ímpetu editorial favorece la rápida traducción y cuidada edición de aquellos autores considerados “mediáticos” (Habermas, Zizek, Agamben, Derrida, Jameson o Sloterdijk), desprecia de forma sistemática a quienes no pudieron aprovechar su instante kairológico para publicitarse globalmente. Sólo con semejante hipótesis podría entenderse que hayamos tenido que esperar tanto para ver traducida, por primera vez, una obra de Michael Theunissen.

Desde su cátedra de filosofía teórica y junto a Jacob Taubes y Ernst Tugendhat, Theunissen participó de una generación de profesores que convirtieron a la Freie Universität de Berlín en lugar europeo de referencia para el estudio de la filosofía a principios de los ochenta. En su pensamiento encontramos un abanico de intereses que abarca desde la prolija ocupación con Hegel, Kierkegaard o la ontología social, hasta la relación de las enfermedades mentales con el tiempo, la teología negativa, o, más recientemente, el estudio de los orígenes prefilosóficos de la filosofía. En cada uno de sus trabajos la vasta erudición está al servicio de una aguda e intrépida intuición hermeneútica: mediante el estudio y comentario de textos pertenecientes a la tradición occidental Theunissen aspira a desenmarañar el confuso —y muy a menudo también confundido— uso que los autores modernos y contemporáneos hacen de conceptos heredados de dicha tradición.

El libro que nos ocupa es un ejemplo paradigmático de tan wittgensteniana estrategia pues, una vez constatada la polisemia que en nuestro tiempo aqueja

al concepto de melancolía, Theunissen propone la reelaboración del sentido mediante una exégesis de sus orígenes. El primer autor estudiado es Teofrasto, filósofo aristotélico cuya peculiaridad se sitúa precisamente en la idea tan poco aristotélica, tan moderna en cierto sentido, que tiene de la melancolía; Theunissen consigue reconstruir cada uno de los antecedentes teofrásticos, indicando tanto las continuidades como las rupturas y, lo que es mucho más importante, articulándolas en torno a la tesis de que “de la descomposición de la antigüedad clásica legible en el texto de Teofrasto se desprende una variante de la modernidad” (p. 24). Por ejemplo: Platón —quien es señalado como “el primer autor en elaborar un concepto consistente de locura”— puede considerarse el inspirador de la consideración teofrástica de la melancolía como una forma de manía; pero al mismo tiempo, en el camino que conduce a la modernidad, se ve superado por el aristotélico al someter éste la idea platónica a una “desteologización y naturalización”. Las repercusiones que Teofrasto tendrá para el concepto moderno de melancolía son múltiples y variadas, pero podría resumirse en que, al reconocerla como una disposición natural presente en todo ser humano, Teofrasto problematiza el propio concepto de lo natural: la melancolía se convierte en enfermedad por un exceso de aquello que es natural. Se bosqueja una estructura doble y dialéctica de la enfermedad: dialéctica es la melancolía externamente, al ser lo negativo el fundamento de lo positivo, pues Teofrasto inicia su investigación preguntándose “por qué todos los que sobresalen son melancólicos”; y dialéctica es la melancolía también internamente, pero de nuevo en un doble sentido: al abarcar tanto la manía como la depresión (en lo que fácilmente se reconocen los contornos de la psicosis ciclotímica), y al contraponerse la melancolía natural a la melancolía patológica. El peso que Theunissen concede a Teofrasto es tal que lo define como el fundador de la moderna psicopatología y, al mismo tiempo, como padre de su relativización más contemporánea “al problematizar con el concepto de naturaleza la idea de que entre la salud mental y la enfermedad mental haya una línea diferenciadora todavía natural en sí misma” (p. 37).

Una vez establecido el origen clásico de la melancolía, Theunissen introduce en su reconstrucción arqueológica el concepto medieval de acedia, eligiendo a Santo Tomás como su mayor exponente. No obstante, proponer la acedia como segundo antecedente de la moderna melancolía no implica que

ésta se sume, en un desarrollo cronológico, a la caracterización antigua, sino que más bien prefigura un segundo tipo de modernidad distinto al de Teofrasto. Dicho de forma más precisa: las distintas variantes de modernidad resultantes serán producto no de la prolongación de una tradición u otra, sino del modo en que los autores posthegelianos (pese a que pretendan elegir en cada caso una opción) confundan ambas. La acedia, esa “tristitia de bono divino”, aunque coincida con la melancolía clásica en tanto que estado depresivo, se diferencia en dos aspectos decisivos para la posteridad: por un lado, no es una patología en la que el sujeto ve alterada su relación consigo mismo, sino que, al estar referida a Dios, posee una “capacidad apertiente” mucho mayor que alcanza al mundo entero; por otro lado, dado que Santo Tomás pretende denunciarla como pecado, es descrita como consecuencia de la imprudencia humana, un fenómeno de la libertad y no una disposición natural. Para solucionar la incongruencia que supone el deprimirse por un bien divino, Theunissen denuncia el déficit experiencial de la teoría tomística; su hipótesis es que Santo Tomás ha perdido ya la experiencia originaria de la acedia, que correspondería a místicos anteriores, aquellos eremitas del desierto que en su retiro experimentaron el silencio de Dios. Y echando mano de la erudición, Theunissen se despacha con una tesis tan sorprendente como inquietante: “Si el misticismo nos hubiera legado un texto [...] no sería muy difícil ver que la acedia medieval anuncia el nihilismo de una permanente pérdida de Dios...” (p. 59).

La segunda parte del libro está dedicada al análisis de la recepción moderna del concepto “melancolía” en Nietzsche, Kierkegaard y Benjamin, tres nombres cuyo destacado papel en el inagotable debate en torno a la conciencia moderna resulta evidente. Lo que a juicio de Theunissen confiere relevancia a la melancolía y a la acedia para la caracterización de la modernidad es el lugar que en los tres autores ocupan conceptos elaborados a partir de su articulación, descuidada en Nietzsche y Kierkegaard, más elaborada en Benjamin. Nietzsche, al interpretar la concepción clásica de la melancolía como un movimiento de autotranscendencia, reivindica al superhombre como heredero del antiguo melancólico; sin embargo, frente a lo que el superhombre se sobrepone es el tedio y el asco provocado por el retorno de lo mismo, esto es, una forma actualizada de acedia que transforma la melancolía del superhombre en una tristeza trágico-dionisiaca. Kierkegaard, por su parte, intensifica la inter-

pretación teológica de la acedia al considerar la “Schwermut” (palabra del alemán moderno que significa “melancolía”, pero que los traductores han optado, para diferenciarla de la antigua melancolía, por conservar en su idioma original) como el pecado que incluye en sí a todos los demás; pero la Schwermut es descrita de forma que recuerda algunos rasgos de la melancolía griega, por ejemplo: que no sea pasajera sino que se tenga como disposición desde el nacimiento, o que se de en personas superdotadas. Finalmente, Benjamin se distingue en su tratamiento de la melancolía y la acedia porque en él “se perfila por vez primera una estructura de su conexión y a la vez con ello el tercero se perfila más nítidamente: Benjamin lo concibe como luto” (p. 62). En su estudio sobre el barroco, Benjamin pretende reflexionar sobre la historicidad de dicha concepción a partir de la descripción de la conciencia dubitativa que los personajes dramáticos tenían de sus acciones, en lo que constituye el primer intento de pensar la melancolía antigua y la acedia medieval como productos de una determinada época: los personajes barrocos no son ni enteramente melancólicos ni exclusivamente acediosos, sino que en ellos se “transforma la melancolía, de una manera que parece paradójica, en un órgano para el recuerdo de un Dios oculto, que se muestra sobre el fundamento de la acedia en la contemplación” (p. 73). Al padecer una melancolía interiorizada frente al mundo abandonado por Dios, el drama barroco crea la categoría redentora del luto como mediación entre las dos antiguas tradiciones.

El libro se completa con una bibliografía seleccionada de Michael Theunissen y un comentario introductorio de Romano Poci —asistente del propio Theunissen durante muchos años— muy recomendable para conocer la figura del autor y facilitar la lectura de una obra que si adolece de algo quizás sea la de condensar hipótesis hermeneúicas, ideas acerca de la modernidad y detalladas exégesis en muy pocas páginas. Confiemos en que algún golpe inesperado de moda nos acerque obras más extensas del viejo “Professor”.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VIII, No. 16, JULIO 2007

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

Traducción al inglés de Mónica Cristina Fuentes Venegas

JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

Una fraternidad rebelde. Entrevista con Pedro Casaldáliga

A través de una mirada retrospectiva, desde su llegada a la Prelatura de São Félix, Dom Pedro Casaldáliga reafirma la vigencia de la Teología de la Liberación, y su aporte al diálogo macroecuménico entre religiones. Actualiza la visión sobre problemas estructurales de América Latina: el acceso a la tierra, la cuestión indígena, la negritud, la emancipación de la mujer y la crisis medioambiental. Analiza el papel del capitalismo en la globalización, como macrodictadura que se impone a los gobiernos, a partir de cuya persistencia revisa el papel del Banco Mundial, la Ayuda Oficial al Desarrollo, los Objetivos del Milenio y el expolio de África, reclamando una solidaridad horizontal que comprometa a las instituciones de los países ricos. Finalmente, reflexiona sobre las dificultades habidas en su sucesión, y sus relaciones con el Vaticano.

A rebel fraternity. An interview with Pedro Casaldáliga

From a retrospective point of view since his arrival to La Prelatura de São Félix, Dom Pedro Casaldáliga reaffirms the relevance of Theology of the Liberation and his contribution to the dialogue ecumenical between religions. He updates the vision about the structural problems in Latin-American such as: the access to the land, the native issues, the emancipation of women and the environmental crisis. He analyzes the main role of capitalism inside the globalization as a dictatorship which imposes its interests to other kind of governments, whose persistence depends on the Mundial Bank, the Official Help of Development, the Millennium Goals and the spoliation of Africa, demanding solidarity as a commitment to the institutions from the rich countries. Finally, he thinks about the difficulties through his succession and his relation with the Vatican.

RAMÓN RODRÍGUEZ

La idea de una interpretación fenomenológica

El artículo se propone aclarar el sentido preciso de la idea de interpretación que Heidegger aplica a la comprensión de la tradición filosófica. Se trata de entender de manera rigurosa en qué especifica el adjetivo “fenomenológica” una interpretación. Para ello analiza 1) el sentido de fenómeno como intencionalidad plena en la hermenéutica de la facticidad de la obra temprana de Heidegger y 2) cómo funciona en las interpretaciones concretas de conceptos metafísicos fundamentales. Su conclusión establece con nitidez las cuatro razones por las que la interpretación del pasado filosófica puede y debe denominarse fenomenológica.

The idea of a phenomenological interpretation

This writing proposes to clarify the meaning of the idea of interpretation that Heidegger applies to the comprehension of the philosophical tradition. It's about understand in a very particular way the adjective 'phenomenological' of one interpretation. In order to do it first we must analyze the meaning of phenomenon as plain intentionality in the hermeneutic way as Heidegger meant it. And in a second place how the interpretations of metaphysic concepts work. His conclusion establishes the four reasons why the past philosophical interpretations are and must be taken as phenomenological.

VÍCTOR MANUEL PINEDA

El diván imaginario. Filosofía de la representación

En el texto se aborda la manera en que la facultad de representar no es únicamente un elemento intrínseco al ámbito teatral sino cultural, en la medida en que esta facultad “es una fuerza aplicada a la sustitución del orden de lo real por el de lo imaginario, las cosas por las ideas, los impulsos por los principios, la materia por la forma”. Se exploran, asimismo, las similitudes y diferencias existentes entre el teatro y la esfera social creada en la modernidad, en la que los individuos tienen que desempeñar roles que les permitan mantenerse en

un espacio compartido y expresando gestos y movimientos que no requieren del arte histriónico, sino que emanan de las condiciones creadas por la humanidad.

The Imaginary Divan. Philosophy of representation

The paper talks about how the faculty of representation is not a theatrical element only, but also cultural, in a way of how this faculty is applied to replace the real order to an imaginary one, the things for the ideas, the impulses for the principles, the matter for the form. It also explores the similarities and differences between the theater and the social sphere created in the modern days, where the people has to play roles to maintain themselves in a society, expressing gestures and moves that does not require any dramatic skills but emanates from the conditions created by humanity.

LÁSZLÓ TENGELYI

De la vivencia a la experiencia

La supervivencia de la fenomenología ante los embates del estructuralismo y del postestructuralismo constituye un índice de la vitalidad del movimiento inaugurado por Edmund Husserl. Ahora bien, que la fenomenología esté en condiciones de perdurar e impulsar la reflexión filosófica significa que, gracias a ella, nuevas posibilidades del pensamiento han sido o pueden ser abiertas. El autor considera que el eje de la renovación fenomenológica se sitúa mediante la siguiente tesis: la experiencia debe ser concebida y expresada, no como vivencia (*vécu*), sino como prueba (*épreuve*). Mientras que el término “vivencia” denota la donación de sentido por parte de la conciencia, el término prueba o experiencia (*Erfahrung*) alude a un acontecimiento que la conciencia padece, un acontecimiento que emerge siempre como inédito, porque sale al encuentro de cualesquiera de nuestras expectativas. Siguiendo este hilo conductor el autor explora diversos ámbitos y temas de la filosofía fenomenológica: La conciencia del tiempo; el llamado “inconsciente fenomenológico”; la expresión de la experiencia; el bosquejo de una fenomenología del lenguaje, acentuando la relevancia del lenguaje poético y de la expresión de otro sujeto. El artículo

logra así plantear una serie de problemas de actualidad en torno de una propuesta, tratada de manera original pero arraigada en potencialidades de la fenomenología trascendental de Husserl, de la hermenéutica y de la fenomenología francesa.

From the personal experience to the experience

The survival of phenomenology notwithstanding the attacks from structuralism and post-structuralism represents and indication of the vitality of the movement instituted by Edmund Husserl. The fact that Phenomenology can endure and stimulate the philosophical reflection means that, thanks to it, new possibilities for thinking have been or can be opened. The author considers that the axis of the phenomenological renewal can be stated in the following thesis: experience must be conceived and expressed, not as a lived experience (German *Erlebnis*, French *vécu*), but as an essay or proof (*épreuve*). While the term “Erlebnis” denotes the donation of sense by consciousness, the term essay or experience (*Erfahrung*) alludes to an event that consciousness bears, an event that emerges always as new, because it opposes any of our expectations. Following this threading-line, the author explores various spheres and issues of the phenomenological philosophy: time-consciousness, the so-called ‘phenomenological unconscious’, the expression of experience, and intends to sketch a phenomenology of language, emphasizing the relevance of poetical language and the expression of the other subject. The article succeeds in presenting a series of actual problems around a proposal treated in an original manner but rooted in potentialities of Husserlian transcendental Phenomenology, Hermeneutics and French Phenomenology.

JAIME VIEYRA

Emilio Uranga: la existencia como accidente

En el artículo se analiza la concepción de la existencia como accidente del filósofo mexicano Emilio Uranga. Se indica la manera en que Uranga se apropia de algunas teorías europeas para desarrollar su interrogación sobre la condición humana. Se reconstruyen algunos hitos de la historia de la categoría de

accidente, desde su elaboración por parte de Aristóteles hasta su apropiación polémica por parte de Uranga. Se describen las notas fundamentales del modo de ser del ente accidental y se indican, finalmente, algunos problemas que presenta esta elaboración, mostrando su valor para una comprensión radical de lo que los seres humanos somos.

Emilio Uranga: the existence as accident

This paper analyzes the concept of the-existence-as-accident of Emilio Uranga—a mexican philosopher. It describes how Uranga uses some European theories to develop his philosophy of the human condition. Some landmarks in the history of the category of accident are reconstructed here, from their elaboration in Aristotle philosophy to their controversial appropriation by Uranga. Also, the paper describes the fundamental features of the being of the accidental-being. Finally, it indicates some problems in Uranga's elaboration, showing its value for a radical understanding of the human beings that we are.

DANIEL H. CABRERA

Imaginario, autonomía y creación cultural en el pensamiento de C. Castoriadis

En le presente artículo se presenta brevemente la ontología del ser como imaginario de Cornelius Castoriadis. En ella el primer modelo de ser son los productos de la cultura y en los que el ser es *por-ser*, ni algo totalmente determinado ni absolutamente indeterminado. El ser es magmático y supone la creación inmotivada —*ex nihilo*—. La filosofía política que brota de esta ontología se centra en la acción libre y creadora de los seres humanos y, por lo tanto, en la cuestión de la autonomía, individual y colectiva, como de vital importancia. “Una colectividad autónoma tiene por divisa y por autodefinición: *somos aquellos que tienen por ley proporcionarse sus propias leyes*” sostiene el filosofo griego. Por ello, pensar la cultura implica pensar la institución de la sociedad para descubrir que la creación cultural implica la transformación de la sociedad. De esta

manera, la defensa de la autonomía de los hombres es tanto un prerrequisito como una consecuencia del hacer creativo.

Imaginary, autonomy and cultural creation in the thought of C. Castoriadis

In this paper the ontology of being is briefly presented as an imaginary in Cornelius Castoriadis. In such ontology, the first model of being are the products of culture in which the being is *for-being*, not a completely determinate something, nor absolutely undetermined. The being is 'magmatic' and presupposes an unmotivated creation —*ex nihilo*. The political philosophy sprung up from this ontology is centered on the free and creative action of human beings, and thus, on the vital and important question of the individual and collective autonomies. The Greek philosopher maintains that 'the collective autonomy bears as an insignia and self definition, the claim that *we are those who have by law the provision of their own rules*'; therefore, thinking on culture implies thinking on the institution of society to discover that cultural creation entails a transformation of society. In this way, the defense of autonomy of men is both a prerequisite and a consequence of the creative making.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Don Quijote. Dolor, individualidad y destino

En el presente artículo, se destaca una peculiaridad de don Quijote: su individualismo. Se lleva a cabo desde la forma que el personaje tiene de vivir el dolor. A tal efecto se detallan las experiencias dolorosas en las que se ve involucrado el Caballero, se define el dolor como una experiencia a la que cada cual le da un sentido, es considerado, a su vez, como un personaje de destino y se muestra, finalmente, que, al igual que Santa Teresa, integra sus vivencias del dolor desde su propia manera de estar en el mundo. De ahí la relación que se establece entre su individualismo y su particular forma de vivir sus experiencias dolorosas.

Don Quixote. Pain, individuality and destiny

This article emphasizes the peculiarity of Don Quijote: his individualism. Wich is taken from the way that the character has to live pain. This remarkable effect of the painful experiences of the Knight, defines pain as an experience where each person gives it a personal meaning and it is consider as a character of destiny who in the end, as Santa Teresa, includes his personal experiences of pain from his way of being in this world. That is why the relation between his individualism and his particular way of living his painful experiences.

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR

El Platón de Rorty

Este artículo trata de presentar con cierto nivel de detalle la lectura que Rorty hace de Platón, así como de criticar ciertos aspectos de la misma. Para ello, he recogido las afirmaciones dispersas que Rorty dedica a este filósofo y he tratado de organizarlas dentro de un marco que permita comprender el conjunto de la interpretación rortiana. Posteriormente he seleccionado, de entre las muchas críticas que ésta podría suscitar, las tres que me han parecido más interesantes. En conjunto, sugerirán que la interpretación rortiana de Platón no es demasiado verosímil, lo cual plantea dudas sobre la totalidad de la reconstrucción historiográfica de Rorty.

The Rorty's Plato

This paper tries to present in some detail the rortyan lecture of Plato, and to criticize it. In order to do it, I collected the sparse considerations Rorty dedicates to this philosopher, and tried to organize them into a framework that allows to understand the whole of rortyan interpretation. Then, I selected three specially interesting critics from the many that possibly could be presented. Those critics will suggest that rortyan interpretation of Plato is not too probable, which raises doubts on the entire rortyan historiographic reconstruction.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VIII, No. 16, JULIO 2007

COLABORADORES

JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Deusto. Después de una experiencia profesional en el campo del urbanismo, se inicia en la cooperación al desarrollo en 1986, dentro de la misión oficial española con Nicaragua. Desde entonces se ocupa en temas de desarrollo local y cooperación al desarrollo, actividades que simultanea en la esfera local y en el ámbito internacional. Ha publicado diversos ensayos sobre temas de gestión de cooperación al desarrollo, entre los que podemos anotar los siguientes títulos: *Poder local y solidaridad internacional*, FEMP, Madrid (1993), *La función de las ONGs en la ayuda al desarrollo*, Hiru, Hondarribia, Guipúzcoa (1994), *La cooperación descentralizada ¿un nuevo modelo de relaciones norte sur?* (coord.), La Catarata, Madrid (1998), *Manual de cooperación al desarrollo para Corporaciones locales*, FELCODE, Badajoz (2004), *Manual de evaluación para la cooperación descentralizada* (coord.), Dikynson, Madrid (2005), *Microcrédito y cooperación al desarrollo* (coord.), Colección trabajos solidarios, Ayuntamiento de Córdoba (2005) y *Codesarrollo* (coord.), Colección trabajos solidarios, Ayuntamiento de Córdoba (2007). (ggp.joserra@gmail.com)

PEDRO CASALDÁLIGA

Nació en Balsanery, Cataluña, 1928, fue educado en un ambiente tradicional católico en la España franquista. Ingresó en la orden claretiana donde pronto se despierta su vocación misionera que compagina con sus primeros poemas. Tras ordenarse sacerdote (1952) y una primera actividad religiosa en España, en 1968 es destinado a Brasil. Recibe la ordenación episcopal en 1971, haciéndose cargo de la Prelatura de Sao Félix, una extensa región al norte de Mato Grosso. Su pastoral “*Una iglesia en la Amazonía en conflicto con el latifundio y la marginación*” recorre América Latina, convirtiéndose en un hito de la Teología de la Liberación. Defensor del indio, del peón esclavizado, de la mujer marginada, de los campesinos venidos a la selva —*posseiros*—, enfrentado al

régimen militar y fustigador del latifundio, sale indemne de un atentado en el que muere por equivocación de los pistoleros su ayudante el padre Burnier, suceso que le marcará profundamente. Participa en la fundación del Consejo Indigenista Misionero (1972) y de la Comisión Pastoral de la Tierra (1975) instituciones que representan el enfoque de la teología de la liberación en el tratamiento de la cuestión indígena y del problema de la tierra. En 1988 regresa por primera vez a Europa, para entrevistarse con el Papa Juan Pablo II. En 1992 fue candidato al Premio Nobel de la Paz. En ese mismo año fue propuesto como Doctor Honoris Causa por la Facultad de Teología de Cataluña, distinción que no prosperó por la intervención de la jerarquía católica española. En 2000 es nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Campina (Brasil). Y en el año 2006 recibe el Premio Internacional de la Generalitat de Cataluña. Autor de 22 publicaciones de teología, pastoral y poesía, su último poemario “Murais de libertação” se editó en el año 2005 (Edições Loyola, São Paulo).

RAMÓN RODRÍGUEZ

Catedrático de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigador en el *Centre de Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques* del CNRS (École Normale Supérieure de París) y realizado diversas estancias de investigación en la Universidad de Friburgo (Alemania). Es autor de *Heidegger y la crisis de la época moderna* (Madrid, 1987, 2006), *Hermenéutica y subjetividad* (Madrid, 1993), *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Madrid, 1997), *Del sujeto y la verdad* (Madrid, 2004) y editor de *Métodos del pensamiento ontológico* (Madrid, 2002). Ha publicado igualmente numerosos artículos y colaborado en diversos volúmenes colectivos en los campos de la ética, la fenomenología y la hermenéutica. Profesor invitado en diversas universidades iberoamericanas (Puerto Rico, Colombia, Brasil, Chile). Miembro del Consejo de Redacción de la *Revista de Filosofía*, coordinador de la sección “Historia de las ideas” de la *Revista de Libros*, codirector de las colecciones de filosofía de la editorial Síntesis, colaborador del ABC cultural. Es miembro fundador de la Escuela Contemporánea de Humanidades y de la Fundación de Ciencias Sociales y Mundo Mediterráneo. Ha sido Vicerrector de Extensión Universitaria de la Universidad

Complutense, Director de los Cursos de Verano de la misma Universidad en El Escorial y miembro del Patronato del Instituto de Filosofía del CSIC.

VICTOR MANUEL PINEDA

Profesor investigador en la Facultad de filosofía de la UMSNH.

LÁSZLÓ TENGELYI

Es sucesor del Profesor Klaus Held en la Universidad de Wuppertal, Alemania. El Prof. Tengelyi considera su principal tarea continuar la tradición fenomenológica y hermenéutica que ha caracterizado a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Wuppertal y le ha brindado prestigio internacional. Tengelyi comenzó su carrera como reconocido especialista en la obra de Immanuel Kant, además de ser considerado como uno de los filósofos jóvenes más destacados de su país natal Hungría. Su actividad docente y de investigación sigue dos directrices: a) mostrar la fecundidad de la fenomenología en diálogo con la filosofía antigua y con el idealismo alemán, y b) propiciar el diálogo entre la fenomenología alemana y la fenomenología francesa. En este tenor, ha impartido diversos seminarios sobre Aristóteles, Platón, Husserl, Heidegger, Lévinas, M. Ponty, Derrida, Marc Richir, entre otros. Su intensa actividad en el campo de la fenomenología le ha valido ocupar importantes cargos, como el de Presidente de la Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung y el de fundador del Institut für phänomenologische Forschung de la Universidad de Wuppertal. Ha publicado numerosos artículos y algunos libros de notable contenido y originalidad: *The Wild Region in Life-History* (Evanston 2004); *L'histoire d'une vie et sa région sauvage* (Grenoble 2005); *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I* (París, 2005), y *Erfahrung und Ausdruck* (La Haya, 2007).

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Panamericana y Maestro en Filosofía por la UNAM. Actualmente realiza estudios de doctorado en la Bergische

Universität Wuppertal bajo la dirección del Profesor Dr. László Tengelyi y es miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Institut für phänomenologische Forschung der Bergischen Universität Wuppertal.

JAIME VIEYRA GARCÍA

Profesor e investigador de la facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana. Licenciado en filosofía y maestro en filosofía de la cultura por la misma facultad. Ha participado en múltiples eventos académicos y ha colaborado en diversas publicaciones sobre temas de filosofía contemporánea, filosofía de la cultura y filosofía mexicana. Entre sus publicaciones se encuentran: “El sentido griego de la cultura (desde Nietzsche)” en VVAA, *Filosofía de la cultura*, UMSNH; “Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México” en Rempel (coord.), *Lo propio y lo ajeno*, IIZ-Plaza y Valdés, 1996; “El mestizaje mexicano: drama, utopía y accidente” en Ramírez M.T. (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, UMSNH-Plaza y Valdez, 1997; “El enigma del juego” en Ramírez M. T. (Coord.), *Variaciones sobre arte estética y cultura*, UMSNH-Plaza y Valdez, 2000. Es autor del libro, *México: utopía, legado y conflicto*, Morelia, Ed. Jitanjáfora, 2007.

DANIEL H. CABRERA

Doctor en Comunicación, *Diploma de Estudios Avanzado* en Filosofía, *Magíster* en Sociosemiótica. Ha dado clases en la Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Siglo 21 de Argentina, y en la Universidad de Navarra de España. Actualmente está contratado como investigador de tiempo completo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana en el marco del Convenio de ANUIES–AECI para la contratación de doctores españoles. Es profesor del Doctorado de Filosofía de la misma institución. Autor de diversos artículos en revistas especializadas latinoamericanas y españolas, ha publicado recientemente el libro *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, 1978, y doctor por la Universidad del País Vasco con la tesis *Visión ética, jurídica y religiosa del indio en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda*, San Sebastián, 1998. En agosto de 1999, se incorporó a la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, en virtud del Programa “Incorporación de doctores españoles a Universidades Mexicanas”, en ella imparte clases en la Maestría de Filosofía de la Cultura y en la Licenciatura. Forma parte del cuerpo académico de Historia de la Filosofía, que en la actualidad desarrolla un proyecto de investigación denominado “Republicanismo”. Entre sus publicaciones cabe destacar: “La Conquista ecológica: el maíz ante el trigo”, en VVAA, *Alimentación y gastronomía: cinco siglos de intercambios entre Europa y América*, Pamplona, New Book Ediciones, 1998; “Dilemas en biotecnología. Derecho a nacer, derecho a morir, derecho a decidir”, en Rosario Herrera Guido (coordinadora), *Hacia una nueva ética*, México, Siglo XXI, 2006; “Viajar a Oriente: los franciscanos en la corte del gran Kan y Cristóbal Colón en las cercanías de Cipango”, en *Relaciones*, número 108, vol. XXVII, otoño de 2006, pp. 141-164. Asimismo, publicó el libro: *La cuestión del indio. Bartolomé de Las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La Polémica de Valladolid de 1550*, prólogo de Mauricio Beuchot, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2001.

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR

Doctor en Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (2007), con la tesis “La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty”, dirigida por el Dr. José Miguel Esteban Cloquell. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (1998). Ha trabajado como profesor por horas de diversas asignaturas de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, de los años 2002 a 2007. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo Asociado C en la Universidad del Mar (Bahías de Huatulco, Oax.). Está adscrito al Instituto de Turismo, donde investiga especialmente temas de ética aplicada a los problemas de la actividad turística. Ha presentado diversas po-

nencias en Congresos y seminarios, y tiene ocho artículos publicados (técnicos y de divulgación).

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Realizó su investigación postdoctoral en las Universidades de Mainz y Frankfurt (Alemania) y fue profesor en la Universidad de El Salvador y en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la UMSNH y co-director de la revista *Devenires*. Ha publicado los libros *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005 e *Hybris y sujeto. La ética-estética del joven Nietzsche*, Jitanjáfora, Morelia, 2007.

MARINA LÓPEZ

Licenciada en Filosofía y Maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología desde 2001 y del consejo editorial de la serie fenomenología. 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 y como técnico académico en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

ANTONIO DE LA CRUZ VALLES

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, actualmente prepara una tesis doctoral para la Universitat de Barcelona. Es miembro del grupo de investigación del Instituto de Filosofía del CSIC “Filosofía después del holocausto”.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó publicaciones.filos.umich@gmail.com
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 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. 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.
7. 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 VII N° 13
ENERO 2006
ISSN 1665-3319

El enigma de la creación literaria

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

El carácter político de la banalidad del mal

MARINA LÓPEZ

La experiencia del pensar

MARTIN HEIDEGGER

Alcances y derivas del universalismo ramlsiano

en El derecho de gentes

DORA ELVIRA GARCÍA

Para la fundamentación de un pensamiento hábil

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia

RICHARD SMITH

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista

PIO COLONNELLO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VII N° 14
JULIO 2006
ISSN 1665-3319

Cultura, sueño y ciudad. Una charla con Eugenio Trías
CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Intención signitiva y textura semántica
HARRY P. REEDER

El problema del ser del mexicano
JAIME VIEYRA GARCÍA

*Palabra, pecado y redención: el lugar del padre
en la lengua madre*
OLGA POMBO

La escritura y el discurso del mito en la cultura
GLORIA CÁCERES CENTENO

DOSSIER: CENTENARIOS

*¿Técnica o poética del psicoanálisis? A 150 años
del nacimiento de Sigmund Freud*
ROSARIO HERRERA GUIDO

*Emmanuel Lévinas: "ciencia ininterrumpida",
razón y escepticismo*
RUI PEREIRA

Kurt Gödel y el Teorema de Incompletud
JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Hannah Arendt, a cien años
MARINA LÓPEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO VIII N° 15
ENERO 2007
ISSN 1665-3319

Agustín Andreu o la inteligencia de la vida (entrevista)
MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

Filosofía y nazismo en Heidegger: “la lucha por el ser”
JULIO QUESADA

Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

El concepto de cercanía en Martin Heidegger
ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

Desesperar de lo social: el “antimodernismo” de Kierkegaard
CARLOS A. BUSTAMANTE

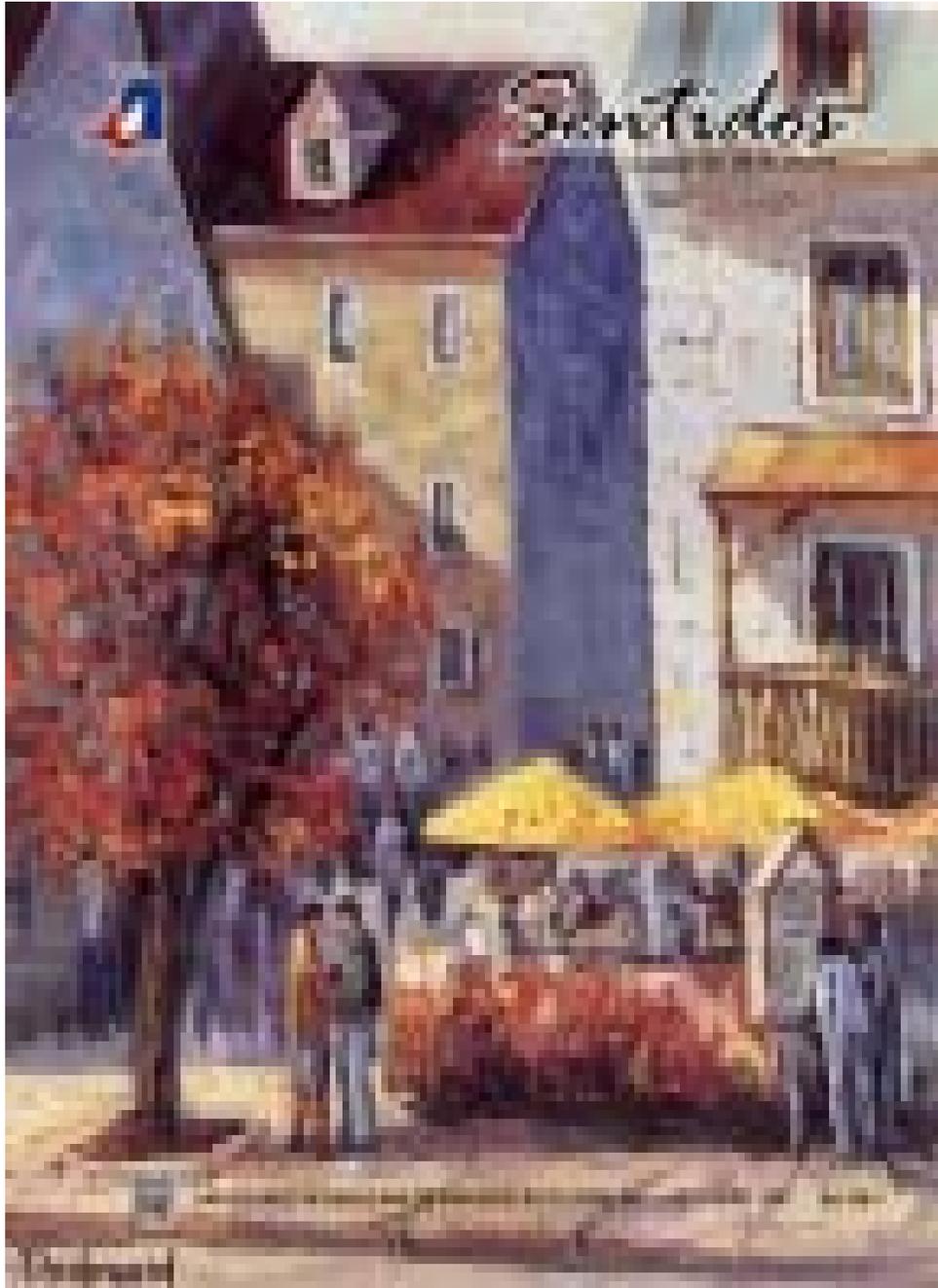
*¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano
a la fábula deleuziana*
EDUARDO PELLEJERO

Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?
NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ

*Dos críticas de las “geografías imaginadas”: Guillermo Bonfil Batalla
y Roger Bartra*
OLIVER KOZLAREK



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 2007

Filosofía de la Historia (III Promoción)

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Septiembre de 2007 a Enero de 2008

Dirigido a estudiantes y profesionales de Humanidades

Lógica y argumentación

IMPARTIDO POR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Agosto a Diciembre de 2007

Dirigido a profesores de lógica y filosofía

Filosofía de la Educación (VII Promoción)

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Septiembre a Diciembre de 2007

Dirigido al público en general

Teoría y crítica de la universidad

COORDINADOR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Junio a Noviembre de 2007

Dirigido a universitarios y público en general

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



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 2007.

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

Jaime Vieyra García

libro

José Manuel Romero Cuevas

libro

Mario Teodoro Ramírez