
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 IX, No. 17, Enero 2008, ISSN 1665-3319
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: Metzneri Aurea Jacobo Tovar

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas 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 IX, NO. 17, ENERO 2008

Índice

Artículos

- Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo
y el fenomenismo* 7
JUAN A. NICOLÁS
- De Villoro a Nancy. La comunidad imposible* 38
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN
- Historia, liberación e interculturalidad* 52
HÉCTOR SAMOUR
- Una elucubración estética: la ciudad y el arte en Eugenio Trías* 94
RENATO PRADA
- Hannah Arendt. Política y desfactualización* 115
JOSÉ LUÍS CÁMARA LEME

*Ilya Prigogine y Eduardo Nicol: en torno a la alianza
entre las ciencias y la metafísica* 133
RUSH GONZÁLEZ

Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria 156
CARLOS MOLINA VELÁSQUEZ

Reseñas

Jaime Vieyra García, *México: utopía, legado y conflicto* 189
POR MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA
Y EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Mario Teodoro Ramírez Cobián, *Filosofía y creación.
Ensayos diversos* 199
POR EDUARDO PELLEJERO

Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo.* 201
Análisis filosófico de la puntería
POR JAVIER BASSAS VILA

James Fentress y Chris Wickham, *Memoria social* 208
POR LINDA MAEDING

Resúmenes - Abstracts 214

Colaboradores 219

Artículos

ONTOLOGÍA UNIFICADA EN LEIBNIZ: MÁS ALLÁ DEL SUSTANCIALISMO Y EL FENOMENISMO

Juan A. Nicolás
Universidad de Granada

1. Introducción

Uno de los problemas más importantes para la reconstrucción e interpretación del pensamiento filosófico de Leibniz es su falta de sistematización formal. Según ciertos investigadores, este rasgo no es solamente formal sino que afecta también al contenido más esencial de su pensamiento. En opinión de estos autores, no existe un sistema filosófico leibniziano, entre otros motivos porque Leibniz nunca pretendió construirlo; en esta línea de interpretación, Leibniz abordó problemas concretos, ámbitos del saber o cuestiones debatidas en su momento, tanto filosóficos como científicos, sociales o políticos, e intentó resolverlos o al menos aportar vías de solución.

Por otro lado, hay investigadores que se han esforzado en encontrar una clave del pensamiento de Leibniz capaz de sistematizarlo, de instituir un orden en el aparente caos formal de su producción intelectual, aunque tampoco haya acuerdo alguno acerca de qué pieza teórica ha de ocupar ese lugar. Heinekamp ha expuesto detalladamente esta divergencia entre los intérpretes de Leibniz.¹

En esta segunda línea, el presente trabajo tiene como objetivo analizar el papel que tienen en la ontología leibniziana las categorías de “fenómeno” y “realidad” y su contribución a la sistematización de este ámbito filosófico. Para ello se introducirán las nociones de “funcionalismo” y “vitalismo”, que determinan dos niveles ontológicos, y se planteará finalmente la cuestión de si

esta reconstrucción implica una escisión insalvable, o permite de algún modo una ontología unificada. Al abordar este problema, jugará un papel importante la posición de Leibniz frente a la noción ontológica clave de “sustancia”.

2. ¿Dos niveles ontológicos?: “fenómenos” y “realidad”

Hay una distinción ontológica que Leibniz rara vez discute y justifica. Generalmente la utiliza, dándola por supuesta, y extrayendo consecuencias fundamentales para su comprensión de la realidad. Se trata de la distinción entre lo que él considera *fenoménico* y lo que entiende por *realidad*. Es importante para comprender este ámbito del pensamiento leibniziano dilucidar con exactitud el valor de esta distinción. Por *fenómeno* entiende, según el uso habitual, aquello que está ligado de algún modo a “lo que aparece”,² a lo que se muestra. Pero ese nivel de acercamiento no coincide con la *realidad* de las cosas. Estas dos categorías representan dos perspectivas o dos modos de acercamiento a las cosas. Cada una conlleva una legislación, una metodología y unos contenidos propios.

Esta distinción no significa, ni mucho menos, la supresión del valor ontológico de lo fenoménico. Como se verá más adelante, precisamente Leibniz realiza, desde un cierto punto de vista, una elevación del valor ontológico de los fenómenos al rango de lo (cuasi)esencial. Lo fenoménico tiene su propio modo de verdad, hay “fenómenos verdaderos”,³ a diferencia, pues, de otros que no lo son. Por ello, en la indagación de la ontología leibniziana, la estrategia respecto a este punto ha de ser detectar “lo que de real hay en los fenómenos”.⁴ La no coincidencia entre fenómeno y realidad es, según Leibniz, nítida, aunque en otros contextos esta distinción se complica.

En el escrito de 1684 titulado “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, Leibniz establece precisamente algunos criterios para abordar esta distinción. Concretamente examina tres: vividez, multiplicidad y congruencia.⁵ De ellos piensa que “el mejor indicio de realidad de los fenómenos, que incluso basta por sí mismo, lo constituye el éxito en la predicción de fenómenos futuros a partir de fenómenos pretéritos y presentes”.⁶

Con estos criterios se puede obtener máxima probabilidad, certeza moral, pero no producen “certidumbre metafísica, en el sentido de que afirmar lo contrario implique contradicción”.⁷ Por tanto, estos criterios, en sentido estricto (metafísico), no son demostrativos. Tan es así que Leibniz llega a la conclusión de que “no se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existen cuerpos”.⁸ La existencia fenoménica de los cuerpos se mantiene en el ámbito de las verdades contingentes, y por tanto, sólo hipotéticamente probatorias. En este nivel, lo “real” sólo puede caracterizarse como lo congruente con lo anterior y posterior. De ahí que tanto las cualidades secundarias (luz, temperatura, color) como las primarias (movimiento, figura, extensión) sean “aparentes”.⁹ Es preciso otro tipo de indagación para hallar lo que de verdaderamente real contienen en sentido absoluto. Lo cual no impide, no obstante, que tengan su modo propio de verdad, “suficientemente real” como para desarrollar un saber metódicamente ordenado. En este sentido, los fenómenos reales lo son en un nivel propio. Desde el punto de vista ontológico no penetran el fondo de la realidad, y desde el punto de vista epistemológico, son manejados con una metodología eficaz en su nivel (por ejemplo, científico), pero inútil para alcanzar la esencia que albergan.

Por tanto, no todo lo que los fenómenos muestran es “real”, hay un fondo de realidad con características propias, que no “se muestran” en primera instancia. También, a nivel epistemológico, los fenómenos tienen una legislación propia. Pero hay un nivel de “realidad” al que se accede pensando “en rigor metafísico”¹⁰ que alude a un nivel ontológico, en el que el pensamiento está orientado al descubrimiento de la verdad última de lo que las cosas son y los principios que la rigen. Las características halladas por esta vía muestran una realidad netamente distinta de lo fenoménico. Este es el fondo último de lo real. De este modo delimita Leibniz dos niveles ontológicos, cada uno de los cuales se rige por una legislación propia, y muestra lo real en una perspectiva diferente.

Pero tampoco en este caso estamos ante una distinción nítida, unívoca y uniforme, sino que tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico hay interacciones entre los dos niveles distinguidos.

Por un lado, pensando en estricto rigor metafísico, “no existen más que las sustancias indivisibles y sus diferentes estados que sean absolutamente rea-

les”.¹¹ Desde el punto de vista “absoluto”, la realidad consiste en “sustancias” (mónadas) cuyo rasgo determinante es la unidad (“Toda sustancia tiene una verdadera unidad hablando con rigor metafísico”¹²), y ello genera una concepción de la realidad como “indivisible, inengendrable e incorruptible”.¹³ Esto no es lo que muestra el nivel ontológico-fenoménico. En este nivel, constituido por entidades corporales, “la masa es un puro fenómeno, cuando no se considera más que lo que es divisible”.¹⁴ Puede hablarse de unidad también en lo fenoménico o material, pero sólo en un sentido débil y no estricto: “Considero que se puede dar el nombre de *uno* a un conjunto de cuerpos inanimados, aunque no haya ninguna forma sustancial que los ligue, tal como puedo decir: ‘he aquí *un* arco iris, he aquí *un* rebaño’. Pero es una unidad de fenómeno o de pensamiento”,¹⁵ que no permite distinguir lo que hay de absolutamente real en los fenómenos. La infinita divisibilidad frente a la unidad estricta delimita estos dos niveles ontológicos.

Ahora bien, la distinción-separación no es radical. “No digo que no haya nada sustancial, o nada más que apariencia en las cosas que no tienen una verdadera unidad, porque reconozco que ellas tienen tanto de realidad o de sustancialidad como hay de verdadera unidad en lo que entra en su composición”.¹⁶

Los dos niveles ontológicos de los que venimos hablando no están “platónicamente” separados, sino que constituyen dos modos, en cierto sentido complementarios, de poner de manifiesto lo que las cosas son en su unidad real. Se trata también de dos perspectivas o puntos de vista diferentes, a las que ciertamente, Leibniz atribuye en muchas ocasiones un valor ontológico asimétrico. Por ello es importante analizar el estatuto epistemológico y ontológico, tanto de lo aparente-fenoménico como de lo absolutamente real.

La referencia inmediata de esta distinción ontológica son las nociones de sustancia y accidente, o sustancia y cualidades (primarias/secundarias). La identificación de ambas distinciones es injustificada en el caso de Leibniz, y aquí radica precisamente una de sus aportaciones fundamentales a la ontología y a la configuración de la modernidad.

3. ¿Realidad como sustancia? Transformación de la ontología sustancialista

En primer lugar, ha de analizarse la transformación a la que Leibniz somete el esquema ontológico sustancia-accidente, que llega hasta él en versión cartesiana. La reforma de estas dos categorías ontológicas fundamentales en la concepción de la realidad impiden identificar la distinción leibniziana entre fenómeno y realidad con la de sustancia y accidente. En este esquema, el fondo de la realidad, lo que las cosas verdaderamente son, viene expresado por la noción de “sustancia”; mientras que la categoría de “accidente” expresa (tanto en Aristóteles como en Descartes) un nivel de realidad cuyo valor ontológico es secundario. Esto será radicalmente transformado por Leibniz, tanto en la concepción de la realidad sustancial (mónada) como en la concepción de los accidentes, y sobre todo, en la relación entre ambos niveles.

La ontología elaborada sobre el esquema de origen aristotélico sustancia-accidente tiene vigencia, bajo diversas denominaciones, reformas e interpretaciones, hasta finales del siglo XVII. En ese momento histórico ha madurado suficientemente la reflexión filosófica y el desarrollo de las ciencias como para que se produzca el comienzo del fin de ese tipo de ontología. Dicho final se desarrolla en una doble vía. Por un lado, es David Hume quien se encarga de formular una crítica nítida y radical de la concepción sustancialista de la realidad presente en la tradición cartesiana. Esta conocida crítica, desarrollada en el libro primero del *Tratado sobre la naturaleza humana*, se realiza desde la perspectiva del empirismo psicologista que adopta el filósofo escocés.

Por su parte, Leibniz sigue otra línea. En la tradición inmediatamente anterior a él, el esquema sustancia-accidente había evolucionado respecto a la concepción aristotélica, poniendo el acento en alguno de los rasgos que había señalado el filósofo griego. De modo que se había asumido la distinción entre sustancia, modos y atributos; en el ámbito de lo “accidental”, a partir de Galileo se introduce la distinción entre cualidades primarias y secundarias, que serían objeto de intenso debate tanto en el racionalismo cartesiano como en el empirismo británico posterior.

En esa situación, Leibniz cuestiona tanto la distinción entre sustancia-modos-atributos, como la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Veamos cómo.

Cada tipo de realidad (sustancia) tiene para Descartes y sus contemporáneos un rasgo característico, esencial, constitutivo de su realidad; mientras que cada ser concreto tiene, además, multitud de cualidades, ontológicamente secundarias, y epistemológicamente subjetivas. En el planteamiento cartesiano, pertenecen al primer nivel ontológico (atributos esenciales de las sustancias) la infinitud, el pensamiento y la extensión. En la *res extensa* tamaño, figura y movimiento son cualidades primarias, objetivas; mientras que calor, color, olor, sabor, etc. son cualidades secundarias, que no constituyen la objetividad del objeto.

Leibniz realiza una minuciosa revisión y comentario de la primera parte de los *Principios de la filosofía* de Descartes; cuando llega a la concepción cartesiana de la sustancia (artículo 51), introduce una matización, aparentemente leve, pero de consecuencias ontológicas fundamentales. Replantea el papel de los accidentes en el conjunto de la totalidad del ser unitario. Frente al carácter netamente secundario que este aspecto de la realidad tiene en el esquema aristotélico-cartesiano, Leibniz reivindica el carácter ontológicamente imprescindible de los accidentes: “No sólo necesitamos de otras sustancias, sino también, mucho más de nuestros accidentes”.¹⁷ La sustancia ya no es el núcleo estable y ontológicamente determinante, frente a los accidentes, cuyo cambio no afecta a lo que la cosa es. Ahora la relación es diferente, ambos elementos “se requieren mutuamente”.¹⁸ Por ello el criterio para distinguirlos ya no puede ser el hecho de que la sustancia sea ontológicamente necesaria y los accidentes no. Todos son necesarios en el sentido de que todos son imprescindibles para constituir el ser real. Lo que la cosa verdaderamente es, es la totalidad sistémica de sustancia y accidente. Aunque, evidentemente, los accidentes pueden cambiar, en la concepción leibniziana de la realidad son formalmente necesarios.

Así pues, Leibniz rechaza esta división ontológica, y consciente de que este planteamiento chocaría con la tradición cartesiana, afirma que “quizás resulte sorprendente que yo ponga la figura y el movimiento en el mismo rango que los fenómenos, pero no me desdigo... Todas estas consideraciones hacen ver suficientemente que la extensión no podría constituir la sustancia de los cuer-

pos, ya que sus modificaciones son solamente fenómenos o bien seres abstractos, y aunque el tamaño, la figura y el movimiento nos proporcionen nociones más claras que el calor y los colores, no dejan de implicar alguna cosa confusa y aparente”.¹⁹ Anteriormente se vió cómo en “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios” (1684) hace una impugnación nítida de la distinción entre cualidades primarias y secundarias: “Respecto de los cuerpos puedo demostrar no sólo que la luz, la temperatura, el color y las cualidades de ese tipo son aparentes, sino también el movimiento, la figura y la extensión”.²⁰

No hay motivos para distinguir por su valor ontológico entre tipos de cualidades ni entre estas y los atributos esenciales. El resultado al que apunta Leibniz es que todas las “notas” que integran un ser concreto son constitutivas de ese ser real. “La multitud, la extensión y la máquina contienen y presuponen el ser, la unidad, la sustancia y la fuerza”.²¹ Esta es la relación entre los dos niveles anteriormente distinguidos, pero ahora en cierto modo fusionados. Por ello, la conclusión de Leibniz es que “no existe nada más que el ser completo o la sustancia y su estado presente, que es expresión de los fenómenos tanto pasados y presentes como futuros”.²²

Siendo así, en virtud del principio de interconexión de todo (*tout est lié*), si en un ser cambia un rasgo, se convierte en otro ser diferente; esto se aplica tanto a cada ser individual como al conjunto de todos ellos: “en el fondo, y a causa de la conexión de las cosas, todo el universo con todas sus partes sería muy otro, habría sido otro desde el principio si *la menor cosa* en él fuese de otra manera de como es”.²³ He aquí la plasmación de la reivindicación del valor de las “cualidades secundarias” (dicho en términos ontológicos) o de los fenómenos (dicho en términos gnoseológicos). Cada cualidad, cada nota, aunque sea “la menor” es ontológicamente determinante, y en este sentido, esencial. Esto mismo es expresado por Leibniz de diversos modos: “Por otra parte, si en la vida de alguna persona, e incluso en todo este Universo, alguna cosa fuera de un modo distinto del que es, nada nos impediría decir que ésta sería otra persona, u otro Universo posible, que Dios habría elegido. Sería entonces verdaderamente otro individuo”.²⁴ Se va perfilando una concepción de lo real cuya prioridad ontológica corresponde al individuo, o dicho con mayor precisión, al sistema de individuos.

De este modo Leibniz plantea una “redención” o revalorización de lo accidental, llevándolo hasta el núcleo mismo de la ontología. Con ello apunta hacia un cierto tipo de ontología unificada. El reto para Leibniz es delimitar el valor ontológico de “lo accidental” (fenómenos), para lo cual elabora una nueva vía, que se mueve entre dos extremos. Por un lado, la tradición aristotélico-cartesiana, donde se produce una infravaloración ontológica de lo accidental (atributos, cualidades secundarias), dentro de un marco netamente sustancialista. Por otro lado, el pensamiento ligado al desarrollo de la nueva ciencia (a partir de Galileo), que introduce una transformación decisiva. El objetivo de este nuevo proceder racional ya no es dilucidar *qué son* en verdad las cosas, sino explicar *cómo se comportan*. Para ello basta con centrarse en los fenómenos y utilizar el instrumental analítico de la matemática, siguiendo la intuición galileana. En esta línea de pensamiento, se produce una especie de “autorrestricción ontológica” al nivel de los fenómenos. Esta opción, que en principio no tiene porqué ir más allá de una delimitación metodológica, acaba convirtiéndose en un compromiso ontológico-normativo: el nivel fenoménico de lo que puede ser analizado mediante la metodología de la nueva ciencia (cuantitativamente) es el único objeto legítimo de la acción racional válida (en el ámbito del conocimiento). El exponente más claro de esta transformación es la evolución del empirismo clásico, que partiendo de una determinada interpretación de Descartes, acaba en David Hume.

Entre estas dos opciones, la tendencia sustancialista y la tendencia fenomenista, Leibniz elabora una nueva alternativa, que tiene la virtud de entroncar críticamente con la tradición sustancialista, transformándola esencialmente, y por otro lado incorpora el nivel fenoménico a su ontología, revalorizándolo, pero sin plegarse al reduccionismo empirista, en el que el núcleo esencial de la cosa acaba fuera del alcance epistemológico de la razón.

El resultado de esta vía recorrida por Leibniz tiene el formato de una *ontología de la individualidad sistémica* en la que se mantienen vivas y presentes las dos tendencias señaladas. Leibniz lejos de renunciar a ninguna de ellas, se esfuerza en conjugar ambas en una ontología unificada.

4. Ontología de la individualidad sistémica

Para construir esta ontología Leibniz necesita preparar todo un arsenal de instrumentos teóricos, cuya novedad se configura en gran medida en discusión con los principales filósofos de la época. A este esfuerzo pertenecen los conceptos de *notio completa*, “individuación”, “libertad”, “principio de inhesión”, “sustancia corporal”, etc. Todo este proceso culmina en la noción de “mónada”, tal y como es concebida por Leibniz en la última fase de su vida intelectual. En la tarea de forjar nuevas categorías que permitan una ontología alternativa a la instaurada en la tradición aristotélico-cartesiana, ocupa un lugar importante la *Correspondencia* con Arnauld, y sobre todo la discusión con Descartes y el cartesianismo. Esta nueva ontología tendrá dos dimensiones características: funcionalismo y vitalismo.

4.1. *Notio completa*, individuación y libertad

La búsqueda de la clave que conduzca hacia una ontología unificada se sitúa en torno a la noción de *individuo*. La concepción leibniziana de individuo como totalidad sistémica en la que se desdibuja la distinción clásica sustancia-accidente está ligada al concepto de *notio completa*, que se convierte así en el centro gnoseológico de esta ontología de la individualidad.

Esta polémica noción es formulada en el párrafo 13 del *Discurso de Metafísica*: “Como la noción individual de cada persona contiene de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas *a priori* o razones de la verdad de cada acontecimiento o por qué ha sucedido uno en vez de otro”.²⁵ La noción completa se forma “tomando juntos todos los predicados primitivos” de un individuo²⁶ y ha de servir para identificar a ese ser individual concreto.

El concepto de *notio completa* está ligado al principio de inhesión y al principio de razón. En determinados pasajes lo hace equivalente o incluso una consecuencia del primero de ellos: ‘Afirmando que la noción individual de Adán contiene todo lo que le sucederá, no quiero decir otra cosa que lo que los filósofos entienden al decir “el predicado inhiere en el sujeto de las proposiciones verdaderas”’.²⁷ Dados los predicados primitivos de una noción puede de-

ducirse de ella todo lo que ha de acaecerle. La relación entre los predicados primitivos y sus desarrollos históricos es de carácter deductivo. Esta es la versión del principio de razón manejada en este contexto,²⁸ que expresa el modo en que puede (podría) darse razón *a priori* de cuanto acaece a cada individuo.

Ahora bien, desde la perspectiva humana no es posible conocer la totalidad de las notas que constituyen una noción individual y sus relaciones, “la experiencia no me permitiría conocer una infinidad de cosas... la experiencia no me hace sentir todo lo que está contenido en mi noción”.²⁹ Esta es la perspectiva de la finitud, de la limitación, de la experiencia real del ser humano, cuya única posibilidad es “conocer en general que todo lo que me pertenece está ahí contenido por la consideración general de la noción individual”.³⁰

En la *Correspondencia* con Arnauld tiene lugar una intensa discusión en torno al concepto de *notio completa*. El teólogo francés le plantea varias objeciones: la conexión intrínseca entre Sujeto y Predicado, la posibilidad como anterior a los decretos creacionistas de Dios, posibles “yos” diversos, la existencia de puros posibles, y sobre todo la negación de la libertad de Dios y del ser humano. Arnauld también le cuestiona la hipótesis de la concomitancia y la existencia de formas sustanciales corporales.³¹

De aquí se derivan al menos dos cuestiones sumamente problemáticas, a saber: a) qué es lo que caracteriza de manera específica a cada individuo, y b) si es posible conocer *a priori* todo el contenido de cada noción individual de modo que pueda saberse de antemano lo que ha de sucederle, cómo es posible alcanzar este conocimiento, y qué espacio queda entonces a la libertad.

4.1.1. *Notio completa y principio de individuación*

En cuanto a la totalidad sistémica que es un individuo, Leibniz llega a la conclusión de que precisamente lo propio es el hecho de ser esa totalidad y no otra: “todo individuo es individualizado por su entidad total”.³² Esto cambia las relaciones entre los rasgos que constituyen los diferentes niveles ontológicos. Cada una de esas notas forma parte “necesaria” de la totalidad. Por ello, si César no hubiera atravesado el Rubicón, hubiera sido, en cierto grado, otro distinto. Aquí Leibniz radicaliza su metafísica de la individualidad. Lo que constituye a cada individuo es la totalidad de sus rasgos. Si alguna de esas

notas cambia, constituye otra serie distinta y otro posible diferente del anterior. Sería otro de los mundos posibles. De entre todos esos posibles, se habría realizado efectivamente uno distinto. Cada mónada es un sistema único de notas. El conjunto de ellos, con sus características propias del sistema unitario, *son* la “esencia” de lo real.

Por ello, “la noción completa es de individuos; las nociones generales son incompletas”.³³ “La noción de esfera es incompleta, pero la noción de la esfera que Arquímedes hizo poner sobre su tumba es completa, y debe contener todo lo que la distingue de todas las demás”.³⁴ En última instancia, este razonamiento conduce, por un lado, hasta el Principio de inhesión,³⁵ que Leibniz elabora ampliamente y, por otro, a la tesis de que cada nota se convierte de alguna manera en “esencial”.

Leibniz llega a afirmarlo explícitamente, a propósito de los cuerpos materiales: “Sin embargo, en el estado presente del cuerpo, estas partes presentes le son *esenciales*, y constituyen sus requisitos inmediatos, y por consiguiente constituyen un todo, que tiene por otra parte una unidad verdadera”.³⁶

En este mismo pasaje Leibniz sostiene que el verdadero ser lo constituye la forma sustancial o alma, que es lo que otorga unidad a lo real. Esta forma sustancial tiene carácter metafísico, y la materia no puede asumir ese papel, porque es infinitamente divisible, en cuanto que tiene extensión. Ahora bien, en el párrafo citado, explica Leibniz que “en el momento presente”, es decir, en esta realidad concreta actual, en este cuerpo, “estas partes presentes le son esenciales”. Esas partes son materiales, pero también esenciales, es decir, constitutivas del todo de lo real. Que sean esenciales no significa que sean necesarias. Son esenciales para la constitución de *este* ser real concreto. Pero todo lo real pende de un decreto divino inicial. A pesar de lo que dice Leibniz en otros pasajes, aquí se apunta hacia una ontología en la que lo material (fenoménico, accidental) es un ingrediente constitutivo de la verdadera realidad.³⁷

De este modo queda impugnada la escisión ontológica entre sustancia y accidente, puesto que lo “accidental” ya no es secundario sino que Leibniz lo califica de “requisito inmediato” y “esencial”. Y esta función ontológica no la asume la materia en general, sino “esta parte presente”, la cual constituye “un todo” con “unidad verdadera”.

Esta es la vía por la que se va abriendo paso en el pensamiento de Leibniz una ontología de la individualidad, que desborda los límites de la concepción sustancialista (aristotélico-cartesiana) de la realidad. Esta ruptura con el esquema tradicional sustancia-accidente permite a Leibniz elaborar una concepción del fondo de lo real, que aunque en ocasiones es denominado por Leibniz “sustancia”, presenta características novedosas. Este trabajo de elaboración teórica es desarrollado en gran parte como crítica a Descartes y los cartesianos, y como se ha señalado anteriormente, acaba en la noción de *mónada* como fuerza viva.

4.1.2. *Notio completa y libertad*

En relación directa con el concepto de *notio completa*, plantea Arnauld el problema de su incompatibilidad con la *libertad*, tanto humana como divina. El concepto de *notio completa* puede conducir, en una determinada interpretación, a un determinismo absoluto, donde no cabe ni la elección divina ni la autodeterminación o espontaneidad humana. Esta fue precisamente una de las objeciones principales de Arnauld. Leibniz se esfuerza en construir una interpretación de esta noción que deje hueco a ambos tipos de libertad.

Leibniz extiende este principio lógico al nivel ontológico, estableciendo un paralelismo entre logos y realidad, que subyace a toda la obra leibniziana. Lo expresa de múltiples modos en pasajes como éste: “La noción de cada persona o sustancia individual contiene de una vez por todas todo lo que le sucederá siempre, pues esta persona puede ser considerada como el sujeto, y el acontecimiento como el predicado”.³⁸ Queda aquí expresado el isomorfismo entre la estructura del pensamiento (razón) y la estructura de la realidad (en cuanto cognoscible para el ser humano).

El reto es explicar la conexión entre sujeto y predicado (“conexión intrínseca”, la llama Leibniz), de tal modo que no conduzca necesariamente a un determinismo metafísico o absoluto. Ahí se centra la discusión sobre la posibilidad de la libertad.

Para ello, Leibniz recurre a un ejemplo, en el que introduce una distinción esencial. Las nociones generales, que constituyen el entendimiento divino, son incompletas. Las series que constituyen a los individuos están contenidas

en cuanto posibles. Las nociones completas son individuales, e incluyen todas las circunstancias concretas, espacio-temporales, que definen a un individuo. Estas circunstancias no sólo son de carácter lógico, sino también ético y metafísico.³⁹ La completitud o perfección ontológica sólo se da en el individuo. Hasta aquí llega la ontología de la individualidad elaborada por Leibniz.

En la *Correspondencia* con Arnauld, Leibniz propone el siguiente ejemplo: “Por noción individual de Adán yo entiendo una representación perfecta de tal Adán, que tiene tales condiciones individuales y que se distingue por esto de una infinidad de otras personas posibles muy parecidas, pero no obstante diferentes de él (como toda elipse difiere del círculo por mucho que se le aproxime); entre estos, Dios lo ha preferido porque le ha complacido elegir justamente tal orden del Universo; y todo lo que se sigue de su resolución, no es necesario más que por una necesidad hipotética, y no destruye en modo alguno la libertad de Dios ni la de los espíritus creados”.⁴⁰

La libertad divina queda a salvo porque Dios elige con arreglo a su voluntad. En otros contextos Leibniz explicará que la voluntad de Dios se rige por la ley de la máxima riqueza ontológica componible. En cuanto al ser humano, su libertad es posible por dos argumentos. Por un lado, todo el conjunto de la serie que rige el devenir de un ser humano tiene carácter hipotético (y no necesario, en sentido absoluto o metafísico), porque depende de un acto de voluntad divina. Por otro lado, la percepción o conocimiento del bien, o de la mejor de las opciones en una situación determinada “inclina sin necesitar”. De ahí que no se haga siempre necesariamente el bien, ni siquiera cuando es conocido.

Anteriormente se vio que la experiencia real no permite conocer una infinidad, ni siquiera la totalidad de las notas que constituyen una noción individual y todas las leyes que regulan sus relaciones. Lo que podría ser conocido *a priori* son dos cosas: a) que sea cual sea el resultado final de las distintas inclinaciones que confluyen en una determinada situación, éste será una de las resoluciones posibles, y por tanto, una de las posibilidades habidas. Esta posibilidad concreta que finalmente tiene lugar es tan pre-conocida por la mente divina (porque alberga todas las combinaciones posibles) como desconocida de antemano por la mente humana.

b) Que la posibilidad realmente ejecutada puede deducirse, con suficiente potencial analítico (sólo disponible desde el punto de vista absoluto, que representa la mente divina), del concepto individual completo del sujeto autor de la acción: “En efecto la noción de una sustancia individual, o de un ser completo, no es otra cosa que una noción suficientemente completa como para poder deducir de ella todo lo que se puede atribuir al mismo sujeto”.⁴¹ La mera limitación psicológica en el conocimiento exhaustivo de cualquiera de los conceptos individuales se convierte aquí en un elemento estructural, constitutivo de la razón humana y, por tanto, formalmente necesario en la concepción de *logos* humano. Es la mediación insalvable de la finitud. Desde esta perspectiva lo único que puede afirmarse *a priori* es que la opción elegida, el hecho ejecutado en condiciones de elección libre estará conectado con el pasado y el presente y además teleológicamente configurado. Por ello, podría virtualmente ser explicado a partir de todos los elementos que convergen en una situación real determinada. Hasta aquí llega, en esta versión relativamente débil, el alcance del principio de razón suficiente.

La libertad es situada por Leibniz en el ámbito de la contingencia, donde queda suprimida la necesidad absoluta, y reina la espontaneidad propia de la inteligencia humana, que confiere la capacidad de autodeterminación al individuo racional. De hecho no propugna Leibniz ningún tipo de conformismo, derivado de una interpretación determinista del principio de inhesión llevado al ámbito de la realidad: “hay que procurar construir el futuro, en cuanto depende de nosotros, conforme a la presunta voluntad de Dios o a sus mandatos”.⁴²

4.2. La noción de mónada: crítica del sustancialismo cartesiano⁴³

El trabajo teórico de Leibniz en la preparación de las nociones de principio de individuación, *notio completa*, principio de inhesión, libertad, etc. culmina en la noción de *mónada*.

En la ontología leibniziana convergen tanto la tradición cartesiana como la tradición neoplatónica (teosófico-cabalística). La primera, ligada al pujante modo de conocimiento inaugurado por Galileo y que acabará convirtiéndose

en el paradigma moderno del saber, se va haciendo dominante. Leibniz, sin embargo, conocedor y artífice de las ciencias de su momento, no se pliega a ese modelo. De ahí que mantenga una amplia discusión con los cartesianos. Dicha polémica va a determinar los rasgos fundamentales de la concepción de la mónada por parte de Leibniz. Su síntesis ontológica se sitúa entre la crítica a Descartes y la influencia del neoplatonismo cabalístico, y en ella se forjan sus conceptos claves.

4.2.1. La sustancia es activa: perceptio y appetitus

En primer lugar, como crítica explícita a Descartes, Leibniz niega que pueda considerarse como característica fundamental de la sustancia corpórea la extensión. Veamos sus argumentos: “Considero que el atributo principal de la sustancia que expresa su esencia es único... Sin embargo veo que muchos afirman con gran seguridad, pero nunca prueban, que la extensión constituye la naturaleza común de la sustancia corpórea; sin embargo, de ahí no se derivan ni el movimiento o acción, ni la resistencia o pasión; ni las leyes de la naturaleza observables en el movimiento y en el choque surgen únicamente de la noción de extensión”.⁴⁴

Presenta así Leibniz la *primera diferencia* importante respecto a Descartes, que constituye una de sus aportaciones significativas en este ámbito. La actividad es la característica fundamental de la sustancia. Lo expresa claramente en varios pasajes: “Lo que no actúa no merece el nombre de sustancia”, dice en la *Teodicea*.⁴⁵ El escrito *Principios de la naturaleza y de la gracia* comienza con la afirmación: “La sustancia es un ser capaz de acción”.⁴⁶ Para Descartes por el contrario la sustancia es más bien lo que permanece, lo que no cambia, justamente aquello que carece de movimiento (expresando con ello nítidamente el espíritu aristotélico). La postura de Leibniz en este punto es relativamente novedosa en su momento. El movimiento es algo intrínseco a la sustancia, algo perteneciente a sus más primitivas determinaciones. En un escrito titulado *Reforma de la filosofía primera* dice Leibniz: “La razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación. Esta fuerza es inherente a todo cuerpo... Esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia sustancia

corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo en la extensión”.⁴⁷

Esta actividad propia de la mónada la designa Leibniz con el nombre de *appetitus*. Se trata de la tendencia de la mónada a pasar de una representación del mundo a otra, se trata de la tendencia básica a la actividad. En la *Monadología* dice Leibniz: “La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *appetitus*. Es cierto que el *appetitus* no siempre puede alcanzar completamente toda la percepción (*perceptio*) a que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y llega a percepciones nuevas”.⁴⁸

El *appetitus* está ligado a otro aspecto complementario que constituye la esencia de la mónada: la *perceptio*. La tendencia activa de la mónada es al cambio de una *perceptio* a otra, de una percepción o representación del mundo (que contiene siempre la mónada) a otra. Esta tendencia nunca se agota, nunca alcanza a la totalidad de las representaciones, nunca logra una representación de la totalidad. La *perceptio* sería la vertiente receptiva de las sustancias, mientras que el *appetitus* es la vertiente activa. Leibniz define así la *perceptio*: “El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es más que la llamada percepción”.⁴⁹

El *appetitus* es llamado a veces por Leibniz *vis activa*, fuerza. Por eso llega a decir que “la noción de fuerza arroja mucha luz para entender la verdadera noción de sustancia”.⁵⁰ Esta *vis activa* no es sólo potencia de movimiento, sino que es acto. Esta tendencia a la actividad se realiza si algo no se lo impide. Leibniz expresa esto de la siguiente manera: “La fuerza activa no debe ser concebida como la potencia simple según el uso de las escuelas, o sea, como la receptividad de la acción, sino que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide. Y en esto consiste propiamente la entelequia, poco entendida en las escuelas, pues tal potencia envuelve el acto y no persiste como mera facultad aunque no siempre proceda íntegramente a la acción a que tiende, esto es, siempre que se le opone un impedimento... La fuerza activa primitiva que Aristóteles llama *entelequia he prote*, vulgarmente *forma sustancial*, es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas sustancias”.⁵¹

Con la noción de *appetitus* Leibniz cala más profundo que Descartes. La actividad es característica común a toda sustancia corpórea. En Leibniz se da una especie de jerarquización de mónadas, pero la actividad es la característica que atraviesa todos los niveles. Dice Leibniz al respecto: “Y por ello se afianza el muy tradicional principio de la filosofía: las acciones son de los sujetos individuales. Pienso que ello es tan verdadero como su recíproco, a saber, que toda sustancia singular actúa ininterrumpidamente sin exceptuar al cuerpo mismo, en el que jamás se encuentra reposo absoluto”.⁵²

En este sentido se pronuncia también G. Martin cuando dice: “Leibniz define la sustancia como aquello que tiene el principio de su acción y su pasión en su propia espontaneidad”.⁵³ Precisamente porque la determinación fundamental de la sustancia es la espontaneidad o actividad, “la ‘res extensa’ no puede ser sustancia”, en cambio la *res cogitans* sí la aceptaría Leibniz como sustancia; ahí radica, en opinión de G. Martin, la discrepancia fundamental respecto a Descartes.⁵⁴ Sin embargo en el mismo contexto del pasaje en el que se apoya G. Martín, Leibniz no dice que la sustancia extensa no pueda ser sustancia, sino más bien que los cartesianos no han acertado a descubrir la característica básica de toda sustancia. Leibniz habla incluso de “sustancia corpórea”. Dice en este contexto: “Esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y de ella nace siempre alguna acción; de modo tal que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo en la extensión o también en la impenetrabilidad y que creyeron poder concebir el cuerpo en reposo absoluto”.⁵⁵ Leibniz busca una determinación que verdaderamente sea esencial para toda sustancia, y la encuentra en la actividad.

Desde esta perspectiva, Leibniz se sitúa en cierto sentido como precedente de la concepción sistemática de Hegel cuando en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* se refiere a la necesidad de aprehender y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto. En este mismo contexto habla Hegel de “sustancia viva”.

Así pues, *perceptio* y *appetitus* inhiere indisolublemente en lo que Leibniz llama *mónada*. En 1698 escribe Leibniz: “Debe encontrarse en la sustancia corpórea una entelequia primera, en fin, cierta capacidad primera de la activi-

dad, a saber, la fuerza motriz sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos e impulsos. Y este mismo principio sustancial se llama alma en los vivientes, en los demás seres forma sustancial y, en cuanto constituye con la materia una sustancia realmente única, o sea, una unidad por sí, forma lo que llamo *mónada*”.⁵⁶

4.2.2. La sustancia monádica tiene unidad

Esto nos lleva a una nueva característica fundamental de la sustancia monádica: la unidad. Esta es la *segunda discrepancia* con respecto a Descartes. En 1687, Leibniz escribe en una carta a Arnauld: “Lo que no es verdaderamente *un ser*, no es tampoco verdaderamente un *ser*”.⁵⁷ La unidad es la condición de posibilidad del ser. Bastantes años después, en el comienzo de la *Monadología* escribe: “La mónada de la que hablaremos aquí no es sino una sustancia simple, que integra los compuestos; simple, es decir, sin partes. Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos... Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza”.⁵⁸

Las mónadas son los elementos simples, las unidades mínimas. Aquello que tiene verdadera unidad. Esto lleva a Leibniz a dar un paso importante. Si la sustancia monádica es algo material, no puede tener una absoluta unidad, pues la materia es, al menos teóricamente, infinitamente divisible (por aquí surgen a nivel metafísico las consecuencias del cálculo infinitesimal) y, por tanto, cualquier parte de materia es múltiple. Lo material, lo extenso no puede ser sustancia monádica, porque no tiene verdadera unidad. Aquí se separa de nuevo Leibniz de Descartes. Puesto que la sustancia monádica no puede ser material, Leibniz tiene que comparar la mónada con puntos metafísicos. Lo expresa de la siguiente manera: “Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, además de que incluso están compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una de sus partes a otra no destruiría su diversidad. Sólo existen los átomos de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos ele-

mentos del análisis de las sustancias. Los podríamos llamar puntos metafísicos; poseen *algo vital* y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son su punto de vista para expresar el universo”.⁵⁹

Hay en Leibniz una afirmación de la individualidad como centro de la ontología y por tanto, de toda su concepción de la realidad. Lo determinante y decisivo de la totalidad sistemática que es el individuo no consiste en aquello que es común a todo individuo, y que adquiere por ello una cierta superioridad ontológica. Más bien Leibniz pone el acento en aquello que lo distingue de los demás, es eso lo que caracteriza a cada individuo en cuanto tal. Encontramos aquí rigurosamente planteada una metafísica de la individualidad, que rompe también en este punto con la tradición aristotélico-cartesiana. Lo que hace valioso al individuo no es aquello que tiene en común con los demás (p.e., animalidad y racionalidad), sino justamente lo que tiene de diferente. Eso es justamente lo que le hace a ese individuo ser lo que es. Esta es la definición clásica de esencia. Pero así planteado, esto sitúa a Leibniz como antecedente de Nietzsche.

Ahora bien, esta metafísica de la individualidad es compensada en Leibniz por el hecho de que la unidad monádica se predica también de la totalidad. Y esto abre la vía de una individualidad sistémica.

4.2.3. Individualidad sistémica: tout est lié

En un diálogo de 1706, Leibniz pone en boca de uno de los personajes (Ariste) una de las afirmaciones fundamentales que hizo Descartes respecto a la sustancia: “Todo lo que se puede concebir solo y sin pensar en otra cosa, o sin que la idea que de él se tiene represente otra cosa, o bien lo que se puede concebir como existiendo independientemente de otra cosa, es una sustancia... La definición debe ser entendida de los seres concretos”. A lo cual objeta Leibniz poco más adelante: “En el fondo, sólo Dios puede ser concebido como independiente de otra cosa... Los cuerpos no son independientes unos de otros, ellos tienen necesidad, p. e., de ser comprimidos y agitados por los circundantes... En fin, para seguir adelante, yo soy de la opinión de que no sólo la extensión, sino también el cuerpo mismo no podría ser concebido independientemente de otras cosas”.⁶⁰

Leibniz expresa aquí una *tercera diferencia* respecto a Descartes que afecta al núcleo mismo de la concepción cartesiana. Sustancia no puede ser lo independiente, porque ningún cuerpo lo es (sólo Dios). Introduce un principio de interconexión entre los cuerpos que después será fundamental para interpretar la teoría de la mónadas y el resto del sistema leibniziano.

Ya en 1714, cuando el sistema estaba perfectamente conformado, escribe Leibniz: “Todo está ligado (*tout est lié*), y cada cuerpo actúa sobre cada uno de los demás cuerpos más o menos, según la distancia, y él es afectado por la reacción de los otros; se sigue de ahí que cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo según su punto de vista y tan regulado como el universo mismo”.⁶¹ Y en la *Monadología* dice: “Ahora bien, este vínculo o acomodamiento de todas las cosas reales a cada una y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás y que sea, por consiguiente un perpetuo espejo viviente del universo”.⁶² Nada más alejado del presunto atomismo leibniziano. Existe una interdependencia entre todas las sustancias, ninguna está aislada del resto. Cada una es una representación de la totalidad restante, es como un “espejo” de todo el universo.

¿En qué consiste ser “espejo” del resto de las mónadas? Escuchemos de nuevo a Leibniz: “No hay que creer que al decir espejo concibo que las cosas externas sean reproducidas siempre como en una imagen pictórica en los órganos y en el alma misma. Basta en verdad para la expresión de un ente en otro, que haya una ley constante de relaciones, en virtud de la cual los elementos singulares de uno pueden referirse a los elementos singulares que les corresponden en el otro”.⁶³ Esta relación (*rapport*) de todo con todo indica una respectividad en la que cada mónada “se asoma a las otras”, y no de un modo arbitrario, sino regulado. Este es un aspecto de la noción de *armonía preestablecida*. Ésta expresa el sometimiento de la mónada individual a la ley de la totalidad.⁶⁴ De ahí surge la noción de “mundo”, que expresa la interconexión de todo con todo. La totalidad resultante no es la suma de todas las partes; cada mónada expresa la totalidad desde su propio punto de vista, la mónada no es nada al margen de esa representación del universo; a cada parte le es esencial la totalidad, porque cada una es lo que es respecto del resto. Todo está en todo. Por eso la mónada no necesita “ventanas”, porque desde el comienzo acoge en sí a la totalidad. La manera de ese acoger en sí se produce mediante la integra-

ción en la legislación general de la totalidad. Nada puede venirle, pues, a la mónada de fuera a través de una hipotética “ventana”. No la necesita porque las mónadas son transparentes entre sí, o dicho con más precisión, son traslúcidas. De venirle algo de fuera, tendría que ser de fuera de la totalidad; y esto, por definición, es imposible.⁶⁵ Así se expresa la “mundanidad” de la mónada, y la totalidad, el “mundo”, como mónada de las mónadas, como *monas monadum*.

Contrasta esta conclusión a la que llega Leibniz especialmente con David Hume. Éste acaba su *Tratado sobre la naturaleza humana* diciendo: “Hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco está en mi poder renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas”.⁶⁶ Por su parte, Leibniz diría justamente lo contrario: la mente es incapaz de captar individuos aislados, desconectados de todo el resto; por decirlo con sus propias palabras, “todo está ligado”. Sería una concepción atomista frente a una concepción sistemática de lo real. Mientras Hume adopta una perspectiva psicologista, Leibniz se sitúa en un punto de vista logicista. Frente a los átomos de la percepción, Leibniz descubre conexiones lógico-matemáticas.

Así pues, con su concepción general de la realidad como sustancia activa, unitaria y sistemática, Leibniz consigue poner el movimiento en el corazón mismo de la realidad, sin considerarlo un elemento de segundo orden. Lo que la realidad verdaderamente es, ya no es lo inmutable, lo idéntico, lo permanente (lo “sustancial” en sentido aristotélico-cartesiano), sino que la actividad es la característica esencial de la sustancia. Se trata de una concepción dinámica de lo real.

5. Funcionalismo y vitalismo: determinantes de la ontología leibniziana

El “pan-esencialismo” derivado de la ruptura del esquema sustancia-accidente y la concepción del fondo de la realidad como activo, unificado e interdependiente son los puntos de fuga de las dos tendencias presentes en la ontología leibniziana. La tendencia (y tradición) fenomenista es asumida y transformada

en manos de Leibniz en un cierto tipo de *funcionalismo*. La tendencia (y tradición) sustancialista acaba convirtiéndose en el pensamiento leibniziano en el *vitalismo* metafísico que caracteriza el trasfondo íntimo de la mónada. Estas dos tendencias coexisten en la ontología leibniziana.

Vitalismo y funcionalismo no caracterizan a dos partes o ámbitos de lo real, sino que delimitan dos perspectivas metodológicas y epistemológicas de las que resultan dos configuraciones distintas de lo real y dos niveles ontológicos. Entre ambas hay interacción y trasvase categorial, y su análisis conjunto constituye la ontología unificada de la individualidad sistémica presentada por Leibniz.

5.1. Funcionalismo fenoménico

El distanciamiento de la metafísica sustancialista aristotélico-cartesiana en el marco de una ontología de la individualidad sistémica pasa por un desdibujamiento de la distinción sustancia-accidente y por una reorganización del valor de los elementos constitutivos de la unidad monádica.

En la alternativa leibniziana ya no hay una esencia inalterable, sino que el conjunto es un sistema dinámico, unificado por una “ley” común. Todas las notas se atienen a una normativa de funcionamiento dentro del conjunto. De ahí que el valor de cada nota ya no depende del valor cualitativo del nivel ontológico al que pertenezca, sino de su *función* en el conjunto, del papel que desempeña en la dinámica del devenir, en su integración en una norma. Desde esta perspectiva, el rasgo individual está en función del todo. Queda así compensado el individualismo al que podría conducir la autosuficiencia ontológica derivada del concepto de *notio completa* propio de cada ser monádico.

Para pensar esta idea Leibniz elabora la noción clave de “expresión”. Cada individuo expresa la totalidad a su manera. Entiende por expresión lo siguiente: “Una cosa expresa otra, cuando hay una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de una y de la otra”.⁶⁷

En virtud de la interconexión de todos los individuos, cada uno *expresa* la totalidad a su manera,⁶⁸ desde una determinada perspectiva. En eso consiste precisamente su naturaleza.⁶⁹ El primer nivel en el que funciona “el misterio de la conexión universal” es el de los fenómenos,⁷⁰ y obedece a que “Dios ha

creado todas las sustancias de manera que todos sus fenómenos se corresponden entre sí”.⁷¹

La “razón” del “misterio de la conexión universal de los fenómenos”⁷² y de la “concordancia general de todas las cosas”⁷³ sólo es accesible a la mente divina. Esta limitación tiene carácter estructural, no es superable en la historia. Al alcance de la razón humana sólo están las regularidades de (ciertos) fenómenos.

Esta noción de “expresión” se puede ejecutar de múltiples maneras. Las leyes de las ciencias, por ejemplo, son un modo de plasmar esa integración de los individuos (notas, movimientos, hechos, etc.) en una serie reglada, esto es, en una legalidad. En virtud de esta noción de expresión “todos los fenómenos de los cuerpos pueden ser explicados maquinamente o mediante la filosofía corpuscular dados ciertos principios de mecánica”.⁷⁴

Por esta vía delimita en su sistema filosófico el lugar correspondiente a todo el nuevo pensamiento científico, y por tanto, su legitimación racional. En este nivel todo fenómeno deviene “esencial”, y su explicación se convierte en objeto de las diversas ciencias y de la correspondiente metodología racional. Esta vía abre la puerta a todas las investigaciones leibnizianas sobre la característica universal, lógica, geometría, física, etc. Se abre en definitiva la perspectiva del ideal leibniziano de hacer del pensamiento un manejo metódico de signos, un cálculo automático, mediante el cual es tan fácil “ser geómetra como profeta”.

Este es el horizonte en que Leibniz inserta su idea de razón calculadora, y que difiere netamente de la “racionalidad” que ha conducido a concebir lo real como “indivisible, inengendrable e incorruptible”,⁷⁵ donde difícilmente puede funcionar el criterio de la cuantificación.

Esta es la alternativa funcionalista fenoménica, que Leibniz elabora frente al sustancialismo cartesiano. Con ella, lejos de apuntar hacia algún tipo de disolución de la unidad sistémica individual, al modo de Hume, Leibniz apunta hacia el carácter constitutivo, y en ese sentido, “esencial” de cada nota. Apunta hacia un “superesencialismo”⁷⁶ funcionalista⁷⁷ como pieza teórica básica en la explicación leibniziana de la contingencia.

En el nivel de la realidad sustancial, la regla que “explica” la serie completa de un “individuo” es inalcanzable para la inteligencia humana, aunque “cada una de estas sustancias contiene en su naturaleza *la ley de continuidad de la serie*

de sus operaciones, y todo lo que le ha ocurrido y ocurrirá”.⁷⁸ Esta ley rige las “operaciones”, esto es, el modo de operar, de comportarse, de funcionar un ser individual. Este es el rasgo operacional o funcionalista del pensamiento leibniziano, cuando adopta esta perspectiva epistemológica. Es el Leibniz del *calculus*, abocado al fenomenismo y al *funcionalismo*.

5.2. Vitalismo de la realidad

Ahora bien, el nivel epistemológico del análisis científico de los fenómenos no es auto-suficiente. Resulta que “en el análisis último de los principios de la física y de la mecánica misma encontramos que no se podrían explicar estos principios sólo mediante las modificaciones de la extensión, y [además] la naturaleza de la fuerza exige ya otra cosa”.⁷⁹ ¿Qué es esa otra cosa? Una indagación en otra perspectiva, con otra metodología y dirigida por otros intereses. Se trataría ahora, dicho con terminología galileana, no de explicar *cómo* acontecen los fenómenos, sino de aclarar *qué* es en su fondo último la realidad. La metodología para este otro modo de indagación ya no puede ser la propia de las nuevas ciencias, ni los resultados tampoco pueden ser del mismo tipo.

Para abordar esta otra vía de análisis conviene partir de la experiencia fundamental que Leibniz traslada a su filosofía: la experiencia de la vida. En esto estuvo influido sin duda por sus conocimientos de la biología de su época, que comienza a utilizar el microscopio, y a descubrir infinidad de seres vivos en la menor porción de materia, hasta el momento desconocidos.

En primer lugar concibe que a nivel de los fenómenos todo está vivo, todo ser corporal, aparentemente inerte, está compuesto de seres vivos de tamaño insignificante pero real. “Yo sostengo que el número de las almas es infinito y que la materia es divisible sin fin [;] no se puede señalar ninguna parte tan pequeña que no contenga un cuerpo animado, o al menos dotado de una entelequia o forma sustancial, que le da una verdadera unidad de manera que toda masa es o bien un cuerpo organizado, o un montón de cuerpos organizados”.⁸⁰

Esta idea la generaliza en su concepción de la realidad corporal, y formula un “principio vital”, con valor a nivel de fenómenos: “Estoy muy lejos de la

opinión que dice que los cuerpos animados no son más que una pequeña parte de los otros. Creo más bien, que todo está lleno de cuerpos animados, y según mi parecer, hay sin comparación más almas que átomos según el señor Cordemoy, quien establece su número finito [de ellos], mientras yo sostengo que el número de las almas o al menos de las formas es infinito y que a la materia, al ser divisible sin fin, no se le puede asignar ninguna parte, tan pequeña en la que no haya dentro cuerpos animados, o al menos dotados de una entelequia primitiva, o (si usted permite que nos sirvamos tan generalmente del nombre de *vida*) de un *principio vital*, es decir, sustancias corporales de las que se puede decir en general que todas son vivientes”.⁸¹

Leibniz concede tal potencia explicativa a este principio vital, que lo convierte también en un principio válido en el nivel ontológico de la “realidad” en sentido estricto, al que sólo se accede pensando “en rigor metafísico”. No se trata sólo de que “toda la materia debe estar llena de sustancias animadas, o al menos vivientes, o algo parecido”.⁸² Ese “principio vital” expresa también el fondo último del ser de lo real, y por ello Leibniz concibe que la totalidad de lo real constituye un organismo vivo, donde “todo está lleno” y por ello todo influye en todo.⁸³ Así se expresa en la *Monadología*, donde ya no está hablando de la materia o de los cuerpos extensos, sino que ese discurso expresa “en rigor metafísico” la verdadera esencia de lo real. Esta línea de reflexión queda encuadrada finalmente en el *appetitus* como uno de los rasgos básicos de la sustancia individual.

De este modo queda plasmado el trasvase que hay en el pensamiento leibniziano desde el nivel gnoseológico de las ciencias biológicas hasta la ontología. Este proceso culmina en la formulación de un *principio vital* cuyo alcance se extiende, más allá de los fenómenos, hasta el corazón mismo de su noción metafísica central: la *mónada*. Cada individuo sustancial (*mónada*) es una especie de “espejo *viviente*”. Lo más significativo de esta metáfora en este contexto no es que se trate de un “espejo”, puesto que el carácter representacional del conocimiento es una tesis ampliamente difundida (“la naturaleza de la sustancia es ser representativa”⁸⁴); destaca el hecho de que ese “espejo” sea “viviente”.

Leibniz adopta como modelo general para pensar la realidad no el de una máquina cuyas piezas son independientes y recambiables, sino el de un *orga-*

nismo vivo.⁸⁵ Este rasgo vitalista es el que concede verdadera unidad (indivisibilidad) al ser individual. Con ello elabora una ontología de la “razón viviente”, rigurosamente individualista y estructuralmente sistemática, con la que consigue dos cosas: superar la ontología sustancialista y plantear una alternativa al cartesianismo (cuyo modelo de saber fue la física), y en el fondo a la línea predominante en la génesis de la modernidad.

En este ámbito de la reflexión leibniziana cabe encuadrar toda la influencia que hay, junto a la tradición sustancialista medieval y moderna, de la tradición hermética, teosófica, cabalística, neoplatónica,⁸⁶ así como la decisiva influencia de los últimos desarrollos de la biología, la anatomía, etc. En todas estas corrientes de pensamiento subyace de un modo u otro el vitalismo que aflora de manera decisiva en el pensamiento de Leibniz (aunque históricamente hubiera que esperar aún un siglo para asistir a su expansión generalizada). Por esta vía exploratoria Leibniz desemboca en una concepción de la realidad como “indivisible, indestructible e inengendrable”.⁸⁷ Estos rasgos son recogidos bajo la noción de *forma sustancial*, que garantiza la unidad esencial de todo verdadero ser.

Éste es el Leibniz de la *fuertza viva*, del *principe vital* como principio último que late en el más profundo y verdadero fondo de lo real. Esta línea de reflexión acaba en la noción de *mónada* como *vis viva*.

6. Hacia una ontología unificada: *Calculemus* y *Principe vital*.

La ontología de Leibniz conjuga las dos tendencias señaladas, sustancialista y fenomenista. En su obra estas tendencias son asumidas, criticadas, elaboradas y transformadas en el marco de un resultado final que puede denominarse una *ontología de la individualidad sistémica*.

La tendencia sustancialista toma como punto de referencia inmediato la concepción cartesiana y como referencia remota halla su origen en la propuesta aristotélica. En discusión con Descartes principalmente, Leibniz elabora su concepción de la sustancia como ser individual activo, unitario y sistémicamente vinculado. El carácter de lo real en cuanto estructura monádica viene determinado por un *principe vital* que expresa el fondo metafísico de la realidad.

Por su parte, la tendencia fenomenista incorpora el nivel ontológico de los fenómenos al conjunto del sistema revalorizándolo como perspectiva legítima de análisis de lo real, con objetivos y metodología propios. En este caso se trata de asumir el desarrollo de las ciencias desde Galileo y en discusión con el marco teórico empirista desarrollado en el ámbito británico, reconstruir una concepción de la ciencia compatible con la ontología monadológica, pero autónoma respecto a ella. En esta línea son conocidas las aportaciones leibnizianas en el ámbito de las ciencias formales (matemática, lógica), naturales (física) y sociales (historia). El ideal de saber concebido por Leibniz en esta dirección se resume en la expresión *calculemus*. Este es el marco creado para transformar el saber científico en un orden formalmente operativo y que al mantenerse en el nivel fenoménico propio de la ciencia se convierte en lo que podría denominarse un *funcionalismo*.

Tanto la vía del *calculemus* como la del *principe vital* representan modos distintos, legítimos, interrelacionados y en cierto sentido autosuficientes de acercamiento a la realidad, con regímenes metodológicos específicos. Por ello “es inútil mencionar la unidad, noción o forma sustancial de los cuerpos cuando se trata de explicar los fenómenos particulares de la naturaleza”.⁸⁸ “Las formas [sustanciales] no deben emplearse para explicar los fenómenos de la naturaleza”.⁸⁹ Para este fin basta la “filosofía corpuscular”. Pero a su vez, “la multitud, la extensión y la máquina contienen y presuponen el ser, la unidad, la sustancia y la fuerza”.⁹⁰ La entidad real no es ni sólo materia fenoménica ni sólo forma sustancial; lo que es “verdaderamente un ser” es “la sustancia animada a la que pertenece esta materia”.⁹¹ En rigor metafísico, el vitalismo tiñe toda la ontología de la realidad leibniziana.

Por ello, la síntesis de estas dos tendencias ontológico-epistemológicas es un factor clave para reconstruir una ontología unificada a raíz del pensamiento de Leibniz, que ha de adoptar, según se ha ido viendo, el formato de una *ontología de la individualidad sistémica*. Tanto el Leibniz del *calculemus* como el del *principe vital* son ingredientes esenciales de ese sistema, y poner el acento en uno de ellos supone hacer una interpretación unilateral de su pensamiento. Estos dos principios (*calculemus*, *principe vital*) atraviesan los diferentes ámbitos de racionalidad y de realidad, por lo que constituyen dos claves esenciales para la reconstrucción de una ontología unificada en el pensamiento leibniziano.

Notas

1. *Cfr.* A. Heinekamp, “Einleitung“, en A. Heinekamp, F. Schupp (Hrsg.), *Leibniz’Logik und Metaphysik*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 1-52; J. A. Nicolás, *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Granada, Univ. Granada, 1993, pp. 19-30.
2. *Cfr.* por ejemplo, “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1503/trad. cast., *G.W. Leibniz, Escritos filosóficos*, E.Olaso (ed.), Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982 [Olaso], p. 268.
3. G. W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, en G.W. Leibniz, *Obras Filosóficas y Científicas* [OFC], vol. 14: J. A. Nicolás, M. R. Cubells (eds.), *Correspondencia I*, Granada, Ed. Comares, 2007, Carta 16, p. 80/ed. Finster [F] 196; *cfr.* tb. OFC 14, 75/F184.
4. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 134/F328.
5. G. W. Leibniz, “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1500/Olaso, p. 266.
6. G. W. Leibniz, *op. cit.*, AAVI, 4B, 1501-2/Olaso, p. 267.
7. *Idem.*
8. *Idem.*
9. G. W. Leibniz, *op. cit.*, AAVI, 4B, 1504/Olaso, p. 270.
10. *Cfr.* por ejemplo, *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14,122 y 125/F300 y 306.
11. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 133-4/F326-8
12. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306
13. *Idem.*
14. *Idem.*
15. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 134/F 328.
16. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 104/F258.
17. “Advertencias a la parte general de los principios de Descartes”, G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (Hrsg.) [GP], Berlín, 1880 (reimp. G.Olms Verlag, Hildesheim, 1978), vol. IV, 364 (trad. cast., G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, E. Olaso (ed.), Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982, p. 429).
18. *Idem.*
19. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 95/F232-4.
20. “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1504/ Olaso, 270.
21. *Idem.*
22. *Idem.*
23. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 40/F92.
24. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 12, OFC14, 59/F142.
25. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, AA VI, 4B, 1546/Olaso, p. 292.

26. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14,41/F94
27. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14,41/F94
28. Cfr. J. A. Nicolás, 1993, *op. cit.*, nota 1.
29. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 12, OFC14, 58/F142.
30. *Idem.*
31. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 78-81/F191-200.
32. G. W. Leibniz, “Disputación metafísica sobre el principio de individuación”, AA VI, 1, 11/GP IV, 18. Cfr. también Juan A. Nicolás, “G. W. Leibniz: racionalidad onto-lógico-moral”, en A. Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento*, vol. 3, Vizcaya, Ed. Liber Distribuciones, 2007, pp. 489-541.
33. Cfr. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 42/F98; también Carta 11, OFC14, 47/F112.
34. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 35/F78.
35. *Idem.*
36. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 122/F300.
38. La problemática de la “sustancia corporal” y por tanto compuesta, es tratada por Leibniz en la *Correspondencia con Arnauld* y sobre todo posteriormente, en la *Correspondencia con B. Des Bosses*. Cfr. OFC, vol. 14.
39. C. Roldán, “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, C. Roldán (ed.), Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX-LXXII.
40. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 4, OFC14, 17/F36.
41. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 11, OFC14, 47/F112.
42. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 27, OFC14, 149/F362.
43. Cfr. Juan A. Nicolás, “La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes”, *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 4 (1983), pp. 161-172.
44. Advertencias a la parte general de los *Principios de Descartes*, GP IV, 364/ Olaso, 429; cfr. GP IV, pp. 469 y 470.
45. G. W. Leibniz, *Teodicea*, GP. VI, p. 350.
46. G. W. Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”, GP VI, 598/ Olaso, p. 597.
47. G. W. Leibniz, “Reforma de la filosofía primera”, GP IV, 470/Olaso, 457; cfr. GP IV, p. 509.
48. G. W. Leibniz, *Monadología*, GP VI, 609/ Velarde, p. 85.
49. *Ibid.*, VI, 608/ Velarde, p. 82.
50. G. W. Leibniz, “Reforma de la filosofía primera”, GP. IV, 469/ Olaso, p. 457.
51. G. W. Leibniz, [*Examen de la física de Descartes*], GP.IV, 395/ Olaso, p. 437.
52. G. W. Leibniz, “Sobre la naturaleza misma”, GP. IV, 509/ Olaso, p. 491.

53. G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, W. de Gruyter, 2. Aufl., Berlin, 1967, p. 146.
54. G. Martin, *op. cit.*, p. 147.
55. *Reforma de la filosofía primera*, GP IV, 470/Olaso, pp.457-8.
56. “Sobre la naturaleza misma“, GP. IV, 511/Olaso, 493; *cfr.* GP. IV, p. 395.
57. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 104/F256.
58. *Monadología*, GP VI, 607/Velarde, 73; *cfr.* GP VI, 598.
59. G. W. Leibniz, “Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias“, GP IV,482-83/ Olaso, p. 466.
60. G. W. Leibniz, “Diálogo de Filarete y Ariste“, GP VI, pp. 581-5.
61. “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón“, GP.VI, 599/Olaso, p. 598.
62. *Monadología*, GP. VI, 616/ Velarde, p. 120.
63. G. W. Leibniz, “Consecuencias metafísicas del principio de razón“, Couturat, 15/ Olaso, p. 509.
64. H. Holz, *Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 80-81 (edición original, 1958).
65. *Cfr.* Holz, *op. cit.*, pp. 71 y ss.
66. David Hume, *Tratado naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1992, pp. 831-2 (S.B., 636).
67. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 120/F294; tb. OFC14, 126/F310.
68. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 73/F178.
69. *Cfr. Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 128/F314.
70. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 74-5/F182.
71. *Idem.*
72. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 74/F182.
73. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14,75/F184.
74. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 81/F198.
75. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306.
76. B. Mates, *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*, Oxford, 1986.
77. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910 (reimp. Darmstadt, 1969).
78. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 27, OFC14, 148/F360.
79. *Idem.*
80. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 122/F298-300.
81. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 132-3/F324.
82. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306.
83. *Monadología*, 61, GP VI, 617/Velarde, p. 127.
84. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 128/F316.
85. *Cfr. Monadología*, 64, G. P VI, 618/Velarde, p. 131.

86. Cfr. B. Orio, *Leibniz y el pensamiento hermético*, Valencia, Ed. UPV, 2002.
87. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 79 y 80/F192 y 196.
88. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 81/F198.
89. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 75/F184.
90. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 96/F234.
91. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 133/F326.

Fecha de recepción del artículo: 14 de noviembre de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 15 de enero de 2008

DE VILLORO A NANCY: LA COMUNIDAD IMPOSIBLE

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este ensayo proponemos ubicar la reflexión actual sobre el sentido y las posibilidades de la idea de comunidad en el marco del necesario diálogo filosófico entre el pensamiento latinoamericano y el pensamiento europeo. Es una manera de reconocer lo obvio: que no sólo existen diversas comunidades—diversas formas de la vida social y cultural colectiva, como nos han enseñado las corrientes del multiculturalismo— sino también diversas experiencias y distintas maneras de comprender el sentido y valor de la comunidad, en función de las distintas tradiciones culturales y de pensamiento que se dan y se han dado en el mundo. Más que la intención de polemizar, o de mostrar solamente las contraposiciones, nos interesa caminar hacia una comprensión inter-cultural e inter-filosófica de los temas en cuestión, en este caso, de la idea de comunidad, sobre la que hay mucho que decir desde la diversidad y la diferencia. Hoy, un pensamiento de la comunidad (a nivel local, a nivel regional e incluso a nivel global), una reflexión sobre lo *común*, solamente puede formularse válidamente desde ahí, desde las múltiples voces que pueblan el planeta, desde la singularidad nunca reductible de cada una, con todo lo que trae y lleva consigo. En este propósito nos circunscribimos a los ámbitos europeo (particularmente francés) y latinoamericano (mexicano) por razones claramente circunstanciales (nuestro propio punto de vista), aunque tales razones no dejan de ser significativas de condiciones histórico-sociales y culturales de mayor alcance y sentido.

De esta manera, vamos a comenzar esta breve reflexión con el comentario que hace Jean-Luc Nancy a la edición en español de su obra fundamental *La comunidad inoperante*.¹ Después de recordar que el contexto de su reflexión crítica lo proporciona ineludiblemente la experiencia histórica europea del holocausto y sus efectos mundiales, lo que, de hecho, “puso fin a la posibilidad de pensar un ser común”,² Nancy reconoce de buena gana que el “mundo latinoamericano” puede salvarse de esta generalización, en cuanto “presenta algunas peculiaridades notables en lo que concierne a la cuestión ‘de la comunidad’”.³ Explica Nancy que una de estas peculiaridades viene dada por el dato de que la “comunidad latinoamericana” es más que otra cosa una comunidad de lengua, en la unidad y diversidad de sus realizaciones. Y abunda: “el esquema orgánico de la *Gemeinschaft* como intimidad subjetiva asignada más en la sangre y en el suelo que en la lengua, operando un recubrimiento y un rebajamiento de todos los tipos de identidad a una identidad exclusiva, presuntamente ‘natural’ y a la vez archi-mítica y fundadora, este esquema no habrá penado al mundo y cultura hispánicas. Lo que naturalmente no quiere decir que este mundo y esta cultura no deban retomar las cuestiones que surgen al respecto, ni que hayan dejado, por su parte, de suscitar otras en cuanto al estar-en-común”.⁴

Respondiendo a la curiosidad que Nancy dice tener “por la resonancia de su tema en las condiciones” latinoamericanas, y al reto, a la invitación más bien, que nos plantea: “¿cómo estamos los unos *con* los otros? ¿cómo el *con* es la estructura y la tonalidad misma de nuestro ser, y cómo esto mismo se deja modular en diversas versiones —acaso intraducibles unas en otras?”,⁵ queremos retomar la reflexión sobre la idea de comunidad que se ha elaborado en Latinoamérica y en México en particular. A más de lo difícil que sería hacer una reconstrucción histórico-general del asunto, probablemente esto resultase tedioso y poco provechoso. Nos proponemos mejor dar cuenta del tema en la inquietud filosófica y la trayectoria intelectual de uno de nuestros grandes pensadores: Luis Villoro.

Desde sus primeros hasta sus últimos textos Villoro no ha dejado de mero-dear en la pregunta por el sentido y la posibilidad de la comunidad. Y lo ha hecho desde una perspectiva coincidente en lo básico con la de Jean-Luc Nancy (y la de otros pensadores que se han ocupado de ella en nuestro tiempo: Hannah

Arendt, Maurice Blanchot, Karl-Otto Apel, Isaiah Berlin, Tzvetan Todorov, Giorgio Agamben, etcétera), esto es, una perspectiva que sin dejar de reconocer el valor irrenunciable de la idea de comunidad asume sin reservas la conciencia de sus límites, de sus peligros incluso: probablemente de su intrínseca, de su necesaria, quizás trágica *irrealizabilidad*. Consideramos que podemos alcanzar cierta precisión interpretando la posición definitiva de Villoro sobre el tema de la comunidad —más allá de cualquier comunitarismo superficial— si promovemos la contrastación de sus tesis con la de algunos pensadores europeos, particularmente con la brillante, a veces deslumbrante, exposición de Nancy —cuyos ensayos han devuelto un poco la frescura y espontaneidad al pensamiento filosófico de nuestro tiempo, perdido muchas veces en los vericuetos del academicismo y el conceptualismo.

Como los grandes pensadores, Nancy ha expresado con enorme simplicidad el que podemos considerar el apotegma de una *nueva filosofía crítica* de la comunidad: “no hay ser común, hay ser *en* común”.⁶ Ahí queda dicho casi todo para llevar a cabo la necesaria corrección filosófica del “comunitarismo” (del “comunismo” incluso), que ladee todas sus nefastas consecuencias históricamente conocidas —el fascismo, el nazismo, el estalinismo, los nacionalismos étnicos, teocráticos o “imperialistas” de las últimas décadas— y permita mantener, bajo la vigilancia crítica, el sentido plausible, irrenunciable y válido del pensamiento y la experiencia humana de lo “común”, de lo comunitario. En este marco, retomamos la línea seguida por Luis Villoro.

Desde un artículo de 1949 que lleva por título “Soledad y comunión” Villoro plantea el problema y la necesidad de formular “un nuevo sentido de comunidad”,⁷ capaz de superar la radical, quizá ontológica, experiencia humana de la “soledad”, de donde “nace todo pecado del hombre”.⁸ No obstante, el hombre solitario pronto toma conciencia del “vacío” de su puro existir y adivina, requiere, exige la presencia de los otros, la comunión pura, su disolución, ahora, *en* el otro. Esto resulta, al fin, imposible y contradictorio, reconoce Villoro: “si todo en la persona se entregara a la participación, se convertiría ella misma en un correlato más del yo; ya no poseería un sentido irreductible al mío; desaparecería lo radicalmente otro y recaeríamos en la inicial soledad”.⁹ El encuentro con el otro no anula, pues, la soledad; la comunión no abole la angustia del “yo”. La comunicación con el otro es sólo “invocación”, petición, espera... “Los seres que participan en la comunión sostienen mutuamente

en una perpetua invocación”,¹⁰ escribe Villoro. No hay solución final: “la comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total”.¹¹ Este fracaso deja abierta, para el filósofo mexicano, la cuestión de la “trascendencia absoluta”, es decir, de la “comunión” en la fe y esperanza de lo sagrado (más allá también de toda institución religiosa, pues, como lo ha llegado a decir, la religión, toda religión, es la destrucción más acabada, más contumaz de lo “sagrado”¹²). O, en todo caso, mantiene, desde una conciencia lúcida de la condición dialéctica —trágica en realidad— de la experiencia humana, esta verdad problemática e irrecusable: necesitamos perentoriamente al otro y, sin embargo, la *identificación* con él, la “comunión” pura, es insostenible, imposible en verdad; y así debe ser si queremos calar hondo en lo que es la condición humana tal cual.

El doble filo crítico del pensamiento de Villoro queda aquí definido: contra el individualismo y el subjetivismo de la modernidad, y contra el “comunismo” abstracto, totalitario y cerrado. La salida debe estar por otro lado. El filósofo mexicano desarrolla la crítica al individualismo moderno; rescata la experiencia de la evidencia del pensamiento reflexivo de la modernidad clásica —Descartes—, pero lucha contra el asentamiento “sustancializante” del “ego”, del *cogito*.¹³ La *existencia* es lo que el pensamiento afirma y reconoce, pero esto no debe llevarnos, como hizo la filosofía moderna, al equívoco de quedarnos en la mera afirmación del pensamiento, y, menos, del sujeto del pensamiento. Lo que importa es la afirmación de la existencia, la constatación de la existencia; esta constatación deberá llevarnos más bien (a nosotros, ahora) a la consecuencia de que ella no es “objeto” o “propiedad” del *ego* sino que el *ego* “pertenece” a la existencia, por ende, que es finito y no cerrado y acabado, y, todavía más, que a esa existencia pertenecen otros, innumerables otros, esto es, que la existencia es necesariamente “compartida”, está “repartida”. Se trata del “ser con”, o, más bien (más allá del *Mitsein* heideggeriano) del ser *en* el “con” que persigue expresar Nancy.¹⁴

En el marco de su preocupación por las condiciones sociales y políticas de México, Villoro cuestionó a fondo la ideología del nacionalismo revolucionario del Estado mexicano y las formas dogmáticas de la ideología socialista.¹⁵ En todo momento se trató para él de atajar toda forma de pensamiento totalitario y violentamente integracionista. Así arribó a la reflexión sobre la cuestión de la identidad colectiva y del “ser” de la colectividad. En un artículo de

1994, año de la insurgencia neozapatista en Chiapas, Villoro analiza las condiciones y los límites de la identidad étnica (“Sobre la identidad de los pueblos”). Ahí sostiene, desarrollando ideas expuestas en el artículo “Autenticidad en la cultura” de 1983,¹⁶ que la *identidad* no es un dato sino un proceso constructivo. De esta manera, según el filósofo mexicano, existen dos maneras o dos vías para alcanzar la identidad: la vía de la “singularidad”, esto es, de la afirmación de las “peculiaridades” y “características” de un pueblo, y la vía de la “autenticidad”, esto es, la vía de la definición reflexiva y racional de una identidad congruente con las necesidades y situaciones reales de una comunidad. Obviamente, él propugna la segunda, y ahonda su crítica a la primera. Ésta produce una abstracción excluyente: concibe al ser de la comunidad como un *haber* que permanecería inmutable a través de los cambios históricos, que nos exigiría una fidelidad inobjetable y el resguardo celoso de su herencia ante cualquier injerencia externa. “El haber se transforma fácilmente en destino”,¹⁷ lamenta el filósofo mexicano, esto es, en super-determinación, en imposición de esencias “colectivas” y de verdades irrefutables sobre la propia tradición y cultura. Por el contrario, la vía de la autenticidad conduce a una cultura que “está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos” y que “expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparte los miembros de esa cultura”.¹⁸

Queda claro que la *autenticidad* no consiste, para Villoro, en una cualidad intrínseca, en un “ser”, en una “esencia” prístina, irreductible e indiscutible, sino en una relación, en un tipo de relación concreta, efectiva y comprobable entre las representaciones que un individuo o una comunidad se hacen sobre sí mismos (su supuesto “ser común”), y la realidad efectiva de sus conductas, experiencias y necesidades (su real “ser en común”); y además, insiste Villoro, en la capacidad del individuo para dar cuenta y razón de esa relación, para conocerla, comprenderla, expresarla y defenderla. La vía de la autenticidad no consiste en la afirmación dogmática de algo supuestamente “propio” y la negación de todo “lo ajeno”, de todo lo que se le distingue. Villoro insiste en observar que algo que se considera “propio” o “peculiar” puede en realidad ser inauténtico —en cuanto se trata de una representación ya desfasada de lo que realmente es y vive una comunidad— y que algo, una idea o un valor cultural, que proviene de otra cultura puede venir a ajustarse de modo consistente

y adecuado a la realidad de esa comunidad y convertirse ahora en una forma del ser auténtico. En todo caso, importa destacar que para Villoro la “identidad colectiva” debe ser el producto de un acción racional, abierta siempre a la discusión y la reinterpretación intersubjetiva; no es un hecho, una entidad sustancial o sustancializada, un punto inamovible de identificación que justificaría al fin cualquier propósito y cualquier conducta, por irracional o inhumana que pueda ser.

Villoro desarrolla el tema de la comunidad desde el punto de vista de la filosofía política —de la intersección entre ética y política— en *El poder y el valor*. Ahí sostiene que la “comunidad” se configura como la resolución del conflicto entre los valores del “orden” y la “libertad”, esto es, del conflicto entre la asociación para el orden y la asociación para la libertad; de hecho, se configura como un “más allá” de toda “asociación”, como el horizonte o el límite posible, el ideal de toda asociación, de toda forma de organización social. Pues, explica Villoro, “para que una asociación constituya una comunidad es menester [...] que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la colectividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en *que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común*, lo que constituye una comunidad. En una comunidad cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido”.¹⁹ Una comunidad sólo se constituye, pues, desde el plano ético, desde una praxis política éticamente reorientada, individual y libremente asumida y realizada. Cualquier otra orientación —religiosa, política, ideológica— termina volviendo a las formas puramente autoritarias y cerradas del comunitarismo tradicional y tradicionalista (a la imposición de un “ser común”). Se trataría, más bien, de “imaginar un nuevo modelo de comunidad”.²⁰ Como lo imagina Villoro: “la comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos”.²¹ Indefectiblemente, la comunidad sólo puede plantearse, para un pensamiento que no renuncia ni puede renunciar a las asunciones críticas de la modernidad, como un ideal normativo, como “comunidad ideal”, *inalcanzable* en su plenitud e *irrenunciable* en su sentido.

Ahora bien, el pensamiento de Nancy puede ayudarnos hoy a repensar el significado de la comunidad en tanto comunidad ideal, más allá de cualquier comunitarismo historicista (la comunidad como realidad histórica *dada*, donde la comunidad “ideal” es aquella a la que pertenece cada cual: *etnocentrismo*) y más allá de los meros postulados idealistas (la comunidad como un puro ideal contrafáctico, como pura realidad inexistente). En primer lugar, de acuerdo con Nancy, “ideal” no hay que tomarlo aquí solamente en el sentido de una proyección a un momento y lugar “futuro”, alguna vez alcanzable, donde por fin se realizaría la armonía y perfección de la vida social-humana (como dice Isaiah Berlin, esta idea, la idea dogmática de perfección, ha hecho más mal que bien a la humanidad). Tampoco habría que entender por ideal sólo un principio o supuesto normativo contrafáctico que orientaría nuestras acciones actuales, consolándonos de la incorregibilidad endémica del mundo existente. De las reflexiones de Nancy se puede desprender otra concepción: la comunidad ideal como una comunidad en “ideas”, es decir, de significaciones y sentidos, o más exactamente como una comunidad “simbólica” o “literaria”, cuyo modelo sería precisamente la comunidad lingüística.²² Esta perspectiva permite colocarnos más allá del individualismo, que renuncia a toda idea de comunidad, y más acá del comunitarismo dogmático, de la comunidad como una identidad sustancializada, cerrada y acabada. La comunidad lingüística no es un “ser común”, una unidad homogénea e inalterable; por el contrario, se trata de un “ser en común”, esto es, un “ser” —la lengua— que compartimos y actuamos lo hablantes en una infinidad de variantes, modalidades y realizaciones (la “comunidad inconfesable” de Blanchot, la comunidad “imposible”, o la comunidad sin comunidad de Nancy). Es un ser ineludiblemente, intrínsecamente, “singular” y “plural” a la vez, como quiere Nancy.²³ Y, aunque, por definición, nunca puede presentarse como una comunidad completa y acabada, tampoco puede suponerse como meramente inalcanzable o inexistente; siempre estamos ya, nunca del todo, en el “ser en común” del lenguaje. Así, es desde el modo de ser de la comunidad lingüística que debemos volver al plano ontológico, para elaborar una ontología de la comunidad, o, más exactamente, una ontología desde la idea de comunidad, esto es, una nueva “comprensión del ser”.

“Pero el ser —expone Nancy— no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología?”²⁴ No es, así, el *ser* (supuesto) de la comunidad lo que hay que pensar, una *esencia* común, un sentido común, un ser común; lo que se debe pensar, lo que no se ha pensado hasta ahora, es el *estar* en comunidad, el *existir* en comunidad, el “ser en común”. Y sólo se existe, y lo que existe sólo existe, en común. La existencia es, insiste Nancy, lo que se comparte, lo que se reparte, lo que se *parte* en fin. Por ende, la comunidad nunca puede ser o presentarse como una totalidad acabada, identificada y nombrada, tiene necesariamente la forma de una articulación abierta, proseguible siempre, anónima e interminable. Existir es aparecer en esa apertura, en esa espaciocidad, en ese “distanciamiento” que es lo que hay ante todo, y ahí donde *somos* en común. El “ser en común” es un problema, un interrogante, un acertijo: no es un dato, una fórmula, una idea o un ideal. Es el simple, originario, y ya siempre anticipado modo del ser, la existencia como apertura inacabable, ni siquiera contorneable; pues la existencia en cuanto ser “con” no sólo se refiere a los otros humanos sino que incluye —señala Nancy— todos los otros seres del universo. Existencia es coexistencia, pero la coexistencia no funda una comunidad, no se consagra en un “ser” comunitario.

Tal es la paradójica tesis que sostiene Nancy: *la existencia sólo se da en común pero no hay existencia común*, esto es, comunidad obrada, acabada, unidad supernumeraria de un todo que se colocaría sobre las existencias individuales. Es más, también, complementariamente, la noción de “individuo” debe ser cuestionada desde un anti-sustancialismo radical. Nancy propone mejor la idea de las “singularidades”, que vienen definidas por los diversos, siempre *divisibles*, modos en que se existe “en común”. La singularidad es intrínsecamente plural y la pluralidad lo es de singularidades: el Ser es “ser singular plural”, establece el filósofo francés. Todos nuestros conceptos y, sobre todo, todas nuestras perspectivas y expectativas deben ser modificados. La comunidad “existe” pero sólo en cuanto esencialmente “desobrada”, en cuanto “comunidad imposible... imposible comunidad”, y es así que debemos asumirla, actuarla, vivirla.

Como una tarea siempre abierta, como una articulación que se deshace y rehace cada vez y en múltiples maneras. No estamos condenados al aislamiento; por el contrario, nuestro ser ya está siempre en el juego de la relación con los otros (del modo más intrínseco: “la esencia del ser es, y sólo es, como *co-esencia*”²⁵); pero no hay “solución final”, comunión identificante, acabamiento del “problema”, felicidad plena, perfección total. La única perfección que podemos alcanzar es la de la afirmación piadosa de nuestra, siempre rica, siempre viva “imperfección”.

El enfoque de Nancy del concepto de comunidad, como ser *en* común, puede permitirnos resolver un cierto desfase que se encuentra en el pensamiento de Villoro entre su perspectiva epistemológica y su perspectiva ética. Desde sus primeros textos Villoro ha reflexionado sobre el tema de la “otredad”, constatando el doble sentido de, y el doble interés en, el concepto del “otro”: la otredad del Ser y la otredad del otro (sujeto). En una nota a pie de página del ensayo “Soledad y comunión” ya referido, Villoro observa que “las lenguas clásicas poseen términos distintos que podríamos emplear para designar estas dos clases de alteridad. *Alter*, *eteros*, designarían aproximadamente el tipo de alteridad del tú; *alius*, *allos*, el de la cosa en-sí”.²⁶ Ahora bien, en el despliegue de la reflexión del filósofo mexicano hay como una especie de competencia entre dos posturas: la que afirma la prioridad de lo otro (el ser, la existencia) frente a la pura conciencia —el realismo ontológico-fenomenológico que defiende Villoro como base innegociable de su postura epistemológica;²⁷ y la que afirma la prioridad del otro —el tú, el otro humano— frente al “yo”, esto es, frente a toda egología y, desde el punto de vista intercultural, frente a toda forma de etnocentrismo y colonialismo.²⁸ Aunque resulta natural asumir que existe como una correlación entre ambos momentos, el de la prioridad *de lo* otro y el de la prioridad *del* otro, no puede evitarse la pregunta: ¿y cuál de las dos afirmaciones tiene “prioridad”: la del Ser o la de la otredad humana? A diferencia de Lévinas, quien claramente asume la prioridad del Otro sobre la del Ser —la primacía de la metafísica del infinito sobre la ontología de la totalidad—, Villoro permanece en una especie de indecisión entre ambas posibilidades, lo que da cuenta, por otra parte, de su postura a favor de la racionalidad. Pues la absolutización de la prioridad del otro, la pura primacía de la ética, implica, de alguna manera, desarmar al pensamiento de los recursos

críticos que le otorga la acción cognoscente y la autorreflexión lógico-epistemológica. No obstante, de la pura afirmación de la prioridad del ser no vamos a transitar nunca al reconocimiento efectivo de la prioridad del otro. ¿Cuál es la solución? Villoro vislumbra una respuesta que, sin embargo, él mismo ha preferido mantener sólo de forma marginal en su pensamiento: el reconocimiento de la dimensión de lo “sagrado”, de la *otredad* absoluta, que vendría a fungir como el “fundamento” (en realidad des-fundado) y punto de enlace, o espacio de articulación, entre la otredad ontológica y la otredad ética. Lo “sagrado” es a la vez lo otro de la conciencia cognoscente y lo otro de la conciencia subjetiva: la otredad del ser como “Otro”, la otredad del otro como “Ser”.

Consideramos que la concepción del “ser en común” de Nancy ofrece otra respuesta posible a la pregunta por la articulación entre lo otro y el otro. Decir que el ser es en común conlleva ya el simultáneo reconocimiento de la prioridad de la existencia y de la prioridad del otro. *Ego sum*, yo existo, quiere decir que “participo” de la existencia y, por ende, que esta existencia se da en el modo de la “co-participación”: del *nosotros existimos*. No hay prioridad del ser sobre el otro: la existencia es, y sólo es, “en común”. Pero no hay prioridad del otro sobre el ser: lo “común” entre el otro y yo es el “ser”, la “existencia”, de la que él y yo y muchos otros —humanos y no humanos— participamos. El anhelo, el proyecto, el sentido está en la articulación de lo existente, en el “nosotros” que es el nombre del entrelazo existencial originario. Ésta es, y ha sido siempre, la sabiduría del filósofo, la proposición ontológica pura. “En el ser-con y como ser-con, nosotros hemos comenzado ya-siempre a comprender el sentido, a comprendernos y a comprender el mundo como sentido. Y esa comprensión está ya-siempre acabada, es plena, completa e infinita. Nos comprendemos infinitamente, a nosotros y al mundo, y nada más”.²⁹ De aquí se sigue, y se ha seguido siempre, el carácter liberador de la filosofía, el *amor fati* del filósofo.

Ahora bien, ¿podemos designar a esta espaciosidad del ser, a este “espacio” o “ámbito” de la “articulación”, a este milagro del “estar juntos y el estar lejos”, a este milagro de la existencia misma, como lo “sagrado” precisamente? Tal sería el camino de un inmanentismo teológico radical. La universalidad del ser en común, que abarca a todos los seres, sería lo “sagrado” mismo. Esta

es la concepción a que Villoro apunta en sus reflexiones teológicas. Lo sagrado no es un “ente”, ni como un ente particular ni como el todo de los entes. Es, por definición, lo que se no deja reducir a “cosa” —hacer esto implica *profanar* lo sagrado, *cosificarlo*: lo que han hecho todas las religiones.³⁰ En realidad, para Villoro, lo sagrado en su sentido auténtico no hay que buscarlo en ningún origen perdido, en ninguna de las religiones existentes, ni tampoco en una religión porvenir. Por el contrario, sólo podemos arribar a él en el tiempo del fin de la religión, en el momento de la muerte de Dios, pues “la muerte de Dios permite comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero que no es nada en ese todo”.³¹ La muerte de Dios es la condición de un verdadero encuentro con lo sagrado, no como un más allá del mundo, como otro mundo, sino como el mundo mismo en su pura y radical otredad: su desnuda *existencia*, que es su desnuda *esencia*. Es “lo sagrado despojado de lo sagrado” como pide Nancy.³²

Esta visión de lo sagrado, no humanista, no antropocéntrica, era la que, por otra parte, estaba presente en las teogonías de las culturas prehispánicas. Los antiguos mexicanos no suponían esa radical oposición entre el espacio de lo sagrado y el espacio de lo profano que, según distintos estudiosos del fenómeno religioso, caracteriza a la mayoría de las religiones. Más bien asumían la articulación, el entretrejimiento entre ambos espacios: lo que produjo en los conquistadores cristianos un verdadero horror y justificó su afán desesperado de destrucción del mundo indígena. Como lo describe Villoro: “a la inversa del dios trascendente de los monoteísmos de origen bíblico, los aztecas vivían la inmanencia de lo sagrado. No había para ellos una diferencia ontológica profunda entre las fuerzas divinas y las que animan a los hombres. Dios está cerca, entre nosotros, en nosotros. Es esta proximidad de lo sagrado lo que aterrorizó a los españoles. Es ella la que les hizo insoportable la religión indígena”.³³ De esta concepción de lo sagrado se alimenta la visión comunitaria de los grupos indígenas americanos aun sobrevivientes en nuestro tiempo: el “ser en común” extendido más allá del grupo humano, el de una existencia compartida con muchos otros seres y fuerzas del cosmos: comunidad cósmica, ser en común con el cosmos entero, que no se cierra en ningún lado, que no tiene que advenir porque ya está, y que todo lo que puede prometer ya lo ofrece.

Gratitud y no esperanza es lo que debemos. En todo caso, la única esperanza que nos cabe mantener, la única utopía que debemos guardar, es la de *un tiempo* en

el que sepamos por fin, y sin más, saber agradecer, *ser agradecidos*; un tiempo donde hayamos aprendido, por fin, a amar el “presente”, a no “esperar” nada. Pues, como decía Deleuze, no hay otro resentimiento que el resentimiento contra el acontecimiento... Un tiempo también en el que aprendamos de una vez y para siempre que *somos* indefectiblemente en común, que ya estamos siempre *con otros*, de forma tal que ningún “individualismo” podrá nunca negar o eliminar, ni ningún “comunitarismo” podrá nunca modificar o mejorar. Y más que una toma de conciencia lo que necesitamos efectuar es una *toma de existencia*, una *toma del ser* que ya somos. Es desde ahí, desde este reconocimiento, ontológico propiamente, que hemos de fundar una nueva ética y una nueva política, más destructoras —es decir, diferenciantes, singularizantes— que constructoras (edificantes) —es decir, homogeneizantes, uniformizadoras. Una política de la diferencia, de la singularidad, de la diversidad y la multiplicidad, que no construye (artificialmente) un *ser común*, sino que afirma y realiza al Ser como *ser en común*.

Notas

1. Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, traducción de Juan Manuel Garrido, Santiago de Chile, Universidad Arcis, 2000. *Cfr.* la edición revisada y aumentada, publicada con el título *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Madrid, Arena, 2001.
2. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 13.
3. Nancy, *op. cit.*, p. 14.
4. *Idem.*
5. *Idem.*
6. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 144.
7. Luis Villoro, “Soledad y comunión”, *Filosofía y Letras* 17, 33 (1949), p. 115.
8. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 121.
9. *Ibíd.*, p. 129.
10. *Ibíd.*, p. 130.
11. *Idem.*
12. *Cfr.* Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional / Verdehalago, 2006.
13. *Cfr.* Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

14. En Heidegger, y en todo el pensamiento anterior a Jean-Luc Nancy, el “ser con” (el ser social del hombre, etc.) siempre tiende a ser pensado como un “complemento” o añadido posterior a un “ser-ahí” o un “ser individual” previo o primigenio. Para Nancy, lo primigenio en un sentido absoluto es el ser “con”.

15. *Cfr.* de Luis Villoro los siguientes textos: *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1972; *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

16. Incluido en: Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Paidós, 1998.

17. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 74.

18. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 175.

19. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional, 1997, p. 361.

20. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 373.

21. *Idem.*

22. *Cfr.* en *La comunidad inoperante* la tercera parte: “El comunismo literario”, pp. 121-136.

23. “El lenguaje es lo que expone la singularidad plural. En él, todo lo existente se expone como su sentido, es decir, como la participación originaria según la cual lo existente se relaciona con lo existente, circulación de un sentido del mundo que no posee ni comienzo ni fin, que es el sentido como ser-con, la simultaneidad de todas las presencias que son todas las unas con respecto a las otras, y de las que ninguna es en sí sin ser con las demás”. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, tr. Antonio Tudela Sancho, Madrid, Arena, 2006, p. 101. Esta unidad intrínseca, originaria y hasta “pre-personal” de la intercomunicación lingüística —que, sin embargo, no se totaliza en una totalidad cerrada y acabada— fue constatada por Merleau-Ponty en sus insuperables reflexiones sobre la “palabra hablante”. Considérese esta descripción sobre la comunicación, un poco escogida al azar: “en la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, un ‘otro’, y en la medida en que comprendo, ya no sé quien habla y quien escucha”. Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, tr. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix-Barral, 1960, p. 115.

24. Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 139.

25. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 46. Así, la apuesta de Nancy es “pensar absolutamente y sin reservas a partir del con, como la propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro”. (*Op. cit.*, p. 50). Ninguna ideología de la comunidad en cuanto ser-común, ni tampoco el “individualismo” moderno, podrá jamás alcanzar a expresar, y menos a “representar” adecuadamente, esta interrelación originaria, intrínseca y constitutiva e las individualidades singulares, la cual permanece, más que como “origen perdido” que hubiera que recuperar en algún momento, como “instancia trascendental” siempre insuperable, pero siempre, en muchos y diversos modos, actualizada. Es decir, somos más co-existentes, co-esenciales, y co-pertene-

cientes, que lo que ningún “pensamiento” o “ideología” de lo “común” podrá jamás decir y proponer.

26. Luis Villoro, “Soledad y comunión”, *op. cit.*, p. 127.

27. *Cfr.* los textos de teoría del conocimiento de Luis Villoro: *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982; “Respuestas a discrepancias y objeciones”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993, pp. 331-350; y “Verdad”, en L. Villoro (editor), *El conocimiento*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.

28. Sobre la crítica de Villoro al “egologismo” de la filosofía occidental, y al colonialismo como forma histórico-paradigmática del “altericidio”, *cfr.* *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1950 (2ª ed., 1987, México: SEP).

29. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, p. 113.

30. “Desde el inicio de las religiones, a la experiencia personal de lo Sagrado como Lo Otro, se añade el intento de comprenderlo de manera que podamos manejarlo. Para ello podemos convertirlo en un ente, entre los entes que componen el universo; es un hecho ‘sobrenatural’, fuente de otros hechos ‘naturales’. Entonces el pensamiento religioso redundante, pienso, en una ‘profanación’ intelectual de lo Sagrado. Empleo ‘profanación’ en su sentido etimológico: el pensamiento religioso concibe lo ‘Otro’ como un hecho o una cosa semejante a los hechos y a las cosas que componen el mundo profano. El concepto de Dios como una entidad personal forma parte de esa profanación”. Luis Villoro, *Vislumbres...*, p. 91.

31. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 114.

32. Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, p. 66.

33. Luis Villoro, “La alteridad inaceptable”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.*, p. 172.

Fecha de recepción del artículo: 10 de diciembre de 2007

Fecha de remisión a dictamen: 8 de enero de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 21 de enero de 2008

HISTORIA, LIBERACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Héctor Samour

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador

En el presente artículo trataremos de repensar la tarea liberadora de la filosofía de cara al presente de América Latina. Empezaré haciendo un esbozo del contexto histórico global, resaltando los principales problemas y los retos que deben ser enfrentados por la reflexión filosófica en la actualidad. En segundo lugar, presentaré una visión crítica de la ideología del neoliberalismo, mostrando a la vez los elementos principales que configuran la crisis de la sociedad capitalista y la necesidad de elaborar un renovado discurso filosófico que coadyuve al diseño de estrategias liberadoras e ilumine alternativas viables a la globalización capitalista. En tercer lugar, y por último, haré un balance crítico de las principales corrientes filosóficas contemporáneas para después presentar y valorar el aporte filosófico de Ignacio Ellacuría y de R. Fonet-Betancourt para la construcción de un pensamiento liberador a la altura de nuestro tiempo.

1. El contexto histórico actual

Partimos de la evidencia de que el progreso capitalista ha arrastrado ya al planeta a un desastre humano y ecológico sin precedentes¹ y de que la continuación e intensificación de tal “progreso” no hace más que poner en evidencia un crimen que se ejecuta cotidianamente contra la mayoría de la humanidad. “Es evidente, como hecho —afirmaba Ellacuría—, que en la historia del

mundo nunca hubo tantos seres humanos tan pobres, tan desposeídos, sobre todo en relación con tan pocos ricos y depredadores”.²

La globalización actual de la economía no es algo novedoso, tal y como lo difunde la propaganda del imperio, sino “otra dimensión o fase histórica más del desarrollo interno y endógeno de la sociedad capitalista en el desigual y jerarquizado ‘sistema-mundo’ capitalista”.³ Como lo ha señalado E. Dussel, el capitalismo, como despliegue del sistema-mundo y de la modernidad inaugurada por él, arranca aproximadamente hace quinientos años, con la invasión de Amerindia en 1492, caracterizado esencialmente por una lógica de acumulación y de expansión ilimitada, con proyecciones mundiales.⁴ Este proceso de expansión comenzó así con un colonialismo, siguió con el neocolonialismo de corte estadounidense y hoy con el proceso que se denomina globalización.

Por tanto, lo que se ha dado en llamar “globalización”⁵ no es el producto de una simple liberalización e integración de los mercados mundiales de capitales, bienes, servicios, técnica y trabajo (esto no es nada más que su aspecto fenoménico), sino la manifestación de la lógica constitutivamente expansiva que rige la dinámica del sistema económico capitalista.⁶ En ella se concreta “el comienzo de una nueva onda expansiva del capitalismo, caracterizada por una recuperación de la tasa media de ganancia”,⁷ posibilitada, entre otros factores, por la disponibilidad global de mano de obra barata, las innovaciones tecnológicas e informáticas, la aceleración vertiginosa de la circulación del capital, la integración del ex imperio soviético y de China en el mercado capitalista, y las derrotas, en las décadas pasadas, de los sectores y movimientos anticapitalistas en todo el mundo.⁸

Esta reordenación tardo-capitalista se basa en un capital financiero de alcance planetario, flexible, tecnológico, especulativo e inmaterial, que actúa cada vez más fuera de todo control político y financiero de carácter democrático.⁹ El agente principal de esta globalización son las empresas multinacionales, las grandes “burocracias privadas”, como las llama F. Hinkelammert,¹⁰ cuya expansión las pone por encima de las “burocracias públicas y estatales”, especialmente de las más débiles y empobrecidas del planeta, algunas de las cuales pasan a ser prescindibles dentro del actual sistema productivo y de consumo.

Según R. Fonet-Betancourt, el término globalización responde a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar la hegemonía imperial de los países capitalistas del norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región, mediante la utilización de una palabra que quiere sugerir “integración”, crecimiento común a escala mundial, etc. En este sentido, la “globalización” es una ideología que busca encubrir el imperio neoliberal, induciendo la idea de que se trata de un proceso que abarca todo el planeta, ocultando la realidad de la asimetría del poder en las relaciones que se establecen en el nuevo contexto histórico. Además, esta ideología interpreta la dimensión cultural de la globalización como una oportunidad única “para universalizar lo local y localizar lo universal”, ocultando ideológicamente que lo que se propaga como “universal” o “global” es de hecho la cultura capitalista occidental del primer mundo, especialmente la cultura “popular” norteamericana, y que para que pueda haber una apropiación real por parte de lo local, lo que se llama “local” tiene que poder disponer de un reconocido derecho de autodeterminación.¹¹

Lo que se ha conformado en el presente es una totalidad histórica caracterizada por el despliegue de lo que algunos llaman una “globalización mutilada”¹² o “trunca”,¹³ en el sentido de que es una globalización que afecta al todo, pero no integra a todas sus partes; hay zonas de la periferia a las que los capitales, públicos y privados, no llegan nunca, como es el caso de muchos países africanos, y cada vez más se incrementa el número de pobres y de excluidos o expulsados del sistema.¹⁴ La distancia que separa a los países ricos de los pobres, lejos de acortarse con el tiempo, se amplía cada vez más, y las condiciones demográficas contribuyen a que el porcentaje de la población mundial que vive en la periferia del sistema sea cada vez mayor.¹⁵ “Si hace veinticinco años se hablaba de que las dos terceras partes de la humanidad estaban condenadas a la máxima pobreza, hoy se puede afirmar que son las cuatro quintas partes de la población mundial las que están sometidas a la miseria”.¹⁶

El informe del PNUD de 2004 sobre la democracia en América Latina señalaba que la pobreza y la desigualdad son los problemas centrales que obstaculizan el pleno desarrollo democrático del subcontinente.¹⁷ Según el informe, la crisis de la política en América Latina se expresa, principalmente, en el

divorcio entre los problemas que los ciudadanos reclaman resolver y la capacidad de la política para enfrentarlos. La política tiende a perder contenido por la disminución de soberanía del Estado, atribuible, entre otros factores, a la limitada capacidad de los Estados para actuar con autonomía y a la creciente complejidad de las sociedades latinoamericanas, que los sistemas tradicionales de representación ya no pueden procesar. La mayoría de partidos políticos de la región están más orientados hacia el clientelismo, la corrupción y la búsqueda de ventajas personales que a la atención de las demandas de los grupos sociales más vulnerables de la población. Estos fenómenos políticos son congruentes con el tipo de democracia formal, instrumental, liberal y mercantilista que promueve el neoliberalismo. Es un tipo de democracia ritual, procedimentalista, débil e incompleta, “carente de discusión, deliberación y decisión popular igualitaria sobre valores como la igualdad real de los individuos, la justicia social y redistributiva, la solidaridad intergeneracional e intergrupala, el respeto por las diferencias e identidades y por la dignidad de todos los seres humanos” que integran el cuerpo social.¹⁸

La división entre centro y periferia, entre Norte y Sur, es el producto en el plano internacional de un sistema y de unas relaciones de producción radicalmente injustas. El sistema capitalista mundial funciona de acuerdo a determinadas leyes que polarizan los colectivos sociales en un centro y en una periferia y bloquean cualquier forma de superación de dicha polarización.¹⁹ Algunas de las tesis fundamentales de la teoría de la dependencia, tan denostada en las últimas décadas, vuelven a adquirir vigencia en la fase actual del proceso capitalista: la dependencia como resultado de la colonización y el imperialismo llevados a cabo por Europa, a partir del siglo XVI; su carácter estructural, corroborado fehacientemente por el problema de la deuda externa; la consideración de la pobreza, no como un resultado accidental del sistema, sino como un fenómeno estructural;²⁰ y la perspectiva global para explicar el subdesarrollo.²¹

El desarrollo desigual es uno de los efectos perversos del capitalismo global. “Los diferentes contextos de la globalización generan polarización social, inestabilidad, conflicto, fisuras, fragmentación social y cultural, ruptura de los vínculos sociales tradicionales, frustración económica y vulnerabilidad planetaria, así como diferentes tipos de ‘asimetrías’, desigualdades y mecanis-

mos de exclusión en todo el planeta y en las diferentes facetas de nuestra vida”.²² En este sentido, se puede afirmar que la actual globalización está caracterizada por la *institucionalización* al nivel mundial de la desigualdad y de la exclusión social.²³ La historia de los pueblos, desde la antigüedad, se ha caracterizado por el desarrollo desigual de las regiones, pero es en la era moderna donde la desigualdad y la polarización se convierten en un subproducto de la integración de la totalidad del planeta en el sistema capitalista.²⁴

Los economistas neoliberales consideran que la posición desigual de los países pobres en la jerarquía global se debe a que no han adoptado o no han sabido aplicar adecuadamente las “medidas racionales” que emanan de las “leyes objetivas del mercado”. Pero esto es una falacia, pues la competitividad de un país en el mercado mundial es algo muy complejo en el que confluyen múltiples factores económicos, sociales, políticos y culturales. Además, en la lucha desigual que se da actualmente en el mercado mundial, los centros utilizan cinco monopolios, que les aseguran su predominio en dicho mercado: el monopolio tecnológico, el control de los mercados financieros, el acceso monopolista a los recursos naturales del planeta, el monopolio de los medios de comunicación y el monopolio de las armas de destrucción masiva.²⁵

Es ilusorio pensar que la sociedad mundial actual sea la realización de la utopía de la modernidad europea, ejemplificada con la paz perpetua que formulaba Kant. Ciertamente se ha constituido una sociedad mundial, debido al hecho de que no hay en el momento presente acción humana alguna que no esté afectada por una estructuración mundial de las formas de vida,²⁶ pero se trata de una sociedad en la que la interacción y la integración se mezclan con la fragmentación y el antagonismo. El mismo proceso que produce y reproduce la integración de unos y otros, produce y reproduce la contradicción entre ellos. “Las relaciones, los procesos y estructuras característicos del capitalismo son simultáneamente de apropiación y dominación, de integración y antagonismo”.²⁷ La unificación y la contrariedad son parte esencial de la sociabilidad inherente al capitalismo, en escala local, nacional, regional y mundial.²⁸

Como ya lo señalaba I. Ellacuría, el resultado final de los procesos históricos capitalistas es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma: “Es, de

hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto [...] Se tienen derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano”.²⁹ Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo a una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de las mayorías pobres y los pueblos subdesarrollados.³⁰

Si se quiere hablar de libertad humana y de derechos humanos, hay que hacerlo en su real concreción histórica, así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. No puede hablarse de libertad ni en lo personal ni en lo histórico si no se dan las condiciones materiales y objetivas para su efectiva realización, tanto en el nivel local como en el nivel global. Es un hecho que para la mayor parte de la humanidad no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente, ya no digamos para desarrollar autónomamente la plenitud de la vida humana y realizar todos los derechos que le corresponden. Así como no se puede hablar de libertad de un niño de pocos meses, porque entre otras cosas, carece de un mínimo de condiciones biológico-cerebrales, sin las que no es posible el ejercicio de la libertad, de modo semejante no se puede hablar de libertad en el ámbito socio-histórico si no se dan las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que la hagan posible, y no sólo para unos pocos, sino para la mayor parte de un determinado grupo social o de la humanidad misma.

Cuando faltan las condiciones materiales para el ejercicio real de la libertad, “de poco vale que constitucionalmente se pregonen libertades y derechos individuales y sociales. Individuos y pueblos sometidos a la opresión de la ignorancia, del hambre, de la enfermedad, de la absoluta inseguridad, etc., es difícil que puedan alcanzar un suficiente grado de libertad personal y, mucho menos, un mínimo grado de libertad pública, por muchos procesos electorales que se den”.³¹ Tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio para su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole.

I. Ellacuría ya advertía sobre la ideologización que puede asumir la teoría y la praxis de la libertad y de los derechos humanos en la sociedad capitalista al asumir la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, como una “forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes”.³² Se defiende así lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir el proceso por el cual el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos, ya que son pocos quienes cuentan con las condiciones para hacer efectivos esos derechos. “Cuando el derecho se convierte en privilegio niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de un grupo de individuos”.³³

La visión hegeliana de una humanidad reconciliada consigo misma y con Dios, a partir del advenimiento del Estado burgués moderno, en el curso de la etapa germano-cristiana, en la que la libertad de unos pocos ya no estaría supuestamente fundada en la negación de la libertad de muchos, se muestra a la luz de la realidad de los hechos actuales, como una mera ilusión, cuando no en una ideologización interesada.³⁴ La razón última de ello, como apunta I. Ellacuría, radica “en que la libertad de todos para todo no se logra por la vía de la *liberalización*, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad”.³⁵ Es la humanidad, como sujeto de la historia, la que debe ser libre, y no unos cuantos privilegiados, sean estos individuos, clases sociales o naciones.

2. Los límites de la ideología neoliberal y la crisis de la sociedad capitalista

Es un hecho que el actual sistema mundial está en crisis y con él muchas de las teorías que emergieron dentro de la matriz de la modernidad europea. Obviamente, los que se benefician del actual orden internacional mantienen casi como un dogma religioso la permanencia inmutable del sistema, y condenan con la descalificación y la marginación a todos aquellos que se atreven a plan-

tear dudas razonables acerca de la solidez de los valores de la ideología imperante. Incluso se ha llegado al colmo de criminalizar cualquier intento de disidencia, crítica o diferencia, y se tiende con ello a militarizar los conflictos y a dar preponderancia a las soluciones bélicas.³⁶ Son ellos los que también han decretado la muerte del socialismo y con él se han apresurado enterrar cualquier ideología liberadora, así como todo deseo genuino de una realidad justa y un mundo mejor. Más allá de esta ideologización que “canta alabanzas y salmos al mundo capitalista”, está la terca realidad, que nos dice lo contrario. Podrán haber fracasado las soluciones, algunas ideologías podrán haber pasado de moda o envejecido —por cierto, no más que las que propugnan los ideólogos del sistema—, pero los grandes interrogantes, las dudas y las contradicciones mantienen toda su actualidad, como hemos visto.³⁷

El neoliberalismo es la ideología de los grupos dominantes de la sociedad mundial, con pretensiones universalistas. Dicha ideología fundamenta y legitima los movimientos del capital, y es el pensamiento que está a la base de las actividades del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial, de las corporaciones y de las empresas multinacionales, y ha sido impuesta a la mayoría de gobiernos de la periferia.³⁸ Se trata de un discurso que se presenta con un carácter transterritorial y transcultural, al cual todas las culturas, civilizaciones y sociedades, independientemente de su ubicación geográfica y cultural, deben suscribirse. Es más, “se trata de un discurso que define la posición que los seres humanos de todo el planeta deben ocupar en el ‘sistema mundial’ mucho antes de que la mayoría de ellos tenga la posibilidad de participar con su propia voz en este discurso”.³⁹

La tesis central de la ideología neoliberal es que la libertad económica es el fundamento de la libertad política. La democracia supuesta por el neoliberalismo es aquella que mantiene y afirma las condiciones del libre juego de las fuerzas del mercado, en un proceso que tendería a generalizarse de manera natural, beneficiando cada vez más a sectores más amplios. Implica el supuesto de que la economía internacional, o mejor dicho, el capitalismo global, es autorregulable, y tiende naturalmente a equilibrarse, a superar las crisis, distribuyendo beneficios a todos, de manera gradual y progresiva, en todos los rincones del planeta, a través de la *mano invisible* de la economía de libre mercado.⁴⁰ En esta visión, la globalización neoliberal se justifica sobre la convic-

ción de que el crecimiento económico y sus beneficios llegarán a toda la población mundial por efecto de su desbordamiento.⁴¹

Esta ideologización pretende demostrar que los actuales procesos de la globalización y de la integración transnacional no son malos en sí mismos, ni son obstáculos para el progreso y el desarrollo humano, ocultando así la negatividad de la realidad histórica y las injustas relaciones de desigualdad y de exclusión que la definen en el momento presente, con el fin de inhibir su crítica y evitar su transformación. Sirve, además, para justificar y legitimar ideológicamente los flujos económicos y militares que se mueven unidireccionalmente desde los centros de poder económico, financiero, político y militar hacia los países dominados. En definitiva, se trata de una ideología que pretende legitimar selectiva y unilateralmente intereses económicos y políticos particulares y clasistas a escala global.⁴² El resultado es la configuración de una “ideología totalitaria”, la del mercado total, que busca la imposición “del monoculturalismo ultra conservador y mesiánico de la sociedad neoliberal global, cuyas normas universales, absolutas e incuestionables son el libre mercado, la tecnología, la democracia formal y la liberación del capital”.⁴³

Consecuente con esta pretensión, la ideología del discurso dominante presenta las contradicciones y los problemas de la sociedad capitalista contemporánea como etapas o situaciones temporales necesarias para relanzar el “desarrollo”. El concepto de desarrollo es de naturaleza ideológica y permite juzgar determinados resultados en virtud de criterios *a priori*, sustentados en una visión de mundo y del ser humano, que definen el progreso deseable, desde una opción ideológica.⁴⁴ Según esto, no se puede identificar sin más expansión capitalista con desarrollo. Una cosa es la expansión capitalista como realidad, y otra, muy distinta, lo que es deseable en una dirección determinada, según lo define la ideología que la legitima. Los ideólogos neoliberales identifican los resultados de la expansión capitalista, de acuerdo a sus criterios, con desarrollo. Pero lo cierto es que la expansión capitalista no implica ningún resultado que pueda identificarse en términos de desarrollo,⁴⁵ si es que definimos este concepto desde parámetros ideológicos distintos a los de la ideología neoliberal, y si asumimos la negatividad generada por la globalización capita-

lista actual y sus consecuencias catastróficas para la mayoría de la humanidad.⁴⁶

Ciertamente, la lógica de la expansión capitalista puede generar empleos en ciertas condiciones en función de la misma expansión, o hacer que disminuyan. Igualmente, puede reducir las desigualdades de ingreso o incrementarlas. Pero esa lógica no es la expresión de unas abstractas leyes del mercado, sino la exigencia de beneficio del capital que se expresa en determinadas condiciones históricas.⁴⁷ En la actualidad, en las periferias del sistema capitalista, la pobreza y distribución desigual de los ingresos no son efectos negativos causados por circunstancias adversas o la aplicación de políticas erróneas, contrarias al mercado, sino resultado de la propia lógica del sistema, la lógica de polarización y exclusión mundial intrínseca al sistema.

Por otra parte, se pretende legitimar el capitalismo global sobre la base del argumento de que no hay alternativas mejores o de que no hay alternativas posibles, debido a su inevitabilidad histórica y a su carácter insuperable.⁴⁸ Se aduce que no existe alternativa, porque cualquier alternativa posible sería mucho más devastadora, que los efectos negativos producidos por el actual modelo económico dominante. Estos argumentos manifiestan un escaso poder explicativo, y una lógica tautológica y nihilista, que pretende legitimar el capitalismo neoliberal sobre la base del criterio de la “eficacia formal”.⁴⁹ Según dicho criterio, la sociedad capitalista actual se legitima a sí misma mediante una racionalidad instrumental de cálculo lineal medio-fin y una eficacia técnico-productiva, que incluso justifica y defiende la necesidad de la desigualdad y de la exclusión social como factores de prosperidad y desarrollo económico.⁵⁰ Se apela, además, a los hechos históricos y, en concreto, al derrumbe del llamado “socialismo real”, para proclamar las bondades y la supremacía del capitalismo sobre cualquier tipo de sociedad. Pero los ideólogos neoliberales no logran elaborar argumentos válidos y enuncian una serie de tesis que son insuficientes e injustificadas, y que evidencian su carácter ideologizado si las confrontamos con los resultados negativos de la praxis histórica en el actual contexto global.⁵¹

Es claro que, más allá de lo que proclama la mistificación neoliberal, no estamos viviendo en un nuevo e inevitable orden económico global, natural y espontáneo, sino en un nuevo desorden económico global, en una catástrofe

social, que en los países del centro ha adoptado la forma de desempleo permanente, y en las periferias la del estancamiento económico, el empobrecimiento masivo y la fragmentación social. A nivel mundial, se manifiesta en el sacrificio y/o postergación de las medidas radicales que deberían tomarse para salvar el futuro del planeta.⁵² Contrariamente a lo que proclama la ideología neoliberal, en lugar de un mundo capitalista sin dilemas, realizándose de forma cada vez más perfecta, visto como si fuera el clímax de la historia, nos encontramos en un mundo capitalista difícil, mucho menos interdependiente e integrado que problemático y contradictorio.

Según I. Wallerstein, la economía mundo capitalista ya no es capaz de manejar las presiones estructurales a las que está sometida, derivadas principalmente de la desruralización del mundo, el agotamiento ecológico y las crecientes demandas de gasto público en educación, salud y pensiones. “Esto está creando —afirma Wallerstein— una crisis estructural masiva a largo plazo de los beneficios de la producción, al punto de estar convirtiendo al sistema capitalista en poco rentable para los mismos capitalistas”.⁵³ A esto hay que agregarle la ampliación de la brecha demográfica que se superpone a la brecha económica entre Norte y Sur, y que está creando una presión muy intensa de movimientos migratorios del Sur al Norte, lo que a su vez está generando una fuerte reacción política antiemigrante en el Norte, que permite prever graves conflictos sociales en los países ricos.

Samir Amin desenmascara el mito de la inexorabilidad de la globalización capitalista y muestra su precariedad. La evolución del capitalismo en la actualidad no apunta hacia un nuevo orden mundial caracterizado por nuevas formas de polarización, sino hacia el caos global, debido, entre otras cosas, a la incapacidad del sistema para crear nuevas formas de organización social y política que vayan más allá del Estado-nación, lo cual es un nuevo requisito del sistema globalizado de producción, y a establecer una relación que no sea excluyente de la periferia africana, que no está implicada en modo alguno en una industrialización competitiva.⁵⁴

Para otros autores, el sistema capitalista ha chocado con límites insuperables, que son los límites ecológicos del planeta. “La presión intrínseca del sistema, hacia la innovación tecnológica y hacia el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la clave de sus éxitos. Sin embargo, este carácter

constitutivamente expansivo del capitalismo termina chocando con las fronteras ecológicas del planeta, aunque no se produzca ninguna crisis final puramente económica”.⁵⁵ La pregunta ahora es de cuánto crecimiento puede aguantar el mundo dentro de la actual estrategia de acumulación. Y esa pregunta no debe ser dirigida en primer lugar a los países pobres, sino ante todo a los países ricos, cuyo déficit ecológico se encuentra desde hace mucho tiempo en números rojos.⁵⁶ La mayor parte de informes mundiales coinciden en que para la mayoría de la población mundial es preciso un crecimiento material para satisfacer las necesidades humanas. Pero si se han alcanzado los límites ecológicos, que son los “límites del crecimiento”, la única alternativa posible es restringir el estándar de vida de las minorías ricas y modificar el patrón de desarrollo que se ha promovido a través de la expansión capitalista hasta el momento presente.⁵⁷

Y es que el reconocimiento de la escasez obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay que producir, qué demandas está justificado atender con prioridad; en condiciones de escasez las desigualdades resultan difícilmente justificables y, a la vez, se hace más evidente el problema de la distribución: si no hay de todo para todos hay que pensar en qué, cuánto y para quién. Pretender hacer compatible la situación de escasez con un sistema que genera y se asienta en la desigualdad implica instaurar una “dictadura” de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable.⁵⁸

La supuesta victoria del capitalismo se revela así como una victoria pírrica en la que se pone de manifiesto una crisis de civilización, como ya lo diagnosticó I. Ellacuría. Los niveles de desarrollo y consumo de los pueblos más ricos no son universalizables, pues acarrearían un deterioro medioambiental catastrófico, aun en el hipotético caso que los recursos del planeta aumentaran milagrosamente. “Si todo el mundo tuviera los niveles de consumo de Estados Unidos (de carne, de electricidad, de petróleo, etc.) acabaríamos en veinte años con los recursos existentes”.⁵⁹ Por esta razón fundamental, apuntaba Ellacuría, la civilización del capital no es una civilización humana ni ética, y no sirve como solución verdadera para todos los problemas que enfrenta la humanidad. El “análisis coprohistórico” de las heces de esa civilización, concluía Ellacuría, parece mostrar que dicha civilización “está gravemente enfer-

ma”,⁶⁰ y por ello se hace necesario y urgente “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección, con el fin de evitar un desenlace fatídico y fatal de la humanidad”.⁶¹

Lo que Ellacuría consideraba más grave, sin embargo, además de la desigualdad, la exclusión y la depredación ecológica planetaria, era el modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres: modos abusivos, superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido mediáticamente en todo tipo de actividades; predominio de la insolidaridad en las relaciones entre los individuos, las familias y los Estados. “La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido más sobre el principio del hombre lobo para el hombre que sobre el principio de una posible y deseable solidaridad universal”.⁶²

En esta línea, R. Fomet-Betancourt ha señalado la “inversión antropológica” que está generando la globalización neoliberal y que se manifiesta en un cambio profundo de las “condiciones de subjetivización de los seres humanos”. Esto se traduce en la producción de un tipo de ser humano que se hace sujeto “desde la conciencia de ser un propietario y/o consumidor individual y atomizado [...] y desde la percepción de que las relaciones ‘sociales’ con los otros son fundamentalmente relaciones mercantiles”,⁶³ configurando así individuos funcionales a las exigencias de las instituciones del sistema y bloqueando en el ámbito cultural la construcción de una globalización alternativa realmente humana.

Para F. Hinkelammert, la estrategia actual de la globalización ha desmoronado las relaciones humanas hasta un punto tal que está afectando la propia posibilidad de la convivencia. “Cuanto mayor es la exclusión de sectores de la población humana, es inevitable la generalización e internalización del comportamiento inhumano de los incluidos respecto de los marginados”.⁶⁴ Esta crisis general de la convivencia humana representa una amenaza para la supervivencia de la humanidad y el futuro del planeta, y nos convoca a asumir una

responsabilidad individual y colectiva por el globo basada en la afirmación de la vida del otro, con la conciencia de que, en la dinámica de la actual globalización, “el asesinato es un suicidio”.⁶⁵

La crisis que enfrenta actualmente la sociedad capitalista contemporánea⁶⁶ abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización neoliberal, que supere el “mal común”⁶⁷ que la caracteriza y promueva la construcción histórica de una nueva civilización, ya no regida por las leyes del capital, que incluya a todos en sus beneficios, garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización. Se trata de pasar de una civilización que hace de la acumulación del capital el motor de la historia, de su posesión y disfrute elitista el principio de humanización, y del derecho de todos a derecho de unos pocos, a una civilización de la austeridad compartida, una “civilización de la pobreza” o del trabajo, como la llamaba I. Ellacuría.⁶⁸

La tarea hoy es la tarea de imaginar, y tratar de crear, esa nueva civilización. Y es que no hay ninguna certeza de que el paso de una totalidad histórica a otra distinta traiga otra mejor en términos humanos y liberadores. Como dice I. Wallerstein, “la transición de un sistema histórico a otro [...] es necesariamente incierta en cuanto al resultado, pero siempre toma la forma de un torbellino caótico que desestructura lo familiar y que entretanto nos confunde a todos”.⁶⁹ No existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada. Ellacuría sostenía, contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, que la necesidad histórica es un tipo de necesidad que no excluye el azar y la indeterminación.⁷⁰

Esta imprevisibilidad del curso histórico no sólo surge de las posibles intervenciones de las acciones libres de los individuos y grupos humanos en los determinismos de la historia, sino, además, de la misma complejidad y pluralidad de elementos y fuerzas que en ella se hacen presentes, y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar intelectivamente. “Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos [...] sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos in-

numerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia".⁷¹ Este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios, que se introducen en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno.

Según esto, la transformación de la sociedad mundial actual hacia otra distinta que la sustituya puede ir en direcciones imprevisibles. Se puede salir de la transición del capitalismo histórico a otro sistema, con un nuevo sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien con un sistema realmente equitativo y democrático.⁷² Pero el que esto último se dé dependerá, en parte, de que surjan fuerzas antisistémicas capaces de organizar una estrategia significativa y relevante de cambio y se elabore, asimismo, un renovado pensamiento crítico que, partiendo de la negatividad de la situación y de la necesidad de superarla, posibilite la generación de soluciones, tanto coyunturales como estructurales, en todos los ámbitos de la realidad histórica. De lo que se trata es de contribuir a diseñar y a realizar históricamente las instituciones concretas por medio de las cuales pueda expresarse finalmente la liberación humana.

Es aquí donde resulta relevante preguntarse por la función liberadora del quehacer filosófico y su capacidad para responder a los desafíos que plantea la estrategia de la globalización neoliberal. Esto nos lleva al siguiente apartado, en el que analizaremos la vinculación de la filosofía con la liberación y las posibilidades que hay en la actualidad para configurar un pensamiento filosófico realmente liberador.

3. Filosofía, liberación e interculturalidad

Partimos de que estamos en una crisis del pensamiento y de los discursos homogeneizantes y de que ya no es posible la creencia en las posibilidades de controlar al mundo a través de sistemas teóricos herméticamente cerrados. Por eso no se trata de oponer al discurso hegemónico universalista otro discurso igualmente universalista y cerrado.⁷³ Es prácticamente imposible en la actua-

lidad proponer soluciones definitivas a los grandes problemas que aquejan a la humanidad ni de responder en forma absoluta a las que se han considerado “las preguntas últimas” que tienen que ver con la realidad humana, según las famosas preguntas kantianas. Toda respuesta es siempre situada, histórica y hermenéutica y, por lo tanto, siempre es provisional, sujeta a las exigencias cambiantes de la realidad histórica.⁷⁴

Esto nos lleva a la necesidad, a la hora de filosofar, de darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores. Podríamos estar de acuerdo con la postmodernidad filosófica cuando habla del “fin de la historia”, pero entendiendo con ello que no significa nada más que el “límite de la historia universal”, “el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista)” eurocéntrica,⁷⁵ y tratar de diseñar, por tanto, nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

Se trata, en el procedimiento de producir discursos filosóficos liberadores, de superar radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado al logos y a la razón como vía primaria de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el *ente* o el *ser* aquello que primariamente *concibe* el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad).⁷⁶ “Desde Parménides para acá, afirmaba Ellacuría, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser (el sentido) no se muestra radicado en la realidad”.⁷⁷ En el planteamiento de Ellacuría, la racionalidad (el logos) pasa a ser secundaria, pues está radicada en un ámbito más fundamental en el que están coactualizadas la inteligencia y la realidad, que es el ámbito de la actividad sentiente de los seres humanos, de la praxis, previo a todo acto cognitivo o de conciencia, o a cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio.

El problema con los discursos de la postmodernidad filosófica es que revelan contradicciones ostensibles. Si bien es positiva su labor deconstructiva de la modernidad de algunas filosofías que se mueven todavía dentro de ese paradigma o al menos dentro de algunos de sus parámetros, su renuncia a la normatividad en nombre de la diversidad y de la diferencia no es consecuente. Como lo han mostrado varios autores, en su decisión por los “juegos lingüísticos” inconmensurables se expresa ya una decisión normativa y una metafísica.⁷⁸ Por otra parte, la renuncia a las narrativas normativas es cuestionable, ya que el propio discurso posmoderno no solamente constituye su propia narrativa, sino representa de cierta manera, la continuación de la narrativa moderna.⁷⁹

La dificultad más seria del discurso posmoderno es que las condiciones políticas, sociales y culturales concretas que subyacen a su discurso, son las realidades privilegiadas que se presentan en las sociedades capitalistas postindustriales y que la mayoría de los seres humanos del planeta no comparten ni disfrutan.⁸⁰ “El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes”.⁸¹ Por otra parte, su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos, se traduce en la práctica en ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su genérico rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al “travestismo ideológico” (Estrada), a la charla frívola y el dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propio de la postmodernidad filosófica, es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, y al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales,⁸² fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.⁸³

Esta “ambigüedad” de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promociona, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora.⁸⁴ Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política

posmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización-totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica.⁸⁵ Se trata en realidad de una “agonía de la política”, que contrastada con los retos que plantea la situación global actual, es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la posmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al recluimiento y a la indiferencia a los otros, con lo que se sustituye el compromiso político e ideológico por el refugio en la privaticidad solipsista.⁸⁶ Este individualismo se refuerza por la dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo.⁸⁷

La postura política que promueve la posmodernidad resulta paradójica en el momento en que hay una renovada conciencia sobre los desafíos que plantean los derechos humanos, la injusticia estructural del orden mundial actual y la necesidad de potenciar y desarrollar un proceso liberador. Es paradójico, además, que cuando se está produciendo una occidentalización fáctica del mundo, que amenaza realmente la diversidad cultural de la humanidad, se niegue la crítica reflexiva y la posibilidad de abrir horizontes y ofrecer pautas de interpretación y normatividad, que es una de las tareas propias de la filosofía.⁸⁸ Frente al posmodernismo hay que afirmar, dada la gravedad de la crisis actual, que no se puede renunciar a dos elementos que son consustanciales a la modernidad ilustrada, por lo menos en teoría: la crítica racional a lo existente y la transformación de la praxis desde y a través de lo sabido racionalmente. No se puede negar la capacidad de la razón para fundamentar el conocimiento y la acción, aunque hoy estemos conscientes de que cualquier racionalidad que se pretenda introducir en el proceso histórico es el producto de una razón condicionada y limitada, sin garantías trascendentales y sin certezas definitivas.⁸⁹

Por otra parte, el giro postmetafísico de algunas filosofías contemporáneas se orienta a lo real y reconoce la actual crisis teórica como crisis de la razón especulativa, pero busca rescatar el proyecto moderno con sus pretensiones normativas universales, tratando de apoyarlas en el reconocimiento fáctico de

la sociedad mundial. Ejemplos de estas filosofías serían las propuestas de la ética discursiva de Habermas y Apel, que elaboran una teoría normativa con pretensiones de universalidad, incardinando la razón práctica en las estructuras racionales de la acción comunicativa. Si Kant recurría a Dios para garantizar la validez última y la racionalidad de la obligatoriedad moral, en estas propuestas se propugna una normatividad enraizada en la subjetividad del ser humano, en su racionalidad lingüística universal, que fundamenta los ideales de verdad-libertad-justicia, con el fin de justificar las condiciones que hagan posible la comunicación argumentada y pública. Lo que se les cuestiona, sin embargo, es si el universalismo que postulan es realmente universal, si el modo de alcanzarlo representa el mejor camino para la integración del otro,⁹⁰ especialmente de los excluidos socio-culturalmente y de los oprimidos del sistema,⁹¹ y si no recaen en el eurocentrismo y el occidentalismo en sus puntos de partida y en sus supuestos implícitos.

En el caso de Habermas es cuestionable si el formalismo que se deriva de la racionalidad de los procesos comunicativos es realmente universal, o si no se encuentran ya inscritas en él ciertas particularidades que no se corresponden realmente con las diversas comunidades humanas de todo el planeta, sino que opera más bien bajo los supuestos de una concepción del ser humano y de una visión del mundo típicamente occidental.⁹² Algo similar se puede afirmar también de los presupuestos que subyacen en la ética del discurso de Apel, en la medida que su punto de partida y su condición de posibilidad son las comunidades reales de comunicación que se expresan en las instituciones sociales, políticas y jurídicas de los países ricos occidentales.⁹³ El consenso, que es el que permite concretar la universalidad en la propuesta de Apel, lleva así latente el peligro de etnocentrismo socio-cultural, ya que la idea de justicia desde la que se llega a dicho consenso se sigue sacando de una forma de vida particular, que es la forma de vida occidental.⁹⁴ Si para Ellacuría la forma de vida occidental no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad sobre el planeta, para la ética discursiva, por el contrario, es “una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo”.⁹⁵

En realidad, el discurso de la modernidad no se deconstruye de manera inmanente, ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas

ni a través de otra de interpretación. Ya decía Ellacuría que ni la mera refutación ideológica ni la construcción de un nuevo discurso ideológico son de por sí suficientes para cambiar un orden social, y la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real.⁹⁶ En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística, que es el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Los discursos siempre se traducen en la práctica en por lo menos dos tipos: el de los que tienen el poder y el de los que no lo tienen.⁹⁷ Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación, que los discursos oficiales legitiman y reproducen.⁹⁸ De esto se desprende que una estrategia teórica para configurar un pensamiento crítico de la globalización debe partir de la negatividad de la praxis histórica y analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se manifiestan en contra del discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global. No se trata de proyectar *a priori* un horizonte normativo ni partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las “narrativas dominantes” y sus objetivaciones institucionales.⁹⁹

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora y sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora.¹⁰⁰ Este es un error que radica en atribuir condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía como momento teórico de la praxis, así como de centrarse más en las personas en forma individual que en las personas en su contexto histórico-social. Por el contrario, la realidad actual de América Latina y del mundo periférico lleva a postular que una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador sólo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella.¹⁰¹

En esta línea, Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica, distinta a lo que sería una hermenéutica del sentido, inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson.¹⁰² Estos autores, según J. M. Romero, fundan la posibilidad de una hermenéutica de lo concreto, que busca descifrar el significado de los objetos no a partir de la intención significativa explícita de los agentes sociales, sino a partir de los elementos propios de la propia constitución del objeto. Su concepto de interpretación “no tiene como referente el modelo clínico de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis tal como los entiende Gadamer en sus críticas a Habermas. El plano de sentido al que apunta y explicita en su trabajo interpretativo no remite tampoco al carácter finito de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acaecer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época”.¹⁰³ Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Este es, justamente, el propósito fundamental de lo que Ellacuría llama el *método de historización* de los conceptos,¹⁰⁴ que se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que lo hacen posible. Su fundamento se encuentra en la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, al estilo de los análisis fenomenológicos, sino desde la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin de asegurar su supervivencia y posibilitar el desarrollo pleno de sus vidas:¹⁰⁵ “La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteli-

gencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido”.¹⁰⁶

El sentido es una condición de lo real respecto al ser humano, y se configura a partir de la relación específica que los seres humanos, finitos y concretos, establecen o han establecido con su realidad circundante. El ser o el sentido se funda así en la realidad, y por esta razón fundamental no puede haber un cambio real de sentido sin un cambio real de realidad. En otras palabras, “creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas cambian las cosas mismas, o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética”.¹⁰⁷ Los meros cambios interpretativos de sentido e incluso los puros análisis objetivos de la realidad social e histórica no son cambios reales del propio sentido, sino en la mayoría de las veces, meros cambios de formulaciones.

Lo importante es plantear la cuestión del sentido desde la praxis concreta de los individuos y los colectivos humanos, que es donde se origina radicalmente el sentido de la realidad. “Solo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenuamiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión del sentido”.¹⁰⁸ Evidentemente, el sentido de la realidad es importante, porque realmente los seres humanos necesitan hacerse cuestión del sentido de las cosas en el contexto socio-histórico en el que están inmersos. Pero lo que hay que dejar en claro, desde la perspectiva de Ellacuría, es que esta necesidad real de sentido, así como el sentido mismo, se inscriben en la dimensión de realidad, en el plano histórico-real, y no al revés.

Por consiguiente, la circularidad hermenéutica a la que se debe prestar atención a la hora de construir un pensamiento filosófico crítico y liberador, es una circularidad primariamente real, histórica y social. “La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano —para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana—, no es la de un horizonte teórico y de

unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconforman, si es que hay transformación real de las realidades concretas”.¹⁰⁹ En este sentido, la circularidad es primariamente física, y lo es ya desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad humana, así como en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas de la realidad histórica.

Si la hermenéutica idealista de sentido concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico, la hermenéutica histórico-realista ellacuriana busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. “Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde”.¹¹⁰ El objetivo central de esta hermenéutica, por tanto, no es el sentido y la comprensión del sentido, sino predominantemente la transformación de la realidad histórica, asumiendo lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones socio-históricas concretas de una sociedad. Y esto, “tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador. Lo cual no excluye técnicas hermenéuticas metodológicas, sino que las subordina a un planteamiento más general y profundo de la labor hermenéutica”. Si la hermenéutica idealista cree en el cambio profundo de lo real desde el cambio de las ideas o de sus formulaciones, la hermenéutica histórica asume una posición realista que entiende que no puede darse un cambio real del ser humano y de sus ideas sin que cambien las condiciones reales de existencia.¹¹¹

En consecuencia, esta hermenéutica, que funda el método de historización que propone Ellacuría, consistirá básicamente en ir a la historia entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Se trata de una verificación “práctica” que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las con-

diciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal.¹¹² Por lo tanto, esta verificación no consiste en una verificación puntual o de “hecho”, en un sentido empirista, sino en una comprobación en la que se busca contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudoconcreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa sólo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia.¹¹³

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es “separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”.¹¹⁴ Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica. Ya se dijo antes que, para Ellacuría, el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, “nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser”,¹¹⁵ se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin de romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica.¹¹⁶

La historización es, pues, parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir,

mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; al nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación socio-histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente.¹¹⁷

Ellacuría está consciente de que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital.¹¹⁸ Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente.¹¹⁹

Desde la perspectiva de Ellacuría, no se trata de crear un sistema cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general) y las respuestas y las razones implícitas que ya portan las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la liberación. “La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria”.¹²⁰

R. Fornet-Betancourt también ha expresado la necesidad de elaborar prioritariamente una teoría del ser humano, una antropología alternativa, que

responda y neutralice el cambio antropológico que está propiciando el “espíritu” de la globalización neoliberal, como principio generador de una determinada forma de ser y de vivir, basada en el primado de lo económico-rentable, en la centralidad del mercado y en la necesidad de competencia entre individuos. La prioridad de elaborar esta antropología radica en la transmutación que dicho “espíritu” está llevando a cabo de “la sustancia misma de lo humano” y del “horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo”.¹²¹

La diferencia principal entre la propuesta de I. Ellacuría con la de R. Forno-Betancourt radica en que éste propone la constitución de una antropología contextual, de carácter intercultural, que asuma y articule la diversidad de formas de comprensión cultural de lo humano, a partir de una comunicación entre los procesos culturales contextuales del mundo entero, pero dándole especial cabida en este diálogo a las tradiciones críticas y liberadoras de las culturas subordinadas y silenciadas en el actual contexto de la globalización.¹²² Desde este punto de vista, Ellacuría tendría un déficit intercultural en su proyecto de filosofía de la liberación, pues a pesar de que afirma y sustenta la contextualidad y la historicidad de la reflexión filosófica, como un momento teórico de la praxis histórica, todavía seguiría privilegiando una idea de filosofía y de filosofar propio de la tradición filosófica occidental, como una tarea eminentemente teórica que requiere una capacidad y una preparación peculiares, que no pueden ser sustituidos, afirma Ellacuría, “por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social”.¹²³ No obstante de que esta tesis le da pie a Ellacuría para reclamar de la filosofía una distancia crítica de la praxis dominante, aunque ésta fuese correcta en lo fundamental, y proponer que los filósofos lleven una existencia socrática, señalando permanentemente las deficiencias en el hacer y el saber, en su propuesta estaría latente la idea de que la tarea liberadora de la filosofía consiste en realizar o encarnar “la filosofía” en el mundo, sin ver que los contextos desde los que se filosofa son contextos cargados de interculturalidad.¹²⁴

La filosofía intercultural no pretende en realidad romper con el filosofar contextual desarrollado hasta ahora en América Latina, en especial con el de la filosofía de la liberación, sino radicalizar su perspectiva de trabajo para superar sus deficiencias en la percepción de la interculturalidad del continente. De lo

que se trata es de transformar la tradición actual del filosofar contextual latinoamericano mediante la reubicación de dicho filosofar en “las múltiples matrices culturales” y liberarlo “de su ubicación parcial en América Latina”, con el fin de “que pueda contextualizarse en todos los contextos culturales de la misma”.¹²⁵ En esta línea, la crítica que R. Fornet-Betancourt le hace a la filosofía de la liberación no es a la contextualidad de su filosofar, sino a la parcialidad con la que se “ha contextualizado y ha percibido nuestra diversidad cultural”.¹²⁶ El ejercicio del filosofar intercultural, pretendería, en este sentido, hacer filosofía “*desde* la diversidad, y no sólo ser filosofía sobre la diversidad cultural”.¹²⁷

R. Fornet-Betancourt ve necesaria esta transformación o reorientación intercultural de la filosofía debido a la hegemonía de la monoculturalidad en América Latina que se expresa en todos los niveles y que se traduce en la exclusión y marginalización no sólo de otras ideas o cosmovisiones, sino también de la marginación de otros contextos o mundos posibles en nuestro continente. En este marco, la filosofía intercultural se entiende como un marco teórico para el desarrollo de una filosofía política que responda al “desafío uniformizante de la globalización neoliberal”.¹²⁸ Lo que pretende últimamente es contribuir al logro de una verdadera convivencia humana, de una “humanidad convivente”, mediante “la tarea de crear a escala planetaria una cultura de la convivencia solidaria que supere las asimetrías y desigualdades en todos los ámbitos de las relaciones humanas, tanto en el plano de las personas como en el campo internacional, y que sea así la cultura de la humanidad equilibrada económica y políticamente, pero también afectiva, cultural y epistémicamente”.¹²⁹

Ahora bien, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía no es necesariamente contradictoria con la propuesta de filosofía de liberación de Ellacuría. Según esta propuesta, el carácter político que adquiere la filosofía al vincularse conscientemente a la praxis histórica le va a obligar a replantearse teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Es decir, la reflexión filosófica, al asumir como lugares filosóficos por excelencia las realidades sociales y políticas que se dan históricamente, se verá forzada en cada momento del proceso histórico a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden

a la crítica, el análisis, la interpretación, la valoración y la transformación de dichas realidades.¹³⁰ Este esfuerzo no excluye, por tanto, la necesidad de asumir en serio la interculturalidad en la propia reflexión filosófica.

Lo anterior nos permite entender que si bien Ellacuría puede tener un punto cultural de partida y una posición contextual propia, no los eleva a paradigma único ni los absolutiza, y está abierto, por tanto, a cuestionar sus propios presupuestos culturales e ideológicos en función de las exigencias de la realidad histórica; y esto implica, en principio, la apertura a la diversidad de formaciones culturales que se expresan en la praxis intercultural del continente. En todo caso, en el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica.¹³¹

Lo importante es el lugar por el que se opte para ejercitar la reflexión filosófica. El situarse en un lugar o en otro a la hora filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica, como propone Ellacuría. En cada caso se producirán filosofías distintas no sólo desde el punto de vista ético, sino también teórico. Para Ellacuría lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad, no sólo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora”.¹³²

Notas

1. Cfr. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Estudios Centroamericanos* (ECA), nos. 493-494, 1989, p. 1077.

2. I. Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 207.

3. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 381. Ver también I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Madrid-México, Siglo XXI, 1979; A. González, “Orden mundial y liberación”, ECA, no. 549, 1994; A. González, *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003, especialmente el capítulo 2; R. Fornet-Betancourt, “La globalización como universalización de las políticas neoliberales” en *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Descleé, 2001, pp. 321 y ss.

4. Cfr. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé, 2001, pp. 351 ss. Para Dussel, la centralidad de la Europa latina en la historia mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás características que la definen se van generando en torno a ella: *cogito* cartesiano, sujeto trascendental, propiedad privada, libertad de contrato, progreso, etc. La segunda etapa de la modernidad capitalista, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Es aquí donde Inglaterra desplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945, y donde asume el liderazgo de la Europa moderna, de la historia mundial, en especial desde el surgimiento del imperialismo en torno a 1870.

5. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, *op. cit.*, 2005, pp. 31-32. Habría dos usos del término “globalización”: como concepto descriptivo, “fenomenológico”, de determinados procesos históricos de construcción social en la fase actual del desarrollo capitalista, o como concepto prescriptivo y normativo de una determinada estrategia política y económica de dominación. Así, cuando se habla de la actual “globalización” en el discurso neoliberal, hay que tener en cuenta que se trata de una construcción ideológica y no meramente de la descripción de un nuevo entorno económico y social. Se trata de una distinción analítica, porque en la realidad no se pueden separar los procesos globalizantes fácticos de la ideología del neoliberalismo, pues muchos de estos procesos tienen como sostén empresas transnacionales cuya política es la encarnación de la visión ideológica del neoliberalismo. En el plano concreto, se da un entramado entre la globalización como ideología del neoliberalismo y los procesos reales de globalización y sus manifestaciones fenoménicas concretas.

6. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 29 y ss; J. M. Tortosa, “Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión”, *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, Navarra, Verbo Divino, 2002, p.

66. La globalización se presenta como un nuevo medio para un viejo objetivo: el de la acumulación de capital, que es el motor esencial del sistema. El que se lleve a cabo, básicamente, mediante la economía financiera a costa de la economía real y se haga a escala mundial no es nuevo ni definitivo: se ha producido anteriormente en otras fases decrecientes de los ciclos económicos en los que parece moverse el sistema.

7. A. Gonzalez, *Reinado de Dios e Imperio*, *op. cit.*, pp. 64-65.

8. *Ibid.*, p. 65.

9. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, p. 39; I. Ramonet, “Crisis del fin de siglo”, en *Escenarios de la globalización*, Caja Murcia, 1997, p. 20; Joaquín García Roca, “Globalización económica y solidaridad humana”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, Navarra, Verbo Divino, 2002, pp. 110 ss.

10. Cfr. Franz Hinkelammert (comp.), “El proceso de globalización y los derechos humanos”, Joaquín Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 117-127.

11. Cfr. R. Fornet-Betancourt, “La globalización como universalización de las políticas neoliberales”, en *Transformación intercultural de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 328-331.

12. Cfr. J. Estefanía, “La globalización mutilada”, en F. Jarauta (ed.), *Escenarios de la globalización*, Caja Murcia, 1997; Juan Francisco Martín Seco, “Norte y sur: las dos caras de la globalización”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos*, *op. cit.*, pp. 28 ss; S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, *op. cit.*, p. 24.

13. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 330.

14. La diferencia existente entre la renta per cápita de Suiza (34 mil dólares) o Estados Unidos (22 mil dólares) y la de Etiopía (137 dólares) crea una brecha difícil de justificar. Los treinta y seis países más pobres del planeta, que concentran la mitad de la población mundial, no alcanzan una renta de 425 dólares per cápita; y los setenta y ocho países de la periferia, incluyendo a los anteriores, con las cuatro quintas partes de la población mundial, están por debajo de los 2 mil dólares per cápita de renta nacional. Incluso en los países desarrollados, la pobreza se extiende entre el 20 y el 40 por ciento de la población, y crea situaciones difíciles de mantener. Cfr. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 16.

15. Según el informe de desarrollo humano del PNUD, en 1999, una quinta parte de la población del mundo, viviendo en los países ricos, disponía del 86 por ciento del Producto Nacional Bruto, del 82 por ciento de los mercados de exportación, del 68 por ciento de la inversión extranjera directa, y del 74 por ciento de las líneas telefónicas. Otra quinta parte sólo disponía de alrededor de un 1 por ciento en cada sector. En ese mismo año, las 200 personas más ricas del mundo acumulaban una riqueza igual a la renta del 45 por ciento de la población mundial, unos 2,400 millones de personas. Esto significa, obviamente, unas diferencias enormes de poder, que impiden que se

pueda hablar seriamente de “igualdad de derechos” o de “democracia” a escala mundial.

16. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 17. Según el Banco Mundial, en la Periferia, aproximadamente 1500 millones de personas, el setenta por ciento de ellas mujeres, se encuentran en la pobreza y exclusión absolutas, concentrándose principalmente en las mega-ciudades del Sur y en las metrópolis del Este. El resto de sus poblaciones urbanas sufre los efectos de las políticas neoliberales que les imponen las instituciones financieras globales para hacer frente a una deuda externa en constante aumento, o lidiar con las crisis financieras que incentiva la libre circulación de capitales. Por otro lado, las poblaciones campesinas de los países pobres ven desarticuladas sus estructuras sociales, sus tradiciones y sus formas de producción y consumo, viéndose obligadas a emigrar de sus territorios, como resultado del dominio de la agroindustria en el campo, que orienta su agricultura hacia la exportación, y la penetración paulatina en estas áreas de los productos de las transnacionales.

17. PNUD, *La democracia en América Latina*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2004, p. 26.

18. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 77-78. En realidad lo que se globaliza es una concepción degradada de la democracia representativa, en la que los criterios de legitimación de la esfera pública se tornan minimalistas y los valores sociales son sustituidos por criterios de orientación económica y financiera, determinados por las oligarquías empresariales y las elites socioeconómicas. Véase también Ellen Meiksins Word, “Estado, democracia, globalización”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 395-407. Según, la autora, la democracia en las sociedades capitalistas queda confinada a una esfera política y judicial. La esfera política concebida como el espacio donde las personas se comportan en su carácter de ciudadanos —antes que como trabajadores o capitalistas— está separada del ámbito económico, el cual tiene su propio sistema de compulsión y de coerción, sus propias formas de dominación, sus propias jerarquías. Incluso en sociedades capitalistas con una fuerte tradición intervencionista del Estado, los poderes económicos de explotación del capital suelen quedar intactos por la ampliación de los derechos políticos. La razón última de este fenómeno radica en que el poder social está en manos del capital, no sólo por su influencia directa en la política, sino también por su incidencia en los procesos productivos, en la distribución del trabajo y los recursos, y a través de los dictados del mercado. Esto significa que la mayoría de las actividades de la vida humana quedan por fuera de la esfera del poder democrático y de la rendición de cuentas.

19. *Cfr.* E. Dussel, “Los *Grundrisse* y la cuestión de la dependencia”, en *La producción teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI editores, 2004, pp. 371-413; A. González, *Reinado de Dios e Imperio*, *op. cit.*, pp. 39-64. El análisis de las tendencias fundamentales del capitalismo muestra que el aumento creciente de las

desigualdades sociales tiene sus raíces en la estructura misma del sistema capitalista. El sistema económico tiende intrínsecamente a la concentración de capital y al consiguiente aumento de la desigualdad y de la pobreza. Estos fenómenos no son producto del azar ni mera expresión de las diferencias naturales de inteligencia y talento entre los individuos y los colectivos humanos, como afirman los ideólogos neoliberales.

20. Cfr. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 17, 1989, pp. 151-152; A. González, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, p. 634; PNUD, Informe sobre desarrollo humano, 1996 y J. García Roca, *op. cit.*, p. 11. En la actualidad, la pobreza es un elemento estructural en el orden mundial por razones puramente ecológicas y de recursos, ya que, aun en el supuesto de unos no vivieran a costa de los otros, sería imposible que los niveles de vida occidentales de vida alcanzarán a toda la humanidad.

21. Cfr. A. González, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, pp. 633 y ss.

22. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, p. 43.

23. *Ibid.*; ver también J. García Roca, *op. cit.*, p. 108; J. M. Tortosa, *op. cit.*, pp. 64 y ss.

24. Cfr. S. Amin, *op. cit.*, pp. 15 y ss; M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol.1: *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1996, p. 173.

25. *Ibid.*, pp. 18-19.

26. A. González, “Orden mundial y liberación”, *op. cit.*, p. 644. La sociedad mundial actual es un hecho bruto, que no es en principio nada positivo ni mucho menos la realización de la utopía de la sociedad mundial propugnada por el pensamiento ilustrado europeo, si es que la analizamos y la enjuiciamos desde la perspectiva de las víctimas. Es una sociedad que se ha logrado a costa de los recursos, de la dignidad, los derechos y las culturas de los pueblos más débiles.

27. Cfr. O. Ianni, *La sociedad global*, México, Siglo XXI, 1998, p. 101.

28. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels ya habían expresado que la realidad social capitalista es una realidad dinámica, compleja y contradictoria, la cual incluye relaciones, procesos y estructuras de dominación política y apropiación económica. Este es el contexto en el que se producen los movimientos de integración y fragmentación. Por ello la teoría marxiana contempla no solo el movimiento, el cambio y la transformación, sino también la ruptura y la revolución.

29. I. Ellacuría, “Subdesarrollo y derechos humanos”, *Revista latinoamericana de teología*, no. 25, 1992, pp. 5-6.

30. Cfr. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos III*, El Salvador, UCA Editores, p. 434.

31. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en AAVV, *Implicaciones Sociales y Políticas de la Teología de la Liberación*, Madrid, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Instituto de Filosofía, 1985, p. 99.

32. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 434.

33. *Ibid.*, p. 435.

34. Al utilizar las tesis hegelianas, F. Fukuyama se ha convertido en un símbolo no tanto del fin de la historia, como de aquellos a los que les gustaría liquidar la historia porque piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Esto no es algo nuevo. A lo largo del tiempo, todas las culturas han tendido a perpetuarse y han generado apologistas dispuestos a negar la posibilidad de cualquier cambio bajo el supuesto de que la estructura socio-política vigente es la mejor de cuantas han existido. Se busca así cancelar temporalidad, la historicidad intrínseca de la realidad. Así, se desprecia y se margina como utópica cualquier posición alternativa.

35. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 443.

36. *Cfr.* Sami Naïr, “El mundo según Washington”, en *Le Monde Diplomatique*, 89, marzo 2003, p. 9. Así, por ejemplo, el principio de intervención preventiva, abandonado por la actual administración estadounidense, instituye un derecho de guerra unilateral cuyo objetivo es aniquilar a cualquier adversario probado o supuesto.

37. J. F. Martín Seco, *op. cit.*, p. 16.

38. Para Perry Anderson, el neoliberalismo, por la hegemonía que ha alcanzado a nivel mundial en las últimas décadas, puede ser considerada como la ideología más exitosa en la historia mundial. *Cfr.* P. Anderson, “Las ideas y la acción política en el cambio histórico”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, *op. cit.*, pp. 379-392.

39. Oliver Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad*, Textos Devenires, México, Driada, 2004, p. 18.

40. O. Ianni, *op. cit.*, p. 95.

41. El neoliberalismo pretende que, aun cuando el punto de partida entre los distintos países sea muy desigual en riqueza, nivel de salarios y renta per cápita, la adopción del libre cambio irá amortiguando las diferencias, siempre que se acepte también la libertad absoluta de circulación de los factores de producción. Este planteamiento choca frontalmente con la realidad y la experiencia. En la globalización actual, la mayoría del comercio mundial se efectúa entre los países del primer mundo, con economías muy parecidas y producciones similares en muchos casos; por el contrario, los países pobres apenas participan de las corrientes internacionales de intercambio, e incluso en los ejemplos extremos de miseria, quedan prácticamente excluidos de la economía mundial, incapaces de competir en ninguna faceta.

42. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 36-37.

43. *Ibid.*, p. 37.

44. S. Amin, *op. cit.*, p. 30.

45. El concepto de desarrollo ha estado confiscado por la idea del crecimiento económico, pero los hechos muestran que el crecimiento económico, dentro de las actuales estructuras y procesos capitalistas, no es garantía de reducción de pobreza, aunque ciertamente el no crecimiento puede agravar la situación de los pobres. El desarrollo no solo debe garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, sino también el despliegue pleno de la vida humana en todas sus dimensiones. El ingreso es un elemento importante para conseguir este objetivo, pero no lo es todo en la existencia humana. La pregunta que queda siempre es, ¿que queremos con el desarrollo?, ¿desarrollo para qué y para quiénes?

46. Por ejemplo, la lógica de la expansión capitalista no implica pleno empleo, o un grado predeterminado de igualdad en la distribución de la renta, ni mucho menos la creación de las condiciones materiales necesarias para la vigencia real de los derechos económicos y sociales, indispensables para el ejercicio pleno de la libertad humana.

47. S. Amin, *op. cit.*, pp. 30-31.

48. Cfr. M^a José Fariñas Dulce, *op. cit.*, pp. 51ss; H. Samour, “Crítica radical al neoliberalismo”, ECA, 552 (1994), pp. 1090ss. En el fondo de esta tesis está el supuesto de que la sociedad capitalista contemporánea es la mejor de cuantas han existido, debido a su correspondencia con orden natural. K. Polanyi, en *The Great Transformation* (1944), ha demostrado que el surgimiento del capitalismo no obedeció a ninguna necesidad histórica o a una tendencia inscrita en la naturaleza humana, sino que fue producto de la confluencia de una serie de factores económicos, sociales, políticos, jurídicos y culturales. De ahí que sea insostenible afirmar su carácter insuperable apoyándose en su supuesta correspondencia con la naturaleza humana o con el orden natural.

49. Cfr. F. Hinkelammert, “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”, en *Crítica de la Razón Utópica*, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 259 y ss. Véase también F. Hinkelammert, *El Sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana, 2006, pp. 50-60. La racionalidad medio-fin, predominante en la lógica del mercado capitalista, hace abstracción de la racionalidad reproductiva de los sujetos vivientes. Su resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto hacia la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la propia vida humana.

50. Cfr. F. A. Hayek, *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editora, 1977, p. 53. Para los neoliberales, el capitalismo no es capaz de acabar con la pobreza. Esto es lo que los diferencia del liberalismo clásico. Al respecto, véase Luís de Sebastián, *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de la economía internacional*, Madrid, Editorial, 1997, pp. 33-36

51. La sociedad capitalista —afirman— es la sociedad democrática por excelencia, la que mejor promueve la libertad y la justicia, la única capaz de generar masivamente

prosperidad material, escaso desempleo, disminución de la discriminación racial y de las diferencias de clase, y un carácter pacífico de sus gobiernos.

52. S. Amin, *op. cit.*, p. 120.

53. I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002, pp. 63-64.

54. S. Amin, *op. cit.*, p. 16.

55. A. González, “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad* 55 (1997), p. 15. Véase también, R. Gargarella y F. Ovejero (compiladores), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 19. La escasez de los recursos planetarios brinda razones poderosas para condenar el capitalismo: un modelo social basado en el desarrollo sistemático de los medios de producir y cimentado en la dispersión de decisiones, en la incapacidad para detener su propia dinámica, expansiva y creadora pero también destructora, se muestra irrevocablemente abocado a expoliar el planeta, esto es, a constituirse en un herencia insostenible para las futuras generaciones de la humanidad.

56. *Cfr.* José Antonio Zamora, “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en *Foro Ignacio Ellacuría, La globalización y sus excluidos, op. cit.*, pp. 181-182. La destrucción global de medio ambiente es un hecho, como lo demuestran los informes del Club de Roma, que han puesto de manifiesto no sólo los límites de los recursos naturales, sino los límites que nos imponen los residuos producidos por un crecimiento basado primordialmente en el consumo de cantidades cada vez mayores de energía y materias primas. Al respecto, véase D. H. Meadows (et al), *Los límites del crecimiento. Informe del Club Roma sobre el predicamento de la humanidad*, México, FCE, 1975; E. Weizsäcker, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997; CMMAD, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1992.

57. *Cfr.* R. Gargarella y F. Ovejero, “Introducción: el socialismo todavía”, en *Razones para el socialismo, op. cit.*, p. 19 y ss.

58. Como lo señalan Gargarella y Ovejero, *op. cit.*, p. 19, en una situación de aguda escasez, los excluidos pasan a ser un estorbo para los privilegiados. Es lo que técnicamente se conoce como una situación de dominación. A diferencia de un sistema de explotación, en el que el privilegiado está interesado en que el explotado exista, en una situación de dominación, la pobreza de unos es la condición necesaria de la riqueza de otros. Es decir, para que los países ricos puedan mantener sus elevados consumos energéticos y de recursos, esto es, puedan mantener sus actuales condiciones de vida, es condición que los países pobres consuman poco.

59. I. Ellacuría, “Quinto centenario: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 21 (1990), p. 277-278.

60. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Estudios universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 301-302.

61. *Ibíd.*, p. 301.

62. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, pp. 151-152.

63. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 342-343.

64. F. Hinkelammert, “La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, *op. cit.*, 2006, p. 368.

65. *Ibid.*, p. 377.

66. Según Samir Amin, la sociedad capitalista está claramente en crisis, si definimos “crisis” como una situación en que las expectativas de la mayoría no pueden satisfacerse en virtud de la lógica del sistema. Afirmar esto, no implica necesariamente crisis del capitalismo, que es algo muy distinto. Esta expresión carece de sentido hasta que llegue el momento en que las fuerzas antisistémicas dispongan de proyectos alternativos coherentes y factibles. *Cfr.* S. Amin, *op. cit.*, p. 118.

67. *Cfr.* I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, t. 3, pp. 447-450. No se trata simplemente de reconocer el carácter estructural del mal común que produce la sociedad capitalista, como algo que afecta a la sociedad como tal, sino de entender su estricto carácter histórico en cuanto es un sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones económicas, etc.) que se erige como un poder que ya no es mera fuente de posibilidades, sino algo que se apodera de la vida de los individuos que pertenecen a un determinado momento del proceso histórico. Se trata de un verdadero poder de la realidad histórica que es capaz de configurar la vida y la figura personal de cada uno. Según esta tesis, la maldad histórica tiene las siguientes características: 1. Es un mal reconocido, algo que afecta a la mayor parte de personas; 2. Tiene, por tanto, la capacidad de propagarse y de comunicarse, es decir, de hacer malos a la mayor parte de los individuos; 3. Y esta capacidad radica en su carácter estructural y dinámico.

68. *Cfr.* I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*

69. I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, *op. cit.*, p. 65.

70. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA editores, 1990, p. 575.

71. *Ibid.*, Según Ellacuría, esta es la razón fundamental que hace que los procesos históricos no puedan equipararse con los procesos físico-naturales. Y es que el conjunto de las fuerzas históricas, justamente por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Esto hace que una presunta ciencia de la historia no pueda construirse con el mismo estatuto epistemológico que una ciencia de la naturaleza. Esta diferencia clara entre lo que es la ciencia de la historia y la ciencia de la naturaleza pone de manifiesto que la historia es algo irreductible a la naturaleza, aunque la englobe.

72. I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 2a edición, México, Siglo XXI-UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, 2005, p. 246.

73. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 19.

74. J. A. Estrada, *La pregunta por Dios*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, p. 407. El metarrelato es racionalmente infundamentable; es una narración inserta en el conflicto

de hermenéuticas que determina la filosofía actual. “El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica. Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal”.

75. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 19.

76. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), no. 477, 1988.

77. *Ibíd.*, p. 637.

78. *Cfr.* O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 20. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, pp. 11-28. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 1, Madrid, Trotta, p. 1994, p. 11. En la actualidad se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre ciencia y filosofía, o entre filosofía y metafísica, sin presuponer postulados metafísicos. En resumen, la antimetafísica recae irremediabilmente en presupuestos metafísicos.

79. *Cfr.* G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p.127; O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 20; T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1977, p. 102; F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 27; Z. Bauman, *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 102.

80. *Cfr.* O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 20. G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, *op. cit.*; F. Jameson, “Postmodernismo y sociedad de consumo”, en *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 167; J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 75.

81. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 20.

82. *Cfr.* F. Féher, “La condición política posmoderna”, en *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 152; Z. Bauman, *En busca de lo político*, México, FCE, p. 131.

83. *Cfr.* J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 2, Madrid, Trotta, 1996, p. 232.

84. F. Fehér, *op. cit.*, p. 27.

85. J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, *op. cit.*, p. 243.

86. *Cfr.* Ch. Norris, *What's wrong with postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Exeter, 1990, p. 187; J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, *op. cit.*, t. 2, p. 232.

87. J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, *op. cit.*, p. 244. “Los espectáculos de la telebasura, de la prensa del corazón y las filmaciones de la intimidad no son meros ejercicios de exhibicionismo, sino que vienen a transmitir que sólo lo individual y lo privado merece la pena de ser contado. Su estrategia conculca la nostalgia de los grandes relatos para reafirmar la privacidad en un juego de continuadas

insensateces en el que ya resulta difícil averiguar cuánto hay de reflejo social y cuánto de reeducación ideológica en la presentación entusiasta del nuevo orden”.

88. Cfr. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 2, *op. cit.*, pp. 232-233.

89. Cfr. H. Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Diálogo filosófico* (65), 2006, p. 243.

90. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 21. Esto se muestra claramente, por ejemplo, en la apelación de Habermas a la racionalidad comunicativa como principio para su teoría universal del derecho, y que le permite configurar pretensiones normativas que devalúan las diversas ideas culturales de lo bueno.

91. Cfr. E. Dussel (ed), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994; A. Sánchez Vázquez, *La filosofía al final del milenio*, México, El Colegio de Sinaloa, 1998, pp. 18 y ss.

92. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 34. Según A. Honneth, el último Habermas, a partir de *Facticidad y validez*, ha abandonado el interés por las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la teoría crítica. Véase S. Critchley/Axel Honneth, “Philosophy in Germany”, en *Radical Philosophy*, (89), 1998, p. 36.

93. A. González, “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobre”, ECA (583) 1997, p. 420.

94. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 2, *op. cit.*, p. 255.

95. A. González, “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”, *op. cit.*, p. 421.

96. Cfr. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Veinte de años de historia en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, año, p. 114.

97. Cfr. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2000, pp.

98. O. Kozlarek, *op. cit.*, p. 24.

99. *Idem.*

100. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 108.

101. *Ibid.*, p. 112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribirse críticamente “a los momentos liberadores” de la praxis histórica para poder contribuir ex officio a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. “La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica”.

102. Cfr. J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005.

103. *Ibid.*, p. 13.

104. Cfr. “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, ECA (335-336) 1976; “La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida”, En E. Támez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y antívida*, T. II, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977; “La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, ECA

(502), 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001.

105. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *ECA* (322-323), 1975, p. 419. Lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que la actividad intelectual esté condicionada y determinada por esa primaria unidad, que es el ser humano como ser vivo. Esta realidad física total del ser humano es el desde donde primario en el que el ser humano entiende, conoce y entiende. De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: se entienda primariamente para seguir viviendo y asegurar la condiciones no solo para tener vida sino para “tenerla en más abundancia”. O como lo expresa Ellacuría: “en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter práxico, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana”.

106. *Idem.*

107. *Ibid.*, p. 420.

108. *Idem.*

109. *Ibid.*, p. 423.

110. *Ibid.*, p. 424. La vuelta a la historia, que propone Ellacuría, no consiste meramente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos —lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones—, sino de volver a la historia para captar el sentido de las acciones y las interpretaciones desde la praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

111. *Ibid.*, p. 415.

112. *Cfr.* “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, *op. cit.*, pp. 88-94.

113. *Cfr.* I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *op. cit.*, p. 428. Y lo mismo se puede decir de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser. Véase al respecto I. Ellacuría, “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.

114. Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia” de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

115. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 101. Aquí es donde Ellacuría le da la vuelta a la pregunta de Heidegger en *¿Qué es la metafísica?* En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc., en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, dice Ellacuría, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican.

116. I. Ellacuría, “Ética fundamental”, *op. cit.*, Para Ellacuría, una praxis histórica de liberación supone la activación de fuerzas sociales que provoquen conscientemente, dentro del marco del sistema de posibilidades históricas ofrecido en cada situación, el paso de una forma estructural a otra. La razón fundamental de por qué el cambio socio-histórico tiene que ser en última instancia estructural responde a una visión estructural de la realidad histórica, que está sustentada en lo fundamental en el concepto zubiriano de estructura y no en el concepto marxista de la estructura social, como algunos creen. *Cfr.* “La idea de estructura en X. Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp.445-514.

117. *Cfr.* I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *op. cit.*, p. 438.

118. *Cfr.* I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

119. *Ibid.*, pp. 106 y ss.

120. *Ibid.*, p. 107.

121. R. Fornet-Betancourt, “La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural”, en *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia (36), Aachen, 2003, p. 145.

122. R. Fornet-Betancourt, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, *op. cit.*, pp. 132-133.

123. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 113.

124. *Cfr.* R. Fornet-Betancourt, “La interculturalidad como alternativa a la violencia”, en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia (37), Aachen, 2004, p. 100.

125. R. Fornet-Betancourt, “La filosofía y la interculturalidad en América Latina”, en *Interculturalidad y filosofía en América latina*, *op. cit.*, pp. 110-111.

126. *Ibid.*, p. 111. Ver también R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 19-75.

127. *Idem.*

128. R. Fornet-Betancourt, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”, *op. cit.*, p. 130.

129. R. Fornet-Betancourt, “Rumbos actuales de la filosofía o la necesidad de reorientar la filosofía”, en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, *op. cit.*, p. 41.

130. Cfr. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 104.
131. Cfr. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador* (1969-1989), San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 91.
132. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 115.

Fecha de recepción del artículo: 13 de septiembre de 2007

Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007

Fecha de recepción del dictamen: 7 de enero de 2008

UNA ELUCUBRACIÓN ESTÉTICA: LA CIUDAD Y EL ARTE EN EUGENIO TRÍAS

Renato Prada

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Eugenio Trías —uno de los filósofos más abiertos a los nuevos paradigmas del arte, el pensamiento y la filosofía contemporáneos— es también un escritor brillante que renueva el *estilo* del discurso filosófico español, cuyos notables antecedentes respecto de esto son Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset y María Zambrano.¹ Ya su libro inicial *La filosofía y su sombra* llamó la atención de tal modo que lo ubicó como uno de los filósofos que, sin dejar la tradición occidental, presenta nuevas perspectivas al pensamiento. En el prólogo a la segunda edición el propio Trías anuncia así su programa filosófico:

Pensar a fondo de forma renovada, basándonos en incitaciones clásicas, ideas tan erosionadas como libertad, amor, pasión o poder: eso es cometido de una filosofía que quiera ser a la vez perenne y actual. Entendiendo por actualidad la consumación del tiempo presente en la palabra viva y racional, capaz de arrastrar y reavivar la memoria filosófica y proyectarla al futuro (1995: 10. Las cursivas son nuestras).

Un poco más adelante, describe la evolución de su pensamiento:

En el acto inventivo de toda filosofía, en el emerger mismo de una normativa filosófica, en este acto creador parece inevitable que la afirmación traiga consigo un inevitable saldo de “sombra”, o se produzca la afirmación a través del precario punto de apoyo de una contemporánea negación. Sólo cuando ese momento creador deja paso a la escolástica dogmática que puede seguirle, resulta esterilizante y obstructor ese anquilosamiento de una filosofía apoyada en su propia sombra.

De hecho, el mecanismo explorado en *La filosofía y su sombra* con relación a la filosofía no es privativo de esta esfera del espíritu; puede revelarse en otras esferas. Es más: en *La filosofía y su sombra* indagué ese mecanismo en la dimensión epistemológica de la filosofía. Incluso introduje cierta asunción que hoy no aceptaría de ningún modo, de la filosofía a mera epistemología (reflexión sobre el saber). En otros libros he ido revelando el *rendimiento de ese mismo mecanismo proyectivo* en otros dominios filosóficos y no filosóficos. En *Metodología del pensamiento mágico* esbocé la misma hipótesis con relación al dominio teológico. En *Lo bello y lo siniestro* he intentado perseguir idéntica hipótesis en el campo de la estética (1995: 12. Las cursivas son nuestras salvo las que corresponden a los títulos de obras).

Dentro de este pensar el *límite*, la situación *fronteriza*, Triás perfila su tarea desarrollada de una manera fértil y entusiasta en una respetable cantidad de obra publicada.

El espacio del *limes* es el propio del arte; de tal modo que podemos afirmar que para Triás siempre se halla presente, de manera visible o subyacente, la consideración de la manifestación estética, lo cual se puede verificar incluso en sus textos más “ontológicos”, tales como *Lógica del límite*, *La razón fronteriza* y *Edad del espíritu*.

Emprendamos la tarea de presentar sus ideas sobre el arte desplegadas de manera más explícita en sus dos libros *Lo bello y lo siniestro* y *Ciudad sobre ciudad*. Si bien en esta última nos ofrece una suerte de resumen del recorrido de su actividad filosófica, queremos empezar por la primera, pues en ella desarrolla algunos aspectos apenas enunciados en la obra posterior; además el prólogo a la octava edición es, en el fondo, una especie de anticipo de *Ciudad sobre ciudad*:²

Desde muy pronto advertí que mi laboratorio propio, aquél en *el cual mi filosofía se ponía particularmente a prueba, lo constituía la estética; o la reflexión sobre las obras de arte y sobre todo la recreación de éstas (tomadas en su máxima singularidad)* a través de mi propia forma de encarar el estilo y la escritura. De manera que en la combinación de la opción literaria elegida (en su forma tentativa, ensayística) con el horizonte conceptual buscado, pudiera producirse una genuina *recreación* de tal o cual obra de arte elegida.

La regla de juego de esta suerte de experimento se fundamenta, pues, en tres decisiones: la elección de la obra de arte en cuestión; la búsqueda a través de ella de un horizonte conceptual; la inclinación hacia *una forma de ejercicio de la escritura y*

del estilo que permitiera, de manera flexible, a la vez recrear la obra en cuestión, también ese horizonte conceptual que buscaba (2005. Las cursivas son nuestras).

La singularidad como característica del arte o, mejor, de la obra de arte, “de su modo de presentarse”, es una prueba muy particular para la reflexión filosófica; por ello, Trías elige la forma ensayística como la representación discursiva “capaz de elaborar mediante el ejercicio de la escritura, y a través de opciones literarias que den forma de ésta, una *recreación*” (2005: 9). La palabra *recreación* significa, para este filósofo, la condensación del ejercicio de “*creación* que puede llevar a cabo la filosofía en su uso de una forma de escritura y lenguaje que puede serle propio” (2005: 10), y cuya forma ensayística le libera de la trabazón “escolástica” (académica) de expresión, pues desde su creación este género fue concebido como lo que su nombre denota: una aproximación tentativa,³ lo que nosotros llamamos una conjetura antes que una interpretación en su sentido fuerte, racionalista.⁴

Si bien nosotros postulamos que el desarrollo de las artes en general y el “relativismo sociocultural” —producto tanto de las investigaciones sociales y antropológicas como de la emergencia de una actitud filosófica postmetafísica— nos lleva a poner al menos entre paréntesis las categorías como casillas clasificatorias y fundamento de una estética normativa, lo que a su vez incide en expresar nuestra reserva o sospecha por la estética desarrollada por Eugenio Trías, creemos, no obstante, que hay un aspecto de la misma —entre otros— que promete una riqueza conceptual de suma importancia: su concepto de límite:

La hipótesis a desarrollar es la siguiente: *lo siniestro constituye condición y límite de lo bello*. En tanto que condición, no puede darse efecto estético sin que lo siniestro esté, de alguna manera, presente en la obra artística. En tanto que límite, la revelación de lo siniestro destruye *ípsa facto* el efecto estético. En consecuencia, lo siniestro es condición y es límite: *debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado, no puede ser desvelado. Es a la vez cifra y fuente de poder de la obra artística, cifra de su magia, misterio y fascinación, fuente de su capacidad de sugestión y arrebato* (2005: 27).

Las categorías gnoseológicas, metafísicas y estéticas, difícilmente pueden en cuanto tales aceptar presencias *extrañas* en sus dominios, pues por eso son precisamente *categorías*, por su nitidez y puridad conceptuales distintivas. El

límite, al menos en las series socioculturales y sus manifestaciones, se vincula, de manera inevitable, con la *frontera* entre dos espacios de valores; y la *frontera* admite esta *tensión* que involucra conceptos como lo siniestro, lo demoníaco, lo fantástico, entre otros, donde la nitidez se disuelve en ejercicios tentativos de aproximación a dichas series y manifestaciones. La estética del discurso literario, si en realidad atiende a la dinámica de las manifestaciones discursivas, tendrá que establecerse en la consideración de los límites dinámicos —las fronteras— gestadores de nuevas formas estéticas y no en el espacio, claro y distinto, de las categorías racionales.

Trías considera que las especulaciones filosóficas de Kant sobre lo sublime marcan un giro importante en la estética que permite no sólo su desarrollo posterior, sin abandonar la orientación categorial, sino que llega hasta nuestros días, atravesando la exaltación romántica, y ofrece el marco conceptual para sacar toda la riqueza, obviamente pasando por un *aggiornamento* teórico y reflexivo. Trías toma el impulso tanto del verso de Rainer María Rilke, “Lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar”,⁵ como en el axioma filosófico de Schelling, “Lo siniestro es aquello que debiendo permanecer oculto, se ha revelado”, para presentarnos su versión de la teoría kantiana:

En primer lugar el sujeto aprehende algo grandioso (muy superior a él en extensión material) que le produce *la sensación de lo informe, desordenado, caótico*. La reacción inmediata al espectáculo es dolorosa: *siente el sujeto hallarse en estado de suspensión ante ese objeto que le excede y le sobrepasa*. Lo siente como amenaza que se cierne sobre su integridad. A ello sigue *una primera reflexión sobre la propia insignificancia e impotencia del sujeto ante el objeto de magnitud no mensurable*. Pero esa angustia y ese vértigo, dolorosos, del sujeto son cometidos y vencidos por una reflexión segunda, supuesta y confundida con la primera, en la que el sujeto se alza de la conciencia de su insignificancia *física* a la reflexión sobre su propia superioridad *moral* (2005: 33. Las cursivas son nuestras).

La cita anterior parece una glosa del verso de Rilke, aunque en todo el poema no se presenta ni sugiere aquella superioridad moral tan importante para Kant y, al parecer, para Trías. Sin embargo, el poema puede también ser interpretado como aquella “violencia de lo sagrado”, en palabras de Girard, de la posesión demoníaca en el arte y su irrupción en el hombre que los griegos atribuían a un “arrebato” de las ninfas.

En este renglón conceptual, Trías nos recuerda que Kant sigue siendo de suma importancia ya que su teoría, a la cual acude, no puede concebir una obra de arte o una presencia estética sin el goce o placer, y este aspecto se halla fuera de peligro:

Se trata, pues, de un proceso mental que sigue cinco etapas:

1. Aprehensión de algo grandioso que sugiere la idea de lo informe, indefinido, caótico e ilimitado.

2. Suspensión del ánimo y consiguiente sentimiento doloroso de angustia y temor.

3. Conciencia de nuestra insignificancia frente a esa magnitud inconmensurable.

4. Reacción al dolor mediante un sentimiento de placer resultante de la aprehensión de la forma informe por medio de una idea de la razón (Infinito de la naturaleza, del alma, de Dios).

5. Mediación cumplida entre espíritu y naturaleza en virtud de la sensibilización de la infinitud. A través del *gozoso sentimiento* de lo sublime, el infinito se hace finito, la idea se hace carne, los dualismos entre razón y sensibilidad, moralidad e instinto, número y fenómeno quedan superados en una síntesis unitaria. El hombre “toca” aquello que le sobrepasa y espanta (lo inconmensurable); lo divino se hace presente y patente, a través del sujeto humano, en la naturaleza; con lo que el destino del hombre en esta tierra queda, en esta situación privilegiada, puesto de manifiesto [...] (2005: 34. Las cursivas nos corresponden).

El sentimiento gozoso surge cuando el objeto es contemplado a distancia, “sólo de ese modo se aseguraría el carácter ‘desinteresado’ de la contemplación” (2005: 35). Entonces, como Kant, no limita el sentimiento estético a lo bello, sino que “objetos que carecen de armonía y justa proporción entre los elementos que los componen podrán ingresar en el campo de la sensibilidad, conectando esta facultad con la facultad superior al entendimiento, de la razón. [...] Lo bello y lo sublime serán, por tanto, sintetizados en una única categoría, en la que el dato sensible (y su limitación) y el espíritu infinito entran en conexión” (2005: 37). Esta confluencia conceptual es la que fundamenta una estética todavía, como lo fue en sus orígenes, basada en una teoría sobre las sensaciones agradables,⁶ aunque ahora sus objetos sean las

obras artísticas. De modo que Trías, a pesar de todo, sigue dentro de la tradición racionalista⁷ que, según nuestro criterio, deberíamos abandonar, pues la obra de arte no es una expresión *sensitiva*, sino *cognitiva*, que es producida por nuestras actividades “espirituales”,⁸ modelizadoras de nuestro mundo. La obra artística también da qué pensar, como los discursos míticos y religiosos, aunque de otro modo, merced a convenciones socioculturales de mecanismos y elementos constructivos propios de discursos movidos sobre todo por la *dicción*, como lo pone de relieve Gennete.⁹

Como corolario de su reflexión sobre la obra de Botticelli (de modo particular *La primavera* y *El nacimiento de Venus*) nos ofrece otra conclusión más explícita que la anterior (que expresaba lo que llamó “conclusión provisional” de sus reflexiones sobre un cuento fantástico de Hoffmann, “El arenero”):

Puede afirmarse, por tanto, que *una de las condiciones estéticas que hacen que una obra sea bella es su capacidad por revelar y a la vez esconder algo siniestro*. Algo siniestro que se nos presenta con rostro familiar; de ahí el carácter hogareño e inhóspito, próximo y lejano, que presenta una obra verdaderamente artística. *Nos comunica algo evidente: algo que está a la vista y a la mano. Pero a la vez que nos revela lo evidente y nos revela el misterio, lo sugiere también, lo demuestra ambiguamente. El arte es un velo: imagen que está presente en toda reflexión estética que se precie*. Es ilusión: participa del carácter fugitivo de la apariencia sensible y es congenial con el engaño, con el iluminismo, con la prestidigitación, con el fraude. Pero a la vez es revelador: asume ese carácter, en ello estriba su lucidez necesaria, requisito de artisticidad: su “racionalidad”, si así cabe hablar (2005: 82).

Si bien comprendemos que ambas conclusiones refuerzan su axioma respecto a la “presencia/ausencia” de lo siniestro en *toda* obra artística —después de todo ésa es la intuición que quiere servir de soporte a *una* concepción unitaria de *toda* el arte, de *todas* las manifestaciones estéticas en sus diferentes géneros (arquitectura, pintura, música, literatura, cine, etc.)— nosotros no vemos con claridad la razón por la cual se privilegia a lo siniestro precisamente; en otras palabras, Trías hace descansar el *factor estético en sí* en una función que puede presentarse (incluso presentarse ocultándose) en algunos géneros (algunos cuentos o novelas fantásticos; los cuentos de “horror” tipo Lovecraft...), pero no en *toda obra de arte*,¹⁰ pues para nosotros el arte (la obra de arte) por constitución simbólica no ofrece un único sentido para ser de-velado en la interpretación,

en su “racionalización” reflexiva, por ello, el sentimiento de “provisional” (no definido ni definitivo) de ese de-velamiento: en la obra de arte emerge *la* verdad, como lo sostiene Heidegger, pero nuestra aprehensión de la misma es siempre desde un ángulo, desde una perspectiva que corresponde a nuestro *aquí y ahora*; por tanto *la* verdad se muestra negándose en *una* verdad, la que vertemos en nuestra versión conjetural, en nuestra “recreación” según un término sugestivo de Trías.

Pasemos ahora a considerar algunos planteamientos sobre la estética del arte en *Ciudad sobre ciudad*; pero antes queremos al menos mencionar que la tercera parte de *Lo bello y lo siniestro* es uno de los ensayos ejemplares de la *de-velación* del símbolo, de su recreación reflexiva, pues pocas veces encontramos la competencia narratológica (en este caso filmica) combinada con la penetración conceptual de un análisis interpretativo, como en las páginas que Trías dedica al film *Vértigo* de Alfred Hitchcock,¹¹ a las que añade algunas observaciones profundas y certeras sobre *Psicosis* y *Los pájaros* del mismo cineasta.¹²

Ciudad sobre ciudad es el otro libro de Trías que también aborda expresamente el problema que nos motiva en este texto, y lo hace en la cuarta parte, titulada “Estética y teoría de las artes”. Lo interesante de esta nueva presentación de su teoría estética es que con ella, el pensador catalán, termina de diseñar los “cuatro barrios” de su *ciudad* filosófica.

Ya en un libro anterior, *El artista y la ciudad*, se le había ocurrido la fértil idea poética-filosófica de ir diseñando el mapa urbano del espacio teórico que representaría sus construcciones especulativas; aunque, en ese entonces, afirma que le debe a Platón la idea original y nos entrega una recreación de la ciudad platónica en contraposición a la renacentista expresada sobre todo por Pico della Mirandola.¹³ La metáfora-concepto de la *ciudad* ha sufrido en *Ciudad sobre ciudad* un enriquecimiento y una precisión envidiables gracias a la influencia de Wittgenstein, pues nos declara:

No es, pues una *Ville Radiense* lo que intento fundar [...] al modo del Le Corbousier urbanista y planificador. No es una ciudad cartesiana que se impone sobre la palabra y la escritura. Es, más bien, como señala Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, una ciudad que al estilo de las viejas ciudades europeas posee sus barrios y suburbios sobre los que se edifican nuevos acomodos urbanos, y en donde conviven viejos barrios con expansiones o ensanches de nueva planta.

Esa suerte de ciudad, a la que Wittgenstein compara con *Die Sprache* (*lógos*, pensar-decir), está concebida y pensada sobre la base de la ciudad, a la vez vieja y renovada, que debió servirle de modelo [...]

Compara Wittgenstein su concepto de lenguaje a una pluralidad diversa de barrios y de suburbios que, sin embargo, tienen entre sí “aires de familia”, como los miembros de un mismo tronco familiar; ese aire perceptible nada más ojear un viejo álbum de fotografías. Esos lenguajes son “juegos” correspondientes a específicas “formas de vida”; actividades que se evidencian en sus modos pragmáticos de ejercerse como tales “juegos de lenguaje”. La misma actividad filosófica constituye uno de esos barrios; algo así como el servicio de salud pública, o de terapia lingüística; que no se halla en lugar supernumerario o metalingüístico en relación con los demás. Ninguno de estos “juegos” es perfecto y completo.

Pregúntate si nuestro lenguaje es completo —si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal—, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una antigua ciudad: una enmarañada madeja de callejuelas y plazas, de casas nuevas y viejas, y de casas con anexos de diversos tiempos; y todo cercado por barrios de nueva planta con calles rectas y regulares y con casas de carácter uniforme (la traducción es mía) (2001 : 16).

Recordemos cómo esta fecunda idea de la caracterización de una serie cultural o, incluso, de una cultura expresada en diversos discursos, ofrecida por Wittgenstein, fue rechazada de manera áspera o “indulgentemente” por algunos filósofos analíticos, mientras que la actitud de Eugenio Trías es ejemplar al respecto: no sólo la valora en toda su riqueza sugestiva sino que la toma para aclarar su propuesta central en el libro que comentamos. Con ese ánimo también nosotros vemos en ella la actitud de una filosofía que no se reduce a los estrechos carriles de una razón agobiada y esterilizada por su función lógica. Y a pesar de lo que decimos en la nota anterior, la metáfora concepto puede todavía inspirar especulaciones filosóficas como las de Eugenio Trías.

En *Ciudad sobre ciudad*, si bien Trías insiste sobre la relación del arte con lo siniestro, al parecer vuelca su atención de preferencia al axioma de Schelling (“Lo siniestro es aquello que debiendo permanecer oculto, se ha revelado”) que al verso de Rilke. Por ello, cobran mayor relieve los conceptos de límite y misterio:

Al límite le asigno, como ya he dicho, un carácter de demarcación; pero asimismo *hermenéutico*. Los constructores de la ciudad surcaban en tierra con un arado guiado por bueyes los límites de la ciudad. Sobre esa hendidura se levantaban los muros ciudadanos. Pero aquí y allá, en lugares estratégicos, levantaban el arado y dejaban libre y expedita la instalación de las puertas de la ciudad. *El límite es, a la vez, muro de contención y consolidación de la ciudad del límite que aquí voy transitando, y también puerta y cerrojo, con su dispositivo de goznes y bisagras, que permite cierto acceso hermenéutico (por la vía del simbolismo, sobre todo) a lo que se halla allende el límite* (2001: 175. Las cursivas son nuestras).

Con la metáfora-concepto de “puerta-cerrojo”, el límite adquiere, pues, una constitución dinámica que abre y cierra; aunque también es cerco a la presencia de lo misterioso que por ella transita o debe transitar gracias a la producción artística; por ello nos remite a una primera definición del arte, ya ofrecida en dos libros anteriores, *Filosofía del futuro* y *Vértigo y pasión*:

El arte fue definido en ambos casos como la producción, o *poiésis* de un “juego de formas simbólicas” mediante el cual se *formaliza* el cerco del aparecer, o el mundo, o un aspecto o proceso del mismo. En la posibilidad de mostrar ese “juego” se cifra lo que tiene de peculiar el arte. En ello podía hallarse el tan buscado como denostado *criterio estético* (2001: 177).

En la cita anterior se presenta ya el concepto de símbolo que, según lo manifiesta Trías, debe ser tomado en el sentido dado por Kant, pues la “forma simbólica” nos permite el tránsito (analógico e indirecto) de lo singular sensible a la universalidad conceptual. “El símbolo aseguraba esa apertura: justamente en el hecho de que el símbolo, por definición, mantiene un núcleo ‘místico’ de reserva, de enigma y de misterio” (2001: 177).

En el subtítulo “El sistema de las artes”, Trías resume su concepción totalizante de su estética, pues la misma se halla pensada como una estética que no sólo es central en su pensamiento, sino que debe dar cuenta de todos los discursos estéticos, al menos comprender a todas las artes que en Occidente forman el núcleo de uno de los barrios de la *ciudad* que el hombre transita en su transcurrir cotidiano (los otros barrios o circunspecciones serían: el religioso, el gnoseológico y el ético, o ético-cívico).¹⁴

En la página 180 nos explica su proyecto de una estética totalizante:

sobre todo quise convertir las “piedras desechadas” por las estéticas [tradicionales], que son siempre la arquitectura y la música, en “piedras angulares”; es decir, quise situar en el centro mismo de la reflexión lo que suele aparecer siempre como una exótica periferia. De este modo fui realizando un texto en el cual quería, a la vez, perseguir varios propósitos convergentes. *Quería, ante todo, clarificar la diferencia específica de cada arte, así como su interna conexión. Quería, asimismo, resaltar el modo específico de cada una según el uso que hacían de lo que en el texto llamaba “figuras simbólicas”: figuras que comparecían en su desnudez en la arquitectura y la música, y que eran clarificadas por vía monumental, icónica y de signo lingüístico en la escultura, la pintura y la literatura respectivamente.*¹⁵

Las artes fronterizas por excelencia serían la arquitectura y la música. La primera abriría el espacio habitable para el hombre, mientras que la segunda, el tiempo: “la arquitectura reposa en sí, y hace posible sus propias posibilidades de movimiento; la música por definición se mueve, pero reposa en sus propios parámetros ‘espaciales’ en los cuales afinca y desde los cuales se constituye” (2001: 184).

En el siguiente párrafo especifica la función de estas dos artes primarias, fundantes de las demás:

Ambas crean disposiciones y hábitos en los modos de poder habitar (el espacio y/o el tiempo). Hacen pues que el mundo, cosmos, con su doble determinación de lugar y tiempo, alcance su disposición; o sea propiamente un mundo o cosmos *habitable*. En cierto modo hacen que ese mundo se prepare para ser, *a posteriori*, *significable*. Eso es válido sobre todo para la música, a la que Severino, con razón, llama “la casa del lenguaje”. En este sentido la música prepara el mundo abierto a la significación, y al *signo* (lingüístico) mediante la constitución de esos hábitos y disposiciones previos que lo hacen posible; o que constituyen su *a priori* fronterizo. Y lo mismo debe decirse en relación de la arquitectura con la configuración monumental e icónica del habitante del mundo; y del mundo mismo. La arquitectura es definida como el *a priori* fronterizo (espacial, preferentemente), que hace posible que el mundo sea habitable, o que se creen en él hábitos y disposiciones que permitan, *a posteriori* que el mundo sea, además de habitable, también dado a la visión y percepción a través de monumentos e iconos (mediante la estatuaría y la imagen) (2001: 184-185).

De este modo, tendríamos por una parte las artes fronterizas que son las relativas al habitar, en el sentido de crear hábitos y disposiciones para darse, esta-

blecer un mundo para el hombre. Estas artes son el fundamento, el origen fundante, de las tres restantes, llamadas por Trías *apofánticas*:

distingo esas artes fronterizas de las artes apofánticas. Las artes fronterizas son las relativas al habitar (a la creación de hábitos y disposiciones); en ellas sólo hay configuraciones de *figuras* de cuya combinación se desprende un sentido en virtud de la mediación simbólica. Las restantes artes (escultura, pintura y literatura, sobre todo) son las que denomino *apofánticas* (2001: 187).

En la siguiente página aclara la función de estas últimas:

Esa inferencia de las artes viene dada por el progresivo esclarecimiento del remanente misterioso de la figura simbólica; o por el hecho de que ese remanente de enigma que la figura simbólica arquitectónica y musical producen pueda ser *esclarecida* o *declarada*; tal es el sentido aristotélico de la *apofansis*, o del *logos apofantikós*, o *logos* mostrativo y ostentativo. Tal es el cometido de las demás artes.

En primer lugar, el monumento produce esa clarificación al *mostrar* al habitante del mundo a través de la configuración estatuaria. En segundo lugar, el icono se desprende del juego especular de las miradas a que se entrega el habitante del mundo una vez habita éste (en el espacio y en el tiempo). Y en tercer lugar, el signo lingüístico *muestra* a través de la comunicación la *significación* de ese mundo al fin *habitable* y visible.

En términos *poiéticos*, o de producción y creación artística, tal es el cometido, respectivamente, de la escultura, la pintura y la literatura (2001: 188-189).

Al descartar toda relación con otras disciplinas tales como la semiótica (y también podemos inferir, la antropología, la arqueología, etcétera), el sistema de estética de Trías es exclusivamente especulativo y, como tal, corre el riesgo de articular piezas de un rompecabezas “perfectamente” en un diseño previamente establecido, sin inquietarse por ver la correspondencia de ellas con las aportaciones valiosas que nos ofrecen otras vías de estudio que fueron abiertas con el afán y la inquietud de esclarecernos su sentido. Así, se nos hace difícil aceptar la preeminencia de la arquitectura no sólo sobre todas las artes (al menos en el *origen* de instaurar un mundo) sino sobre series que parecen primarias: el mito y los ritos que lo acompañan, por una parte, y la lengua como el factor primordial de la modelización del mundo, por otra; la arquitectura se yergue, si se nos permite esta expresión, en un espacio previamente articulado como

un *desarrollo* del mundo *ya habitado* en torno a lo sagrado y el *espacio proxémico*¹⁶ de la comunidad primaria. Por otra parte, al parecer la música también descansa en el rito, en cuyo seno nace, y al cual brinda un “apoyo” o revestimiento estético, lo mismo ocurre en relación con la danza ritual, antes de desprenderse como una serie autónoma. Aunque esta concepción parezca demasiado “evolucionista”, la creemos más factible y, por tanto, más digna de la atención de cualquier especulación sometida a la ley de la armonía teórica. En la configuración del tiempo —tomado con sentido de *kairós*, tiempo íntimo de la constitución de un mundo— la tesis de Paul Ricoeur de relacionarlo de manera más estrecha con la narración parece más convincente, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia del mito y los primeros relatos en la instauración de un *antes*: el de los orígenes fundacionales.

A su vez, la literatura, además, es sobre todo un *arte verbal* asentada en la lengua, aunque no reducida a ella. Este es un aporte incuestionable de la lingüística y la semiótica, y no vemos ninguna razón para desecharla: lógicamente y, al parecer también históricamente, el lenguaje común¹⁷ precede al discurso literario y le ofrece sus valores (en el nivel de la expresión y en el nivel del contenido) para que con ese “material” (sustancias) el arte *reformule* el mundo cotidiano, lo enriquezca, lo establezca en su presencia actual, vigente todavía. Las funciones estéticas de las artes, si bien se hallan ya presentes en las manifestaciones de las semiosis básicas (el lenguaje, la articulación del espacio en relación con las creencias mítico-religiosas, los ritos...) no tienen un papel dominante; esto ocurre sólo cuando la *ciudad*, que la semiósfera hace posible, cuenta ya con barrios diferenciados, para utilizar la excelente metáfora de Eugenio Triás.

Además, la arquitectura parece estar en el umbral más bajo de las artes —sin que esto connote un menosprecio por ella en cuanto arte—, pues al menos en su instauración no es muy claro que se halle independiente de manera total respecto a su “instrumentalidad”: ser una articulación de un espacio que tiene una función básica previa a la estética, por ejemplo, lugar de recepción, de alimentación, etcétera. En los mismos templos o plazas públicas esta función básica es la que guía al ulterior destino estético. Cuando la función básica ha perdido su sentido, esto es en otro horizonte cultural, emerge sólo la dominante estética.¹⁸

Estas observaciones críticas sólo son impulsadas por un ánimo de revisión dialógica de las tesis de Trías, en relación con nuestra preocupación teórica actual. Estamos seguros que ulteriores lecturas de su amplia producción nos ofrecerán siempre el aliciente de revisar nuestra postura.

Pasemos finalmente a atender dos aspectos destacables de este pensador tan original como fértil: su concepción del misterio como elemento subyacente al mundo y las aporías que surgen al responderse a la pregunta fundamental de la obra de arte.

La función *apofántica* de las artes nunca puede agotar la potencia del misterio que siempre ocultará su rostro aun en el de-velamiento:

De hecho *lo artístico mantiene siempre en reserva esa necesaria remisión al misterio*, o al cerco hermético, al que no puede “connotar” de manera metonímica a través de la mediación simbólica. Por eso las artes apofánticas, aunque mediante monumentos, iconos y signos lingüísticos, pretenden (y logran parcialmente) clarificar el remanente de misterio que contienen en carne viva las configuraciones simbólicas de la arquitectura y de la música, *en el límite esas artes son también, cuando son verdaderas artes, de carácter simbólico* (2001: 190. Las cursivas son nuestras).

La permanente latencia del misterio es, pues, en definitiva, común a todas las artes, por ello el lenguaje que creará el hombre para su continua y siempre provisoria de-velación será el *simbólico*. Ahora bien, ¿qué es el misterio para el examen filosófico, sobre todo una consideración que no sólo respeta sino se nutre de “el límite”? Aunque podríamos intentar dilucidar ciertos elementos de su presencia, de su acción sobre nuestros discursos, nunca podremos obviamente reducirlo a una conceptualización, pues por su constitución misma es intangible tanto a la empiria como a la razón. Por ello, no puede ser más elocuente Trías al decirnos:

*El misterio se dice de muchas maneras, como el ser (polacos).*¹⁹ El misterio, en relación a la religión, asume el carácter de lo sagrado (con toda su ambivalencia). No así en el ámbito del arte, donde sin embargo ese remanente de enigma y misterio es igualmente relevante (y de ahí su recurso a símbolos). *El arte no es un acto desmitificador de lo sagrado religioso. Es más bien una variante diferenciada de aproximarse al cerco hermético.* El misterio, en arte, no comparece con el carácter de lo sagrado. Del mismo modo como en el culto religioso el componente estético, por

muy presente que esté, no es el determinante del mismo (2001: 192. Las cursivas son nuestras).

Dos páginas más adelante aclara de manera explícita:

El misterio se revela ahora como causa metonímica de una forma de *poiésis* que permite al arte su formalización del cerco del aparecer a través de figuras simbólicas; figuras que hallan su esclarecimiento a través de monumentos, imágenes icónicas y signos lingüísticos.

El arte no constituye una manifestación, mediada por lo simbólico, de *lo sagrado*. Hay que decir aquí con claridad que lo sagrado es sólo una de las modalidades de presentarse el cerco hermético, y el misterio o enigma que en él se halla contenido. *Lo sagrado es el cerco hermético en su revelación ante el testigo en la forma específicamente religiosa. Lo sagrado es la exposición simbólica del cerco hermético en su forma genuinamente religiosa* (2001: 194).

El último punto que aludiremos es planteado por Trías cuando, en el subtítulo siguiente, “El laberinto de la estética”, se enfrenta a la cuestión fundamental: “¿Qué es lo que confiere a un objeto, a una obra o cosa por el estilo el distintivo de obra de arte? [...] ¿Por qué obras, composiciones, construcciones o poemas de semejante factura difieren de pronto en ese extraño misterio que hace que algunas sean obras de arte y otras no accedan esta denominación?” (2001: 196)

¿En esta pregunta que se puede uno hacer frente a una obra artística cuyo valor se nos impone por su sola presencia, no vuelve a mostrar la importancia algo que Benjamin llamó el *aura*? Un *aura* que acompaña, es decir, “brilla” en las obras de arte, y que al presentarse en cada una de ellas no es reductible a una generalización, pues “el *aura* brilla de distinto modo”. Estamos al parecer en un terreno donde reina el misterio, pero al admitir —como debemos hacerlo— que la obra de arte es irreductible a las otras, con su personalidad propia, ¿no eludimos el problema y dejamos el “brillo” del arte en manos de la mistificación de lo inefable, alejada de toda explicación posible?

Esta consideración lleva a Trías a plantear las tres aporías ante las cuales la estética parece someterse rendida: a) la comprensión/explicación de la obra, b) la singularidad/normatividad de la manifestación estética, y c) la del goce/conocimiento que la obra produce en nosotros, los receptores. Consideremos una por una:

a) En estética podemos alcanzar una *comprensión intuitiva*²⁰ del carácter artístico de un objeto; pero precisamente esta comprensión parece situar en situación de perpetuo fracaso al arbitraje de *abordajes explicativos*. O *la explicamos, y entonces no la comprendemos; o la comprendemos de forma inmediata, pero entonces la mediación que introduce siempre el razonamiento explicativo se halla siempre en situación de retirada* (2001: 198. Las cursivas son nuestras).

b) la obra de arte, en tanto que obra *de arte*, no puede menos de *hallarse determinada por alguna suerte misteriosa de "ley", "norma" o "pauta interna" que, desde adentro, la determina*. La explicación que pretende alcanzar conocimiento de ese objeto se ve en la exigencia de postularla.

Se trata de una ley de la cual sólo alcanza a comprenderse su pura y estricta aplicación en un único caso singular: el de la obra de arte en cuestión. Se trata, si quiere decirse así de una "causa" (oculta, ausente, metonímica), de la que sólo se dispone de un único y señalado efecto: el que advierte con el carácter de obra que se considera (2001: 200. Las cursivas son nuestras, excepto la primera).

c) *Lo que en otras circunstancias se presenta en forma de incompatibilidad, o en relación de indiferencia, o en un nexo remoto, lejano, aparece unido y hasta fundido en la obra de arte: la orientación cognitiva y la erótica; el conocimiento y el goce*. Pero ello acontece a través de un modo muy peculiar y altamente diferenciado de ambos.

El conocimiento se enriquece *genéricamente* a través de la obra de arte. Pero es un conocimiento que se halla determinado por el propio carácter altamente diferenciado y singular de ese objeto. *Tiene en el propio goce su punto de apoyo básico (sin el cual tal conocimiento no llega siquiera a producirse). Pero a su vez ese goce halla su propia diferencia en su intrínseca trabazón con el conocimiento* (2001: 204-205. Las cursivas son nuestras).

Respecto a la primera aporía podemos señalar que no es tal según el modelo *comprensión-explicación-comprensión* adoptado por nosotros ya desde nuestro libro *Hermenéutica, símbolo y conjetura* (ver bibliografía). Sólo nos limitamos a recordar que la comprensión segunda es una vuelta al discurso, a la obra literaria, en la cual nuevamente se sumerge para una realización estética mayor pues la *frucción estética*²¹ de la misma resurge enriquecida por la etapa de reflexión que significó su explicación.

La segunda aporía no toma en cuenta que las normas —que por su aceptación como características de un género, se convierten en *ley* en un sentido muy débil, sería mejor decir *norma*— sólo corresponden a mecanismos y principios constructivos convencionales, por tanto no son universales. La obra de arte es

individual y ella, únicamente ella, nos *habla* desde el discurso; aunque éste corresponde a una *praxis* estética realizada por medio de “reglas”, normas que son dinámicas, su contenido es dialéctico producto en cada una de sus acciones de una relación instauración/negación de las mismas: una obra literaria si no presenta en sus discursos esos elementos (aun en el caso de ir contra ellos cuando los renueva) sería completamente inabordable; por ejemplo, la actualización de una obra en la *praxis* de la lectura (esto es en el discurso) sólo es posible si la “reducimos” a un género y éste involucra una serie convencional de códigos, de normas, mecanismos de articulación de *ese* discurso. Si bien la obra literaria es única, ésta se halla expresada a través de esos *modos* de producción discursiva. Incluso una obra, como lo fue en su tiempo *Ulysses* “supone” en el lector el conocimiento de las normas, mecanismos anteriores que está “alterando”, “negando”. La individualidad total y absoluta no es posible dentro de las manifestaciones discursivas de una cultura. Y los códigos, normas, etcétera, son “instrumentos” expresivos convencionales que hacen posible la realización discursiva, la comunicación, si se quiere. La aporía es válida sólo en el caso de tomar a la norma como una ley en el sentido científico clásico, o en el metafísico racionalista. Sin embargo, el carácter simbólico de la obra hace que sólo ella en cuanto tal nos transmita sus valores estéticos, en este sentido la obra literaria en cada una de sus realizaciones discursivas es *única* e insustituible.

Con respecto a la tercera aporía queremos comentar que el *goce* (la “erótica”) que indudablemente ofrece el discurso estético en su realización no está ligado a los sentidos sino en cuanto “parte” de ellos, se desencadena, podemos decir, gracias al efecto “sensorial” (la vista para la pintura, el sonido para la música...). Aquí quizás podemos glosar a Kant: “Si bien el discurso estético parte de los sentidos, no se reduce a ellos”, pues la *frucción estética* supone un grado diferente al sensorial, supone una apertura cognitiva del mundo de valores trascendentales: una obra de arte nos abre un mundo posible, y en esta instauración nos revela algo que sólo ella puede hacerlo, pero que se vierte en una mayor riqueza cognitiva del mundo sociocultural en que vivimos y al que modificamos continuamente.

Bibliografía

- Genette, Gérard. 1990. *Fiction et diction*, Paris, du Seuil.
- Lotman, Iuri M. 1996. *La semiosfera I*. (Antología de Desiderio Navarro), Madrid, Frónesis-Cátedra.
- Prada Oropeza, Renato. 2003. *Hermenéutica, símbolo y conjetura*, México, Lupus-inquisitor.
- Rilke, Raine María. 1999. *Elegías de Duino*, (edición y traducción de Jenaro Talens), Madrid, hiparión.
- Trías, Eugenio
1983. *El artista y la ciudad*. Barcelona, Anagrama.
1995. *La filosofía y su sombra*. Barcelona, Destino.
2001. *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona, Destino.
2005. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel, 8ª edición.

Notas

1. Xavier Zubiri, otro de los máximos exponentes de la filosofía hispánica, prefiere centrar la forma de su expresión en una exposición lacónica, certera y rígida, como Aristóteles, evidentemente su modelo.

2. Sobre la ciudad como valor dentro de la semiótica de la cultura, Lotman dice algo que nos puede enriquecer con respecto al sentido que Trías le concede: “La ciudad (= punto poblado) se opone a lo que halla más allá de sus muros (el bosque, la estepa, la aldea, la Naturaleza, el lugar donde habitan los enemigos), como lo propio, lo cerrado, lo culto y lo seguro a lo ajeno, lo abierto, lo inculto. Desde este punto de vista, la ciudad es la parte del universo dotada de cultura. Pero, en su estructura interna, ella copia todo el universo, teniendo su espacio “propio” y su espacio “ajeno” (1996 : 84).

3. Aunque la concepción que tiene Trías sobre el ensayo es un tanto más matizada: “El ensayo no se contraponen en absoluto con la forma metódica argumentada, o con un ‘sistema’ (correctamente entendido) que le dé vertebración. [...] Ni la forma ensayística se contradice con una orientación filosófica organizada y arquitectónica; o con una filosofía que puede ser comparada, como vengo haciendo, con una construcción urbana (la ciudad o la ciudadela del límite” (2001 : 171-172). Este sentido del ensayo antes que una definición parece una “justificación” pues corresponde a un libro más tardío que *Lo bello y lo siniestro*, que no sólo es en sí un texto sistemático, en el cual el filósofo español brinda un brillante “resumen” de sus obras anteriores, sino está ubicado en una situación estratégica para hacerlo, pues ya para entonces había publicado los tres libros medulares de su “sistema”, así como otros que lo representan en diferentes facetas.

4. Estas características, más la manera de la “estructura” explicitada por Trías (“exposición, nudo, desenlace”, propia más bien de una narración), nos lleva a ubicarlo como un pensador postmoderno, aunque Trías refunfuñe un tanto, pues rompe con lo que él considera irrompible, si bien en algunos aspectos se mantiene fiel a la metafísica moderna, lo que hace de él un pensador ubicado en el umbral, en la frontera o limes, como veremos luego.

5. He aquí la primera estrofa de la elegía inicial del poemario de Rilke, Elegías de Duino: “¿Quién me oiría, si gritase yo, desde la esfera de los ángeles? / Y aunque uno de ellos me estrechase de pronto / contra su corazón, su existencia más fuerte / me haría perecer. Pues lo hermoso no es otra cosa que el comienzo / de lo terrible en un grado que podemos soportar / y si lo admiramos tanto es sólo porque, indiferente / rehúsa aniquilarnos. Todo ángel es terrible” (1999 : 15).

6. El estatuto ontológico de estos valores se expondrá más adelante.

7. Y en este sentido, estaríamos ante un filósofo que paga una deuda excesiva a la metafísica racionalista que lo aleja de otros ubicados más nítidamente dentro del giro hermenéutico y el pensamiento postmoderno. Se trata, pues, como seguramente él gustaría que se lo considere, de un pensador ubicado en el límite entre la metafísica racionalista y la ontología postmoderna, lo que paradójicamente lo ubica fuera del rígido territorio iluminista y lo sitúa en una forma de pensamiento postmoderno.

8. Este lexema queremos tomarlo con un valor semántico de mera quasi-oposición en relación con los valores recubiertos por el lexema “sensitivo”; decimos quasi-oposición (o semi-oposición) porque el arte si bien no puede ser reducido a sensaciones ni motivaciones meramente sensoriales, sus soportes de arranque son los sentidos: la vista (o lo visual) en la pintura, la fotografía, el film; el tacto y la vista para la escultura; el oído (la captación sonora) para la música; la vista y el oído (la capacidad lectora y auditiva de una lengua) para la literatura escrita, etcétera. Por eso podemos decir que la sustancia de la expresión en nuestro caso, la lengua común, es el umbral que “supera” el discurso literario estético, aunque resulta ser como el color para el cuadro, el mármol para la obra escultórica, “algo” que permite una re-formulación intencional estética y sólo ese “algo” está destinado a la función que el discurso en cuestión (la novela, el verso) le permite integrar.

9. Ver Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris, du Seuil, 1990.

10. La poesía de Martí, los cuentos de Onelio Jorge Cardoso, para tomar dos escritores cubanos, difícilmente se los puede vincular con lo siniestro, o lo demoníaco. Hacer del vínculo velado con lo siniestro una especie de “esencia” del arte es una generalización tan reduccionista como la categorización racionalista.

11. Posteriormente, en 1998, le consagra un estudio más extenso y completo que abarca todo un libro, *Vértigo y pasión*.

12. Nos hubiese gustado que Trías también hubiera dedicado una atención igual al film *Extraños en el tren*, basado en la novela homónima de Patricia Highsmith.

13. No podemos detenernos mayormente en este sugestivo y admirable libro, que en 1975 obtuvo el IV Premio Anagrama de Ensayo, sin embargo tampoco podemos dejar de señalar que la metáfora-concepto /ciudad/ —la cual manifiesta una constelación semántica que inicialmente parecía representar el desarrollo que desde la concepción platónica (en la cual la conjunción podría más bien tener el valor disyuntivo “o” que conjuntivo) desemboca en la renacentista— se halla presentada en forma concisa por el propio Trías: “Pues el artista, a diferencia del artesano concebido por Platón, no orienta su trabajo en un área acotada y definida, según el principio inflexible de la división del trabajo y del especialismo intransigente que inspira la ciudad ideal. Sino que, semejante en eso a Proteo, muda constantemente de hacer, inclusive de ser, hasta el punto que puede definirse como un individuo que pretende ser y hacer todas las cosas. En razón de esa pretensión sugiere el filósofo (Sócrates) su expulsión de la ciudad, ya que constituye un núcleo permanente de subversión en una urbe en la que cada individuo se halla sometido al imperio de una sola actividad, de un solo papel social, sin que le sea posible bajo ningún concepto modificar esa fatalidad o condena [...] El artista, expulsado de la ciudad, constituye entonces la prueba fehaciente de aquella síntesis que Platón pensó en la teoría (la síntesis de *Eros* y de *Poiésis*) sin poderla encarnar en lo real (en la ciudad): esa expulsión explica la razón de que esa síntesis fuera tan sólo pensada, sin que ese pensamiento o concepto pudiera implantarse en lo real.

Sólo en una ciudad, no ideal como la platónica, sino real como la renacentista florentina, pudo pensarse esa síntesis en términos reales, de manera que en ella el artista pasara a constituir la figura misma del hombre, el cual, semejante a Proteo, aparece en la filosofía de la época como aquel ser que carece de identidad y esencia definida. Y que por esa razón puede construir, hacer, producir consigo mismo cualquier identidad. En la filosofía de Pico della Mirandola aparece implícitamente reintegrado el artista a la ciudad, alcanzándose así una síntesis que en Platón había sido cumplida en términos teóricos pero incumplida en términos prácticos. Esa síntesis triple de *Eros* y *Poiésis*, de Alma y Ciudad, de Artes y Sociedad, sugiere así un orden social en el que todo hombre es artista, y en consecuencia sujeto erótico y productor a un tiempo, sin que sea necesario entonces coronar ese orden mediante una superestructura política y filosófica, desvinculada de la base erótico-productiva” (1983 : 22-23).

Un breve comentario a la elucubración que desarrolla luego Trías: no tiene en cuenta que la imagen del hombre íntimamente ligada a su contorno más inmediato (desde el Renacimiento, la ciudad) sufre otra transformación con el asentamiento de la urbe moderna, que Marshall Berman interpreta en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* en relación sobre todo con el pensamiento de Baudelaire y la modernidad, y que este desarrollo de la urbe muestra su rostro despersonalizado, mecánico, y deshumanizante en las megápolis actuales; incluso en las ciudades que, habiendo surgido en el Renacimiento o en la Colonia en nuestra América, se van “despersonalizando” y tienen una repercusión en la consiguiente desarticulación del “humanismo” moderno. En la ciu-

dad actual hay un desplazamiento significativo de un centro de la vida comunitaria simbolizada por la plaza central (denominada en algunos países latinoamericanos “plaza de armas”) enmarcada por la catedral (el poder religioso), la prefectura o el palacio del gobernador (el poder político ejecutivo) y el palacio municipal (el poder cívico de la ciudad), a los “malls” o centros comerciales que reúnen las grandes tiendas de consumo (distribuidoras de las empresas transnacionales o sus subsidiarias), los cinematógrafos y locales de diversión “sana” y, sobre todo, los bancos... todo eso a la mano, el desolador residuo de una vida en común que conglera a la masa pero no a una verdadera comunidad de ciudadanos, pues todos acuden allí ya no como a un “ágora” donde se discutiría, se tratarían los problemas del bien común, sino simplemente para distraerse, para despreocuparse de la rutina de sus vidas de trabajo enajenado, para eludir, precisamente, la gravedad de una vida centrada en algo que la trascienda. Parece que en estos centros comerciales no hay realmente un centro de realización, de reconocimiento mutuo de una identidad que une, sino de la dispersión que amenaza a la persona, pues toda trascendencia del individualismo gris, rutinario, allí encuentra también su realización. Los que acuden allí están cumpliendo el papel que los centros de la distorsión han planeado como artículos de consumo. Es el rostro del mundo postmoderno, la sombra de la ciudad abierta a una utopía común. Los “malls” son los nuevos templos de la muerte de Dios; porque a Dios, según Nietzsche, lo mataron los hombres.

14. Ver Primera parte, “1. Ciudad ideal y ciudad real” y “4. Los cuatro barrios de la ciudad límite”.

15. Lo que extrañamos es que no se diga nada, absolutamente nada, sobre la danza, el teatro, la fotografía y, sobre todo, el cine, arte tan caro para Trías. ¿Se trata de una omisión debido a la síntesis o de un “destierro platónico” de la ciudad fronteriza?

16. Con estos dos lexemas queremos designar a un solo concepto que abarque la articulación de las acciones en relación con los espacios —y viceversa— que constituyen el mundo cotidiano en los primeros lugares que se establece el hombre (cavernas) antes de su vida sedentaria; y en ésta a las articulaciones primarias: el centro de la tribu (el espacio-habitación de lo sagrado), las viviendas destinadas a diferentes usos, según la concepción de la sociedad que tengan, en las cuales ya se presenta, en ciernes, la arquitectura.

17. No olvidemos que —según Jakobson— la función poética ya se encuentra presente en el discurso común aunque no es la dominante.

18. Esto implica obviamente que los elementos simbólicos relacionados con el primer discurso (el religioso) desaparezcan. Por ejemplo, la estructura simbólica de las pirámides aztecas y mayas de sus centros ceremoniales; fenómeno que para muchos “turistas” también ocurre con la Capilla del Rosario de la ciudad de Puebla: al visitarla no reparan en la compleja y profunda simbología religiosa de sus diferentes sitios, sólo

admiran la asombrosa expresión del arte sincrético español-americano, manifestación de un barroco muy particular.

19. Todos recordamos el famoso enunciado de Aristóteles que está en el trasfondo de esta sentencia, que Heidegger la transforma de manera sustancial: “El ser brilla de diferentes maneras”. Aunque si prestamos atención al enunciado de Trías, también está presente una modificación sustancial: no dice, como el sabio estagirita, “del ser se dice (o predica) de diferentes maneras”, sino “el misterio se dice”, es decir, el misterio habla, se muestra de diferentes maneras.

20. Una página más adelante reitera el valor de la comprensión estética: “La comprensión no es sólo intuitiva; es también radicalmente singular; se halla referida siempre a un hecho cuya naturaleza singular no puede ser obviada ni pasada por alto; y sobre la cual no cabe intento alguno de establecimiento de una ‘ley’ con validez para todos los casos” (2001: 199).

21. Este concepto lo desarrollamos en nuestro libro *Estética del discurso narrativo-literario*, de próxima publicación.

Fecha de recepción del artículo: 13 de marzo de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 12 de diciembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 18 de enero de 2008

HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y DESFACULTACIÓN

José Luís Câmara Leme
Universidad Nueva de Lisboa

Entre los ejercicios espirituales que los pitagóricos legaron a la cultura occidental se encuentra el examen de conciencia que precede al sueño. Se trata de un ritual de purificación, porque esa escuela creía que los sueños eran revelaciones de verdades divinas que exigían una preparación previa. En el mundo laico y desencantado en que vivimos, esas visitaciones se transfiguran en deseos inconscientes, sobre todo de orden sexual, que desafían nuestra moralidad.

No sé cuál de las dos interpretaciones es la mejor. Sea como sea, hay una experiencia que las interrumpe, el insomnio. ¿Qué hacer cuando el sueño no llega? Se toma un té, se prende la televisión. Así, a través de este gesto aparentemente anodino, acabamos por ver lo que en otras circunstancias nuestro gusto o nuestra impaciencia nos impedirían hacer.

Fue en una de esas noches de insomnio que vi la película *Rambo II*.¹ La historia se resume en pocas líneas. Rambo, ex-soldado de las fuerzas especiales, retorna a Vietnam después de la guerra para identificar, primero, y liberar, después, soldados americanos desaparecidos que se encuentran en las prisiones secretas del enemigo. No voy a intentar convencer a nadie de que la intriga es más complicada que eso. Sin embargo, voy a señalar tres cosas.

La primera, la más obvia, es que Rambo no habla, gruñe. Si comparamos el gruñido de Rambo con la forma en que los otros héroes de acción se expresan, rápidamente nos damos cuenta de que este trazo no es de poca importancia. En efecto, él no es ni un cow-boy lacónico ni un James Bond pretendidamente irónico. Por el contrario, tanto su vocabulario reducido como su balbucear son trazos esenciales para comprender el éxito del personaje. Pero, si atendemos a

su masa corporal, a los harapos que lo cubren, a los movimientos embrutecidos de su cuerpo y finalmente a los sonidos que libera, Rambo es el primer héroe con atributos de cerdo. En segundo lugar, el puñal y el arco y flecha ultra-sofisticados son sus armas. Aunque también recurra a armas de fuego que le provocan espasmos cuando las usa, el valor simbólico de las primeras es esencial en su caracterización.

En tercer lugar, voy a destacar tres momentos de la película: en el primero, al principio, asistimos a un encuentro con un oficial formado en estrategia militar, o sea, alguien que encara la guerra a partir de la teoría de juegos y que tiene en la computadora su arma, esto es, pasamos a saber que, por oposición a Rambo, hay otra forma de hacer la guerra que se presenta como más evolucionada; después, las peripecias de acción que llenan la película giran en torno de la superioridad tecnológica de sus enemigos soviéticos que dan apoyo a los vietnamitas, y del sadismo de los verdugos que lo torturan; por último, al final de la película, después de haber salvado a sus compañeros, a pesar de haber sido traicionado por los oficiales americanos, en un último gesto de furia y venganza, Rambo destruye con ráfaga de tiros las computadoras que simbolizan el comando que no apoyó su misión de salvación.

Si, desde el punto de vista cinematográfico, la película es absolutamente nula, merece, con todo, alguna atención. La razón más evidente se liga a un trazo espantoso e instigante de la cultura americana que es el hecho de digerir cinematográficamente sus reveses políticos y militares. Así, en una primera lectura, se podría decir que la película es apenas un ejemplo mediocre de una compensación imaginaria.

En efecto, noten la regresión del soldado americano a su condición más animal, el recurso a las armas supuestamente tradicionales y la denuncia de que el pueblo americano fue traicionado por la máquina política y militar que, por un lado, sacrificó los soldados perdidos en combate al Derecho Internacional, pues la misión de Rambo es tan secreta como ilegal, y, por otro, ponía en perspectiva la guerra a partir de modelos formales, o sea, según el cliché de que los soldados son números, idea esta que la película condensa en las computadoras, el último y más perverso enemigo que el héroe abate.

En suma, si tomamos la película como una simple compensación imaginaria de una derrota militar, o sea, la idea de que sí, en vez de la utilización de

bombardeos sistemáticamente perpetrados con el agente naranja que causaron innúmeras bajas amigables —el punto de partida de la primera película de la serie—, el bravo soldado americano hubiese trabado la batalla con sus enemigos en medio de la selva con las mismas armas, entonces los EUA habrían ganado la guerra. Si la perdieron fue por causa de los políticos, de los burócratas, de los estrategas, en fin, de las computadoras y de la imposibilidad que estos representan de trabar un combate cuerpo a cuerpo.²

Desde este punto de vista, la moral de la película es de tal forma hilarante que poco más habría para decir. No es sin embargo esa mi lectura, porque creo que si suspendemos la carga anecdótica de la película, lo que no es fácil porque las sacudidas de la risa impiden la concentración, podemos encontrar en él los elementos de una crisis que contribuyeron para su éxito.

Según Hannah Arendt, la primera señal de una crisis es la ineficacia de los preconceptos, un sentimiento de desorientación que se sigue de que las personas simultáneamente se apeguen y dejen de poder confiar en ellos.³ En efecto, para Arendt, un preconcepto auténtico, no un simple palabreo, encierra un juicio que emergió de una experiencia histórica que tenía su legitimidad. Con el tiempo, las experiencias cambiaron y ese juicio dejó de ser examinado.⁴ Pero como los hombres no pueden vivir sin preconceptos, porque la sana comprensión humana exige que no sea obligada a formar un juicio original ante todas las situaciones que confronta, bajo pena de un agotamiento (esa atención completa sería sobre-humana), la función de los preconceptos es imprescindible.⁵ Como es evidente, Arendt no preconiza la inercia de los preconceptos; por el contrario, a su entender el pensamiento es justamente lo que los deshace; pero, subráyese, nadie está exento de ellos. Importa ver así cómo es que ellos se materializan y como es que el apego a ellos, aunque irrisorio a nuestros ojos, puede corresponder a una desorientación que merece ser elucidada.

Si reconsideramos la moral de la película citada, rápidamente entendemos que ella corresponde a una crisis, una vez que la explicación avanzada para la derrota y la vía soñada para la victoria convocan un preconcepto enraizado, el de que para ganar una guerra basta tener un poder de fuego superior. De este modo, en el corazón de la compensación imaginaria que la película busca satisfacer, podemos encontrar los elementos del mal-estar que la caída de un preconcepto provoca, preconcepto ese tanto más enraizado en la medida en que es en una sociedad tecnológicamente avanzada como la americana.

En efecto, la idea de que la superioridad de los instrumentos de la violencia pueda ser impotente ante un enemigo mal equipado pero determinado, esto es, políticamente organizado, es desorientadora. Ahora, esta fue una de las tesis que Arendt buscó elucidar en inúmeros ensayos.⁶ Así, la distinción entre violencia y poder es presentada en esta película como la necesidad de sustituir el inconmensurable poder de fuego americano por un retorno a la condición de simple guerrillero. Pero como esa condición es imaginada a partir de la cultura de masas americana, el resultado final de esa inversión de papeles es justamente la condición brutal del héroe *luddita* que destruye al final de la película las computadoras, porque estas representan precisamente esa superioridad tecnológica que se reveló impotente ante el soldado vietnamita que combate en medio de la selva.

Aunque el insomnio que me llevó a ver la película *Rambo II* no haya terminado con esta conclusión, mis pensamientos fueron desviados hacia una dimensión más amplia de la crisis que atraviesan las sociedades occidentales, según Arendt. Veamos entonces esa dimensión, para después entender cómo es que esta película es un síntoma de la imbecilidad que se manifiesta como negación a pensar aquello que la crisis tornó patente.

*

Hannah Arendt termina *Los orígenes del totalitarismo* con la siguiente hipótesis:

Puede ser que hasta las verdaderas dificultades [predicaments] de nuestro tiempo vengan apenas a asumir su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— cuando el totalitarismo pertenezca al pasado.⁷

Dado que “predicament” tiene un doble sentido —en el uso corriente significa dificultad, embarazo o transe; en la acepción filosófica significa categoría, predicado—, podemos decir que las principales determinaciones de nuestro tiempo son simultáneamente las principales dificultades que enfrenta. Podrá decirse que esta afirmación raya la trivialidad, una vez que la afirmación contraria difícilmente sería pacífica, porque afirmar que no son las dificultades de un tiempo lo que mejor lo definen parece no tener sentido. Sea como sea, si

atendemos un poco más a la afirmación, rápidamente entendemos que la verdadera tesis se encuentra en la idea sustentada de que esas dificultades o determinaciones no tienen la visibilidad que es propia de las formas de crueldad que caracterizan los regímenes totalitarios. Quiere decir que después del totalitarismo y de que sus horrores pasan al pasado, todavía entonces los elementos que posibilitaron la emergencia de esa nueva forma de gobierno —para la cual, Arendt subraya sin cesar, las categorías tradicionales de análisis, sean de orden legal, moral o lógica, no se adecuan—, continúan presentes y actuantes en nuestras sociedades, pese a que no sean totalmente evidentes, porque carecen de visibilidad.

Por lo tanto, el núcleo de la crisis que atravesamos tiene la forma de la siguiente paradoja: por un lado vivimos inmersos en una crisis, pero por otro “las verdaderas dificultades de nuestro tiempo” no tienen una visibilidad inmediata. La paradoja se sigue de la noción arendtiana de crisis.

¿Qué tipo de crisis fundamental es esa que carece de visibilidad? Comencemos por ver el concepto de crisis. Para Arendt, la política tiene como fundamento el presupuesto de que los hombres que viven en una comunidad comparten un mismo mundo. Lo que faculta esta comunión es el sentido común. Este es concebido como un sexto sentido que articula los otros cinco de forma tal que el entendimiento entre los hombres se torne posible.⁸

La experiencia de un mismo mundo es entonces correlativa a un entendimiento común; sin este, el ejercicio del poder, o sea, la posibilidad de que los hombres realicen en conjunto acciones y lleguen a acuerdos no sería posible. Por consiguiente, el primer síntoma de una crisis es precisamente la pérdida del sentido común. Si la experiencia del mundo cambia, entonces las respuestas tradicionales fallan, comenzando por los preconceptos, y consecuentemente el entendimiento en el interior de una comunidad fracasa. La erosión del entendimiento implica también que el ejercicio del poder se torna débil, porque sin este los hombres no pueden actuar al unísono.

Con la crisis, el mundo se fragmenta y los hombres se vuelven impotentes. Esta determinación es esencial para Arendt: la idea de que con la crisis se asiste a la pérdida de parcelas del mundo, de que este no sólo queda más reducido, sino que este hecho también es seguido de la aparición de especialistas, esto es, de saberes exclusivos que explican esas parcelas del mundo que entre tanto se autonomizaron.

La aparición de especialistas en la plaza pública es por tanto una señal de que el debate político dejó de estar fundado en un sentido común; la opinión se degradó y la pluralidad de hombres, que anteriormente se podían entender entre sí, sin prejuicio para las diferencias que representaban, se atomizó. Arendt nos dice también que podemos ver en el fracaso del sentido común una especie de varita mágica que indica el lugar donde se produjo la fragmentación y la destrucción de ese mundo común. En efecto, aunque una crisis sea de orden general, se manifiesta siempre en circunstancias concretas, sean ellas la educación, la cultura o la política, entre otras.

Dado esto, la crisis comporta beneficios cognitivos y políticos, en tanto que torna visible lo que estaba oculto. Por un lado, porque, al hacer caer las máscaras, la crisis pone al descubierto la esencia del problema; por otro, porque la desaparición de los presupuestos significa que las respuestas corrientes dejaron de valer, aquellas que de un modo o de otro estaban históricamente fundadas en una experiencia del sentido común. La crisis obliga así a las nuevas respuestas a que tengan la forma de juicios directos, bajo pena de que la pérdida de la realidad se acentúe más.

Para Arendt, el filósofo político es entonces aquel que decide permanecer en la caverna platónica, esto es, el que no repudia la opinión; por el contrario, es el que encuentra en la crisis, en la fragmentación del mundo o en la “brecha entre el pasado y el futuro” el hábitat de su reflexión, esto es, la oportunidad para pensar sobre esas experiencias comunes.

Es cierto que, para hacerlo, tiene que alejarse de los hombres; pero ese aislamiento imprescindible es justamente proporcionado por la ruptura que él es uno de los primeros en reconocer. Con todo, si él se aleja, no es para después volver en la pose de sus verdades solares, es, antes bien, para ofrecer, a través de la elucidación de las experiencias comunes que realizó en su aislamiento, la posibilidad de un nuevo entendimiento que valga para todos sus conciudadanos.

*

¿Cuál es entonces esa determinación de las sociedades occidentales posteriores a la experiencia de los regímenes totalitarios que puede tener efectos igualmente devastadores para la condición humana, aunque sin tener la visibilidad cruda del terror totalitario?

La hipótesis que quiero exponer es la siguiente: la crisis a la que Arendt se refiere, pero no explicita en la obra *Los orígenes del totalitarismo*, consiste en la atrofia del dominio político. Es una crisis política porque el dominio público está a desaparecer. Desde este punto de vista, la principal dificultad y determinación de nuestro tiempo, en los regímenes de democracia de masas, es la posibilidad de que la política se torne una experiencia extraña a los hombres, de que su modo de vida pase a ser completamente apolítico. En efecto, para Arendt la idea de que la política es necesariamente correlativa a la existencia de seres humanos, de que el dominio público se sigue automáticamente del gregarismo, es un preconcepto. En realidad, verdadero es justamente lo contrario.

La política, o sea, la posibilidad de que una pluralidad de hombres puedan debatir en libertad y renovar sin cesar las condiciones en que quieren vivir es un fenómeno histórico raro. Es por esta razón que Arendt se encuentra entre los pocos pensadores no marxistas que consideran que el vaticinio que Marx hizo de una sociedad futura sin política, o sea, en que el Estado desaparece y la vida es reconducida a una simple administración burocrática, a un gobierno de nadie, no tiene nada de utópico, a pesar de que sea profundamente terrible.⁹ El desafío está entonces en saber cómo es que ese atrofiamiento se hace efectivo, de qué modo la esfera política es corrompida y minada al punto de poder desaparecer un día.

Ya vimos que, para Arendt, una señal de la crisis es la aparición de especialistas, porque la fragmentación del mundo es acompañada de ese fenómeno. Es indudable que esta es una característica de las sociedades contemporáneas, porque sea cual sea el dominio de la política encontramos inevitablemente un saber tanto más especializado cuanto más reluctantes sean sus representantes en admitir su discusión en la esfera pública.¹⁰ Si este fenómeno corrobora la tesis de Arendt, no es sin embargo la hipótesis que quiero destacar. En efecto, lo que buscamos elucidar es una dimensión de la crisis que no comporta una gran visibilidad pero que tiene efectos más devastadores, ya que no es exclusiva de un dominio particular de la política, sino que los atraviesa a todos.

La hipótesis que quiero avanzar es la siguiente: en un conjunto de ensayos, Arendt nos autoriza a pensar que el principal instrumento de atrofia de la política es la desfactualización del mundo.¹¹

Como es evidente, la importancia que Arendt da a la idea de hecho, y consecuentemente al peligro que representa su erosión, su evanescer o su abolición, no es pacífica. Tal vez la fragilidad del argumento se encuentre justamente en la noción de hecho. Para Arendt, las verdades de hecho, por oposición a las verdades de razón, según la distinción leibniziana, son las verdades que testimonian los acontecimientos engendrados por los hombres. Esto significa que los hechos son por naturaleza contingentes; esto es, si la acción humana es libre, o sea, espontánea, entonces éstos podrían no haber ocurrido.¹²

Dicho de otro modo, si la acción humana es por naturaleza imprevisible, por oposición al comportamiento que según las ciencias sociales comporta elementos de previsibilidad, entonces los hechos constituyen la textura del dominio político, porque el sentido de este dominio es justamente la libertad de actuar sobre el mundo.

Así, lo que garantiza que el mundo como realidad humana no perezca bajo el efecto conjunto de la natalidad, o sea, de lo nuevo que se introduce en él con la aparición de las nuevas generaciones, y de la mortalidad, con el olvido que la muerte de las generaciones más viejas representa, es el hecho de que los acontecimientos engendrados por los hombres en la forma en que cuidan del mundo sean preservados y transmitidos.

En suma, las verdades de hecho atestan los acontecimientos y las circunstancias que se siguen de la acción humana. Son así verdades inmanentes al mundo, porque dependen de acciones, son contingentes porque resultan de la libertad y son intrínsecamente políticas porque a través de ellas se teje la trama política.

Dado esto, Arendt concluye que los hechos son la materia de las opiniones y que la libertad de opinión que no los respeta es un fraude, porque hace equivaler un punto de vista con una mentira o una falsificación deliberada. Desfactualizar el mundo significa entonces que la acción humana deja de ser atestada a través de enunciados verdaderos que sirven de materia para las opiniones, y por consiguiente los acontecimientos y sus circunstancias pierden su valor, su solidez.

Ahora bien, donde nada es testimoniado, nada aconteció y nada puede ser iniciado. Sin el testimonio de las verdades de hecho, los acontecimientos retornan su condición de puras virtualidades y consecuentemente las opiniones que se formulan a partir de ellos se degradan en ilusiones. La pérdida de ese suelo común significa también que las opiniones obedecen apenas a intereses; son opiniones que no toman en consideración, como en un pensamiento ampliado en el sentido kantiano, los otros miembros de la comunidad, porque la materia factual sobre la cual varios puntos de vista eran formulados dejó de existir.

Así, en vez de considerar un entendimiento que se hace efectivo en un asentimiento que pueda dar inicio a una acción común, las opiniones no sólo dependen de subjetividades clausuradas sino que incluso las fortalecen. En otras palabras, si el punto de partida del debate político ya no es la solidez de los hechos, la irreversibilidad de los acontecimientos, el respeto por aquello que trasciende la esfera política; pero que simultáneamente la posibilita, entonces los acontecimientos son puras virtualidades que autorizan cualquier enunciado que pasa a tener justamente el valor de una ficción.

En las sociedades contemporáneas hay cuatro formas principales de desfactualizar el mundo: la primera resulta del empleo generalizado de la mentira en las democracias de masas;¹³ la segunda, de un relativismo nihilista que transforma los hechos en opiniones;¹⁴ la tercera, de sujetar los hechos a procesos de formalización; y la cuarta en minar la libertad académica sujetándola a una lógica mercantil.¹⁵ En este mundo desfactualizado, el insomnio que me llevó a la imbecilidad de la película de guerra americana, a falta de la visita de la divinidad y el deseo, quiero concluir con las reflexiones de Arendt sobre la guerra de Vietnam.

*

En una conferencia proferida en los inicios de los años sesenta sobre la Cibernética, Arendt sustenta que el hecho de que las computadoras puedan desempeñar con más eficacia tareas que anteriormente eran exclusivas de la mente humana tuvo como consecuencia la necesidad de reevaluar la actividad inte-

lectual como tal.¹⁶ ¿Será que la inteligencia y el pensamiento se implican mutuamente hasta el punto de una no ser posible sin la otra, o, por el contrario, es necesario separar las dos, al punto de admitir que hay personas inteligentes pero que no piensan?

La separación entre la inteligencia y el pensamiento fue uno de los temas que Arendt se propuso elucidar. Las consecuencias de esta tesis son de varios ordenes; políticas, porque termina con las prerrogativas políticas de los inteligentes; éticas, porque la vida buena no se sigue necesariamente de la inteligencia; filosóficas, porque permite aclarar una serie de equívocos que nos atraviesan actualmente, sobre todo tomar una por la otra.

Como es obvio, la separación entre la inteligencia y el pensamiento no es evidente, sobre todo en la medida en que contradice un preconcepto. Por ejemplo, la propia Hannah Arendt cuenta en esa misma conferencia que en su infancia era corriente considerar a los jugadores de ajedrez como representantes máximos de la inteligencia, luego, del pensamiento. Hoy, con el desenvolvimiento de las computadoras, no sólo sabemos que en cualquier operación de cálculo son invencibles, sino que la propia inteligencia en el hombre está indexada a un poder cerebral (*brain power*) que, como un músculo, se debilitará inevitablemente si no es ejercitado.

Como es evidente, esta distinción no apunta para nada a menospreciar la inteligencia o considerarla inútil, propósito que sería sumamente ridículo y que dispensaría nuestra atención. Su propósito es otro. Se trata, más bien, de intentar entender que la inteligencia desprovista del pensamiento puede tener efectos devastadores. Las reflexiones de Arendt sobre la guerra, sobre todo la guerra de Vietnam, son elucidativas en relación a esos efectos devastadores de una inteligencia desprovista de comprensión. El problema que la movía era comprender cómo es que las personas indudablemente inteligentes pueden tomar decisiones que se revelan tan carentes de comprensión sobre los hechos más elementales que aparecen al sentido común como decisiones estúpidas.¹⁷

La experiencia de la guerra de Vietnam, aquello que Arendt definió como la desastrosa intervención americana, fue objeto de dos ensayos, de algunas reflexiones de su *Diario de pensamiento*,¹⁸ y de algunos pasajes en su correspondencia.¹⁹ Los dos ensayos que dedicó a la guerra en Vietnam, que reeditó en una obra a que dio el título significativo de *Crisis en la república*,²⁰ son, prime-

ro, *Sobre la violencia*, de 1969, y después *La mentira en la política*, de 1971. Uno de los propósitos del primer ensayo consiste en mostrar que la concepción de poder que identifica este con la posesión de los instrumentos de violencia no sólo es falaz sino que también tiene efectos desastrosos para la comprensión de la política y la guerra.

En efecto, suponer que el poder es el resultado de la posesión de los instrumentos de violencia significa que basta su posesión para ejercer el poder. La experiencia de la guerra, desde las invasiones napoleónicas en la península ibérica hasta la guerra de Vietnam, confirma esa idea. En efecto, una potencia invasora puede tener un potencial de fuego inconmensurablemente superior sin, con todo, conseguir ejercer el poder. En relación a la intervención americana en Vietnam esa experiencia era doblemente irónica, porque la propia experiencia histórica de los EUA muestra que el desequilibrio entre el poder y los instrumentos de violencia fue favorable a los americanos durante el proceso de independencia.²¹ Es por esta razón que encontramos en los textos que constituyen *El federalista*, el escrito fundador de la filosofía política americana, la idea de que el gobierno, como afirmó John Madison, tiene en la opinión su fundamento último. En otras palabras, el poder depende del número de personas que lo soportan, la violencia depende de los instrumentos de que dispone, e incluso en este caso se coloca siempre el problema de saber quién está dispuesto a emplearlos.

Como es evidente, esta tesis contradice el lugar común que exacerbaba el poder de las minorías. Para Arendt, esta presunción es falaz, porque el putativo poder de las minorías no es más que la negación de las mayorías para usar su poder o el asentimiento tácito a las reivindicaciones de las minorías. Por consiguiente, para Arendt el poder no es una propiedad, es la capacidad de un grupo de personas para actuar de común acuerdo.²² En esta perspectiva, decir que alguien tiene poder significa que está investido de poder de actuar en nombre de un grupo. Si este desaparece, el poder investido desaparece igualmente. La violencia, en contrapartida, es instrumental, alguien puede estar o no en su pose, independientemente del asentimiento de los otros. Así, desde el punto de vista fenomenológico, la violencia, o, dicho de una forma más simple, el poder de fuego de las armas, es una multiplicación del vigor natural, esto es, la tecnología es una extensión, o sustituye la fuerza muscular. En

suma, y recordando a Hobbes, por más vigoroso que sea un hombre su vigor será siempre impotente ante el poder de una comunidad que es capaz de actuar al unísono.

Una vez hecha la distinción entre poder y violencia, es fácil comprender que el empleo de instrumentos de violencia, especialmente en un escenario de guerra, multiplica el elemento de arbitrariedad, o sea, de imprevisibilidad de la acción humana. Este fenómeno es bien conocido y tiene varias designaciones, por ejemplo, “acontecimiento fortuito”, “daños colaterales” o “efectos perversos”, etc. Así, en la óptica de Arendt, a lo que se asistió durante la guerra de Vietnam fue a la ascensión de la creencia de que el poder de fuego podía sustituir el poder y que esta sustitución, siendo correlativa a escenarios previamente calculados, haría desaparecer los acontecimientos fortuitos.

Vale la pena recordar en este contexto las palabras de Arendt sobre esos dueños del saber que asesoraban al gobierno americano:

El problema no es que ellos tengan suficiente sangre fría para “pensar lo impensable”, sino que no piensan. Al contrario de entregarse a esa actividad tan anticuada e imposible de ser computarizada, toman en cuenta las consecuencias de ciertas hipótesis sin que puedan, entre tanto, testar esas presunciones en relación a los acontecimientos reales. La falla lógica en esas construcciones hipotéticas de eventos futuros es siempre la misma: aquello que parece a primera vista una hipótesis —con o sin sus alternativas implícitas, de acuerdo con el nivel de sofisticación— se transforma inmediatamente, generalmente después de algunos párrafos, en un “hecho”, que da origen entonces a toda una sucesión de no-hechos semejantes, con el resultado de que el carácter puramente especulativo de toda iniciativa cae en el olvido.²³

En el segundo ensayo referido, *La mentira en la política*, Arendt profundiza este tema, pero ahora teniendo en consideración el papel de la falsificación deliberada o de la mentira, una vez que a partir de cierto momento las decisiones relativas a la intervención americana fueron percibidas por los ciudadanos.

A pesar de que el tema de la mentira, y específicamente de la mentira en la política, ya había sido abordado por la autora en otros escritos,²⁴ lo que disparó esta nueva reflexión fue la publicación, 1971, por el diario *New York Times*, de los documentos del Pentágono, esto es, un estudio secreto encomendado por el Secretario de Estado de la Defensa, Robert McNamara, sobre el modo

en que fueron tomadas las decisiones norteamericanas en relación a la política vietnamita.

Comencemos por recordar algunos hechos referidos por Arendt sobre la intervención militar de los EUA en Vietnam, y que sirven de fondo para sus reflexiones. Antes que nada, el hecho de que la guerra haya atravesado varias presidencias americanas, Eisenhower, Kennedy, Johnson y más tarde Nixon, lo que prueba claramente que el engranaje era independiente de esta o de aquella administración. Después, es preciso tener en cuenta que la intervención comenzó de una forma velada, primero con el apoyo financiero y logístico a Francia, después al ejército privado liderado por Nhu, el hermano del presidente Ngo Dinh Diem; que fue un proceso en gran parte ilegal, o porque el Congreso no era informado o porque la autorización era solicitada después del hecho consumado; que recorrió a pretextos forjados, por ejemplo, el incidente en el golfo de Tونغuim (1964), en que supuestamente la armada americana fue atacada, que fue largamente publicitado en los medios de comunicación social y que hizo que la escalada abierta fuese inevitable; que fue una guerra sustentada por teorías factualmente falsas o inconsistentes, como la teoría de dominó, la suposición del bloque sino-soviético, y la idea estratégica de que el bombardeo de Vietnam del Norte cortaría el suministro de la guerrilla en el sur; y finalmente que tenía objetivos inalcanzables: la victoria psicológica y la derrota no humillante.

A partir de estos datos, Arendt sostiene que “lo que causó la desastrosa derrota de la intervención armada y de la política norteamericana no fue, en verdad, el atolladero (la política de ‘un escalón más...’), sino el ignorar obstinado y deliberado de todos los hechos históricos, políticos y geográficos, durante más de 25 años”.²⁵

Por esto, lo que la publicación de los Documentos del Pentágono reveló no fueron tanto los secretos de Estado o las mentiras deliberadas que finalmente fueron desenmascaradas, porque la información fidedigna circulaba en la prensa de calidad, sino el modo de funcionamiento y los objetivos de la máquina gubernamental: el intento de construir una imagen pública, el recurso a la mentira y el efecto de auto-engaño, la justificación ideológica desenfrenada y los procesos de desactualización que caucionaban las decisiones.

De estas cinco características, veamos la última. Para Arendt, el estudio de los Documentos del Pentágono permitió acrecentar dos nuevas variedades del

arte de mentir al ya largo rol que la historia política conoce desde sus inicios: las relaciones públicas (lo que hoy se designa de *spin doctors*) y los intitulados *problem-solvers*, los consejeros oriundos de las universidades y lo *think tanks*. Una vez que la misión de los *spin doctors* es bien conocida, concentrémonos en la última categoría. Arendt comienza por subrayar una aparente paradoja: si por un lado la integridad de los relatores y la inteligencia de muchos consejeros es incuestionable, por otro, esas cualidades no les impidieron participar en el juego de embustes y falsedades. ¿Cómo es que eso fue posible?

Son fundamentalmente dos las explicaciones que ella avanza para esa paradoja: primero, sostenidos por la creencia psicológica de que los hombres son manipulables, concebían la política como una especie de relaciones públicas; segundo, se veían a sí mismos como hombres de saber racional, o sea, exentos de sentimentalismo, que lidiaban con las leyes que les facultaban la capacidad de predecir hechos políticos e históricos. Esta putativa racionalidad era soportada por la teoría de los juegos y por el análisis de sistemas.

La tesis de Arendt es entonces la siguiente: a través de la formalización de las elecciones y de su reducción a dilemas mutuamente exclusivos, estos métodos tienen la propiedad de negar la contingencia de la acción humana, o sea, su capacidad intrínseca para iniciar acciones nuevas e imprevisibles, esto es, la libertad. Por consiguiente, aunque los datos recogidos por la CIA eran sólidos, los métodos de análisis a que eran sujetos los defactualizaban.

Dicho de otro modo, la contingencia y espesura de los hechos eran negadas, para dar lugar a un juego abstracto de representaciones psicológicas supuestamente posibles de ser manejadas a través de la alteración de variables. En la traducción de los hechos para datos cuantificados, la comprensión era sustituida por el cálculo, por el juego de los porcentajes de pérdidas y ganancias, sin ninguna consideración por la singularidad de cada uno de los acontecimientos en causa. El resultado de este saber normativo y abstracto es que la arrogancia del que decidía era tanto mayor cuanto más empedernido era su juicio.

Voy a terminar con dos observaciones.

A propósito del sujeto ideal del régimen totalitario, Arendt decía que era aquel que no distinguía hecho y ficción, que vivía en una especie de limbo en

que en cualquier momento podía pasar de víctima a verdugo, y viceversa.²⁶ No creo que en las sociedades occidentales las personas vivan constantemente en ese terror. Sin embargo, lo que sustituyó al terror, esa parálisis del pensamiento, es hoy mucho más sutil y devastadora, a pesar de no implicar un sufrimiento psicológico y físico comparable al terror totalitario. Lo que hoy impide pensar a las personas es el hecho de vivir en una “atmósfera de Alicia en el país de las maravillas”,²⁷ en un mundo en que los hechos no pueden ser ya convocados para servir de materia de opinión. Ahora todo es posible, porque cualquier juicio es apenas un punto de vista. Es esta atmósfera irreal que se efectiva en una incredulidad y displicencia en relación a la política, esto es, un cinismo que Arendt define del siguiente modo: “ver demasiado y comprender demasiado poco”.²⁸

Es por esta razón que el súbdito ideal de la política degradada en nuestros días se tornó en aquel sujeto que, al mismo tiempo, cultiva la indiferencia ante aquello que considera ser “el relativismo de los acontecimientos”, y se convence de que las decisiones tomadas por los gobiernos son objetivas porque resultan de matrices de análisis formal, sin ver que son esas mismas matrices las que desactualizan los acontecimientos; acontecimientos que disgustan o sorprenden por el grado de imprevisibilidad que, a pesar de todo, manifiestan.

Una última palabra sobre Rambo. En un raro momento de lucidez, Rambo se da vuelta hacia el oficial americano que lo va a traicionar y le pregunta:

Why me? [Por qué yo?]

La respuesta del oficial es:

We like you. At least the computer at Langley likes you²⁹.

[Usted nos gusta. Al menos la computadora de Langley gusta de usted]

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

Notas

1. *Rambo: First Blood Part II* (1985), Dirigido por George P. Cosmatos, argumento de James Cameron y Sylvester Stallone, con Sylvester Stallone en el papel de John Rambo.
2. Al principio de la película asistimos al siguiente diálogo: “John Rambo: — Sir, do we get to win this time? Col. Samuel Trautman: —This time it’s up to you”.
3. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 102.
4. *Ibid.*, p. 101.
5. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, p. 160.
6. *Idem.*
7. “It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form —though not necessarily the cruellest— only when totalitarianism has become a thing of the past”. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 460.
8. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993, p. 178.
9. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 153.
10. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 131.
11. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005, p. 309.
12. “Defactualized world”, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 21. En varios ensayos, emplea la noción de “irrealidad” (unreality) como correlativa a la ausencia de mundo (wordlessness). *Cfr. Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005, p. 241; *Men in Dark Times*, London, Penguin Books, 1970, p. 24; *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 438.
13. El principal ensayo de Arendt sobre la noción de hecho es “Truth and Politics” que se encuentra en la obra *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993.
14. *Cfr.* “Legitimität des Lüge in der Politik” (1975), entrevista con Sebastian Haffner: edición utilizada: “Légitimité du mensonge en politique” en *Édifier un Monde, Interventions 1971-1975*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, pp. 51-82.
15. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit.*, p. 251.
16. Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, edición utilizada: *Journal de pensée*, 2 vols, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 895; *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993, 261.
17. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Essays and lectures-”Cybernetics“, lecture - 1964 (Series: Speeches and Writings File, 1923-1975) <http://memory.loc.gov>

17. Sobre la estupidez en política ver: José Luís Câmara Leme, *A Crise da Governamentalidade e o Poder Ubuesco*, conferencia de abertura del IV Coloquio Internacional Michel Foucault, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 9 de Abril de 2007, en: *Cartografías de Foucault*, orgs. Durval de Albuquerque Júnior e Alfredo Veiga Neto, Belo Horizonte, Autêntica, 2007 (en imprenta).

18. Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, edición utilizada: *Journal de pensée*, 2 vols, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

19. Hannah Arendt & Mary McCarthy, *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, New York, Harvest Book, 1996.

20. Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972.

21. Hannah Arendt, *On Revolution*; edición utilizada: *Sobre a Revolução*, Lisboa, Moraes, 1971, p. 173.

22. “El poder nace cuando las personas actúan en conjunto, y no cuando las personas se fortalecen en tanto individuos”, “power arises only where people act together, but not where people grow stronger as individuals”. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, London, Penguin Books, 1973, p. 30.

23. “There are, indeed, few things that are more frightening than the steadily increasing prestige of scientifically minded brain trusters in the councils of government during the last decades. The trouble is not that they are cold-blooded enough to ‘think the unthinkable’, but that they do not think. Instead of indulging in such an old-fashioned, uncomputerizable activity, they reckon with the consequences of certain hypothetically assumed constellations without, however, being able to test their hypotheses against actual occurrences. The logical flaw in these hypothetical constructions of future events is always the same: what first appears as a hypothesis—with or without its implied alternatives, according to the level of sophistication—turns immediately, usually after a few paragraphs, into a ‘fact’, which then gives birth to a whole string of similar non-fact, with the result that the purely speculative character of the whole enterprise is forgotten”. Hannah Arendt, *The Crises of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, pp. 108-109.

24. Hannah Arendt, “Truth and Politics” en *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1993, pp. 227-264.

25. “What caused the disastrous defeat of American policies and armed intervention was indeed no quagmire (the policy of ‘one more step’)... but the wilful, deliberate disregard of all facts, historical, political, geographical, for more than twenty-five years”. *Crises of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 32.

26. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 474.

27. Hannah Arendt, “Alice—in-Wonderland atmosphere”, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 20.

28. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, *op. cit.*, p. 96.

29. James Cameron, *First Blood II: The Mission*, p. 8. The Internet Movie Script Database (IMSDb), (<http://www.imsdb.com/scripts/Rambo-First-Blood-II-The-Mission.html>).

Fecha de recepción del artículo: 16 de noviembre de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 14 de enero de 2008

ILYA PRIGOGINE Y EDUARDO NICOL: EN TORNO A LA ALIANZA ENTRE LAS CIENCIAS Y LA METAFÍSICA

Rush González
Universidad Autónoma del Estado de México

Presentación

El presente trabajo parte del dato del divorcio, comúnmente aceptado por la epistemología moderna, entre las ciencias respecto de la filosofía, arrastrado precisamente desde la irrupción de la “nueva ciencia” inaugurada por Galileo y Newton. Este divorcio, que en otro tiempo dio ocasión a la configuración del rostro de la ciencia estricta en aras del discurso matemático y la experimentación, ahora se trastoca en problema, pues se ha venido descubriendo que existen ciertas porciones de la realidad que se sustraen al radio jurisdiccional de la mecánica clásica, tales como por ejemplo las estructuras disipativas enunciadas por la teoría del caos, o el ser mismo del hombre. Podría decirse, siguiendo a Prigogine, que el triunfo de la mecánica clásica se fincó en el olvido del tiempo, y en la expulsión del hombre allende a la naturaleza y a la ciencia misma. La consigna, en este sentido, de la ciencia contemporánea se trazará en la búsqueda de un camino que lleve de vuelta al hombre hacia el mundo y pueda ser tenido como objeto estricto de una meditación científica. Esta operación implica, desde luego, la superación del divorcio entre las dos culturas (las ciencias y la filosofía), y el reconocimiento de la objetividad del tiempo irreplicable en la naturaleza.

En el presente nos hemos propuesto un análisis comparativo en torno a la superación de la brecha que divide y separa el claro de las ciencias y el claro de

la filosofía, en el marco de dos autores del siglo XX, el ruso nacionalizado belga, Ilya Prigogine, y el español nacionalizado mexicano, Eduardo Nicol.

Ilya Prigogine es un físico matemático, obtuvo el 1977 el premio Nobel por sus investigaciones realizadas en torno a los sistemas inestables y las estructuras disipativas. La envergadura de su obra tiene la notable característica de haber venido a suscitar nuevas interpretaciones en el dominio de varias ciencias, tales como la economía, la sociología, la biología, la filosofía, entre otras. Asimismo, vino a conferir una nueva imagen del conocimiento e idea de la ciencia. Uno de sus aportes más relevantes consiste en el reconocimiento de la complementariedad epistemológica entre las ciencias y las humanidades; de hecho, esta es la estrategia en el autor belga hacia la integración de las dos culturas.

Por su parte Eduardo Nicol, nace en 1907 en Barcelona España y en 1939 llega a México. Su filosofía, como alguna vez lo dijera Gaos, transita por los temas capitales de la metafísica: el ser, el conocer, el tiempo, el hombre, el actuar. Cabe mencionar que el tópico de la ciencia goza de una relevante presencia y de un significado importante en toda la obra de nuestro autor transterrado. No se requiere de una disciplina especial para tematizar sobre el conocimiento en general y la estructura de la ciencia, por el contrario, nos dice que toda gran filosofía es de suyo una epistemología y una teoría general de la ciencia. Una particularidad de la epistemología en Nicol consiste en afirmar que la meditación del conocer es indescindible de la meditación de ser: epistemología y ontología son indispensables una de la otra. Asimismo, la superación de la brecha que separa a las ciencias respecto de la filosofía, Nicol la lleva a cabo mediante dos operaciones, a saber, mediante la reivindicación del *ethos* vocacional como el principio existencial tanto de la ciencia como de la filosofía, y en segundo lugar, mediante la concepción de la ciencia no como una disciplina, sino como una comunidad de disciplinas; unidad cohesionada mediante la integración técnica de las siguientes características: rigor, método, universalidad, objetividad y sistema.

1. Ilya Prigogine: la sutura de la brecha epistemológica entre las dos culturas, o la metamorfosis de la ciencia contemporánea

Podría decirse que el divorcio entre las ciencias y la filosofía puede apreciarse a propósito de tres diferentes contrastes: primero, en la irreconciliación entre el criterio de la forma de la verdad que sustentó la nueva ciencia —de Galileo y Newton— y el que sostiene la filosofía; segundo, en el anhelo por parte de las ciencias en pos de su demarcación epistemológica, contrastándose y diferenciándose respecto de las demás formas de saber que no son precisamente ciencia. Y en tercer lugar, en la expulsión del hombre respecto del sistema de la naturaleza (y de la ciencia) que dibuja la mecánica clásica. La nueva tradición de la ciencia, nace hacia finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, a propósito de la matematización del conocimiento de la naturaleza.

Es Galileo quien al interpretar que la naturaleza está escrita en códigos matemáticos, introduce un ingrediente novedoso dentro de la concepción del método del conocimiento científico, pues si la naturaleza encuentra en el lenguaje matemático su justa clave para ser leída e interpretada, el conocimiento científico resultará precisamente de la verificación reiterada por la experimentación subsecuente, la cual estando sustentada en un lenguaje matemático es susceptible de ser probado en cualquier lugar y por cualquier especialista. Galileo se congratula de que en la ciencia puedan encontrar coincidencia dos tipos de lenguaje: el lenguaje discursivo y el lenguaje matemático; porque es propiamente la matemática la que vendrá a infundir firmeza a las conclusiones de la ciencia, y permitirá asimismo la corroboración de resultados. Con Galileo, la regularidad causal se convierte en el objeto de la ciencia. La ciencia está enderezada hacia estos dos propósitos: conocer y prever. Todo conocimiento, para ser tenido como válido, deberá probarse; sin el recurso de la prueba, en Galileo, no puede haber ciencia.

Cabe mencionar que la comprobación ulterior mediante la experimentación es una novedad importada por la nueva ciencia. Así, el criterio de verdad que se yergue enarbolado por la física clásica viene a trastocar completamente los hábitos epistemológicos de la verdad acostumbrados en la filosofía, pues en esta última, jamás antes se había considerado el recurso de la experimentación como criterio de verdad. El acontecimiento de este nuevo criterio de verdad

en la historia del conocimiento es el indicio que marca la dislocación entre la ciencia y la filosofía.

A propósito de esta ruptura entre la ciencia y la filosofía, Philipp Frank nos ofrece una explicación importante, y dice: “El rompimiento de la cadena que conecta la ciencia con la filosofía surgió del hecho de que el criterio para la aceptación de un principio no era el mismo en ambas partes... En la ciencia utilizamos el criterio de la verdad [donde] podamos derivar de estas leyes hechos que estén *de acuerdo con la experiencia*... [mientras que en] el criterio filosófico de la verdad, una hipótesis se considera válida cuando se la puede *deducir de principios evidentes* de suyo, claros, inteligibles”.¹ Es decir, en la ciencia un principio puede ser demostrado sólo en virtud de sus consecuencias experimentables y observables, por ejemplo, a partir de las leyes de Newton (principios de la mecánica) se puede estudiar el comportamiento de los cuerpos celestes, dando razón del comportamiento de algún planeta en específico. Mientras que en la filosofía no toda hipótesis admite el recurso de la experimentación, por ejemplo en el principio de causalidad o de razón suficiente, el encadenamiento del ser se torna muy complicado e imposible de probar mediante la experimentación; sin embargo, la razón ha de aceptar que todas las cosas son como son precisamente debido a una causa. Aquí el principio, la razón lo acepta en virtud de que asiente filosóficamente que dicho principio es evidente e inteligible.

Ahora bien, en lo que respecta al divorcio entre la ciencia y la filosofía en aras del afán de demarcación territorial por parte de la ciencia, Serge Moscovici² dice que este afán se ha venido dando precisamente con el surgimiento de la ciencia nueva, ocasionando ciertas consecuencias desastrosas, pues en primer lugar como resultado del ejercicio de este afán la metafísica fue relegada a un nivel de pseudociencia, ya que al carecer del recurso de la experimentación, la filosofía no poseía el ingrediente para retener el título de ciencia. El ejercicio de demarcación de la ciencia comenzó necesariamente contratándose por oposición a la estructura arquitectónica de la metafísica, esta última se vio increpada pusilánimemente por dos frentes: por un lado tenía la obligación de demostrar la cientificidad de sus conocimientos, y por otro, para pervivir tenía la consigna de emular en lo más posible a la física. Este juicio contra la metafísica ha sido magistralmente orquestado y expuesto por Kant en la *Crítica de la razón pura* y *Los prolegómenos*.

El tercer episodio que podemos recoger acerca de la ruptura entre la senda de las ciencias y la de la filosofía, queda plasmada, precisamente, en la expulsión u omisión del hombre del mapa de la naturaleza que dibuja la mecánica clásica. El sistema de los principios de la física clásica, ciertamente, permitían conocer el comportamiento de la naturaleza, en cuanto que ésta, se pensó, estaba regida por leyes causales. El conocimiento de la ley permitía conocer la ubicación de cualquier objeto en cualquier lugar y momento. El método experimental, evidentemente, le venía excelente a este tipo de objetos que pasivamente toleran la manipulación y la experimentación controlada. Sin embargo, no toda la realidad es reductible a este tipo de seres. Galileo y Newton formulan una mecánica para la naturaleza, en la que no tienen cabida un ser con las características que presenta el hombre. Acerca de este punto, Moscovici dice que el avance de la mecánica clásica se concibió a condición de la supresión del hombre de la esfera de la realidad y del horizonte de la ciencia: “Como si no pudiese haber progreso más que a condición de echar al hombre fuera de la ciencia y fuera del mundo”.³ La ciencia no siempre es consciente de sus actos, en la historia del conocimiento se toman decisiones bruscas y repentinas inundadas con el color del riesgo. Evidentemente, la ciencia está trazada por distintos caminos de exploración, algunos pueden ser afortunados, otros, por el contrario desafortunados.

Desde luego, la historia de la ciencia es una secuencia marcada por la condición que le fincan los antecedentes precisamente de la misma ciencia, los antecedentes teórico y situacionales, pero al mismo tiempo es una empresa libre, gestionada por la capacidad e ingenio del científico. El cual, por más audaz e inteligente que sea, no está exento de riesgos, algunos de estos riesgos pueden ser *peccata minuta*, mientras que otros, lamentables. Es aplaudible el gran paso dado por Newton al formular la mecánica, pues se estaba asistiendo a un acontecimiento *sui generis* en la historia; ya que por un tiempo se pensó que las leyes de Newton eran en efecto las leyes inmutables que regían el universo. Es lamentable, sin embargo, que en la concepción de este sistema mecánico no se encontrase un lugar para el hombre. En este sistema mecánico, “sólo conocemos allí donde estamos ausentes del conocimiento y no nos adueñamos más que de un mundo del cual estamos definitivamente excluidos”.⁴ El hombre queda excluido no sólo de la naturaleza, también de la ciencia.

Ilya Prigogine dice que “la ciencia, es un diálogo con la naturaleza”.⁵ El divorcio entre la filosofía respecto de la ciencia, en cierta medida también es un divorcio entre la naturaleza y el hombre, dicho divorcio aconteció favorecido por el anhelo de la física clásica por hallar las leyes inmutables del universo; dichas leyes aplican a los seres indiferentes de la naturaleza, no así al hombre. Prigogine considera que esta obsesión por parte de la mecánica clásica, y de la física de viejo cuño, como la aristotélica, es lo que llevó a la ciencia a soterrar algunos datos, los cuales aun siendo evidentes, pasó por alto. Y el principal dato que fue omitido es precisamente el tiempo, la repercusión de esta omisión revertirá asimismo en la obnubilación de la realidad. El autor belga dice, “el tiempo y la realidad están irreductiblemente vinculados. Negar el tiempo puede parecer un consuelo o semejar un triunfo de la razón humana, pero es siempre una negación de la realidad”.⁶ Esta negación del tiempo es una constante en la historia del conocimiento, desde los griegos hasta Hawking; acerca de esto Prigogine dice: desde Aristóteles “hasta Feynman y Hawking, la física ha venido repitiendo la más paradójica de las negaciones, la flecha del tiempo, que sin embargo refleja la solidaridad de nuestra experiencia interior con el mundo en que vivimos”.⁷ Para el autor belga, la flecha del tiempo, es decir, el devenir irrepetible de las cosas, es algo que constata permanentemente la experiencia común.

Prigogine denuncia que el olvido del tiempo en la ciencia clásica se corresponde con un periodo donde la razón ha sido endiosada, de otra manera no se explicaría la obnubilación del tiempo efectivo, el cual es de suyo incierto para el conocimiento y riesgoso ante cualquier intento de predicción. El tiempo en la era del idealismo, es producto de la razón, y el devenir refulge como una ficción con un nulo interés científico. El premio Nobel dice, “reducir nuestro tiempo vivido a una ilusión corresponde a una empresa de deificación de la razón, que accede así a lo eterno”.⁸ El olvido del tiempo en el sistema de la ciencia clásica se traduce también en la expulsión del hombre. En este sentido, si la obnubilación del tiempo en la ciencia fue lo que ocasionó el destierro del hombre, la consigna ahora consistirá en revertir semejante brecha a través de la incorporación del tiempo como dato primero de la experiencia común y de la ciencia.

Podría decirse que en el horizonte de la meditación de Prigogine la superación de la fisura histórica entre las dos culturas, filosofía y ciencia, se pondrá en marcha sólo a partir, y a propósito, de la reintegración del hombre en la naturaleza y en la ciencia. El primer paso de este programa consistirá en reconocer la objetividad del tiempo, es decir, reconoce que “nosotros no engendramos la flecha del tiempo. Por el contrario, somos sus vástagos”.⁹ La reincorporación del hombre en el mundo es como una travesía pero en sentido inverso, se trata en cierta manera de desandar un camino que se pensó era el más firme. Pero el anhelo de dicha firmeza será justamente lo que motive la consideración del no equilibrio, la irreversibilidad y la inestabilidad como propiedades de la realidad, haciendo con esto justicia a los fenómenos que vemos.

Es importante mencionar que la trama del reingreso del hombre a la naturaleza por conducto de la ciencia, no ha sucedido de un golpe, este reingreso ha sido gradual, y ha sucedido, en primer lugar, gracias al reconocimiento del tiempo. Podría decirse que cuando se involucra el tiempo en la reflexión de la ciencia entonces surge una nueva forma de dialogar con la naturaleza, es decir, surge una nueva alianza entre la ciencia y la naturaleza. Esto contrae “un cambio de todas nuestras relaciones con el mundo: tanto de la relación hombre-naturaleza como de la relación hombre-hombre”.¹⁰ Este cambio en nuestras relaciones se finca principalmente en el respeto hacia lo otro y hacia el otro, porque “la razón, en lo sucesivo, está más a la escucha del mundo que al acecho de un dominio sobre un mundo sometido sin condiciones”.¹¹ Dice Prigogine que es precisamente aquí, cuando se reconoce la objetividad del devenir y se deja en libertad al ser, donde las cosas comienzan a ver; cuando al ser se le emancipa del imperio de la razón, entonces las cosas comienzan a, por así decirlo, seguir su propio cauce, comienzan a ver. En adelante, el papel del estudioso no va a consistir en imponer sus cuadros mentales al comportamiento de la realidad, por el contrario, se le exigirá estar en permanente estado de alerta a fin de dar cuenta y razón del aparecer del ser.

La incorporación de la flecha del tiempo al sistema de la ciencia de la naturaleza, trae aparejada la siguiente vicisitud epistemológica, a saber, marca el fin de las certidumbres. Esto es, la metamorfosis de la ciencia contemporánea. Porque es precisamente el tiempo quien hace imposible la reversibilidad del ser: en la naturaleza no hay cabida para las repeticiones, las cosas suceden una

vez y nada más. En este contexto, resulta imposible sustentar la validez de una proposición en la recurrencia de un experimento bajo condiciones controladas. Ningún experimento es el mismo nunca, el universo ya es otro a cada segundo y cada proposición vale para cada momento del fluir de la realidad. Esto hace efectivamente imposible la previsión, que fue uno de los elementos que arrojó la arrogancia de la física clásica. En lugar de la predicción, ahora la física de Prigogine apuesta mejor por una humilde aproximación estadística. No nos encontramos en un universo caótico desprovisto de leyes, la presencia de la flecha del tiempo marca simplemente una restricción en la certidumbre de la predicción. La ciencia ahora tiene que aceptar con humildad que el ser sobrepasa a cualquier formulación simbólica.

Sin embargo, podría decirse que la recuperación del tiempo, en el programa que se atisba en Prigogine, como pieza fundamental para la incorporación del hombre en el mundo y la superación de la dicotomía entre las dos culturas, no figura como una estrategia metodológica, sino como un paso indispensable hacia la articulación de la realidad en un todo sistemático.

Dice Serge Moscovici que “el reingreso del hombre en la naturaleza, tuvo lugar por etapas. Estas han exigido un buen número de renunciamentos a ideas claras, rigurosas, formadas en un mundo menos complicado, antes de penetrar en el dominio complejo de la energía y sus átomos”.¹² Son en total tres las etapas que pueden contarse en la secuencia de esta escarpada científica del hombre hacia la naturaleza. Primero, la teoría de la relatividad, segundo, la mecánica cuántica, y tercero, la teoría del caos de Prigogine.

Este reingreso ha comenzado, tímidamente, con la relatividad... Lo hizo mostrando que las mediciones del tiempo son esencialmente relativas. Dependen del punto de vista del observador. Por consiguiente, son diferentes para dos observadores en movimiento uno en relación con el otro. Para la observación de los fenómenos depende del marco de referencia en el cual uno se sitúe y no de su ausencia, como se pensaba. Y se necesitan por lo menos dos observadores para distinguir entre dos eventos. *Solos, no percibimos más que apariencias; varios, aprehendemos la realidad.* Toda verdad que valga la pena conocerse supone así una comunicación de información, de un observador a otro.¹³

Uno de los grandes méritos de la teoría de la relatividad a propósito del reingreso del hombre al mundo, ha consistido en venir a demostrar desde la física

que el conocimiento no puede realizarse en solitario, obligatoriamente se requiere del concurso del otro para contrastar puntos de vista a fin de extraer conclusiones. Podría decirse que con la teoría de la relatividad el solipsismo cartesiano viene a truncarse, y aparece, en el horizonte de la realidad epistemológica, el otro como correlato de mi punto de vista.

La segunda etapa está representada por la mecánica cuántica: “La mecánica cuántica ha ido más lejos, ha descubierto que, gracias al refinamiento de los instrumentos de la experiencia, podemos hacer observaciones de procesos atómicos, [en donde] cada experiencia y cada medida ‘perturba’ los fenómenos... Según la mecánica cuántica, nosotros formamos parte de este mundo completo. Lo observamos y al observarlo lo cambiamos cada vez”.¹⁴ Es sabido que en la mecánica cuántica la interacción entre el observador y lo observado constituyen un sistema indescindible. El mundo, podría decirse, desde esta óptica, es un sistema constituido por dos relieves inseparables, el sujeto y el objeto. Cada cual se define en reciprocidad. El mundo es uno, el sujeto afecta el objeto, y a su vez, el objeto al no estar desvinculado del sujeto forman una unidad sistemática.

Finalmente, la tercera etapa está marcada por la teoría del caos de Prigogine. Precisamente porque ésta afirma que toda la realidad está atravesada por la flecha del tiempo. Pero la función de esta flecha no sólo consiste en recordar que en la naturaleza no existen hechos repetibles, sino además esta flecha es una suerte de común denominador en todos los seres. Es el principio de unidad del ser. No existe ser alguno que se sustraiga a la flecha del tiempo. Es precisamente el tiempo quien permite hablar de una articulación sistemática de la realidad. Por el tiempo el ser se posee desde su centro y desde el interior, no hay cabida para el afuera. En este sentido, Prigogine dice, el tiempo “es una propiedad global, que obliga a considerar el sistema dinámico como un todo”.¹⁵ El tiempo es la noción que permite hablar en Prigogine de la unidad de la realidad. La realidad ahora aparece como una y diversa a la vez; es una por la imposibilidad que posee, en cuanto temporal, de desarticularse en fragmentos, y es diversa, porque a cada momento cada parte configura el rostro de una diferencia específica e irrepetible. “La hipótesis indeterminista nos lleva a entender los dos rasgos principales de la naturaleza: su unidad y su diversidad. La flecha del tiempo, común a todas las partes del universo, da testimonio de

dicha unidad”.¹⁶ La unidad es correlativa de la diversidad y a su vez la diversidad es relativa a la unidad.

Realmente Prigogine, con la alusión a la flecha del tiempo, está dando esbozos de una ontología estricta, retoma indirectamente el tópico espinoso del ser y su relación con el tiempo, sutura la herida metafísica de la dislocación entre el ser y el tiempo a través de la incorporación del tiempo como nota esencial de la realidad. ¿Y el hombre dónde queda?, “¿qué decir de nuestro mundo que ha alimentado la metamorfosis contemporánea de la ciencia? Es un mundo que podemos comprender como natural en el mismo instante en el que comprendemos que formamos parte de él”.¹⁷ En Prigogine no hay posibilidad para un más allá, o un afuera ontológico, por el devenir todo el ser está interconectado, y el puesto del hombre por fin se afianza en el interior de la realidad. En Prigogine la travesía científica en pos de la reincorporación del hombre en la naturaleza encuentra una resolución contundente: el hombre piensa la naturaleza desde la naturaleza. El sistema de la realidad es un todo que remite a la parte, y a su vez la parte se explica por el todo.

En la visión sistemática de la realidad de Prigogine, cada parte tiene que ver con el resto, cada porción de la realidad repercute en lo otro. Cada movimiento mueve de alguna u otra forma el resto del sistema. Cada parte se explica por el conjunto de interacciones que guarda con el contexto que le circunda: “estructura y función son inseparables”.¹⁸

Ahora bien, si trasladamos esta argamasa a un ámbito epistemológico, veremos, en primer lugar, el concierto de voces hablando inclusive sobre un mismo tópico desde distintos puntos de vista, la tolerancia que merece cada opinión se finca en el respeto hacia el aparecer objetivo del ser, porque “cuando aprendemos el respeto que la teoría física nos impone hacia la naturaleza, debemos igualmente aprender a respetar las demás formas de abordar las demás formas intelectuales”.¹⁹ Para Prigogine, la física es solamente una de las tantas voces y maneras de abordar el estudio de la naturaleza, pero no es en absoluto la única ni la última palabra. La filosofía es otra voz legítima para hablar acerca de la realidad natural y social.

Afirma Emmanuel Wallerstein que en el pensamiento de Prigogine “la ciencia y la filosofía son actividades complementarias con una base epistemológica común”.²⁰ Son complementarias porque irremisiblemente requieren cada cual el concurso del punto de vista ajeno para efectuar el conocimiento. Asimismo,

poseen una base común precisamente porque ambas son gestionadas por el ser del hombre y tienen a la naturaleza como el mismo punto teórico de partida. La realidad es la condición para el surgimiento de una teoría o de una filosofía.²¹ En este sentido, la ciencia es ante todo ciencia humana, porque es una creación histórica y humana. Hoy las llamadas ciencias duras, que otrora se consideraron ahistóricas, “se afirman como ciencia humana, ciencia hecha por hombres para hombres. En el seno de una población rica y diversa de prácticas cognitivas”.²² Ya no son históricas únicamente las humanidades, también lo son las ciencias. Y esto es “lo que destruye ciertamente la idea de una oposición fundamental entre la ciencia y la metafísica”.²³ Se inicia así un diálogo entre la ciencia y la filosofía en el marco de una estructura de relación, es cierto que cada porción de la realidad recibe su identidad en el claro de sus relaciones con lo otro, la mismidad se alcanza en el contraste con el resto de lo que es; así la filosofía y la ciencia recibirán su identidad en función de su interacción recíproca en el devenir innovador del conocimiento.

Podría decirse que así como es posible derivar una ontología sistémica de la realidad en Prigogine, también es posible hablar de una articulación sistemática en el orden del conocer, sustentado en la naturaleza insuficiente de cada disciplina y teoría, ya sea en ciencia o en filosofía, de hecho, como dice Wallerstein, Prigogine “reivindicó el llamado a una ciencia unificada, pero no en la línea de los filósofos analíticos..., sino en el sentido de que las ciencias naturales formaran parte de una familia científica más grande en la cual el tema común fuesen las premisas socioculturales y las relaciones entre todas las actividades vinculadas con el saber, y en la que se supera la división de las dos culturas”.²⁴ Sistema, aquí, ya no significa algo concluso o cerrado, por el contrario, alude a la articulación de diferentes partes en la unidad de un cuerpo. Filosofía y ciencia son partes de un sistema, ciertamente irreductible una respecto de la otra, pero ambas forman parte del sistema general del conocimiento.

Prigogine supera la dicotomía entre la ciencia y la metafísica configurando la idea de una ciencia unificada: “Sólo conocemos las ciencias, en las que cada una, solidaria con las otras, conserva, sin embargo, su fisonomía propia”.²⁵ De hecho, la misma noción de ciencia queda ahora trastocada, pues esta noción no alude a una especialidad, sino más bien a una comunidad de saberes en donde la misma metafísica encuentra también cabida. De modo que el carác-

ter propio de la ciencia moderna no reside en que cualitativamente pueda distinguirse de la metafísica o de otros modos de conocimiento. Consiste en que define una nueva relación con el mundo externo, que incluye a los hombres y su acción en el horizonte del tiempo irrepetible.

2. Eduardo Nicol: la comunidad de la ciencia, una imbricación entre el método y el *ethos* vocacional

Un elemento común en casi todo el panorama epistemológico a lo largo del siglo XX es el divorcio entre las ciencias y las humanidades. Este dato acurruco la meditación tanto de Prigogine como de Eduardo Nicol. La separación entre estas dos culturas se consideró algo tan normal que casi nadie reparó en la posibilidad de superar semejante brecha. Nicol acerca de esto último dice: “todo mundo convenía implícitamente en que las ciencias no son las humanidades, y que éstas no son ciencias”.²⁶ En ambos autores, Prigogine y Nicol, se emprende una marcha en pos de una suturación de esta dicotomía arrastrada por la tradición desde antaño. Hay que señalar que si bien podemos encontrar en ambas obras cierta afinidad en el propósito mencionado, la manera de efectuarlo será enteramente distinta. No sólo porque Prigogine es un físico y Nicol un filósofo, aún más, porque entre ambos no existió comunicación, ni siquiera noticia de su recíproca existencia. Sin embargo, podemos encontrar en la circunstancia intelectual común en ambos un elemento a favor de esta coincidencia. En Prigogine la superación de esta dicotomía se trazará a propósito de la reinstalación del hombre en el seno de la naturaleza de la cual, por causa del mecanicismo causalista, la ciencia clásica expulsó. Mientras que en Nicol, semejante propósito se realizará mediante la reivindicación de la ciencia en tanto que vocación humana. Aquí ya no se trata de medir a la filosofía con el metro de las ciencias duras, por el contrario, se tratará de que la ciencia retenga aún el insigne título de filosofía. Aunado al criterio vocacional, Nicol, desbroza además un criterio técnico que permite delimitar a la ciencia frente a otras formas del conocer, otorgándole unidad a su *corpus*.

Y será precisamente el tópico de la unidad de la ciencia lo que va a permitir al autor catalán recorrer esta experiencia por una ruta doble, a saber, en primer

lugar, por la ruta de los principios de la ciencia, y en segundo término, por la ruta de la hilvanación sistemática de factores tales como: el rigor, el método, el sistema, la universalidad y la objetividad del conocimiento, como elementos definitorios del discurso científico. Podría decirse que en Nicol, la cuestión de la unidad de la ciencia, encuentra una salida doble. Pero no por ser esta salida doble es desglosable. Se diría más bien que son dos respuestas distintas que inciden en la definición unitaria de la ciencia. Lo curioso de esta incidencia, puesta en marcha en la obra de Nicol, es que con ella la epistemología moderna encuentra una salida, aparte de la desbrozada por Prigogine, hacia la superación de la brecha abismal entre las ciencias y la filosofía.

Así, la ciencia entendida mediante esta doble connotación, a saber, como epistemología y como sapiencia, marca la pauta que permite y a la vez obliga al autor catalán a ampliar la concepción clásica de la ciencia entendida técnicamente sólo como disciplina. Para Nicol, cada ciencia es una disciplina especializada pero también es una vocación humana; nuestro autor dice: “Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana”.²⁷ La ciencia es una vocación porque representa ante todo una manera de ser en el mundo, es decir, representa una manera de estar en y frente al ser. Desde luego, la ciencia también es teoría, pero el motor existencial de toda teoría en la ciencia ha sido la fuerza buscadora de la vocación científica.

Puede decirse que, en Nicol, la brecha epistemológica que separa a la ciencia de las humanidades, queda doblemente suturada mediante la tematización de la unidad del conocimiento científico. A decir verdad, el tópico de la unidad de la ciencia, en nuestro autor, encuentra doble salida, a saber, en primer lugar, apelando a la estructura sistemática de los principios de la ciencia, y en segundo lugar, mediante la enumeración de los elementos técnicos del discurso científico.

Resulta particularmente relevante el ejercicio que emprende Nicol en pos de los principios de la ciencia, sobre todo si dicho ejercicio lo enmarcamos en un momento en el que la ciencia se encontraba en la disyuntiva, o bien de proceder sin principios, o en su defecto aceptar unos principios creados convencionalmente y motivados por las circunstancias. Nicol dice que los principios de la ciencia, por definición, han de preceder a toda construcción de

teoría: “Las teorías se fundan en los datos. Por esto los principios no han de ser buscados, o elaborados por la ciencia. La búsqueda misma, si es efectivamente científica, se inicia a partir de una base principal”.²⁸ Esto quiere decir que los principios de la ciencia no son una creación de la misma ciencia, por el contrario, representan invariablemente su punto de partida. Este sesgo epistemológico propuesto por el autor catalán permitirá, por así decirlo, salvar los principios de la ciencia sustrayéndolos del relativismo arbitrario de las convenciones circunstanciales, al tiempo que acota tajantemente diciendo que “no hay forma de articular un pensamiento científico en general, sin que conste una fundamentación absoluta”.²⁹ Los principios de la ciencia operan eficazmente en toda forma y nivel de la ciencia, desde la física de los presocráticos hasta la mecánica cuántica y la teoría del caos. Los principios de la ciencia no son construcciones de la razón precisamente porque son “hechos”, es decir, su existencia no depende de la teoría.

Los principios de la ciencia son verdades de hecho, y para Nicol poseen estas características: “1º han de ser *primarios*, y por tanto *comunes*; 2º *objetivos o reales*, no subjetivos ni teóricos; 3º *apodícticos*, y por ello *necesarios* en el orden del ser y en el orden del conocer; 4º *fundamento de la existencia*, y no sólo de la ciencia”.³⁰ Estas verdades son además universales e inalterables.³¹ Cabe agregar que epistemológicamente las verdades de hecho han de ser las que van a modular el pensamiento. ¿Qué suerte de hechos pueden reunir estas características? Evidentemente que no cualesquiera. Tampoco es función de cualquier disciplina reunir a éstos sistemáticamente, ésta es una consigna propia para la metafísica.

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de nuestro autor “los principios de la ciencia son estos cuatro: 1º *principio de unidad y comunidad de lo real*; 2º *principio de unidad y comunidad de la razón*, 3º *principio de racionalidad de lo real*; 4º *principio de temporalidad de lo real*”.³² Estos principios son verdades de hecho, son datos primarios de experiencia común. Hay que reconocer que si bien los principios no son creación alguna de teoría, el mérito de Nicol consiste en haber venido a sistematizar orgánicamente la comunidad de semejantes principios; “esta comunidad del fundamento, dice el autor catalán, asegura la unidad de la ciencia”.³³ En este sentido, si los principios son iguales tanto en ciencia física como en metafísica, entonces asistimos de esta manera a un primer esbozo de la unidad entre las ciencias y la filosofía.

Sin embargo, aquí cabe hacer la siguiente aclaración, los principios si bien han de ser fundamento de la ciencia y la filosofía, también lo habrán de ser de la existencia. De hecho, estos principios revelan la continuidad entre una y la otra, la continuidad entre la existencia y la episteme. La continuidad entre la existencia y la ciencia, epistemológicamente, puede entenderse como el desembrollamiento entre las aprehensiones más primarias hasta las construcciones simbólicas más complejas. “De ahí la unidad y continuidad del conocimiento. La ciencia, nos dice el catalán, no es sino una corrección de la opinión vulgar”.³⁴ Existen ciertas evidencias de carácter precientífico sobre las cuales el hombre organiza su existencia cotidiana. Dichas evidencias, que no son creación de teoría, operan efectivamente en la existencia del hombre mucho antes que la misma filosofía consiga reconocerlas y sistematizarlas en un cuerpo de principios. Los principios “son condición de la existencia y no sólo de la ciencia”.³⁵ Los principios son base común de la *doxa* y de la *episteme*.

En este punto cabe hacer una pequeña observación, los cuatro principios hasta ahora mencionados fundamentan indistintamente a la ciencia como a la vida ordinaria de los hombres. Sin embargo, hablando de los principios, en la exposición de nuestro autor podemos encontrar un punto en el que se pone de manifiesto una suerte de diferencia específica entre la existencia y la ciencia; es decir, Nicol completa el sistema de los principios de la ciencia enumerando un principio que compete exclusivamente a la episteme: “Desde luego, nos dice el catalán, la condición de posibilidad más primitiva es el hecho de que hay Ser. Pero éste ya es fundamento de la vida ordinaria. La vida científica se funda en una especial actitud frente al Ser”.³⁶ Podría decirse que mediante esta actitud especial frente al Ser la fundamentación uniforme que confieren los principios marca ya una diferencia entre la existencia y la ciencia. Porque dicha actitud no es competencia de la existencia, sino tan sólo de la ciencia. “La ciencia nace, nos dice el autor, cuando el hombre actualiza por primera vez su capacidad de contemplar el ser desinteresadamente..., cuando intenta explicar con su razón cómo es el ser en sí mismo y por sí mismo”.³⁷ Esta capacidad de contemplar el Ser desinteresadamente es lo que constituye el *ethos* de la ciencia, y puede traducirse como vocación de verdad.

La vocación de verdad es principio genético porque “está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racionales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias”.³⁸ El *ethos* de la ciencia consiste en esa disposi-

ción especial frente a la realidad, consiste en permanecer en un estado de vigilia, contemplando e interrogando lo que nos sale al paso, sin otro interés más que el conocimiento, y manifiesta una efectiva manera de ser del sujeto, una manera de comportarse frente a los otros y frente a lo otro, es la disposición de sumisión ante los hechos. El principio vocacional constituye el fundamento existencial de la ciencia.

Una de las nociones más marcadas acerca de la definición de ciencia en nuestro autor insiste en concebirla como una vocación humana: “*La ciencia es una vocación humana*. Lo cual significa que con su ejercicio se actualiza una peculiar potencia..., que es la de ‘ponerse frente al ser’ en actitud contemplativa, la de alcanzar la sapiencia en el saber que depara esta contemplación desinteresada, libre por tanto, y sumisa ante el ser que es objeto de interrogación metódica. La vocación es el *ethos* de la ciencia”.³⁹ La vocación es el, por así decirlo, motor existencial de la ciencia, el cual confiere unidad orgánica a la ciencia. En la historia de la ciencia son las teorías las que se encuentran en constante revisión y reformulación, no así los principios de la ciencia ni el *ethos* vocacional.

Ahora bien, en el horizonte del *ethos* vocacional, ¿cómo es que Nicol supera la brecha que divide a la geografía de las ciencias y la que demarca la geografía de la filosofía? En primer lugar dice: “es arbitraria la distinción entre... la ciencia natural... [la ciencia social] y la ciencia primera”.⁴⁰ La ciencia es igual en todas partes, y no precisamente por su objeto particular de estudio; es igual porque siempre invariablemente se las ve con el ser y posee la consigna de dar razón de este aparecer de un modo desinteresado: “la forma del ser del hombre es la misma cuando éste hace ciencia natural que cuando éste hace ciencia histórica”.⁴¹ En este sentido, una primera respuesta de la unidad fundamental entre las ciencias y la filosofía se traza derivándola directamente de la unidad estructural del ser cognoscente; no son dos hombres distintos los que hacen las ciencias duras y los que facturan la filosofía, ambos quehaceres desprenden su posibilidad de una condición existencial común. Se diría que la brecha entre las dos culturas queda suturada cuando se comprende que la acción progenitora de la vocación es indistinta en la ciencia física y en la ciencia metafísica, es decir cuando se comprende que: “La vocación [que es amor] de verdad está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racio-

nales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias”.⁴² La ciencia y la filosofía quedan reunidas desde el origen, por el común fundamento existencial del cual ambas participan y derivan su posibilidad.

De hecho, un criterio de cientificidad que se exige al conocimiento en la obra de Nicol consiste en que toda proposición para ser tenida como científica debe, en primer lugar, retener positivamente la sapiencia (la sed de verdad) como motor propulsor tanto de los distintos sistemas de teoría, así como de las diferentes hipótesis en la ciencia. Nicol pregunta, “¿cómo se distingue una verdad científica de otra que no es científica?”⁴³ Evidentemente, esta pregunta demanda un criterio para la demarcación del conocimiento científico; curiosamente, esta demarcación obliga, en primer término, la implicación sistemática entre las ciencias y la filosofía, debido a que “*el carácter científico de una proposición depende de la forma de la pregunta que la origina*, más que del contenido. La ciencia es una manera especial de preguntar”.⁴⁴ El desarrollo de la ciencia como el de la filosofía se encuentran sustentados en la legitimidad de una pregunta. En otras palabras, “cuando se trata de discernir, dice el catalán, qué conocimientos son científicos y cuáles no: basta averiguar cuál es el dispositivo existencial, la actitud frente al ser que adopta el sujeto cognoscente. Ciencia es obra del científico”.⁴⁵ La exactitud lógica no es suficiente para traspasar en científica una proposición. La ciencia sin sapiencia no existe. La sapiencia es el amor desinteresado que busca la verdad. Toda tesis, acertada o errónea, es provisional, efectivamente; sin embargo, la sapiencia buscadora es el sustrato permanente que promueve la formulación de toda tesis. La ciencia es universal no por el consenso de una teoría, sino por la sapiencia buscadora común en toda disciplina interrogativa y dubitativa.

En este sentido, Nicol acota diciendo que “todas las ciencias son esencialmente filosofía”,⁴⁶ y no precisamente porque hayan de desentenderse de su objetivo particular de estudio, sino más bien porque cada ciencia no es sino una *philo-sophía* especializada, particularizada por su objeto y por su método. Es así, que hoy Nicol dirá que no se trata de hacer de la filosofía una ciencia, como otrora lo hubo señalado Kant, por el contrario, se trata de que las ciencias sigan reteniendo el insigne adjetivo de filosofías: “la cuestión decisiva no era si la filosofía es ciencia: si podía constituirse legítimamente una filosofía como ciencia rigurosa. Lo decisivo era mostrar que la ciencia es *filosofía*”.⁴⁷

Y en este punto cabe hacer otra acotación importante, desde la óptica de Nicol, el fin de toda ciencia no es precisamente la exactitud del conocimiento, porque “el hombre de ciencia no busca la verdad por mor del ser, sino por mor de los demás hombres”.⁴⁸ A la ciencia, como al arte, le interesa acrecentar el ser del hombre. La particularidad de la ciencia consiste en que dicho incremento se logra a través de una búsqueda incesante por la verdad, dando razones aproximativas acerca de la esencia de las cosas: “el fin de toda ciencia es la suprema perfección del hombre... *El fin de la ciencia la trasciende. Como quiera que ésta se conciba, este fin es el hombre*”.⁴⁹ El fin supremo de toda ciencia, y de toda filosofía, no se trunca en lo epistemológico, se endereza más bien hacia el ser del hombre mismo. Este es un dato más que podemos recoger a favor de la unidad orgánica entre la física y la metafísica, ya que por cuanto que el fin es uno y el mismo tanto en física como en metafísica, la unidad entre éstas no sólo está confeccionado desde la base, por el origen vocacional, sino también por el fin que es el hombre.

Sin embargo, la ciencia no sólo se define como vocación humana, es un poco más que esto, también se define por su articulación sistemática y rigurosa de su discurso. El conocimiento científico debe reunir una serie de características metodológicas y sistémicas, que le habrán de distinguir de las otras construcciones lógicas. El autor nos dice: “Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema”.⁵⁰ En suma, para que un conocimiento sea considerado técnicamente como científico tendrá que ser racional, universal, metódico y sistemático. Sólo en el entretrejimiento de la función de estos factores adquiere contorno propio el rostro más acabado del conocimiento científico.

La ciencia, ha de ser un sistema de saberes, expresados mediante juicios rigurosamente ordenados, sistematizados. La ciencia debe ser una construcción rigurosamente articulada.

El conocimiento científico se distingue del conocimiento precientífico, y de la doxa, porque estos últimos carecen del conjunto de estos elementos, los cuales en otra parte Nicol los enumera de la siguiente manera: “una proposición no es científica sólo cuando es verdadera, sino cuando ha sido pensada de acuerdo con las cuatro condiciones generales de todo conocimiento científico, que son: racionalidad, objetividad, método y sistema”.⁵¹ Digamos que la re-

unión articulada de estas características constituye el rostro propio de una construcción estrictamente científica; la infracción de una de estas partes inhabilita a la ciencia. No todo juicio expresado en términos universales es científico, tampoco lo es la objetivación cotidiana que todos hemos menester para poder entendernos; no toda sistematización es científica, la realidad misma es un sistema, y no por ello ésta es científica.

El conocimiento científico ha de reunir solidariamente estos aspectos. Pensamos que a partir de la articulación de estos elementos se puede entrever, una vez más, entre lo que es un conocimiento científico y el que no lo es. Éstos permiten abiertamente demarcar el territorio del margen de la ciencia. “Lo variable, según las épocas y las personas, podrá ser el grado mayor o menor de corrección y acierto. Lo invariable es la conciencia de dichos requerimientos”.⁵²

“La objetividad y el método, nos dice el autor, como caracteres esenciales de toda ciencia, no pueden comprenderse sino en función de los caracteres existenciales... La objetividad se opone a la subjetividad; el método se opone a la arbitrariedad... Por esto, aunque la ciencia incurra en errores, estos errores no son nunca arbitrarios, y las opiniones subjetivas no son nunca científicas, aunque sean ciertas”.⁵³ El método es camino, es el conjunto de reglas que ha de acatar el entendimiento para llegar a un resultado; el método obliga a una suerte de catarsis por parte del sujeto, inhibiendo lo estrictamente subjetivo, para colocar su énfasis en la sujeción del entendimiento ante la realidad, hallando espacio en este claro la objetividad. El método frena la arbitrariedad que pudiera derivarse de las impresiones subjetivas: obliga a atenerse a lo otro y a lo que dice el otro. La objetividad es transubjetividad, es la distinción ontológica entre el objeto y el sujeto. Objetivo es aquello que a través del diálogo⁵⁴ se logra reconocer como independiente. El conocimiento científico necesariamente debe ser objetivo y metódico, o sea objetivo y en absoluto arbitrario, la arbitrariedad es frenada tanto por la presencia de la cosa, así como por la voz del otro.

“Lo mismo hay que decir de la racionalidad y del sistema... la ciencia [es] racional... porque la razón que emplea está sometida a método y sistema. Es una razón corregida, o sea correcta: es la verdadera, la auténtica razón... Lo característico de la verdad científica es el intento de coordinación de los cono-

cimientos obtenidos por observación metódica, y esto es el sistematismo”.⁵⁵ La ciencia es racional no sólo porque la realidad de la que se ocupa ya de suyo es racional, sino porque emplea una razón corregida sujeta al método y al orden del sistema. Que la racionalidad sea una característica de la ciencia, significa que ésta ha de ser capaz de producir proposiciones racionalmente inteligibles y creíbles conforme a ciertas reglas. “Lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento, a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad de itinerario”,⁵⁶ sin este recurso la ciencia sería una secuencia desarticulada y sin orden. Sin embargo, la ciencia es sistemática por antonomasia: ninguna verdad nace por generación espontánea, ni desarticulada de las demás verdades.

A estos cuatro elementos hay que agregar ahora el de “universalidad”. El conocimiento científico, si es metódico y objetivo, por lo tanto es transubjetivo, es decir, está más allá del marco de la mera impresión subjetiva, más allá de la arbitrariedad subjetiva; por lo tanto, se querrá a sí mismo universal. Vale la pena aclarar que la ciencia es universal no por sus resultados, la universalidad de ésta no deriva de una tesis, sino del impulso infundido por la sapiencia buscadora. Ninguna tesis es universal, lo universal en la ciencia es la vocación de verdad.

Ahora bien, ¿cuál es la clasificación del conocimiento científico que nos propone Nicol? Nuestro autor dice: “Las ciencias especiales que estudian *la naturaleza*, lo mismo que *las ciencias formales*, que no tratan de realidades, y las ciencias que tratan de *las realidades humanas...*, [y] *la filosofía*”.⁵⁷ Existen cuatro direcciones específicas del conocimiento científico, las primeras tres son especiales, es decir, especializadas: las ciencias de la naturaleza, las ciencias formales y las ciencias del espíritu; mientras que la cuarta no es ciencia especializada, es la ciencia de los principios: la metafísica.

La ciencia en Nicol no es una disciplina, es el cuerpo global donde encuentran asidero y reunión vocacional y técnica todas las ciencias, tanto segundas como la misma metafísica. La metafísica, aquí, no es una metaciencia, representa una parte imprescindible del corpus de la ciencia. En este marco, no goza de preeminencia la metafísica sobre la física, ni viceversa. Ambas forman parte de un cuerpo todavía más general, el cual sobrepasa a cada una en particular. La ciencia es un cuerpo, es una comunidad que engloba a las distintas

direcciones del conocimiento posibles. La biología es tan científica como lo es la meditación del ser, pues ambas son promovidas por el amor a la verdad, amén de que su discurso está construido en los rieles del método, el rigor y el sistema. Así, asistimos, una vez más, a la superación de la brecha rota que separaba el claro de las ciencias respecto del claro de la filosofía, apelando a una noción de ciencia entendida no como disciplina, sino como comunidad de saberes, bajo ciertas características genéticas y formales.

Bibliografía

- Aristóteles, 1995, *Física*, versión castellana de Guillermo R. De Echandía, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos.
- Kuhn, Thomas S., 2004, *La estructura de las revoluciones científicas*, (nueva traducción) Versión castellana de Carlos Solís Santos, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, Imre, 2002, *Escritos filosóficos, 1 la metodología de los programas de investigación científica*, versión castellana de Juan Carlos Zapatero, Madrid, Edit. Alianza.
- Martínez Miguélez, Miguel, 1997, *El paradigma emergente*, México, Ed. Trillas.
- Moscovici, Serge, 1996, “La historia humana de la naturaleza” en *Ilya Prigogine, El tiempo y el devenir, Coloquio de Cerisy*, Barcelona, Gedisa.
- Nicol, Eduardo, 1974, *Metafísica de la expresión*, nueva versión, Méx., Fondo de Cultura Económica.
- 1975, *Psicología de la situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1980, *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1982, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1984, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1989, *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1990, *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 - 1998, “Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en Revista *Anthropos*, Barcelona, Extraordinarios 3.
- Philipp, Frank, 1965, *Filosofía de la ciencia*, versión castellana de Francisco González, México, Ed. Herreros Hermanos Sucesores.
- Popper, Karl R., 1999, *La lógica de la investigación científica*, versión castellana de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Ed. Tecnos.
- Prigogine, Ilya, 2000, *El fin de las certidumbres*, Chile, Ed. Andrés Bello.
- 1998, *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets Eds.

- 1996, “¿Un siglo de esperanza?” en *Ilya Prigogine, El tiempo y el devenir, Coloquio de Cerisy*, Barcelona, Gedisa.
- 1999, *Las leyes del caos*, Barcelona, Ed. Crítica.
- y Stengers Isabel, 1997, *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Schneider, Jean, 1996, “Irreversibilidad, temporalidad y pulsión” en *Ilya Prigogine, El tiempo y el devenir, Coloquio de Cerisy*, Barcelona, Gedisa.
- Vargas Guillen, Germán, 2003, *Tratado de epistemología*, Colombia, Ed. San Pablo.
- Wallerstein, Immanuel, 2005, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.

Notas

1. P. Frank, *Filosofía de la ciencia*, pp. 14, 18, 19, el subrayado es nuestro.
2. *Cfr.* Serge Moscovici, “La historia humana de la naturaleza”, p. 123.
3. *Op. cit.*, p. 124.
4. *Idem.*
5. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, p. 167.
6. *Ibid.*, p. 209.
7. Prigogine, *Las leyes de caos*, pp. 7, 8.
8. Prigogine, “¿Un siglo de esperanza?”, p. 164.
9. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, p. 12.
10. Prigogine, “¿Un siglo de esperanza?”, p. 171.
11. *Ibid.*, p. 189.
12. Serge Moscovici, *op. cit.*, p. 126.
13. *Ibid.*, p. 126.
14. *Ibid.*, p. 127.
15. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, p. 170.
16. *Ibid.*, p. 61.
17. Prigogine, e I., Stengers, *La nueva alianza*, p. 323.
18. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, p. 69.
19. Prigogine, e I., Stengers, *op. cit.*, p. 323.
20. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, p. 51.
21. *Cfr.* S. Moscovici, *op. cit.*, p. 145.
22. Prigogine, e I., Stengers, *op. cit.*, pp. 309-310.
23. *Ibid.*, p. 131.
24. Wallerstein, *op. cit.*, p. 51.
25. Moscovici, *op. cit.*, pp. 140. 141.
26. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 412.
27. *Ibid.*, p. 411.

28. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 369.
29. Nicol, “Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en *Anthropos*, Extraordinarios 3, p. 23.
30. Nicol, *Los Principios de la ciencia*, p. 444.
31. *Cfr. Ibíd.*, pp. 294, 300.
32. *Ibíd.*, p. 369.
33. *Ibíd.*, p. 371.
34. Nicol, *Metafísica de la expresión*, nv, p. 102.
35. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 422.
36. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 43.
37. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 412.
38. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 38.
39. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 384.
40. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 336.
41. Nicol, *La vocación humana*, p. 366.
42. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 38.
43. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 379.
44. *Idem.*
45. *Ibíd.*, p. 384.
46. *Ibíd.*, p. 383.
47. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 75.
48. *Ibíd.*, p. 235.
49. *Ibíd.*, pp. 80-81.
50. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 411.
51. *Ibíd.*, p. 230.
52. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 382.
53. *Ibíd.*, p. 381.
54. En Nicol la objetividad se alcanza mediante el diálogo, pues la estructura del conocimiento implica tres concursantes, a saber, un sujeto en diálogo con otro sujeto versando a propósito de la realidad.
55. *Ibíd.*, p. 381.
56. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 18.
57. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 75, el subrayado es nuestro.

Fecha de recepción del artículo: 28 de marzo de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 25 de septiembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 11 de octubre de 2007

ÉTICA DEL BIEN COMÚN Y DE LA RESPONSABILIDAD SOLIDARIA

Carlos Molina Velásquez
Universidad Centroamericana, “José Simeón Cañas”, San
Salvador

Se ha vuelto costumbre que al surgir problemas en la sociedad, sean estos económicos, sociales, culturales o políticos, más de alguno proponga que deba procederse según las reglas de la moral o los consejos de la ética. El Salvador no es la excepción, así que vemos que abundan quienes hablan de valores y principios, de códigos y reglas. No obstante, es raro encontrar propuestas suficientemente articuladas y, más aún, adecuadamente justificadas. En este artículo, quiero proponer unas ideas que podrían abonar a una mayor comprensión de nuestras apelaciones a la ética, basándome en los planteamientos del filósofo alemán Franz Josef Hinkelammert (1931). Éste nos exhorta a emprender la tarea de construir un *nuevo humanismo* que parta del reconocimiento de la conflictividad entre los cálculos instrumentales —individuales, colectivos, pero sobre todo institucionales— y los valores fundamentales para la vida humana, aunque sin dar la espalda a dicha conflictividad ni poniéndola entre paréntesis. Al contrario, se trata de asumirla y superarla creativamente. Pero, esta superación no debería entenderse como si se tratara de “crear nuevos valores” o de “recuperar los perdidos”, como usualmente se señala. Más bien, se trata de que una *apuesta por la ética del bien común* transforme los valores de la sociedad. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el caso del valor de la solidaridad:

La solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser, más bien, *una ética de la vida*. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser

realizados por una acción solidaria y que por tanto implican la solidaridad (CST, p. 326).¹

Estos valores que “aparecen” pueden ser comprendidos como *valores “de por sí”*, en el sentido de que son los que posibilitan la existencia de todos los demás. Nos referimos a ellos usando expresiones como “el valor de la vida” o “la opción insobornable por la protección de la dignidad humana”, pero con ello no hacemos más que poner un referente básico, sobre el cual podemos luego organizar prácticas individuales o colectivas. Y es sólo a partir de ellos que la solidaridad se convierte a su vez en un valor “de por sí”, pero en un sentido “derivado”, nunca como teniendo su base en sí mismo. Si esto último fuera el caso, se trataría de un valor absoluto, lo cual nos expondría a nuevos peligros o abusos. La razón clave de esto se encuentra en que la solidaridad es un valor ligado a su propia *imaginación trascendental*, es decir, a la construcción ideal que permite pensar y realizar actos solidarios, establecer relaciones construidas sobre la base de la solidaridad, etc. Ya que se trata de *valores solidarios*, deben concretarse en objetos preferibles y acciones consecuentes con ellos. Pero nunca podrán “agotar” los diversos modos en que se realiza la vida humana ni convertirse en un estadio de su plenitud en la historia. Por eso, estos valores refieren siempre a la vida humana como *criterio* que sirve para interpelarlos.

Por otra parte, es posible interpretar la solidaridad de muchas maneras distintas (y esto es aplicable a muchos otros valores). Puede hablarse de solidaridad en una banda de *gangsters* o entre los miembros de un batallón de soldados con la misión de asesinar civiles indefensos. Es muy probable que militares golpistas —como sucedió efectivamente en el Chile de Pinochet— utilicen argumentos acerca de la solidaridad entre grupos de poder y ciertos sectores sociales, a fin de legitimar sus acciones. Pero lo que quiero destacar no es que estos argumentos sean burdas mentiras o pura retórica, sino que efectivamente estarían reflejando un uso plausible del término.

Hay un ejemplo muy concreto de esto. Cuando la ciudadanía salvadoreña reacciona ante los niños quemados por los cohetes y la pólvora navideña, y condena dicha actividad, no se niega que quienes defienden a los fabricantes de artilugios pirotécnicos sean solidarios con ellos y de una manera muy concreta. *Sus vidas* dependen de dicho negocio. No sirve argumentar que la soli-

daridad con los quemados es “verdadera solidaridad”, mientras que la preocupación por los fabricantes sólo lo es a medias o fruto de intereses inconfesables.

Lo que tenemos que reconocer es que estamos ante un conflicto que no puede resolverse dentro de los límites del *mero* compromiso con valores. Por ello es que Hinkelammert propone que la interpelación de los valores se efectúe a partir de una *perspectiva antropológica abierta*, la cual nos ayudaría a dirimir conflictos entre diversos grupos de “preferibles” (valores). Esto significa que deberíamos postular un principio fundamental de cualquier defensa de los valores, pero que no sea a su vez algo que podemos preferir nada más. Propiamente hablando, un “valor de por sí” sólo puede ser algo que es condición para cualquier elección posterior sobre valores. Dicho valor fundamental lo encontramos en *la acción que garantiza la reproducción de la vida humana*. Por ello, todos los valores deberían ser interpelados desde la constatación de que, en última instancia, deben estar en armonía con la vida humana.

Pero, ¿por qué debe ser esto así? Hay por lo menos dos problemas al respecto. En primer lugar, se nos podría decir que las personas ordenan sus actos en función de sus intereses —buscando ciertos valores, mientras rechazan otros— y que esto puede significar no sólo que pongan en peligro la vida de otros sino la suya propia. Por otra parte, ¿no es posible que *debamos* proteger la vida de unos segando la vida de otros, por ejemplo, cuando se trata de legítima defensa o guerra justa? La respuesta de Hinkelammert a estas cuestiones consiste en apelar a lo que subyace a ellas mismas. Por una parte, al apelar a nuestra condición de “sujetos de intereses” no podemos negar que, en el largo plazo, nuestras acciones no deberían producir nuestra propia desaparición, a menos que lo que efectivamente estemos buscando sea suicidarnos. Además, hay que indicar que al afirmar la vida humana no nos estamos refiriendo únicamente al individuo sino, más bien, a la “unidad corporal” que constituye la humanidad y a la percepción de que “este cuerpo que somos todos habita una misma casa”. La experiencia reciente de la globalidad de los problemas ecológicos y de la necesidad de entender los derechos humanos tomando en cuenta la globalización de los *deberes* para con la humanidad, son sólo algunas expresiones de la conciencia que se viene adquiriendo acerca de que la humanidad constituye una auténtica unidad.²

Esta conciencia acerca de que los problemas que resultan de nuestras prácticas sociales tienen implicaciones nocivas —incluso para quienes se creen

seguros detrás de bardas y muros de seguridad— nos lleva a sostener que la realidad misma nos impulsa a actuar según el parámetro moral que señala que *debemos hacer a otros lo que queremos para nosotros mismos*. Lo nuevo en esta recuperación de la “Regla de Oro” es que proviene de una constatación de hechos y de un tipo de opción radical: *si queremos vivir, debemos garantizar la vida*. Hinkelammert lo formula con la expresión “asesinato es suicidio”, que no es una síntesis de acciones ofrecidas a la experiencia de modo desligado o fragmentario, sino, más bien, una *postulación de la realidad*. En tanto “postulación”, determina el marco necesario para poder reflexionar sobre la misma experiencia. Es este realismo el que realiza la condena del acto que destruye toda posibilidad de convivencia: el asesinato. Así es posible formular un criterio básico de la ética: *todos tenemos el deber de reproducir la vida humana y de procurar aquellas acciones que fomenten dicha reproducción*. De esta manera, el postulado de la razón práctica (asesinato es suicidio) y el criterio fundamental de la ética transforman el valor de la solidaridad en “solidaridad-para” la vida *plena* de *todos* los seres humanos. Esto posibilita introducir consideraciones cualitativas —respeto de los derechos humanos y exigencia de unos deberes correspondientes— y no sólo cuantitativas —cálculo de utilidades y beneficios a corto plazo. La solidaridad no puede ser una solidaridad *sometida* a cálculos de costo-beneficio que hacen caso omiso de consideraciones morales legítimas, pero tampoco puede ser “proclamada” como un valor abstracto (Cfr. CES, p. 34).

Por ello es que la solidaridad debe verterse en *proyectos solidarios*, que tengan como criterio esencial el de la reproducción de la vida plena de todos. Esto es, por supuesto, *utopía*, pero no entendiéndola como *sociedad perfecta* sino como *utopía de convivencia*, de no exclusión, de superación de la lógica de la institucionalización y los automatismos (Cfr. CPC, pp. 280-282). Hay que pensar la alternativa en clave utópica, no únicamente porque lo que se pretende realizar señala a lo imposible, sino porque eso imposible —*utopía trascendental*— surge como un marco general de reflexión y proyección de modos de organización social, pero orientados a la realización de alternativas factibles —*utopías necesarias*. Estas “utopías” son necesarias porque son *indispensables* para que podamos seguir viviendo todos. Pero también apuntan a la *inevitabilidad* de la condición humana, que nos recuerda constantemente nuestra falibilidad y nuestra precariedad. Son necesarias, pues implican un compromiso con ac-

ciones y formas de vida que se vuelven indispensables para que existan siquiera normas efectivas de convivencia, aún si estas no son en modo alguno perfectas. Así es que, aunque *ya* vemos la realización de dichas utopías —en proyectos sociales, económicos, culturales y políticos concretos³—, éstas no pueden ser concebidas si no es refiriéndolas a su contraparte trascendental, que se sitúa “más allá” de los límites de lo posible, “marcando” precisamente cuál será el horizonte de la *realización* humana.

Un proyecto alternativo será el que logra realizar modos de acción institucional y formas de vida que se oponen a la lógica imperante, la cual es indiferente a la destrucción de la humanidad.⁴ Lo nuevo lo encontramos en la apuesta por una vida plena para todos, pero dicha apuesta no deberá confundirse con el seguimiento ciego de un automatismo que surja una vez derribado el anterior. No se trata de derribar “la maquinaria mercado” sustituyéndola por “el aparato Estado”. De lo que se trata, más bien, es de *instituir* formas de *intervención subjetiva* de los mecanismos que sean. Si bien éstos son inevitables, no deben ser dejados a sus anchas ni mucho menos subordinándolos a intereses que no corresponden a los fines legítimos buscados por el conjunto de los involucrados.

Ahora bien, será la misma práctica de los sujetos —de la mano de las ciencias sociales— la que determinará los modos concretos de toda “intervención” de la lógica de los mecanismos institucionales. Los criterios prácticos deben orientarse según la postulación de la subjetividad como condición de realismo y no según el “realismo político” (*Realpolitik*), mero eufemismo para *la reducción de la realidad subjetiva a calculabilidad objetiva*.⁵ Esto supone la tarea de recuperación de la ética, mediante la reformulación del universalismo de los principios orientadores de la acción social. El universalismo ético deberá partir de aquellos principios que *ya* se nos ofrecen como “universales”, aún si usualmente se los interpreta de manera reducida, invertida o mistificada. Según Hinkelammert, los *derechos humanos* son esos principios recuperables, pero sólo si se replantea la índole misma de su universalidad, *desde una nueva concepción del bien común*.

Hacia una reconstrucción subjetiva de los derechos humanos

Franz Hinkelammert es un autor conocido por sus incisivas críticas al discurso dominante sobre los derechos humanos. No obstante, él no considera que éstos sean inútiles ni perniciosos en sí mismos. Los derechos humanos son “conceptos”, mediante los cuales podemos tematizar las responsabilidades que adquirimos para con nosotros mismos y para con los demás. Los conceptos por sí solos nada hacen, pero pueden orientar prácticas y configurar a las mismas instituciones. No sólo eso, sino que los derechos humanos surgen y se desarrollan según se van realizando los cambios históricos, y a medida que los colectivos tienen éxito en imponer una visión de “lo humano” que favorezca a sus intereses. El pensamiento dominante actual ha “invertido” estos derechos, ya que los deriva de una concepción sustancializada de “persona”, la cual es constituida como soporte teórico e ideológico de instituciones e institucionalidades.⁶ Específicamente, los derechos humanos tienden a interpretarse como derechos de la propiedad capitalista y de las relaciones mercantiles, los cuales se imponen por sobre los seres humanos “de carne y hueso”.

Frente a esta situación, Hinkelammert propone “recuperar” los derechos humanos desde un criterio subjetivo que ponga en el centro al sujeto corporal y al imperativo categórico que manda reproducir la vida de éste. Esta corporalidad, como lo hemos señalado antes, debe entenderse en el sentido de *unidad corporal de la humanidad*. La recuperación de los derechos humanos será, entonces, una *respuesta al sujeto que grita desde su corporalidad*. Otros autores han señalado esto, aunque sin explicar suficientemente el nexo entre el carácter *corporal* del sujeto y el hecho de que la reivindicación lo sea *de todos*. Por ejemplo, el teólogo brasileño Hugo Assmann⁷ hace una reflexión acerca de la *ética solidaria*, señalando la conexión entre “una sociedad donde quepan todos” y “la vida corporal de todos”.⁸ Según Assmann, la fuente de criterios de esta ética solidaria es la “corporeidad”.⁹ O, más precisamente, “la dignidad inviolable de la corporeidad”.¹⁰ Él se apoya en algunas ideas del filósofo italiano Umberto Eco, para quien la nota distintiva de toda ética es la respuesta que damos a los requerimientos de otros sujetos, los cuales, desde la corporeidad que comparten con nosotros, nos interpelan elevando un *clamor* que exige nuestro apoyo y ayuda.¹¹

Es importante señalar que la concepción de subjetividad sobre la que trabaja Hinkelammert tiene más éxito en situar teóricamente esta idea de corporalidad, ya que tanto en Assmann como en Eco no termina de distinguirse suficientemente al “sujeto” y al “individuo”, ni se razona demasiado por qué deberíamos encontrar evidente que se trata de una respuesta que debería incluir a toda la humanidad. Por el contrario, la propuesta del filósofo alemán nos ayuda a entender mejor a la subjetividad, ya que nos ahorra esa especie de apelación a principios pretendidamente evidentes (Assmann), así como las alusiones a cierta clase de experiencia supuestamente universal (Eco). Lo que nuestro autor propone para apoyar sus ideas es un postulado de la razón práctica, que por consiguiente es trascendental. La universalidad de la acción moral se funda en la postulación de la realidad desde la subjetividad: “asesinato es suicidio”. Es esta “fuerza” del argumento trascendental la que nos permite hablar de un criterio universal. La razón por la cual *debemos* trabajar por una sociedad en la que quepan todos es porque la consideración inaplazable acerca de los límites de nuestra acción nos refiere *necesariamente* a la unidad corporal de la humanidad.¹²

Tenemos suficientes muestras de cómo el universalismo ético occidental —con su pretensión de acabar de una vez por todas con las “crucifixiones” y los “sacrificios” (“¡nunca más la guerra!”, “¡muerte a la barbarie!”)— tiende a generar una ideología de la muerte total. Es la política de las soluciones finales. El colonialismo esclavista, el holocausto judío, el aplastamiento de la Nación Palestina, el bombardeo de la ex Yugoslavia, la invasión de Afganistán e Irak, los bombardeos (recientes) en Somalia, las amenazas a Irán y a Corea del Norte. Son guerras de exterminio realizadas en nombre de la lucha contra los “salvajes”, los “infrahombres” o los “terroristas”. Las guerras van de la mano de la difusión y perpetuación de una peculiar visión de los derechos humanos. Se trata de hacer una “guerra total” para acabar con todas las guerras; una guerra cuyo carácter contradictorio e imposible denunciaría Carl Schmitt.

No obstante, la crítica no debería ser dirigida a los derechos humanos *sin más*, sino al *esquematismo* que identifica la lucha en favor de los derechos humanos con los intereses económicos de la élite estadounidense y europea, a modo de automatismo institucional que combina a los organismos internacionales (OTAN, ONU) con las estructuras mercantiles globales. El problema no está

en el carácter ético de la lucha por los derechos humanos ni en que ésta se haga desde una exigencia universal. Frente a los postmodernos que se oponen a toda señal de universalismo, hay que reivindicar un sujeto universal: corporal y comunitario. No es para nada descabellado encontrar relaciones entre el fascismo y algunas corrientes del pensamiento postmoderno (Cioran, Baudrillard), sin que eso signifique que debamos descalificar a estas últimas de una manera absoluta. Relacionado con esto, las críticas de Carl Schmitt a la ideología del “fin de las guerras” (la cual contribuye a la legitimación de verdaderas *guerras de exterminio*) pueden ser válidas, pero esto no debería significar que al asumirlas se caiga necesariamente en la negación del universalismo ético. No hay que olvidar que es tenue la línea que separa al “¡nunca más!” utopista (de los creyentes neoliberales en el mercado) del ¡nunca más! antiutópico (como sucede con las políticas fascistas de Bush o como sucedió con el nazismo y con el mismo Schmitt). La muerte del universalismo ético puede contribuir también a la muerte del ser humano de carne y hueso.

Ahora bien, Hinkelammert sostendrá que puede haber un “¡nunca más!” que sea, más bien, una reivindicación del universalismo ético desde la recuperación del sujeto humano corporal y viviente, y desde la concepción de la víctima como “criterio de verdad”. Sobre todo, se convierte en un imperativo con características especiales, frente a las condiciones empíricas de un mundo global en el que el asesinato es suicidio (*Cfr.* SHS, pp. 186-195). Esto nos permite asumir las responsabilidades frente a la época que nos ha tocado vivir. La civilización occidental se ha venido constituyendo como sociedad de la destrucción y la deshumanización en nombre de la salvación universal, el progreso y la humanización (Vattimo). Lejos de enterrar la modernidad mediante proclamaciones mediáticas de nuestra “condición postmoderna” (Lyotard), hay que ver a las sociedades de los siglos XX y XXI como “civilización occidental *in extremis*”. *Ser postmoderno* es una manera peculiar de asumir nuestra condición de compromiso con los proyectos modernos, sea que los avalemos o que los critiquemos. Pero no podemos renunciar a este horizonte de comprensión y de acción. Las realidades de un mundo globalizado (exclusión a gran escala, crisis ecológica, etc.) sugieren que se trata de un modelo de civilización que está llegando a su fin, por lo que la humanidad debe buscar reinventarse, claro, en el supuesto de que *quiera* sobrevivir. En cierta manera, esto significa

que debe *desoccidentalizarse*. ¿Qué quiere decir ésto realmente? Evidentemente, no se trata de una renuncia a *todo* lo occidental —por lo demás inútil e imposible—, sino de una superación de las falacias de la modernidad, es decir, una superación de *la ciega subordinación de los sujetos a los automatismos*, las cuales se encuentran a la base de la “decadencia de occidente” (Cfr. FAE, pp. 9-12).

Hay que fundar los derechos humanos en un universalismo ético que trascienda occidente sin negarlo. Pero, por lo mismo, debe basarse en un criterio que trascienda toda cultura y toda época, y que forme parte de lo constitutivo de la humanidad, “más allá” de las diversas tradiciones, pero sin ponerse tampoco por encima de ellas, abstrayéndose de sus determinaciones y peculiaridades. “Más allá” no debe ser equivalente a *tabula rasa* sino al *descubrimiento* de lo común que atraviesa a los diversos pueblos, culturas y formas de vida. Tampoco quiere decir que este descubrimiento no pueda partir de alguna tradición específica. Más bien, sucede que lo que parece ser un *a priori* es descubierto *a posteriori*, ya que el universalismo al que se refiere Hinkelammert no es sin más judío, filosófico occidental, marxista o cristiano, sino que, surgiendo *desde* estas —y otras— tradiciones de pensamiento, descubre su presencia en diversos contextos culturales e históricos, formando la base para un nuevo universalismo ético material e “intersubjetivo” (Cfr. PDD, p. 14). Su base se encuentra en el descubrimiento del sujeto viviente, *principalmente* en el reclamo que nos hacen las víctimas y los excluidos, los pobres y los marginados. Esto es *el grito del sujeto*, que clama por justicia. Es ausencia, sujeto negado *en su misma subjetividad*, que nos interpela.

Pero no se trata de una experiencia que podríamos o no tener, sino que es *postulado de la razón práctica*, es *principio trascendental*. “Asesinato es suicidio” no es algo que “debamos” experimentar todos o que, si no nos sucediera, perdería su validez como principio racional de la ética. Muchos podrían afirmar que, si recurren a sus experiencias, hay suficientes pruebas de que “asesinato *no* es suicidio”. ¿Es que acaso no conocemos a las víctimas que exigen reparación y no son escuchadas? ¿No viven todavía sus victimarios y viven bien, sin que asome en su rostro el arrepentimiento? Sobre esto debemos señalar que la conciencia ética de la que hablamos no sólo resulta “razonable” para los que han tenido experiencias de reparación o reciprocidad. Lo que se pretende al fundar la ética en un postulado es apelar al carácter universal de la condición

que hace posible las más diversas clases de experiencias. De esta manera, este postulado nos refiere a las estructuras mismas de la razón: no es conocimiento de algún sector de la experiencia sino que es condición necesaria para que ésta se nos haga presente *como realidad*.

Por eso es que, para Hinkelammert, un mandamiento como “Ama a tu prójimo, tú lo eres” (Lévinas), es realista. El realismo ético parte de esta concepción trascendental de la subjetividad (Cfr. APM, p. 287). Se trata del realismo que se formula como *apuesta por la vida*: es posible que el asesinato no produzca el suicidio, pero *suponerlo* contrario arroja un saldo de ganancia más favorable, ya que *si* efectivamente el asesinato *puede* producir el suicidio, entonces la pérdida no sólo consiste en que se eliminaría al actor sino que, en el caso de que se trate del suicidio colectivo, se termina por *diluir la realidad*. Ahora bien, en tanto reflexión trascendental refiere al punto *desde* el que se crea la *universalidad*. Tanto el postulado de la razón práctica como el criterio fundamental que manda reproducir la vida humana son universales, ya que suponen la unidad corporal de la humanidad. El sujeto es instancia reflexiva que remite a esta unidad del género humano. Por eso el criterio de esta ética es un *universal material*, que se descubre *a posteriori* (Cfr. CST, pp. 118-119 y SL, p. 495).

Vemos cómo se vuelve imprescindible construir una argumentación que sostenga el *carácter de obligatoriedad* de esta ética. Los razonamientos anteriores muestran que la ética del bien común es *indispensable*, porque el suicidio en el que desemboca el asesinato es *inevitable*. Pero esto sólo es así porque partimos del supuesto de que queremos vivir. La apuesta por la vida es entendida como un *deber*, dado que el razonamiento que *descubre* los conceptos trascendentales muestra que se trata de la única acción coherente, aunque el suicida la rechace, (Cfr. IDH, p. 295). Esto es lo que ocurre cuando hablamos del “deber” de reproducir la vida humana: el concepto trascendental “ilumina” las acciones humanas y *prescribe* cuál es la acción coherente (aunque estemos en libertad de rechazarla).

Ahora bien, ambos rechazos sólo podrían convertirse en criterios trascendentales dentro de ideologías antiutópicas, como aquellas que sostienen que hemos llegado al fin de la historia (fundamentalismo del mercado capitalista en Francis Fukuyama) o al inevitable “choque de civilizaciones” (Samuel

Huntington y demás corifeos del Departamento de Estado). También encontramos este “utopismo de signo contrario” en los discursos que proclaman la llegada de la redención a partir de la victoria del bien (¿Dios?) sobre el mal (¿Satán?), tal como sucede dentro de las sectas milenaristas del fundamentalismo cristiano o en los grupos terroristas islámicos.¹³ Todas ellas parten de una dialéctica (tensión) entre el criterio (trascendental) del sujeto necesitado y la pretensión de *anular* las necesidades, en sentido trascendental, *mediante la muerte*. Así, el consumismo desenfrenado que amenaza la ecología se combina perfectamente con el estilo de vida “extremo” (*extreme lifestyle*) que preanuncia al suicida. Por su parte, la acción del fundamentalista *parece que* le convertiría en “mártir” (testigo), pero aquello que “testimonia” no es sino el desprecio por la vida concreta, por su corporeidad y por la historia, en aras de una “vida verdadera”, “espiritual”, en el cielo.

No obstante, aun con estos fines tan peculiares, ni el hedonista irreflexivo ni el creyente fanático han dejado de estar supeditados a las “leyes de su acción”. Siguen siendo “sujetos necesitados” que *deben* “resolver” su acción, aún si se trata de *anular* las necesidades mediante la muerte. Nadie deja de estar subordinado a las limitaciones propias de lo humano sólo porque decida morir. Además, la cadena de acciones precisas para tal fin no podrían universalizarse sin que se incurra en una “contradicción performativa” —lo que se hace contradice lo que se dice que se hará o genera un resultado que impide toda posibilidad de reflexión—, ya que si la ideología de la autodestrucción total tuviera éxito, la realidad desaparecería y con ello toda posibilidad de evaluación moral. Y esto debería ser significativo para todos aquellos fanáticos de una “moral del exterminio de los malos”.

Con todo, es un hecho que con el suicida es inútil discutir. No es a éste a quien tenemos en mente. Más bien, nuestro interlocutor es el que pretende que sus actos y decisiones se justifiquen a pesar de que los resultados provoquen víctimas, ya que confía en que podrá salir bien librado del asunto. El caso es que muchos de los que razonan de esta manera tienen en su poder los mecanismos mediante los cuales el suicidio podría terminar convirtiéndose en un problema que ponga en peligro la vida de todos. Aunque sea duro siquiera considerarlo, debemos aceptar que el suicidio colectivo de la humanidad es una posibilidad. No sólo es que los seres humanos podríamos *querer* tal cosa, sino que, en la actualidad, podríamos *hacerlo*. Con estas amenazas no conviene

mirar a otro lado o poner la confianza en promesas que ya han demostrado anteriormente su vacuidad. Pero tampoco podemos cruzarnos de brazos o confiar el problema a los “tecnócratas” o a las manos invisibles. Es frente a esas amenazas reales y concretas que Hinkelammert piensa que debemos trabajar por la recuperación del universalismo ético, en una línea material e historizada.¹⁴ La recuperación de unos derechos humanos historizados y la construcción de un criterio ético material universal son recursos válidos frente a un sistema totalizante, el cual, poniendo en riesgo la supervivencia de los más débiles, extiende su amenaza al conjunto de la humanidad, socavando a la vez su misma base de realidad. Por eso es que, para que *todos* podamos vivir, *debemos* pensar formas alternativas de acción social y “figuras nuevas” para la vida humana.

Bien común y alternativas centradas en los sujetos

El programa que provenga de una ética del bien común debe ser un programa *alternativo*. Pero las alternativas sólo pueden serlo dentro de un marco de variabilidad general, el cual no puede darle la espalda a los “principios trascendentales de imposibilidad”, es decir, a las limitaciones que son constitutivas de nuestras acciones. Ignorarlas sería darle la espalda a la misma condición humana, la cual, sin importar la época o lugar en que se sitúe, se verá siempre enfrentada con la paradoja de pretender realizar lo que sobrepasa sus límites, a la vez que estará obligada a precisar y acatar con claridad meridiana las barreras a sus aspiraciones. Es por ello que Hinkelammert insiste en que reconozcamos la importancia de las *mediaciones*. Los actores sociales que pretendan transformar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales no deberían olvidar que la misma complejidad de la vida humana, aunada a nuestro carácter lábil y precario, vuelve imprescindible la constitución de mecanismos, procesos e instrumentos, sin los cuales sería extraordinariamente difícil, si no imposible, alcanzar nuestros fines. Es más, sin las *acciones rutinarias* que están a la base de la creación de las instituciones —acciones que son adquiridas temprano en nuestro desarrollo social y comunitario—, ni siquiera podríamos pensar en tales fines.¹⁵

Se impone entonces la necesidad de tomar una postura clara y renovada frente a *lo institucional*. Éste es también un elemento constitutivo de la condición humana (Cfr. CRU, p. 355). La vida humana *en su plenitud* —esto es, la realización de lo que está contenido en ella como “satisfacción potencial”— no sólo no puede ser “alcanzada” por los seres humanos, sino que “la necesidad” en su sentido trascendental no es algo de lo que se puede tener experiencia directa. Más bien, tenemos acceso a ella reflexivamente (indirectamente), aunque a partir de la experiencia de “las necesidades”. Nadie puede tener directamente la experiencia de la plenitud, pongamos, en el comer y el beber, ya que ni siquiera la saciedad tendría sentido “de una vez para siempre” (de manera trascendental). Para que tenga sentido la expresión “estar satisfecho”, *debemos querer y poder saciarnos*, lo cual implica que la necesidad de comer *permanezca* en el horizonte de nuestra acción. La realidad se nos presenta *dialécticamente*, como *satisfacción potencial* ligada a la *insatisfacción* que la hace posible.

Sólo porque somos seres finitos volcados hacia la infinitud es que esta “polarización” entre satisfacción e insatisfacción puede resolverse en función del primero de sus polos. Pero no hay ninguna verdadera “solución” al anular alguno de ellos. No se puede resolver el problema del hambre en el mundo *sólo* mediante la producción acelerada de alimentos (crecimiento económico ilimitado), pero tampoco hay un verdadero camino *sólo* en los intentos de reducir al mínimo el hambre del mundo, mediante programas de control demográfico. Ambas medidas, siendo necesarias, no representan toda la solución. En el primer caso, olvidaríamos que nuestras posibilidades se ven condicionadas por el carácter limitado de nuestro universo (la tierra es un globo, no una planicie infinita); en el segundo, estaríamos suponiendo (erróneamente) que los seres humanos somos alguna especie de “receptáculos” que podrían ser colmados, cuando, más bien, nuestra constitutiva condición es la de que producimos nuestras propias simas de natural insatisfacción.

¿Cómo aplicaremos estas reflexiones al problema concreto de las mediaciones institucionales? Para ello hay que entrever la *negatividad* de la condición humana dentro de lo institucional, en tanto éste es *mecanismo*, es decir, *rutina, orden y reglamentación*, que impide la espontaneidad y la libre realización de nuestros intereses. En este sentido es que la mediación institucional es *muerte*. Pero se trata de una componente fundamental para realizar nuestros actos: es

inevitable e incluso *necesaria* para la vida. Esto es así porque, a pesar de las ganas que pongamos en la persecución de nuestros fines, la condición humana es lábil y precaria. Dado que el riesgo de fallar nos acompaña de día y de noche, debemos acompañar nuestra acción de variadas formas de control y valoración razonada, mediante normas, vínculos más o menos rígidos y cálculos costo-beneficio. Constantemente, las complejas situaciones en las que nos vemos envueltos nos exigen *vías* establecidas, caminos trillados. La mediación institucional aparece entonces como la manera humana de enfrentar las limitaciones, *estableciendo* una solución (o varias).

Pero, no obstante todo esto, la plenitud *siempre* se encontrará más allá de nuestras posibilidades. Cualquier reflexión sobre lo institucional sería incompleta si no incluyera una consideración acerca de los límites de factibilidad. Franz Hinkelammert recurre en este punto a las reflexiones de David Hume acerca de *los mundos posibles* (concebibles) *pero no factibles*:

[Hume] describe muchos mundos: creación, aniquilación, movimiento, razón, volición. Evidentemente, si exceptuamos el mundo de la aniquilación, todos estos mundos resultan ser mundos de abundancia. Es un mundo, en el cual, en caso de tener alguien hambre, las piedras se convierten en pan. Evidentemente, aunque sea un mundo posible, no es un mundo factible. Como el mundo no es así, resulta ser el mundo sometido al principio de causalidad, en el cual vivimos. Que este mundo sea un mundo de causalidad y no el otro mundo posible, resulta ser otra vez una deficiencia. En este sentido, el principio de causalidad, según Hume, resulta también de la condición humana, que Hume llama la “precaria condición de los hombres” [...]. Estas deficiencias del mundo explican por qué es necesaria la ética (SL, p. 215).

Las deficiencias (“precaria condición de los hombres”) del mundo en que vivimos son las que vuelven necesaria la institucionalidad. La misma ética debe entenderse a partir de esta situación, ya que aparece debido a la tensión entre lo que queremos y lo que nos vemos obligados a hacer. Los deberes no anulan la decisión, pero tampoco la libre elección es un acto desligado de lo que se nos presenta como debido. Nuestras relaciones con las cosas —y con los demás alrededor de ellas— están lejos de ser sencillas. Ya hemos señalado que no hay caminos expeditos, ya que somos seres limitados: no podemos predecirlo *todo* ni garantizar mucho menos óptimos resultados para *todas* nuestras empre-

sas individuales o colectivas. Y aun cuando las instituciones que construimos cargan con esta condición imperfecta, no podemos renunciar a ellas si no es a costa de insostenibles sacrificios. La relación entre la condición ineludible de las instituciones y la ética, y de ambas con las consideraciones acerca de la factibilidad, constituyen un rasgo esencial de esta *ética del bien común*. Y debo destacar que resulta verdaderamente inusual que el tema de las imposibilidades sea incluido en el centro de una propuesta de este tipo. La clave de su inserción es, justamente, que se trata de una ética cuyo rasgo esencial es que se fundamenta en una toma de postura frente a la dialéctica entre la condición humana de finitud —nuestro carácter imperfecto y “precario”— y los *conceptos trascendentales*. La expresión “conceptos trascendentales” es utilizada por Hinkelammert para referirse a las *figuras ideales* de la acción humana, de modo que lo que *se presenta como imposible llegue a ser posible*. En un sentido amplio, podemos pensarlos como *utopías*, ya que *nos inclinan* hacia una meta o resultado de un proceso, el cual, paradójicamente, es inalcanzable efectivamente. Pero se trata de conceptos que juegan un importante papel en nuestras creaciones teóricas, científicas inclusive. Ahora bien, esto no siempre es aceptado tan fácilmente, mucho menos por parte de quienes se dedican a la ciencia. Y la ciencia social no es la excepción. En el “segundo caso” que analiza Hinkelammert, en Hume, se nos muestra esta tendencia a introducir “conceptos trascendentales”, algo que deberíamos tomar en cuenta al reparar en las explicaciones acerca de la sociedad, sobre todo si dichas explicaciones conllevan algún tipo de *prescripción*:

Porque si los hombres poseyeran ya ese fuerte respeto hacia el bien común, nunca se hubieran refrenado a sí mismos mediante esas reglas: así, pues, las leyes de justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo (SL, p. 215).¹⁶

Lo que Hinkelammert objeta a Hume es que sustituya la constatación de la finitud humana como origen de la necesidad de la ética, por un cierto “egoísmo” que vendría a ser constitutivo de la acción social. Parece un resultado lógico de su visión atomística de la sociedad. Pero la fragmentariedad de la acción humana no deviene *necesariamente* en una explicación a partir de un “sustrato” de tal género. Tampoco debería ser interpretada como una pres-

cripción del egoísmo —como sucede en el “darwinismo social” de algunos neoliberales, por ejemplo.

Primero tendríamos que tratar de entender la misma condición precaria y lábil de lo humano, *que se expresa como fragmentariedad*. Un primer paso lo podemos dar recurriendo a Karl Marx, para quien, si hemos de pensar el surgimiento de la ética como respuesta a la finitud humana, el punto de vista antropológicamente válido es el de una subjetividad encarnada (material y corporeizada) y que presupone una socialidad constitutiva. Esto se opone a un panorama en el que, “originalmente”, encontramos a unos individuos que se constituyen aisladamente y que “luego” tienen que construir relaciones para conseguir sus fines egoístas. Ni siquiera es que haya problema en afirmar que los actos humanos pudieran tomar cursos a partir de consideraciones egoístas —algo a todas luces cierto y, en algunas ocasiones, deseable. El asunto es, más bien, que no es legítimo afirmar que dichas consideraciones egoístas sean *la* condición de posibilidad de la ética. Por el contrario, lo que tendríamos que hacer es sustituir este enfoque por el punto de vista de la subjetividad como cuerpo social *atravesado por la precariedad*, que para el caso asume la forma de la parcialidad (fragmentación). No es que exista un “sustrato” de lo humano que vendría a ser el individuo aislado. Las ciencias antropológicas y la sociología contemporánea nos hablan, por el contrario, de un individuo que surge *debiéndose a* unas reglas, prácticas sociales y usos comunes.

Ahora bien, un vistazo a las acciones de los individuos dentro de sus relaciones sociales nos mostraría que se encuentran muy lejos de ser transparentes o totalmente armoniosas. El carácter problemático de la convivencia, que es otra forma de referirnos a la fragmentariedad de la acción humana, ha llevado a muchos a decir que la humanidad se encuentra “herida”, debido a condiciones históricas muy especiales —léase, modernidad, capitalismo, etc. La “cura” de esta herida parece encontrarse en el campo de la acción social que hace suyos los proyectos de emancipación, gracias a los cuales se pretende la realización de una sociedad de vida plena y armoniosa. Reparando en la manera como realizan sus proyectos algunos integrantes de los movimientos sociales —pero no sólo esto, sino también el modo como articulan sus investigaciones muchos economistas, sociólogos y críticos culturales—, podemos observar que *la unidad antecede a la fragmentariedad*, y lo hace como concepto trascendental,

como utopía. Quien quiera realizar “el cambio social” no lo hará mirando únicamente dónde está parado. E incluso el científico, que busca explicar el comportamiento de los electores o la manera de saber en qué casos podemos hablar de equilibrios económicos, se verá obligado a *proyectar* figuras trascendentales (valorativas) de lo que *debería ser* una elección racional (óptima) o un equilibrio (perfecto) de los factores económicos.

En un primer acercamiento, los proyectos que surgen de la ética del bien común se encuentran centrados en el sujeto viviente, pues se parte del reconocimiento de su finitud, que se expresa como acción parcial, fragmentaria. Es la experiencia de la convivencia la que muestra cómo el interés propio padece y hace padecer, pero esto es así no por el “interés” en sí, ni porque sea “propio”, sino porque *lo precario atraviesa la realidad humana, la cual es, fundamentalmente, unidad corporal*. Es *ese cuerpo* el que padece y sufre. Pero de esta manera no se estaría afirmando que la condición de fragmentariedad y precariedad pueda ser superada totalmente o que no habría existido *in illo tempore*. Las maneras concretas como se nos vuelven opacas nuestras transacciones (no sólo las mercantiles), así como las penurias que hemos de padecer a la hora de organizar nuestros intereses junto a los de los demás, no hacen más que situar históricamente la condición humana.

Curiosamente, los que han criticado los proyectos políticos y económicos marxistas han hecho ver justamente que estos últimos no logran reconocer el carácter fragmentario de la acción social como *conditio humana*. Al suponer que la fragmentariedad (del mercado) puede superarse mediante la planificación económica, los marxistas habrían pasado por alto la finitud humana y el carácter utópico de sus propios “proyectos”. Pero esto es igual a decir que la misma crítica burguesa desenmascara el error de uno de sus padres fundadores, el filósofo escocés David Hume, pues termina por reconocer que la condición humana no es ningún egoísmo, sino la condición de finitud y parcialidad de la acción. La ética es necesaria *porque somos seres finitos*, no porque seamos egoístas o “malos”. No hay cabida entonces para la “ilusión trascendental” de signo contrario que encontramos en los neoliberales, quienes, basándose en los dogmas acerca del “punto de equilibrio” que se obtiene mediante la competencia perfecta, se oponen sistemáticamente a toda intervención de la sociedad en las “operaciones” del *mercado-aparato*. Aquí nos volvemos a encontrar con las *falacias de la modernidad*: las creencias ciegas en proyectos trascendentales disfrazados

de construcciones empíricas, mediante los cuales se pretendería dejar el rumbo de la política y de la economía en manos de mecanismos automáticos.

Estas consideraciones insertan el tema de la utopía dentro de la ética. Ante la pregunta acerca de qué es, en definitiva, lo que podemos proponer desde una ética del bien común, Hinkelammert afirma que “*una sociedad en la que quepan todos* es un concepto trascendental, si se quiere imposible, sin embargo no es contradictorio” (NSF, p. 24).¹⁷ Y, más adelante, agrega: “¿Por qué es imposible? Aquí entra el tema de la complejidad del mundo” (NSF, p. 24). Se vuelve imperativo construir una nueva idea del *realismo*, como condición para cualquier proyecto con pretensiones de ser alternativo. Debe ser un realismo moral que se base en la subjetividad trascendental, en el reconocimiento entre sujetos que se *reconocen en la con-vivencia*. Pero, como lo veíamos antes, es realismo que surge de una apuesta, de una opción por la vida. La realidad es descubierta si nos negamos a matar y a fomentar la muerte. Pero no es un reconocimiento de la plenitud que ya tenemos o que se nos presenta como algo inminente o realizable, sino de nuestra condición de seres precarios y finitos que hacemos nuestra vida en tensión hacia la plenitud. Esa plenitud imposible es lo que llama Hinkelammert, parafraseando a los militantes zapatistas, la “sociedad en la que quepan todos”. En tanto imposible, es un *concepto trascendental*. Pero no se trata únicamente de que podamos recurrir a esto imposible sino que debemos pensarlo de esa manera. Sólo de esa manera podrían los proyectos sociales, *intervenidos* por seres humanos concretos, romper con la lógica de los efectos que surgen de la praxis sometida al mero cálculo (cortoplacista) de costos y beneficios, a las instituciones opresivas y a los mecanicismos excluyentes. Mientras los abanderados de la *Realpolitik* y de la muerte de las utopías terminan exigiendo *sacrificios absolutos* en los altares del mercado o del Estado, la praxis realista, de quienes luchan por la dignidad de los sujetos humanos, necesita expresarse desde la lógica de *lo nuevo*.

La referencia a la *complejidad del mundo* resulta aquí fundamental para profundizar en nuestra reflexión sobre el sujeto, en tanto éste se nos descubre como “presencia que está ausente”, como “tensión hacia la plenitud”. Para nuestro autor, la ética del bien común se funda en el sujeto viviente y se expresa en el lenguaje de la *polaridad finitud/infinitud*, interpelándonos desde el peculiar realismo que consiste en reconocerla, pero sin que se pretenda disolverla. Esta es la polaridad que se encuentra en la base de la tensión entre

cálculo de utilidad —cálculos de costo-beneficio— y utilidad necesaria —bienes que son buscados independientemente de nuestros cálculos—; entre racionalidad medio-fin y racionalidad reproductiva. La dimensión del sujeto es el *centro* que permite pensar tanto la utopía como las mediaciones necesarias, sin anular a ninguna de las dos:

Lo que necesitamos es un pensamiento de síntesis y un pensamiento de mediaciones, mediación no en el sentido de “justo medio”, sino en el sentido de interlocución crítica y efectiva: Estado, mercado, ciudadanía (CST, p. 15).

Esa “interlocución” se sostiene sobre el sujeto viviente, que no sólo es referencia última para la racionalidad económica sino para toda racionalidad. Por eso la ética del bien común es una reflexión acerca de los proyectos sociales, tomando como centro al sujeto. El sujeto viviente es el origen y fin de cualquier criterio ético. Esta ética no dice cuáles deberán ser los proyectos ni puede sustituir a las ciencias empíricas, a los grupos sociales o a los organismos institucionales en su tarea de elaborar proyectos realizables. Pero sí proporciona el marco general —trascendental— desde el cual los proyectos pueden ser evaluados, en orden a lo razonable de su justificación y a su factibilidad. La clave para este marco se encuentra en la crítica de la razón utópica —la cual no sólo está presente en la metafísica, la literatura, el arte o la teología, sino también en las ciencias empíricas— y el análisis de las imaginaciones trascendentales —cómo imaginamos resultados óptimos o la vida plena. Pero, sobre todo, es fundamental la argumentación que se sostiene en el postulado de la razón práctica (“asesinato es suicidio”) y en el criterio ético para la acción humana, que se deriva del mismo (“tenemos el deber de reproducir la vida humana, naturaleza incluida”).

¿Cómo debemos entender entonces el “bien común”? Primero hay que señalar lo que *no es*. El bien común no es una fórmula para los políticos ni un modelo económico ni una reivindicación cultural concreta. Tampoco aparece ligado a algún tipo de “ley natural” que actuaría por encima de las determinaciones históricas o a pesar de ellas. Ya que se habla de “sujetos”, alguno pensará que el bien común es la “coincidencia” de intereses individuales o la convergencia de las acciones de los individuos por medio de algún mecanismo automático (como en Hume o en Adam Smith). No obstante, estas alusiones a la

mano invisible, a los utilitarismos o al *public choice* nos llevan hacia una concepción de bien común que no sólo difiere de la nuestra sino que incluso resulta ser un obstáculo para lo que queremos proponer y realizar. Según esa línea de pensamiento, se sostendría que *lo común* es posterior a lo individual, subordinándolo a los mecanismos de elección racional o a la providencia del mercado. No sólo eso, sino que *el bien* es identificado sin más con “intereses”, generalmente en el sentido de “preferencias”. El problema es que semejantes afirmaciones nos dejarían en la oscuridad acerca de muchas aspiraciones humanas legítimas que no encajan dentro de ese lenguaje. Reducir el bien común a una especie de suma de intereses individuales únicamente puede significar que tales intereses son sólo numéricamente distintos —lo cual es falso— o que las diferentes valoraciones (diferencias cualitativas) dentro de los interesados son resueltas por alguna especie de instancia superior de clarificación, optimización y selección —lo que nos lleva de nuevo al mercado óptimo o al Estado máximo.

No es que los intereses de los individuos deban ser excluidos de nuestra noción de bien común, sino que es dudoso que éstos sean razón suficiente para definirla. Basta con observar la complejidad que reflejan las investigaciones acerca de la conciencia colectiva o los estudios históricos sobre el surgimiento y desarrollo de las reivindicaciones económicas, sociales y culturales, así como las críticas a las que son sometidas las concepciones individualistas de los bienes sociales.¹⁸ Las exigencias de la justicia o de la solidaridad tienden a sobrepasar estos enfoques reduccionistas y se formulan, más bien, en términos de los *bienes del común*, lo cual nos refiere a una trama articulada de redes sociales y comunitarias, de individuos y sujetos colectivos unidos dentro de relaciones de confianza y reciprocidad —y sin que esto implique, necesariamente, excluir la existencia de grados o jerarquías. Por ello es que tenemos que centrarnos en las formas como estos colectivos formulan lo bueno, lo justo, lo solidario. Siguiendo a Hinkelammert, considero que el bien común es el marco general de *figuras de vida* que formulamos como colectivo, las cuales *deben* ser queridas *para todos los involucrados*, y que se proyectan teniendo como base la *obligación* de contribuir a la reproducción de la vida humana. Pero no se trata únicamente de quedarnos en la proyección de una figura de vida *para nosotros*, ya que, si tomamos en serio lo de que “el asesinato es suicidio”, “lo nuestro” habrá de dejar paso a la inclusión de muchos mundos que no son sólo el que

queremos crear. Dadas las condiciones del mundo en la actualidad, el bien común no puede ser visto sino desde una perspectiva global, que incluya a toda la humanidad, así como a la naturaleza.

Nuestro autor introduce matices importantes en sus planteamientos, al señalar que la utopía *no es* un mundo donde quepan *todos los* mundos. Tal cosa sería de por sí imposible, ya que estaríamos hablando de un mundo que incluyera al mercado total neoliberal, a los nazis y a las armas atómicas... junto a sus víctimas y detractores. Lo que se afirma, más bien, es la necesidad de proyectar un mundo en el que quepan *muchos* mundos. Esto es sustancialmente diferente. Significa que el mundo que querríamos *no debería* incluir determinadas figuras de vida —como las que acabo de mencionar—, ya que el planeta no podría soportarlas por mucho tiempo. Otra aclaración fundamental es que el bien común, como *referente trascendental* de la reflexión sobre el mundo y la interpelación de las instituciones desde proyectos sociales, no debe confundirse ni con esa reflexión ni con estos proyectos. Como marco general de variabilidad, no debe estar limitado a las condiciones concretas sobre las que se dirigen las observaciones de las ciencias empíricas ni a las apuestas por unos bienes social e históricamente situados (trabajo, salud pública, educación, reparación de las víctimas). Si bien éstas estarían contenidas en una noción trascendental de bien común, tomarlas como su equivalente sólo podría generar nuevas instituciones o mecanismos sordos a la interpelación subjetiva y ciegos ante las víctimas que provocarían.

Franz Hinkelammert señala la “idoneidad” de algunos desarrollos alternativos, pero que presuponen la necesidad de pensar la utopía de manera crítica. Las imaginaciones trascendentales, como ya lo hemos señalado antes, deben ser interpeladas por los seres humanos concretos, por lo que se hace necesaria la libertad que proviene del reconocimiento del sujeto (*Cfr.* HEV, pp. 395-402). Sólo desde el reconocimiento entre sujetos puede proyectarse una sociedad donde quepan todos. Tiene que ser un proyecto alternativo de sociedad, en el cual se tenga al *bien común* como criterio de constitución de las relaciones sociales y en el que se produzcan “equilibrios” entre el funcionamiento de las instituciones mercantiles y la interpelación subjetiva del mercado; entre la defensa de instituciones sólidas y la construcción de una estrategia social, política, y cultural que no descuide las “luchas diarias por alternativas”, puntuales, contestatarias... (*Cfr.* HEV, pp. 402-412). Como ya lo decía Hinkelammert

en una cita anterior, es importante apostar por un “pensamiento de síntesis y un pensamiento de mediaciones”, lo cual significa que debemos reconocer que no sería posible ninguna forma de vida si no se aseguran unos mínimos de sustentabilidad. Por eso es importante insistir en la necesidad de garantizar el equilibrio en el orden de la misma economía, mediante un reconocimiento de la necesidad de una coordinación social del trabajo,¹⁹ que garantice las condiciones materiales (económicas) para la reproducción de la vida.²⁰ Además, cualquier proyecto alternativo contemporáneo deberá implementar una lucha por la “recuperación del Estado de Derecho”, mediante una reformulación de los derechos humanos que vaya más allá de su reducción efectiva a simples derechos “contractuales” y que los conciba en función de la vida humana (*Cfr.* HEV, pp. 413-420).

Para la ética del bien común —así como para las ciencias empíricas que no teman alinearse en función de sus objetivos—, será fundamental garantizar la supervivencia de la humanidad, desde el reconocimiento del ser humano como *sujeto de derechos concretos a la vida*: el derecho a un trabajo digno y seguro; la satisfacción de las necesidades humanas básicas; derecho a una participación democrática en la cosa pública; la conservación y sostenimiento del medio ambiente; posibilidades para una intervención en los mercados; verdadera libertad de opinión. Y algo fundamental, sobre todo de cara a los neoconservadurismos y neofascismos: el derecho a una plena libertad de elecciones (*Cfr.* HEV, pp. 420-422).

Una opción indispensable por la responsabilidad solidaria

Según Franz Hinkelammert, la ética del bien común considera desde el inicio el problema de las posibilidades para su realización, a partir de una recuperación creativa de la categoría filosófica de *necesidad*, la cual es reflexionada desde la experiencia de *las necesidades humanas para la vida*. Basándonos en sus escritos, podemos observar cómo se reformula la idea de necesidad mediante las categorías trascendentales de *inevitabilidad* e *indispensabilidad*.²¹ Son categorías antropológicas y éticas que transforman la manera como se entiende a la misma razón práctica y su formulación trascendental. Pero esto incide, también,

en la manera como se deberá tipificar filosóficamente lo que entendemos por *obligación* y por *normatividad*.

El universalismo de la ética del bien común viene acompañado de una manera nueva de entender “lo obligatorio”. Éste hay que concebirlo dentro del mismo criterio universal de la ética que se funda en el sujeto viviente, en el postulado de la razón práctica. Al constatar lo inevitable (“asesinato es suicidio”), *entonces* surge lo obligatorio (“debemos reproducir la vida humana”) (Cfr. IRC, p. 114). Es necesidad en el sentido de indispensabilidad. En tanto proviene de un criterio universal y de un principio trascendental de la razón práctica, la necesidad que se expresa como *obligación ética* no es identificable con las necesidades concretas (empíricas) de los individuos o de los colectivos. Siendo más precisos, nos estamos refiriendo al “sujeto necesitado”, que es la expresión que Hinkelammert utiliza para referirse a las condiciones de posibilidad constitutivas de la acción humana, que son incluso las condiciones para poder tener necesidades. Pero tampoco se trata de una necesidad entendida como determinismo o como *a priori* de la razón.

Desde la consideración trascendental de la subjetividad, por el contrario, las normas *no* son interpretadas como necesarias o indispensables. Hinkelammert insiste mucho en que éstas son prescripciones que se pueden aplicar en “situaciones específicas”. Por lo tanto, si alguien sostuviera que una norma es “indispensable”, podríamos preguntarle “indispensable en qué situación o en función de qué fines”, etcétera, y no la consideraríamos como indispensable en el sentido trascendental antes apuntado. Así como con los derechos humanos, con las normas hay que proceder hacia su historización, evitando que se conviertan en principios de supuesta derivación apriorística, que son fuente de ilusiones trascendentales. Esto no quiere decir, por supuesto, que las normas sean inútiles o que podríamos prescindir de ellas. De lo que se trata con esta crítica es de tomar distancia frente a la *absolutización* de las mismas, pero no es que se niegue la validez de la normatividad. Siempre y cuando no se confundan con el criterio del universalismo ético, las normas podrían funcionar incluso como instrumentos de emancipación.

Frente al rigorismo irresponsable de las normas absolutas, queremos entender la ética del bien común como “la propuesta de una apuesta”, ya que es un llamado urgente para que, reconociéndonos como responsables de la vida

de todos, evitemos el suicidio colectivo. En este sentido, es una *formulación solidaria de la ética de la responsabilidad*. Hoy día, piensa Hinkelammert, es imperativo que la ética de la responsabilidad sea fundada sobre una *apuesta* por la vida de todos, posicionándola críticamente frente a cualquier interpretación rigorista de su significado. Sería lo contrario de lo que Max Weber entendía por ésta. En Weber, pero también en la formulación neoclásica de la ética funcional del mercado —y, de modo más leve, en los planteamientos de Karl-Otto Apel—, la ética de la responsabilidad defiende el cumplimiento de las normas, en detrimento del sujeto. Esta *ética absoluta* se encarga de legitimar el sistema y las normas, mediante la lógica del “cumplimiento por el cumplimiento” (Cfr. CES, pp. 251-254).

Este problema de la *ética absoluta* ya lo encontramos implícito en las apelaciones a un mecanismo automático de los mercados en Hume y en Smith, pero en éstos todavía podían observarse argumentos materiales, de contenido: una sociedad que persigue unos *fines*, para los cuales necesita superar el egoísmo, o la confluencia de intereses particulares en el *fin* buscado, es decir, en el interés general. Semejantes argumentos oscurecen sus razonamientos, volviéndolos incongruentes. Y aunque Weber también muestra algunas inconsistencias, por ejemplo, cuando utiliza juicios de valor para legitimar el sistema mercantil capitalista, no duda en afirmar que su postura obedece a consideraciones eminentemente formales. Sus normas son normas de funcionamiento, referidas a la performatividad del sistema, pero no a los fines de sus integrantes ni del conjunto. En este sentido, Weber es uno de los mejores exponentes de esta ética absoluta.²²

La ética del bien común que propone Hinkelammert es ética de la responsabilidad en un sentido diferente del que le da Weber. No se propone la eliminación de consideraciones materiales en función de la absolutización de la performatividad del sistema, ni es ética rigorista de principios. Al contrario, la responsabilidad es por la sobrevivencia de la humanidad, lo que quiere decir que lo que importa, en última instancia, son las *consecuencias para la vida* de los sujetos humanos corporales y necesitados. Es una *ética de la responsabilidad solidaria* (Cfr. CES, p. 36-37).

La “necesidad” que subyace a esta ética no aparece principalmente porque debamos suponer la inevitabilidad de la debacle, sino porque, más importante

aún, se nos impone la indispensabilidad de una respuesta. Y no es cualquier respuesta ni tan simple. Ya hemos señalado que la inclusión de todos en un proyecto *común*, que se construya en función de las posibilidades de vida para todos los seres humanos, no deberá interpretarse como la necesaria implementación de *todo* proyecto humano. Es evidente que habrá proyectos individuales y colectivos que no podrán tener cabida en esa “sociedad en la que quepan todos”, pues se trata de proyectos y grupos que son constitutivamente excluyentes. Pero tampoco es posible saber esto *a priori*, por lo que, en principio, nuestra posición deberá ser lo suficientemente amplia y abierta. Aquí vemos como aparece de nuevo “la complejidad del mundo”.

Esta ética de la responsabilidad solidaria surge de la idea de que los proyectos orientados hacia el bien común no se podrán realizar si no son proyectados desde una fundamental apertura, tanto a un criterio ético “universal y necesario” (“debemos reproducir la vida humana”) como a consideraciones consecuencialistas en torno al mismo. El bien común es un *a priori*—un concepto trascendental— que es descubierto *a posteriori*—mediante la interpelación de los sujetos humanos concretos. No se trata de una “derivación” a partir de principios apriorísticos. Pero tampoco es utilitarismo remozado, ya que el consecuencialismo del que hablamos deberá tomar en cuenta los problemas complejos que surgen en el ámbito de la acción social, las instituciones y los fines éticamente aceptables, todo esto como resultado de una consideración realista de los límites de factibilidad de nuestra acción social.²³ Además, la responsabilidad por los resultados no puede ser *reducida* al “cálculo” de las consecuencias, pues hay que reconocer la dimensión cualitativa irreductible del sujeto viviente, así como la necesidad de proyectar alternativas, *utopías necesarias*. No obstante las críticas a Weber, Hinkelammert ve positivo que se utilice su distinción para referirse a “la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), que tiene que hacerse responsable de los resultados de las acciones y no solamente de sus buenas intenciones, en contraposición a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*), que se satisface con su buena intención, sin preocuparse de los resultados de la acción” (AIM, p. 76).

El énfasis deberá estar puesto en las consecuencias y no en las intenciones. Aunque no es que éstas no cuenten, sino que se subordinan a aquéllas. Pero esto nos lleva a un asunto esencial: ¿Qué posibilidades hay de que esta alterna-

tiva sea realmente algo por lo que “la humanidad grite”? En este punto es que debemos decir que la ética del bien común conserva aún otra paradoja, en esta ocasión, la de que se trata de una ética necesaria y no necesaria, a la vez. Ya hemos insistido bastante acerca de su necesidad: es una ética *indispensable*. Pero esta afirmación, lo hemos señalado también, estaría incompleta si no agregamos que la ética *será indispensable sólo si queremos vivir*. En este último sentido es que la ética del bien común *no es necesaria*.

Es cierto que una lectura ligera de los textos de Hinkelammert podría sugerir una cosa diferente. Algo así como que propone una especie de “relación causa-efecto” que estaría ligando de manera rígida la constatación de lo inevitable, los procesos, las previsiones y los resultados. No obstante, su postura es clara. Ciertamente, señala que “*se deduce entonces la necesidad ética —es decir, como juicio objetivo con base en los hechos— de que el accionar debe encaminarse con prioridad de contenido a la creación de la condición de posibilidad de la vida de todos los seres humanos y de la tierra*” (VC, p. 186). Pero es claro que no basta con ese juicio “objetivo”. *Siempre* antecede una opción por la vida que no se deduce de ninguna manera *de la* “base en los hechos”, sino que se encuentra *a la* misma base de ellos. A esto nos referíamos cuando señalábamos que con un suicida no se puede argumentar. Pero, si nuestro interlocutor es alguien que *sí quiere vivir*, entonces sí podemos argumentar y mostrar contradicciones e inconsistencias, que siempre serán, en última instancia, contradicciones e inconsistencias dentro de una “opción por la vida” y que parten de la observación de los hechos.

La necesidad que nos interesa no es *efecto*, no es *resultado*. El carácter necesario de esta ética no significa que sea evidente la aceptación de su conveniencia, por parte de todos los afectados, ni que sea imposible darle la espalda, *ya que cabe la posibilidad de que se rechace la opción por la vida*. No obstante, *cabe la esperanza* en que la humanidad querrá seguir viviendo y *vale la apuesta* de que la “visión” de lo inevitablemente destructivo *mueva* a la acción solidaria. Hinkelammert es consciente de esto. Por eso mismo cree que *este indeterminismo* en la elección por la vida es también la base de la *esperanza* en que la humanidad la elija y rechace la muerte.²⁴

El criterio ético que se deriva de la reflexión trascendental sobre el sujeto viviente no dice *todo* lo que debemos hacer, aunque *sí dice lo que pasaría si no*

hiciéramos lo necesario. Pero esto es algo que debemos descubrir *a posteriori*. Por su parte, la ética del bien común y de la responsabilidad solidaria no implica ningún determinismo, sino la apuesta de que la visión de lo inevitable nos hará ver con claridad la indispensabilidad de un humanismo abierto e incluyente. Es un *realismo moral* que no anula, de ninguna manera, la *libre opción* del ser humano por la vida.

Trabajos de Franz Hinkelammert citados en el artículo

- AIM: *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1981.
- APM: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José, DEI, 2003.
- CES: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.
- CPC: “Entrevista a Franz J. Hinkelammert: claves de un pensamiento crítico”, en Herrera Flores, Joaquín (Ed.); *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 267-303.
- CRU: *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- CST: *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (con Henry Mora Jiménez), San José, DEI, 2001.
- FAE: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988.
- HEV: *Hacia una economía para la vida* (con Henry Mora Jiménez), San José, DEI, 2005.
- IDH: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires-Santiago, Paidós-Editorial Universidad Católica, 1970.
- IRC: *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años* (editado por José Duque y Germán Gutiérrez), San José, DEI, 2001.
- NSF: “La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad”, Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos (San José, del 5 al 9 de diciembre de 2002), *Pasos* (DEI) 106 (2003) 4-72.
- PDD: “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro”, *Pasos* (DEI) 118 (2005) 7-24.
- SHS: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, DEI, 1991.
- SL: *El sujeto y la ley*, Heredia, EUNA, 2003.
- UPA: “Utopía, proyecto alternativo y recuperación del estado de derecho. Mediaciones necesarias para una sociedad en la cual quepan todos” (con Henry Mora Jiménez). Es una versión ampliada del capítulo XIV de *Hacia una economía para la vida* (HEV), presentada por Henry Mora en el DEI, durante el Seminario de Investigadores y Formadores, en Noviembre de 2005, y en función de la segunda edición de este libro.

VC: *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (con Ulrich Duchrow), San José, DEI, 2003.

Notas

1. Para la obra de Hinkelammert, remitimos a la lista que colocamos al final. En el texto utilizamos las siglas correspondientes.

2. En esta línea apuntan las iniciativas prácticas en función de una ética mundial, así como las reflexiones teóricas desarrolladas por diversos filósofos, teólogos, y científicos sociales, entre los que destaca la obra de Hans Küng. De éste pueden consultarse *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Editorial Trotta, 1999; y *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Editorial Herder, 2002. También es recomendable su compilación de trabajos de diversos autores que apoyan el proyecto, en Hans Küng (ed.), *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

3. Para efectos de ilustrar un caso de la realidad salvadoreña, son dignas de mención las diversas experiencias de la economía solidaria, que dan cuerpo a proyectos sociales alternativos y a intuiciones de profundo arraigo humanista. Puede consultarse el trabajo publicado por el Departamento de Economía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), *Economía solidaria*, San Salvador, 2005.

4. *Cfr.* Estela Fernández Nadal, “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, escrito inédito (2004), pp. 7-8.

5. En este sentido podemos suscribir las siguientes afirmaciones: “Estoy de acuerdo con Agustín de Hipona, en su *Civitate Dei*, cuando señala que si de los Estados quitamos la justicia, ‘¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?’. Y qué podemos decir, desde nuestra situación histórica, de la justicia como condición cualitativa del poder bien ejercido: la justicia está referida al comportamiento de quienes ejercen el poder respetando los derechos humanos de cualquier persona. Por ello, el respeto de los derechos humanos distingue cualquier banda criminal de un Estado y, a su vez, expresa siempre el límite crítico que un Estado no puede traspasar, a condición de incurrir en comportamientos humanamente reprochables como criminales. Para ello, tenemos que hacer frente al desafío que surge de tres peligros políticos, que debemos superar: primero, el cálculo de vidas; segundo, el maniqueísmo; y tercero, el despotismo como respuesta”. En Juan Antonio Senent de Frutos, “Guerras, democracia y derechos humanos”, *Rábida* (Huelva) 23 (2004) 112-113.

6. La distinción entre instituciones e institucionalidades es aclarada por nuestro autor, en un texto reciente: “Entendemos por ‘institución’, la objetivación,

sensorialmente no perceptible, de las relaciones humanas. Podemos distinguir entre instituciones parciales (una empresa, una escuela, una asociación de mujeres, un sindicato, etc.) e ‘institucionalidades’ propiamente dichas. Estas últimas son básicamente dos: el mercado y el Estado. Ninguna de éstas es institución parcial, sino que ambas engloban el conjunto de todas las instituciones parciales; por eso son ‘institucionalidades’ y no simples instituciones parciales: contienen los criterios de ordenamiento de las instituciones parciales” (UPA, p. 9, añadido a la p. 404 de HEV).

7. *Cfr.* Hugo Assmann, “Por una sociedad donde quepan todos”, en José Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*, San José, DEI, 1996, pp. 379-391.

8. *Ibid.*, p. 389.

9. En este trabajo, utilizo indistintamente los términos “corporalidad” y “corporeidad”.

10. *Ibid.*, p. 388.

11. Ver también lo planteado en Umberto Eco, “Cuando entra en escena el otro”, en *Cinco escritos morales*, Barcelona, Lumen, 1998, pp. 99-113.

12. *Cfr.* Estela Fernández Nadal, “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, *op. cit.*, p. 10.

13. Franz Hinkelammert insiste en que no es el mundo musulmán el lugar de origen de las exhortaciones al suicidio en función de un bien mayor, sino, más bien, el fundamentalismo cristiano de Bernardo de Claraval y su llamado a “la Santa Cruzada”. No obstante, la relación entre el pensamiento antiutópico y las prácticas suicidas de los grupos terroristas de corte islámico nos recuerda lo mucho que tienen en común con los fundamentalismos occidentales. Además, así como no tiene sentido intentar encontrar la base ideológica y prescriptiva de éstos únicamente en la Biblia, es del todo inútil seguir sosteniendo que el origen de los extremistas islámicos se halla fundamentalmente en el Corán.

14. Un planteamiento cercano al que venimos exponiendo lo encontramos en la necesidad de la historización de los derechos humanos y su articulación con una idea del bien común, en Ignacio Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, y “El mal común y los derechos humanos”, todos en sus *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, tomo III, pp. 207-225, 431-432, 433-445 y 447-450, respectivamente.

15. Acerca de lo institucional y su relación con diversos e ineludibles procesos de “rutinización”, *cfr.* Thomas Luckmann, *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 117 ss.

16. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 764. Nota del autor.

17. *Cursivas mías.*

18. Algunas ideas que vendrían a reforzar mis afirmaciones se pueden consultar en Charles Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 175-197.

19. Franz Hinkelammert y Henry Mora definen el sistema de coordinación social del trabajo como “aquel conjunto de relaciones productivas y reproductivas de especialización, interdependencia e intercambio, que se establece entre los actores/productores/consumidores de toda economía social y que, en su máxima generalidad, cumple con la función de coordinación de los medios y los fines de que dispone y persigue una sociedad, cualquiera que esta sea” (CST, p. 22). Los autores aclaran que el término tiene un sentido más amplio que el de “división social del trabajo”, el cual se limitaría a las funciones de “especialización, interdependencia e intercambio de bienes y servicios”. La coordinación social del trabajo abarcaría, además, “las mismas condiciones generales para que tal división social del trabajo pueda operar” (CST, p. 22, nota 1). Por mi parte, quiero señalar que no es este el mejor lugar para abundar en el tema, por lo que remito al texto de los autores, así como a sus trabajos más recientes, en HEV.

20. Una exposición, propia de la ciencia económica, que desarrolla y amplía estas ideas, puede hallarse en Mario Salomón Montesino Castro, “Desarrollo con racionalidad reproductiva: La reproducción del capital, el problema de la transformación y el intercambio desigual”, en *Realidad* 98 (2004), pp. 135-183.

21. Sobre esta manera de entender la necesidad —y la trascendentalidad—, utilizando categorías como “indispensable” e “inevitable”, véase Luis Eduardo Hoyos, “Trascendental”, en A.A.V.V., *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 89-90; 92-94.

22. Hay un desarrollo amplio y pormenorizado de estas ideas en “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, conferencia pronunciada por Hinkelammert, en el IV Seminario Internacional. *A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação*, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 29 de septiembre-1º de octubre de 1993, la cual se encuentra publicada en CES, pp. 225-272.

23. Una definición de “consecuencialismo” la encontramos en Matilde Carrasco Barranco, *Consecuencias, agencia y moralidad*, Granada, Editorial COMARES, 2002, p. 1. Sobre las virtudes del consecuencialismo frente a concepciones rigoristas acerca de los valores, *cf.* Philip Pettit, “El consecuencialismo”, en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, p. 325. Acerca de los debates en torno a qué tanto toman en cuenta los consecuencialistas los problemas en torno a las instituciones y los principios de factibilidad, pueden consultarse, en el libro de Carrasco, las páginas 137 y 167. También hay matices interesantes a las usuales versiones consecuencialistas —a ciertos utilitarismos, por ejemplo— en Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Editorial Planeta, 2000, p. 45.

24. Un cierto malestar frente a este indeterminismo es lo que podría estar a la base de la confusión que encontramos en las siguientes palabras de Jordi Corominas, quien,

por lo demás, llega a una “conclusión obvia”: “La ciencia social crítica que propone Hinkelammert puede prever un suicidio colectivo, pero de esta previsión no se sigue que es preferible cambiar el sistema y seguir viviendo”. Jordi Corominas, “La marcha de los Nibelungos y la ética de la responsabilidad de F. Hinkelammert”, 1997, en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>; claro que, al añadir algunas precisiones, eso “obvio” es relativizado: no se sigue que sea preferible cambiar el sistema y seguir viviendo, *a no ser que previamente hayamos hecho una opción por la vida*. Es indudable que el comentario de Corominas carece del realismo al que nos venimos refiriendo. Su visión del problema lo deja siempre “de este lado” de una perspectiva subjetiva del mundo y de la realidad, tal como la propone Hinkelammert.

Reseñas

Jaime Vieyra García, *México: utopía, legado y conflicto*, México, Ed. Jitanjáfora, 2007, 415 pp.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Considero que el problema que Jaime Vieyra plantea y desarrolla en el libro *México: Utopía, legado y conflicto* es uno de los problemas más interesantes e importantes de la filosofía contemporánea, específicamente en el ámbito de la filosofía de la cultura: me refiero al multiculturalismo. El concepto de multiculturalismo incide en la historia y el presente de la vida sociocultural no únicamente de México, sino que constituye uno de los acontecimientos teóricos y culturales centrales de todo el siglo XX después de la crisis y caída del colonialismo europeo y de los grandes sistemas filosóficos del viejo continente. En efecto, el multiculturalismo expresa una realidad fundamental que durante siglos ha sido mantenida en un segundo plano en las teorías sociales. Hoy resulta muy difícil comprender las razones por las cuales en el pasado, prácticamente hasta el siglo XIX o en algún sentido hasta la primera mitad del siglo XX, se insistió en negar, combatir y reprimir la diversidad humana de formas de vida.

Desde los primeros desarrollos de la vida sociocultural del hombre su característica definitoria ha sido, a pesar de ciertas constantes generales o genéricas, la diversidad en todos los aspectos posibles: racial, religioso, mítico, estético, social, político, culinario, geográfico, lingüístico, etc. Sin embargo, también desde los primeros devenires de la vida sociocultural se ha presentado permanentemente y en las formas más variadas una tendencia, una voluntad, a veces ciega, nacida del mero instinto por defender lo propio y poner a raya lo ajeno, lo otro, lo diferente, y en otras ocasiones de una manera sistemática, premeditada, racionalizada, con un carácter casi misionero de imponer la propia realidad como si se tratase de la única y absoluta Verdad, Realidad, Bien y Belleza.

Con toda seguridad, ha sido la civilización occidental, sobre todo a partir de 1492, la que hizo de esta voluntad por imponer una sola Verdad (su propia verdad), su razón de ser. Efectivamente, desde el llamado descubrimiento de

América y la colonización de nuestro continente, Occidente, especialmente las potencias europeas que durante los últimos 500 años han jugado un papel protagonista: España, Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia, a las cuales se sumó a partir del siglo XIX los Estados Unidos de América, no ha dejado de ejercer de las formas más variadas y en todos los ámbitos su voluntad de imponerse. La civilización occidental no sólo impuso su vida sociocultural en gran parte del planeta, en muchas ocasiones a sangre y fuego, destruyendo o desarticulando las formas de vida sociales y culturales nativas, y aún la vida humana autóctona, sino que además dejó tras de sí una triste herencia para los sobrevivientes y para los nuevos desarrollos raciales y sociales que nacieron como resultado de su intervención. Se trata de un pesado lastre que se mantiene todavía hasta nuestros días: la dificultad para relacionarnos con los otros, es decir, con los que son de alguna manera diferentes a nosotros pero con los cuales convivimos en un mismo territorio.

Nuestro país no ha sido la excepción en esta historia humana de recelo del otro, de su negación, su combate, su represión, inclusive dentro de uno mismo, es decir, no únicamente hemos buscado imponernos al otro que está fuera de nosotros sino que aún lo otro en nuestra propia condición lo tratamos de reprimir. La historia de México antes de la llegada de los españoles fue una historia que, si bien tuvo una raíz civilizatoria y racial común, se caracterizó por la manifestación de la diversidad lingüística, mitológica, estética, de los diferentes pueblos que habitaron el territorio nacional. Ni siquiera la voluntad de conquista y dominación ejercida por los mexicas, por ejemplo, pudo destruir esta diversidad. La llegada de los españoles supuso la destrucción y/o desarticulación de esta rica vida sociocultural autóctona y la imposición y desarrollo de un solo proyecto civilizatorio occidentalista. La emancipación respecto de la Corona Española no supuso para nuestro país el renacimiento real de esta diversidad de los pueblos sobrevivientes de la conquista y la colonización ni el nacimiento de una diversidad mestiza y criolla. Más bien lo que se construyó en México durante los últimos doscientos años fue el escenario en donde se han representado y donde se siguen representando los dramas, tragedias y comedias ante y por la diversidad que hemos sido y seguimos siendo, pero con la cual no hemos sabido, ni podido, ni querido, dialogar realmente, conciliarnos y enriquecernos con ella fuera y dentro de nosotros.

Es en este complejo contexto histórico y contemporáneo donde se inscribe el libro que hoy comentamos. Vieyra plantea y desarrolla tres perspectivas,

tres concepciones, tres problemáticas, tres formas de pensar y de vivir nuestra compleja relación mexicana con los otros y con nosotros mismos: José Vasconcelos, Miguel León-Portilla y Guillermo Bonfil Batalla. No son evidentemente las únicas posibilidades para pensar el pluralismo mexicano, pero sí son de las más representativas y me atrevo a decir que son las que todavía pueden llegar a provocar nuestro pensamiento. Sin pretender evitarles el placer intelectual y filosófico de leer el libro, sino más bien con la intención de invitarlos a que lo lean, quiero comentar algo sobre estas tres perspectivas que Vieyra aborda en su texto.

La primera de ellas es la de la utopía, concebida por Vasconcelos. Se trata de una curiosa forma de afirmar la diversidad negándola a favor de una unidad y un *telos* histórico-metafísico-teológico y racial; el pluralismo para Vasconcelos tiene que asimilarse, integrarse, sintetizarse en una única y definitiva posibilidad cultural, racial y civilizatoria que, naciendo en Iberoamérica se debe extender a todo el planeta, encarnándose en una Raza Humana Cósmica en la cual el amor, el espíritu y el gusto (no ya la imposición, la política y la guerra) sean las condiciones mediante las cuales la diversidad humana se sintetice armónica y plenamente. Utopía mestiza, utopía cristiana, que al estar sujeta a puntos de vista y condiciones predeterminadas, fijas, dadas, esencialistas, sustancializadas, se convierte, sin que haya sido tal el propósito de Vasconcelos, en una más de las figuras de aquella voluntad que niega, combate y reprime la diversidad buscando imponer una Verdad preexistente.

La segunda perspectiva que aparece en el libro es la concepción de Legado, referido en especial a la tradición sociocultural de los antiguos pueblos mesoamericanos que habitaron y siguen habitando nuestro país. Sería una necesidad pretender poner en duda el gigantesco aporte que Miguel León-Portilla, historiador y filósofo, ha hecho a la cultura mexicana durante los últimos 50 años en sus investigaciones sobre las culturas mesoamericanas prehispánicas, sobre su pensamiento, mitos, religión, política, sociedad, artes, etc. La vastedad de los materiales estudiados e interpretados sobre las creencias, los valores, las formas de vida, concebidas por los pueblos prehispánicos constituye un irrenunciable Legado; León-Portilla nos ha entregado un Mundo, un Universo intangible pero absolutamente real y experimentable. Nuestra relación con los otros y con nosotros a través de la alteridad que somos, se expresa positivamente en este Legado al aprender a tener en la alta estima que se merecen a aquellas culturas que permanecen

dormidas en nosotros como racialmente mestizos pero culturalmente criollos, al comprender que, al menos simbólicamente, aquel vasto universo cultural todavía parece estar animado atrayéndonos y repeliéndonos con la misma intensidad. Sin embargo, Vieyra nos señala los límites de esta recuperación o de esta académica concepción del Legado mesoamericano prehispánico que León-Portilla ha elaborado a lo largo de su extensa obra; en efecto, se trata de un Legado parcial, incompleto, abstracto, porque parece ignorar el conflicto entre la civilización prehispánica y la civilización europea, conflicto pasado y presente, conflicto no únicamente simbólico sino real. ¿Es posible superar los odios generados de tales conflictos si se les ignora o se pretende sublimarlos sólo simbólicamente? ¿Tiene sentido un Legado que sólo permanece y quiere seguir permaneciendo como un acervo intangible reservado a los estudiosos y a los museógrafos? Finalmente, ¿tiene sentido un Legado que queda sujeto a las expectativas ideológicas y a los intereses del Estado mexicano que busca legitimarse sentándose en el barril de pólvora de un nacionalismo sustentado explícita o implícitamente en la vida mesoamericana prehispánica?

Finalmente, Vieyra nos ofrece una tercera posibilidad mexicana para relacionarnos con la diversidad de la vida sociocultural en nuestro país: el Conflicto, y lo hace apoyándose en el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla. Con toda seguridad es la perspectiva multiculturalista que más conexiones crea el libro. El conflicto entre el México Imaginario y el México Profundo es lo que permaneció oculto u olvidado en Vasconcelos y León-Portilla, y es lo que Bonfil Batalla no sólo describe sino que se aventura, en medio de las crónicas crisis del México Imaginario, a elaborar una alternativa al proyecto civilizatorio dominante en México, que se ha sustentado en el dominio de una minoría y en modelos socioculturales que nunca han terminado de fructificar en nuestro país, un nuevo proyecto civilizatorio que se nutre de la vida sociocultural mesoamericana prehispánica y posthispánica, de la cual deberá crearse una auténtica cultura mestiza y un Estado multicultural. No obstante los implícitos y explícitos acuerdos que muestra Vieyra con Bonfil Batalla, no deja de señalar sus dudas ante la vastedad del proyecto a realizar y de las siempre cooptadas condiciones socioculturales del México Profundo.

Como todo buen libro de filosofía, y el libro de Vieyra lo es sin lugar a dudas, no pretende contar con respuestas únicas y definitivas sino que más bien abre el pensamiento a la interrogación filosófica ante las complejas pro-

blemáticas que acompañan a la diversidad mexicana. Frente a las reflexiones demasiado apresuradas y superficiales que se acogen a cualquier propuesta de cambio sociocultural, Vieyra, como tiene que ser, abre más problemáticas de las que pretende solucionar. Pero al hacerlo de dicha manera, no entrapa al pensamiento sino que plantea las condiciones para pensar las soluciones, es decir, expresa las condiciones que una problemática tiene que contemplar para poder determinarse una solución o soluciones.

Para finalizar quiero hacer un comentario sobre el sentido y la importancia particular y general de la problemática planteada en el texto. Como mencioné al inicio, considero que el tema básico es la relación con los otros y con la propia alteridad cultural. En el contexto mexicano, lo que se juega en él desde hace al menos los últimos dos siglos no es únicamente nuestra interpretación y relación con el pasado sino principalmente las condiciones de nuestro presente y lo que esperamos del porvenir. La Utopía, el Legado y el Conflicto son tres figuras que expresan la concepción de uno de los problemas, si no es que el gran problema, de México: la existencia de al menos dos ámbitos culturales y sociales generales en la vida del país: uno, que se piensa a sí mismo como moderno o que ve a la modernidad como el modelo a seguir y cumplir; y el segundo, que poco o nada sabe de la modernidad, de su jerga ideológica, histórica y filosófica. En ambos ámbitos coexisten diversas fuerzas y protagonistas que anulan la tentación de homogeneizarlos.

Ahora bien, en el escenario más amplio de la vida humana este mismo espacio de manifestaciones está armado en nuestros días con el llamado proceso de Globalización. También en él la Utopía, el Legado y el Conflicto son las figuras desde las cuales es posible analizar e interpretar la diversidad racial, histórica y sociocultural de nuestro mundo globalizado, homogeneizado o americanizado. No faltan quienes de manera muy apresurada e interesada han planteado la utopía que virtual y realmente puede vislumbrarse entre las redes globalizadas y globalizantes: por fin un solo mundo humano, un mundo abierto, un mundo sin fronteras nacionales, ni estatales, ni culturales. No faltan tampoco los que reclaman para sí y para todos un presunto Legado humano, humanista, cultural, por fin universal o, cuando menos mundial. No obstante, el Conflicto está presente en este mundo globalizado, insolidario, mercantilizado, mundo del entretenimiento y del consumismo, mundo en el cual el Calentamiento global del planeta (el más reciente de los efectos de la Utopía modernizadora y globalizadora) es provocado por la potencia que con-

trola los hilos globalizadores (y en este control mediatizador radica precisamente su mayor perjuicio al proceso), a la vez que boicotea su combate y su solución. Es el Conflicto entre quienes se benefician de la globalización tal y como se ha dado y entre los que pagan los costos sin ningún beneficio económico, ni cultural, ni tecnológico. Tal es lo que en las figuras o los conceptos que dan título al libro de Jaime Vieyra se juega nacional e internacionalmente. En último término, se abre un interrogante tan viejo como la filosofía occidental o que permaneció de manera latente desde la aparición del hombre como ser sociocultural: ¿es posible que algún día, el otro, lo otro, los demás, sean un nosotros, una multiplicidad más allá de toda relación de dominio?

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro es un ejemplo magnífico del trabajo acucioso del que, como decía hermosamente Stendhal, posee el raro privilegio de “tener por pasión el propio oficio”, como es el caso del filósofo. Éste, que hoy es libro, en su origen fue un trabajo de investigación para la obtención del grado de Maestro en Filosofía de la Cultura. Decir “un trabajo” de investigación es, en verdad, decir muy poco. Son “tres trabajos” (al menos) de investigación. En efecto, al igual que el de la Santísima Trinidad, estamos aquí también ante un “misterio trinitario”; no es sólo metáfora humorista, porque en realidad se trata de “tres libros en uno” en más de un sentido. Es decir, no estamos simplemente ante la yuxtaposición de investigaciones separadas que se unen por cierto tema o *leitmotiv*; la cuestión es más compleja, me parece. Se trata de tres perspectivas sobre México, su condición y realidad, que se despliegan productivamente y se articulan de manera orgánica, como un mecanismo de relojería. Es una trilogía que no puede, que no debe, ser mutilada en volúmenes. Así como hay Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, aquí hay México Utopía, México Legado y México Conflicto. Las tres categorías enunciadas, que emanan de otros tantos pensadores sobre lo mexicano, expresan la consistencia ontológica de lo que fue, ha sido, es y puede ser nuestro país. La obra que hoy presentamos se muestra, *al mismo tiempo* tripartita y unitaria.

Quienes nos hemos enfrentado a la lectura del genial filósofo oaxaqueño José Vasconcelos, sabemos de las dificultades que implica su sistematización y su reconstrucción en un discurso filosófico que permita el acceso de legos e interesados; pues bien, el primer mérito que uno encuentra encarnado en la Primera Parte consagrada precisamente a Vasconcelos, es justamente la asunción del reto y las dificultades que acabamos de mencionar, por parte del autor; en efecto, Jaime Vieyra, con valentía —no encontraría otra palabra para la virtud que caracteriza su labor— va entretejiendo un entramado que hace justicia al autor del *Ulises Criollo* hasta dar como resultado un fino bordado conceptual que revela prácticamente la totalidad del pensamiento vasconceliano, desde la dimensión estética y metafísica que caracteriza la idea misma de filosofía, reconstruida con sutilísimas filigranas, pasando luego por el problema de lo identitario con el fuerte núcleo de la categoría de *Utopía*, enlazándose con el problema del mestizaje, tan caro a Vasconcelos, donde destaca, a mi juicio, el breve apartado titulado *El hombre total*, que incluye el proyecto de humanismo a partir de una visión propia y crítica de la cultura y del racismo —crítica que, en Vasconcelos, no deja de constituir una nueva suerte de racismo—, hasta llegar, finalmente a la importante, pero no siempre considerada teoría pedagógica del autor de *La raza cósmica*, que despliega, como pocas veces en nuestra literatura sobre Vasconcelos, una reconstrucción solidísima y muy completa de la pedagogía estructuralista y sus propuestas en que, como es sabido, la metafísica estética y espiritual del oaxaqueño debe articularse necesariamente con la concreción específica de la cultura o, mejor dicho, las culturas concretas, para que tenga verdadero valor en lo que llamamos educación o, mejor, formación espiritual.

Así, en el libro de Vieyra, el México utópico da pie al México prehispánico; y he aquí que emerge el nombre de Miguel León Portilla, quizá el único intelectual que ha pensado realmente a profundidad la importancia pasada, presente y futura de las culturas que habitaron nuestro territorio antes de la llegada de los españoles, en particular la Náhuatl, no únicamente como objetos de descripción etno-arqueológica, sino como instancias que perviven aún en el presente de nuestra nación y, sobre todo, dotadas de componentes civilizatorias culturales como la ética, la metafísica y la estética, por mencionar algunas, encarnadas en producciones culturales de valor inestimable y que vale la pena rescatar, no simplemente como curiosidades del pasado, sino

como elementos e indicios de revaloración sí del pasado, pero también del presente indígena que configura la realidad plural del país llamado México.

Jaime Vieyra articula en tres momentos centrales esto que, con León Portilla, llama “legado mesoamericano”, siendo el núcleo de la propuesta no tanto la descripción de en qué consiste tal legado, que preliminarmente reviste importancia, sino más bien la conciencia de tal legado y más aún la autoconciencia del mismo por parte de los pueblos indígenas. Los otros dos momentos se refieren al problema reestructivo de la herencia mesoamericana y la categoría misma de legado como la principal para definir lo que es la identidad cultural, teniendo que la principal tarea filosófica la constituye el estudio acucioso antes que de *la* cultura, así, en general, de *las* culturas, enfáticamente las culturas minoritarias; por encima de todas las cosas, se eleva la *autognosis* como el único medio —para Vieyra y para León Portilla— para alcanzar la conciencia y el conocimiento pleno de lo que es la propia identidad cultural sin caer en discursos puramente ideológicos o estérilmente conceptuales.

Finalmente, a partir de las consideraciones vertidas en el último apartado de la tercera sección de esta segunda parte, titulado “Los viejos y nuevos peligros culturales”, se transita de manera casi natural a la tercera y última parte, en la que el México Conflicto hace su aparición bajo la advocación del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla. Esta última parte, desde un punto de vista metodológico, es un rico y fecundo ejercicio multidisciplinario presidido por la antropología cultural, alrededor de la cual rotan como planetas principales la filosofía de la cultura, la filosofía política, la historia, la etnología. El título mismo nos sugiere que estamos frente al momento “negativo” de la exposición vieyrana, aunque hay elementos propositivos que se construyen a partir de la negatividad propia de la categoría del conflicto.

El ejercicio de *autognosis* propuesto desde León-Portilla ve su cumplimiento en la descripción que Jaime Vieyra hace de la especificidad de la pluralidad cultural mexicana, como titula uno de los primeros apartados de esta última parte; sigue toda una sección teórica de gran alcance conceptual, en la que se suceden análisis en diversos niveles de categorías desprendidas de la central del conflicto, para llegar a formular cómo la alteridad cultural en nuestro país se ve completamente aniquilada, de tal suerte que, inevitablemente, se requiera de una nueva propuesta cultural que, desde Bonfil Batalla, Jaime Vieyra ve iniciar con la identificación del célebre *México Profundo* bonfiliano, momento propedéutico necesario pero nunca suficiente para diseñar el denominado

proyecto cultural pluralista, que se erige en alternativa a todos los intentos anteriores que a través de la historia han fracasado rotundamente por no considerar la riqueza de los saberes diferentes de *otras* culturas distintas de la occidental y no tomar en consideración el concurso de investigadores de distintas disciplinas, entre otras razones de dicho fracaso.

El resultado ha sido un monumento teórico-conceptual que retrata el carácter de nuestro México, con sus atributos principales de Utopía, Legado y Conflicto, en que este último da pie para volver a pensar de nuevo en la Utopía, formándose así una circularidad propositiva, pues la segunda formulación de la Utopía —desde Bonfil Batalla— es ya sustancialmente diferente de la utopía vasconceliana, aunque ambas estén sustentadas en una visión pedagógico-formativa del ser humano en su contexto cultural.

Es muy interesante hacer notar que en la parte conclusiva de cada sección y, por supuesto, al final de todo el recorrido mencionado, Vieyra muestra los límites de cada una de las concepciones que tan cuidadosamente ha reconstruido e interpretado, realizando ejercicios de crítica que nos recuerdan que estamos frente a una obra auténtica de filosofía y frente al despliegue de un ejercicio filosófico serio, profundo y riguroso.

Si relacionamos el libro con los tradicionales éxtasis temporales, es fácil identificar a la primera parte con el futuro, la segunda con el pasado y la tercera con el presente. En efecto, la categoría de Utopía, si bien presentada desde un pensador de nuestro pasado inmediato —Vasconcelos— está dirigida a una formulación proyectiva que nos lanza hacia un futuro promisorio que, en este caso concreto, no se ha visto, pero que sigue teniendo inusitada vigencia; la categoría de Legado se asocia inevitablemente al pasado, sin tratarse, empero, de una mera descripción historiográfica que da cuenta sólo de una realidad anquilosada; esta remisión a la antigüedad mexicana sirve como base de lanzamiento de un proyecto civilizatorio distinto, es la recuperación de un pasado para cambiar el paradigma negativo de la opresión y la marginación de la cultura mesoamericana; por último, la categoría de Conflicto, nos muestra el *statu quo* de la realidad mexicana, caracterizada por su pluralidad cultural, pero acompañada de la paradoja de su negación; se trata del difícil y engorroso presente nacional que, sin embargo, bajo la visión de Vieyra puede dar cuenta de un alternativo proyecto a las aberraciones cometidas anteriormente para la formulación de un futuro distinto en que la nación mexicana se reconocía finalmente como plural desde el punto de vista cultural y, una vez

reconocida como tal, actúe en consecuencia, a través de su sociedad civil y sus gobiernos.

Difícil, ciertamente, pero la lectura de un libro como éste puede facilitar la vía de apertura hacia *otro* camino civilizatorio, hacia *otros* escenarios culturales y educativos, hacia *otro* México que, desde su pasado (legado), piense en su presente (conflicto) y pueda proyectar su futuro (utopía) como posibilidad real de construir un país multicultural y entonces verdaderamente rico.

**Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación. Ensayos diversos*,
Morelia, Ed. Driada/UMSNH, 2007, 243 pp.**

EDUARDO PELLEJERO
Universidad de Lisboa

La tesis de que los filósofos se hayan contentado finalmente con interpretar el mundo, dejando de lado la idea de Feuerbach de que se trataba de transformarlo, revela en las páginas de *Filosofía y creación* toda su debilidad. Sólo que el contenido estrechamente político con el que se acostumbra leer esa consigna resulta desbordado por una verdadera diversidad de transformaciones que la filosofía contemporánea parece propiciar desde la perspectiva de Mario Teodoro Ramírez (desde la crítica a la creación de nuevos modos de vida —individual, colectiva, cultural).

Filosofía y creación retoma así a la filosofía justo en el preciso momento en que ésta renuncia a entender los conceptos como meras representaciones, para entenderlos como verdaderas fuerzas intelectuales: levantar una cuestión, plant(e)ar un problema, construir una idea, son actividades reales que dependen de tales fuerzas (fuerzas que aparecen inhibidas cuando el pensamiento se reduce a la reflexión).

En este sentido, la cuestión de la creación no es simplemente una elección temática para ejercer una vez más el comentario filosófico, sino el objeto propio de un pensamiento que busca redefinir su ejercicio efectivo. La creación constituye el dominio de una suerte de ontología fundamental, al menos en la medida en que aparece como “más importante que el Ser, la Verdad o la Existencia”.

Formado en la filosofía de Merleau-Ponty, atraído posteriormente hacia las teorías clásicas de la cultura y, a través de éstas, hacia los principales autores del pensamiento mexicano, Mario Teodoro Ramírez retoma de esta forma la herencia de una de sus influencias más profundas: la obra de Gilles Deleuze. Es Deleuze, en efecto, quien da *Filosofía y creación* la clave para realizar este desplazamiento de la perspectiva.

Pero buscando evitar “los dogmatismos y sectarismos de la más diversa índole”, Ramírez opera este desplazamiento sobre un cuerpo filosófico (*corpus*) al que por un momento, estratégicamente, despoja de toda organización

(*organon*). Gadamer y Foucault, Kant y Ricoeur, Arendt y Merleau-Ponty, Habermas y Deleuze, son algunos de los autores que dan consistencia al problema de la creación, en una síntesis que, si no fuerza la convergencia, explora sin prejuicios los acercamientos más relevantes que se han realizado sobre la cuestión.

Esta oscilación entre los pensadores franceses, la hermenéutica y la escuela de Frankfurt, constituye la fuerza del libro. “Perspectiva exterior”, en el sentido de Borges, que Ramírez, con alguna astucia y con mucho de oficio, levanta para rediseñar el mapa del pensamiento contemporáneo, provocando una extrañeza fundamental y propiciando inesperados efectos de sentido. El conocimiento riguroso de los temas y los autores tratados, en efecto, no sobredeterminan en ningún momento la excentricidad del punto de vista que un pensador mexicano puede llegar a alcanzar sobre la filosofía europea.

Mario Teodoro Ramírez habla así, más que nunca, en nombre propio, pero valiéndose de la historia de la filosofía como de un intercesor privilegiado. La crítica del pensamiento puro, de los tics académicos y la agarofobia universitaria, encuentra entonces una crítica cerrada, levantada según todos los criterios que exige ese pensamiento reglado.

Dividido en tres secciones: sobre el pensar (problematización de la creación propiamente filosófica), sobre el actuar (cuestionamiento sobre la función crítica de la creación), y sobre el sentir (propedéutica para una inscripción efectiva del arte en el mundo de la vida), el libro propone menos una sistematización del problema de la creación que la apertura de nuevas vías de interpretación para los fenómenos de la cultura contemporánea.

Doblemente valioso para la comunidad filosófica latinoamericana, por su heterodoxia y su erudición, por las perspectivas que abre y las obras que recupera, *Filosofía y creación* es un libro que enriquecerá seguramente el diálogo que cada vez gana más fuerza en nuestras universidades, en torno al papel que le cabe en nuestras culturas a la filosofía, al arte y a la creación en general.

Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, 101 pp.

JAVIER BASSAS VILA

Université de la Sorbonne/Universidad de Barcelona

Apuntar a la puntería con una mira fenomenológica. Como si dijéramos: cargar el tintero y mantener el pulso para analizar el fenómeno de “hacer puntería” con el máximo rigor, tal es el objetivo del libro *La precisión del cuerpo. Análisis fenomenológico de la puntería*. Agustín Serrano de Haro, investigador titular en el Instituto de Filosofía del CSIC y conocido traductor de Husserl, Jan Patocka y Hannah Arendt, nos ofrece la oportunidad de ver la maquinaria fenomenológica en marcha, sobriamente guiada y comedida en sus referencias eruditas, porque de lo que se trata es precisamente de “hacer fenomenología”, vivificándola y teniendo principalmente como única autoridad la propia consistencia del análisis. Saludamos pues con admiración este ensayo sobre la puntería del que podríamos presentar los múltiples aciertos en tres apartados:

1. Originalidad del análisis: como lo precisa el autor al principio del libro, el fenómeno de la puntería no ha recibido el tratamiento filosófico que sin duda merece. El prólogo de Ortega a *Veinte años de caza mayor*, escrito por el conde Yebes, apenas analiza la puntería y el vacío es tanto mayor en la medida en que ni siquiera las *Ideas II* de Husserl ni la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty aluden a un fenómeno tan familiar. A esta falta de atención por la puntería, se añade el hecho de que una de las pocas reflexiones filosóficas sobre el tema —el libro de Herrigel titulado *Zen en el arte del tiro con arco* y publicado en Alemania en 1948— presenta ciertamente profundos análisis sobre el acto de puntería, pero éstos distan mucho de ser adecuados para la filosofía occidental o, más precisamente, para la fenomenología. Porque cabe no olvidar que el punto de vista del autor es explícitamente fenomenológico o, es más, de fenomenología trascendental: “La fenomenología llamada trascendental por Husserl se alza así como el planteamiento teórico que frente a otras alternativas, fenomenológicas o no, dispone de categorías adecuadas al sentido de esta experiencia [el acto de puntería], tantas veces vivida y tan pocas analizada” (p. 100).

Aunque no negamos la necesidad de los análisis de temas ya conocidos, creemos pues que *La precisión del cuerpo* acierta al ofrecernos los recursos de la fenomenología “en marcha” hacia un nuevo objetivo, de tal manera que algunos conceptos fenomenológicos de máxima complejidad se actualizan, se acercan a nuestro pensamiento con mayor familiaridad y revisten así una fuerza, una claridad y una profundidad poco habitual. Esta actualización de conceptos, puestos por obra en un nuevo fenómeno, es fundamental para ver la fenomenología en su plena capacidad de reactivación; y ello resulta, como bien sabía Husserl, la condición necesaria para las generaciones de fenomenólogos por venir.

2. Articulación y contenido del ensayo: *La precisión del cuerpo* está dividido en dos partes. La primera describe el acto mismo de hacer puntería con todas sus modalidades y particularidades, y la segunda expone la descripción de sus condiciones de posibilidad. Esta división en dos partes facilita mucho la lectura de este ensayo, que avanza de menor a mayor complejidad de una manera estrictamente progresiva.

Si nos concentramos ahora en el contenido de sus páginas, advertimos que Agustín Serrano de Haro comienza la primera parte presentando los diferentes tipos de puntería que pueden considerarse como tales: con o sin movimiento del blanco o del tirador, según los diversos tipos de proyectil que pueden utilizarse, según el miembro del cuerpo que vehicula el acto de puntería —mano, pie, cabeza,...—, o según la dificultad de la trayectoria y potencia del proyectil. Ante la lista rigurosa de los diferentes “actos de puntería” posibles, nos congratula especialmente el último ejemplo que el autor nos invita a considerar y que está extraído de un pasaje del Quijote: “comenzaron a comer con grandísimo gusto... y luego al punto, todos a una, levantaron los brazos y las botas al aire; puestas las botas en su boca, clavados los ojos en el cielo, no parecían sino que ponían en él la puntería...” Hacer puntería sobre el propio cuerpo, lanzándose el vino a la boca, es de hecho una variación extrema del fenómeno que permite al autor extraer con tanta más certeza lo que podríamos catalogar como una ley fenomenológica de la puntería y de su estructura básica: “Cuanto más claramente se diferencian estos momentos subjetivos: adopción de postura-ponderación-lanzamiento, tanto más indiscutiblemente se trata de un acto de puntería” (p. 22).

En esta primera parte, el análisis elucida también con gran claridad y precisión expositiva otros puntos. Por un lado, se analiza la dinámica que la

atención y la desatención de la conciencia establecen entre el “tema”, entendido aquí como objetivo individualizado sobre el que se hace blanco, y el “fondo”, como horizonte abarcador del que se destaca precisamente el tema —en este sentido, desearíamos preguntarle al autor: ¿hasta qué punto la desatención podría llevarnos a pensar en la *epokbé*, como suspensión de todo lo que no cabe en el acto mismo de puntería? Por otro lado, se definen también las nociones de pulso y tino, elevadas a la categoría de conceptos filosóficos y analizadas en relación con los diferentes movimientos cinestésicos del cuerpo —ese cuerpo de tiro, por así decir, que debe adoptar la postura adecuada para un buen lanzamiento—. Finalmente, se analiza la falibilidad irreductible del acto de hacer puntería: “El acierto, que apenas nunca es azaroso, siempre es gracioso. ‘Donde se pone el ojo, quizás caiga la piedra’”, escribe el autor (p. 46). Si ni los misiles más sofisticados son pues infalibles en su impacto, los llamados “bombardeos quirúrgicos” no están por definición exentos de fallos. Y esto siempre debería tenerse en cuenta, sea cual sea el acto de puntería.

Ante tal despliegue descriptivo, nos permitimos simplemente apuntar que quizás hubiera sido interesante añadir a todo ello un análisis sobre la relación entre infancia y puntería, puesto que, no sólo los animales, sino también los niños parecen incapaces de hacer puntería. En *La precisión del cuerpo*, se cita de hecho un ejemplo de Herrigel que alude precisamente al niño, pero tomándolo como paradigma de automatismo gestual (véase p. 51) más que como individuo capaz o incapaz de puntería. Ahondando en esta relación, cabría entonces preguntarse si el desarrollo de la conciencia de sí en el ser humano está relacionado con la puntería, hasta el punto que una y otra, conciencia de sí y puntería, van quizás a la par. Partiendo pues de la hipótesis —sin confirmación científica, sino más bien intuitiva— de que un niño nunca da en el blanco, incluso aunque acierte de hecho, puesto que, de derecho, no ha podido apuntar, ¿deberíamos pensar entonces que todos los aspectos relacionados con el acto de hacer puntería tampoco son posibles en el niño, empezando, por ejemplo, por la falibilidad, es decir, por el error? Y si uno no es capaz de puntería, ¿hasta qué punto se es pues capaz de error en general? A falta de nuevos análisis, que el lector de *La precisión del cuerpo* saque sus propias conclusiones, esperamos que con buen tino.

La segunda parte de *La precisión del cuerpo* apunta las condiciones de posibilidad del fenómeno “hacer puntería” y consta de tres capítulos relacionados pero, a la vez, bien distintos (siguiendo el índice, se trata de los capítulos 7, 8

y 9, más una conclusión). Cada uno contiene primeramente una explicación del tema por analizar y, seguidamente, una reflexión sobre las posibles objeciones, precisiones o matices que la mirada fenomenológica puede aportar según el caso —la exposición de este ensayo es definitivamente progresiva, clara y certera. De este modo, *La precisión del cuerpo* comienza la segunda parte con un análisis del libro de Herrigel que ya hemos citado, *Zen en el arte del tiro con arco*, el cual plantea tres tesis fundamentales cuya revisión fenomenológica resulta necesaria. Primera: ante el supuesto de una ausencia de intención en el acto de hacer puntería, según el aprendizaje que Herrigel recibió en el sumo arte de tiro con arco, Agustín Serrano de Haro subraya que no debe confundirse la reflexión con la intencionalidad. Que no haya pues un acto reflexivo de la conciencia al hacer puntería no significa que no haya intención: “Así, hacer puntería en cualquier forma posible... es una actividad... habitada o informada de punta a cabo por la intencionalidad” (p. 54). Segunda: el carácter “ayoico” que se va imponiendo paulatinamente en el aprendizaje del tiro con arco, según Herrigel, es también cuestionable fenomenológicamente, puesto que la noción de “hábito” que sirve como hilo conductor de la práctica implica al yo, tanto si se mira ese hábito sincrónica o diacrónicamente. Con estilo claro y preciso: “En ambos sentidos, sincrónico y diacrónico, la latencia del hábito acusa por igual la vigencia del yo individual” (p. 57). Tercera: Herrigel sostiene en su libro la fusión progresiva de los diferentes elementos en el acto de tiro con arco: “el arco, la flecha, el blanco y yo estamos entretejidos de tal manera que ya no me es posible separar nada”, afirmación que el fenomenólogo español rebate afirmando que la concentración de la intencionalidad sobre sí y el hábito sincrónico y diacrónico adquirido con la paciencia del tiempo no implican una quiebra del campo perceptivo (el blanco) ni de la estructura intencional de la percepción (p. 59). En definitiva, gracias a este análisis en paralelo con el libro de Herrigel, el acto de hacer puntería queda descrito estrictamente dentro del coto fenomenológico, por así decir.

Los dos siguientes capítulos recogen ciertos matices y objeciones a la concepción del espacio en Heidegger, así como una reflexión sobre la relación entre la inadecuación de la percepción como axioma universal y el fenómeno de hacer puntería. En lo que sigue, intentaremos dar con los puntos clave de ambas cuestiones para finalizar así nuestra somera presentación.

Con suma cautela y rigor sobreañadido, el autor sostiene primeramente que la descripción del acto de hacer puntería puede cuestionar algunas deter-

minaciones arquetípicas de la ontología fundamental del ser-en-el-mundo, a saber: la distinción útil/objeto subsistente, las características del des-alejamiento y el papel del cuerpo en la espacialización. De entrada, lejos de suponer una confirmación trivial, la descripción de “la trama pragmática del apuntar” nos hace ver que el blanco no aparece bajo la estructura de útil (*zūbanden*), como tendría que ser el caso según Heidegger, sino que aparece más bien “ante los ojos” (*vorhanden*): no hay falta ni fallo en el funcionamiento del blanco y, sin embargo, éste aparece en la práctica de la puntería como “mera cosa objeto de la representación” (p. 71) antes bien que como útil a la mano. A partir de esta constatación, único punto establecido quizás demasiado rápidamente (véase p. 71, 1), el autor puede concluir que el estatuto del fallo en la puntería es particular y que éste no se adecua a lo definido por Heidegger en relación con el paso del carácter de “útil” al de “objeto subsistente”, paso posibilitado precisamente por el fallo “deficiencia, perturbación o fracaso”. El autor sostiene así que la posibilidad del fallo define desde un principio la inspección demorada de la situación de tiro y que ésta inspección “suspendiendo la acción y embebiéndose del aspecto externo de las relaciones objetivas, precede a la ejecución del acto —no la sucede—, dirige su sentido —no desvía de él—, y pretende justamente evitar el fallo —no subsanarlo” (p. 72). La distinción neta, según Heidegger, entre la fenomenalización en la práctica (el habérselas con las cosas) y en la actitud teórica supuestamente derivada, se ve pues cuestionada en el acto de puntería por lo que me permito llamar la “subsunción del fallo *dentro* de la práctica”.

Pero el análisis sobre ciertas tesis heideggerianas no se queda ahí. Acto seguido, el autor constata que existe también una peculiar relación entre los análisis heideggerianos del espacio, centrados en torno a la noción de des-alejamiento, y el acto de puntería. En oposición a las características fundamentales del des-alejamiento como espacialización propia del existente en *Ser y Tiempo* —véanse §§ 22 y 23—, en la práctica de tiro sí que podemos encontrar una medición de distancias, una estimación *expresa* de la lejanía y una coincidencia entre la distancia objetiva de lo “ante los ojos” y la lejanía/cercanía del útil a la mano. El autor plantea pues aquí una excepción a la espacialización del existente, esquematizando las diferencias punto por punto y abriendo así una vía de reflexión sobre esos actos que combinan una práctica del espacio no tan homogénea como había pensado Heidegger. A esta primera oposición, se le añade además el hecho de que sí, en el mismo Heidegger, el cuerpo se difumina efectivamente del análisis de la espacialización y de los

útiles —estando la mano tan a la mano en el manejo de lo a la mano, que ésta y el cuerpo desaparecen, como poetiza el autor (p. 74)—, el acto de puntería demuestra irrevocablemente que “el espesor corporal del acto soporta y posibilita la concreta trama pragmática” y que “el cuidado del existente absorbido en la actividad no solamente es un cometido corporal, sino que requiere un peculiar adensamiento de la corporalidad vivida” (p. 76).

En definitiva, los análisis heideggerianos sobre la tensión entre útil y objeto subsistente o sobre la espacialización se matizan y se enriquecen, pues, gracias a la descripción del acto de puntería, desembocando en la necesidad de aceptar —en ciertas prácticas como la que nos ocupa— la combinación de uno y otro modo de aparecer (*zuhause/vorhanden*), así como la imbricación irreductible de “esa proximidad superlativa” del cuerpo (alusión a Didier Franck) en mi “aquí” y en el “ahí” del mundo.

Finalmente, *La precisión del cuerpo* demuestra cómo el acto de puntería confirma de un modo particular el axioma fenomenológico de la inadecuación perceptiva del espacio, siguiendo en esto los análisis de Husserl. De entrada, encontramos pues un listado de la propia cosecha del autor que enumera y explica las diferentes razones por las que se habla de una inadecuación perceptiva, listado que se resume finalmente así: “Darse en persona es aparecer no sólo en parte y por partes (primera razón de la inadecuación), no sólo en escorzos y por escorzos (segunda razón), sino también en permanente anticipación concreta, en memoria viva, en reactivación y revisión infinitas (tercera razón), y, además de todo ello, en este singular y perpetuo desbordamiento de la cosa misma (cuarta razón)” (p. 89). El acto de puntería aparece así incluyéndose en y matizando cada uno de estos puntos de inadecuación perceptiva, dándonos por ejemplo a ver la objetivación necesaria, no sólo del objeto, sino también del escorzo que se muestra justo en el momento del lanzamiento (una co-objetivación, p. 92-94), o mostrándonos cómo la movilidad cinestésica se somete primero a la buena captación perceptiva del blanco (“si giro a mi izquierda, entonces el blanco se me ofrecerá más claramente”) para, en el posterior acto de lanzamiento, someter inversamente la captación perceptiva a su servicio (“si la cosa se ofrece de tal y cual modo, entonces el golpe de mano ha de ser de tal o cual forma”, p. 95-96). En estas páginas, subrayamos además el interesante análisis que se nos ofrece sobre la relación problemática entre síntesis y percepción. Por todo lo expuesto y por otras razones que van en esta misma dirección, pero que no podemos detallar aquí, el autor acaba sentenciando

oportunamente: “la incertidumbre de la puntería opera como una demostración *ad oculos* de la percepción inadecuada de espacio y de mundo” (p. 97). En resumen, las obras de Herrigel, Heidegger y Husserl, antes bien que descalificadas, criticadas o simplemente citadas, sirven pues como un corpus histórico y riguroso para enriquecer y enriquecerse de los análisis llevados a cabo en *La precisión del cuerpo*. La puntería ya tiene, desde ahora, su lugar y su historia en la fenomenología.

3. Lenguaje y descripción. No podríamos, como conclusión, dejar sin comentario el lenguaje descriptivo de este ensayo de Agustín Serrano de Haro. Cualquier traductor de filosofía, como el mismo autor del libro y el que esto escribe, no puede ignorar los diferentes recursos lingüísticos que utiliza todo análisis fenomenológico. En *La precisión del cuerpo*, debemos pues saludar como un nuevo acierto el bueno y enérgico uso de la lengua castellana, en sus múltiples registros y expresiones técnicas o populares que aluden a la “puntería” y cuya vitalización tiene un peso fenomenológico indiscutible: desde una necesaria clarificación de la etimología de la puntería misma y de sus correspondencias en otros idiomas (p. 79) hasta la mención de expresiones tales como “echar venablos por la boca” o “lanzar insultos” (p. 18), “dominar o tragarse los nervios” (p. 23), la distinción entre “posición” y “postura” (p. 27), el sintagma “mirada ponderosa” (p. 39), “a tiro de piedra” (p. 73, n. 23), el neologismo “des-acercar” (p. 73), etc. Además, toda esta recuperación lingüística del fenómeno de “hacer puntería” se ve acompañada por varias citas literarias que, sin recibir profundos análisis, trazan ya un pequeño sendero de la puntería en la Historia de la literatura. En este sentido, nos hubiera gustado encontrar ahí algún análisis de fenomenología lingüística que ahondara en todas esas expresiones metafóricas, en todas esas figuraciones y usos literarios de la puntería. Un análisis lingüístico-literario que podría resultar muy útil para entender fenomenológicamente, no sólo nuestra relación al lenguaje y su precisión, sino el fenómeno mismo que nos ocupa. Quizás esto se quedó en el tintero de Agustín Serrano de Haro y dará, con el tiempo, otro magistral libro de fenomenología.

James Fentress y Chris Wickham, *Memoria social*, Madrid, Cátedra, 2003, 264 pp.

LINDA MAEDING

Universidad de Mainz, Alemania

La memoria tanto en su vertiente individual como colectiva es un tema recurrente en el campo de las ciencias humanas hoy en día. Desde los años 90, es sin duda una de las nociones más de moda en el ámbito de las humanidades, tanto en Europa como cada vez más en América. Mientras que la psicología ha dado resultados llamativos en el estudio de la memoria autobiográfica, la historia y la sociología —siguiendo la línea de investigación abierta por Maurice Halbwachs antes de la Segunda Guerra Mundial— se han adentrado más en las dimensiones colectivas de la memoria, presentes en su plasmación como *memoria cultural* (Jan Assmann). Recientemente la filosofía se ha sumado a esta tendencia, con intentos de conceptualizar la noción de memoria y aplicarle una mirada específicamente epistemológica (Paul Ricœur).

Sin embargo, la misma naturaleza de la memoria —metaforizada en la imagen del *black box*— aún no ha sido esclarecida en absoluto. De ahí quizás su fascinación no solamente para los estudiosos, sino también para la literatura, desde Proust a Sebald.

El libro *Memoria social*, escrito por un antropólogo y un historiador ingleses, integra las perspectivas de diferentes campos de estudio y se constituye así como un aporte interdisciplinario sobre el carácter de la memoria social. Aunque más comúnmente conocida como memoria colectiva, se diferencia de ésta en su integración del aspecto individual, considerando el entrelazamiento de lo personal y lo colectivo en toda memoria.¹ Arranca con un capítulo sobre la naturaleza epistemológica del recordar a lo largo de la historia (sin duda la parte más conseguida y fructífera del libro), sigue con la descripción de la transmisión de tradiciones o saberes mediante la memoria oral y narrativa, para luego analizar la estratificación de la memoria según clase y grupo social. Los últimos capítulos están dedicados a ejemplos específicos de memoria social, centrándose en su modo de funcionar en la Edad Media y en la mafia siciliana. Las cuestiones que dan fuerza y cuerpo al libro son las que se analizan en la parte teórica: ¿Cómo se sitúa la memoria entre el conocimiento

objetivo y la experiencia sensorial? ¿Cómo distinguirla epistemológicamente de meras imaginaciones, igualmente grabadas en nuestras mentes?

Fentress y Wickham toman como punto de partida una crítica muy sagaz, pero pocas veces formulada con esta claridad: a pesar de ya ser una herramienta de investigación aceptada por historiadores y científicos sociales, curiosamente éstos no tematizan a la memoria como tal con mayor profundidad. Podríamos decir que no se le toma en cuenta seriamente a no ser que como *medio de*. La crítica se refiere así a la objetivización de la memoria o a lo que los autores denominan el “modelo textual de la memoria”. Ejemplo de este diagnóstico lo encontramos en la *Oral History*, disciplina que pone la mirada en la vida cotidiana, formulando así una especie de “historia desde abajo”, cuya fuente son justamente los testimonios del pueblo, documentados en forma de entrevistas. Según Fentress y Wickham, los propios representantes de la Historia oral no confían lo suficientemente en la memoria como fuente para no convertirla en texto y así referirle una autoridad ampliamente reconocida: la de los documentos históricos tradicionales.² Borran de esta forma la diferencia —siempre existente— entre un archivo constituido por documentos escritos y la memoria de un ser vivo.

En la historia de las mentalidades, la memoria siempre ha oscilado entre dos polos: el conocimiento y la sensación. Si tomáramos en serio la memoria como fuente de saber, atendería contra una concepción dominante en la modernidad, según la cual los conocimientos no forman una parte esencial de nuestro ser, sino que es algo separado de nosotros. Como exponen los autores, los conocimientos objetivos nos pertenecen solamente de forma contingente, mientras los recuerdos personales sí son realmente nuestros. La memoria archiva el conocimiento “objetivo” y también la sensación “subjetiva”, pero mientras la segunda constituye una parte integral de mí y por lo tanto no es posible localizarla en otro lugar, el primero sí podría estar guardado en cualquier otro sitio fuera de la propia mente.

Aunque la memoria en sí es efectivamente subjetiva, se convierte en un hecho social gracias a su estructuración lingüística y otras instancias mediadoras. Es éste el argumento central del libro, a partir del cual se explica también su intención de carácter antropológico: estudiar la memoria en tanto que ésta revela “cómo somos” (p. 26) —mediante el modo en que recordamos, cómo nos representamos en nuestros recuerdos, cómo los estructuramos y transmitimos de generación en generación. Derivando de este presupuesto de la memoria como hecho social, los autores con todo derecho reclaman tam-

bién una *historia* de la memoria: al igual que cambian los marcos sociales en los que se ejerce la memoria, cambia también el modo de entenderla. En Occidente, la historia de la memoria equivale a su “devaluación constante” (26) como fuente de conocimiento, la memoria se ha ido retirando al ámbito privado e íntimo.

Fue el mérito de la estudiosa Frances Yates el haber rescatado el “Arte de la Memoria” en su libro del mismo título, que rastrea la olvidada importancia de la mnemotécnica en el marco de la retórica del mundo antiguo. Fentress y Wickham resumen cómo la instalación de la escritura en la sociedad ha significado una cesura en la historia de la memoria: el texto ya no la apoya, sino que la sustituye. Los autores una vez más enfatizan cómo a partir de este punto el conocimiento se separaba del individuo. En este contexto se puede entender también la idea predominante de la memoria como un depositario del conocimiento de carácter pasivo, estableciendo una clara analogía con la escritura.³

Los autores rechazan el extendido modelo de la memoria como un “mecanismo de copia y almacenamiento” (35), su interés en cambio es preguntarse qué constituye la *experiencia* de la memoria. Muestran cómo históricamente se hizo cada vez más evidente su dependencia del lenguaje, palpable en el dualismo establecido entre la memoria textual (y por tanto “objetiva”) y la memoria sensorial (“subjetiva”). De esta división se ocupan los autores mediante la descripción de la memoria de las *palabras* y la memoria de las *cosas*, anterior a la primera. Aunque solemos pasar de una a otra sin ni siquiera darnos cuenta, solamente la segunda está presente en todas las sociedades: sería una especie de “cartografía” que porta información —tanto la social (por ejemplo en los tatuajes de tribus que de esta forma graban las genealogías y jerarquías de un *clan*) como la del entorno natural (por ejemplo en la memorización de las figuras del zodiaco). Es importante señalar que este “mapa mnemónico” no requiere necesariamente de una mediación lingüística: es en un principio una imagen visual que, según los autores, es más completa —aunque también más difícil de comunicar— que su correspondiente semántico. Dependiendo de las sociedades que los crean, estas topografías mentales se pueden concebir o como imágenes o como textos. Mientras que para nosotros constituyen una “extensión” de la memoria de las palabras, para las llamadas sociedades “primitivas” encarnan la cosa que representan: el mensaje transmitido nunca es aislable, ya que no está preconcebido ningún espacio de mediación (“la pro-

mesa no se distingue del acto de prometer”) (39). Dos tendencias contrarias se cruzan aquí: mientras las sociedades con escritura tienden a “semantizar las cosas en significados” (desde el estructuralismo es bien conocido el fenómeno de ver textos en todas partes), las sociedades ágrafas más bien transforman las palabras en cosas. Esta observación lleva a los autores a concluir que dicha frontera entre los dos conceptos es artificial o cultural, y no corresponde necesariamente a la experiencia subjetiva de la memoria.

De la misma manera, los autores ponen en duda la universalidad de la división hecha por la psicología cognitiva (en particular Endel Tulving) entre la memoria semántica y la memoria episódica, siendo sus respectivos medios el “símbolo lógico” y la experiencia. Experimentos, tal como son citados en el presente volumen (en primer lugar el de Frederick Barlett), prueban que la mente utiliza tanto patrones semánticos como visuales para memorizar una secuencia: los dos se complementan. Pero para investigar cómo nuestra memoria guarda información de cualquier tipo, hay que considerar también cómo poder distinguir entre recuerdos “verdaderos” y una simple fantasía. Como nos explican Fentress y Wickham en su recorrido por la historia de la memoria, los filósofos empiristas han tratado de encontrar solución a esta problemática. Desde nuestro saber actual, es fácil constatar su fracaso. Hobbes, Hume y hasta Russell han postulado la existencia de una facultad mental que, a partir de nuestra experiencia, detecta una cualidad específica de los recuerdos “verdaderos” y los separa así de la ficción —una tesis prácticamente imposible de mantener hoy en día, cuando se habla del carácter constructor de toda memoria. “Desde el punto de vista de la experiencia de recordar, no hay nada que distinga el recuerdo de hechos ciertos del recuerdo de disparates” (25).⁴

La dificultad de diferenciar entre lo verdaderamente vivido y lo falsamente recordado es una experiencia que muchos hacemos en la vida cotidiana. De hecho no podemos distinguir siempre entre recuerdos propios y recuerdos ajenos (que por ejemplo nos han sido contados por los padres). ¿De dónde viene entonces nuestra confianza en los recuerdos? Según los autores, de nuestro experimentar el presente como conectado con el pasado: validamos la memoria justamente mediante nuestra experiencia presente. Una conclusión importante que sacan del constatado fracaso de las explicaciones filosóficas y psicológicas con pretensión universal, es la *naturaleza funcional* de nuestra experiencia del recordar. Ésta es diferente dependiendo de si se trata de información semántica, recuerdos de la infancia, o el intento de recordar cómo practi-

car un cierto baile. Las diferencias funcionales así descritas son a la vez diferencias sociales; por lo tanto, hay solamente categorías relativas para describir los mecanismos de la memoria. Esto no implica sin embargo una desvalorización, se reivindica más bien la memoria como “fuente de conocimiento” (46), no solamente como expresión de la experiencia colectiva.

La actividad tan compleja comprimida en el término “memoria” se expresa en un conjunto de categorías aplicables a los correspondientes actos mentales: el reconocimiento, el recuerdo mismo (como acto puramente interno) y su articulación. A pesar de su posible distinción neurológica no se traducen en diferentes experiencias mentales. Por eso, las fronteras muchas veces se deslizan en el estudio metódico de la memoria. Habría que problematizar entonces la afirmación por parte de los autores de la posibilidad de recordar pura información semántica. ¿Hasta dónde es posible realmente hablar de una memoria completamente descontextualizada? ¿Cuál es el alcance de la memoria de “significantes sin significados”? Una pregunta, que el libro no trata de responder, ya que considera a la memoria semántica excepción antes que norma. Se centra más bien en la memoria sensorial, estrechamente ligada a la experiencia personal. Se trata de una memoria que nos confiere coherencia y que tiene como primera tarea fomentar nuestro sentido del Yo.

El libro traspasa en realidad los límites de un análisis sobre la memoria colectiva. Mediante su resumen sintetizado de las diversas concepciones que a lo largo del tiempo se han hecho de ella en varias disciplinas académicas, como también gracias a la descripción concreta de su funcionamiento en momentos históricos determinados, promueve un mayor entendimiento de la memoria como tal. Uno de sus mayores logros es poner en cuestión e incluso desafiar abiertamente conceptos muy divulgados sobre la naturaleza de los recuerdos. En primer lugar, nos muestra lo inadecuado del modelo tradicional del *storage and retrieval* —un concepto que no considera la evidencia de que la imagen del ocaso percibido por la mente nunca será idéntico al ocaso real. De ahí se deriva uno de los mensajes centrales del libro: la memoria social no es simplemente el subtipo de una entidad más global. Sin ignorar el hecho de que los recuerdos varían en su grado de ser íntimamente (o no) ligados a la persona, es la experiencia *social* la que forma la topografía de nuestra memoria. Esto se ve claramente en el espacio que dedican los autores a la transmisión de recuerdos intergeneracionales, que —como prueban estudios— se alteran con el tiempo (tal como vaya cambiando también el entorno social) sin que haya

una consciencia de tal cambio, ya que no nos solemos acordar de lo que forma parte de nuestro hábito.

Existe una firme base para pensar que las estrategias para recordar, tanto conscientes como inconscientes, están en buena medida condicionadas por nuestra cultura. Por eso las distinciones establecidas y altamente aceptadas entre lo semántico y lo sensorial (para solamente nombrar uno de los muchos binomios existentes) no son oposiciones naturales, como reiteradamente se argumenta en el libro, sino que corresponden a desarrollos graduales en el seno de la sociedad. Este carácter profundamente social de la memoria, no solamente en su dimensión colectiva, sino también en su incidencia sobre el individuo, lleva consigo una implicación fundamental: la memoria siempre supone un alto grado de interpretación. Para que los recuerdos sobrevivan y no caigan en el olvido, la memoria tiene que responder a una demanda que la remodela constantemente. El mérito del libro de Fentress y Wickham consiste en esclarecer y enfatizar el proceso de “reestructuración activa” presente en cada acto de recordar. Finalmente, nos mantiene curiosos por esta pregunta, que no deja de concernirnos desde el nacimiento de la mnemotécnica en el mundo antiguo: ¿Cómo recordamos y por qué?

Notas

1. Por parte de los autores del libro, la adopción del término menos usado “memoria social” es una forma de distanciarse de los teóricos de la memoria colectiva, que —como el mismo Halbwachs— han sido muy criticados por sobrevalorar el aspecto colectivo hasta suprimir por completo la consideración de recuerdos individuales no determinados por éste.

2. Este efecto se consigue presentando a las memorias de personas como “registros” y “documentos hablados” (20).

3. En cambio, sí existe un consenso en los estudios respectivos de concebir el recordar como una experiencia mental en cierto grado consciente y, en este sentido, activa.

4. Afirmación que nos hace pensar en el false-memory-debate, surgido en Estados Unidos a partir de testimonios falsos hechos en juicio. El debate se refiere a los testigos que apoyándose en su memoria estaban convencidos de la veracidad de su relato, que sin embargo resultó ser falso.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, No. 17, ENERO 2008

Resúmenes - *Abstracts*

Traducción al inglés de Mónica Cristina Fuentes Venegas

JUAN A. NICOLÁS

Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo

Leibniz distingue dos niveles ontológicos: el de los “fenómenos” y el de la “realidad”. La tesis que se defiende es que para comprender el verdadero fondo de lo real, Leibniz abre una vía alternativa tanto a la ontología sustancialista como a la fenomenista. Se trata de una ontología elaborada en torno a los conceptos de *mónada* (independencia, actividad, unidad) y de *notio completa* (individualidad, libertad). Las dimensiones fundamentales de esta ontología son el vitalismo y el funcionalismo. El funcionalismo se desarrolla en el nivel de los fenómenos y el vitalismo tiene su ámbito tanto en el nivel de los fenómenos como en el de la realidad. La primera dimensión representa al Leibniz del *calculemus*, mientras que la segunda es el Leibniz del *principio vital*. La conjunción de ambas constituye una ontología de la individualidad sistémica.

Ontology unificated in Leibniz: beyond the substancialism and phenomenalism

Leibniz distinguishes two ontological levels: ‘phenomenon’ and ‘reality’. The thesis defends to comprehend the truly meaning of what is real, Leibniz opens an alternative option to both ontologies: substancial and phenomenon. It is about and elaborated ontology around the concepts of *monad* (independence, activity, unity) and *notio completa* (individuality, freedom). The fundamental dimensions of this ontology are the vitalism and the functionalism. The functionalism itself developes in a level of phenomenon and the vitalism has his own atmosphere as it has in the level of phenomenon and reality. The fist

dimension represents Leibniz's *calculus*, meanwhile the second is Leibniz's *vital principle*. The conjunction of both establishes one ontology of the systematic individuality.

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

De Villoro a Nancy: la comunidad imposible

A partir de las perspectivas del pensamiento latinoamericano, de Luis Villoro, y europeo, Jean-Luc Nancy, en este artículo se hace una aproximación a la necesidad de esclarecer en términos del diálogo filosófico no sólo la existencia de varias comunidades sino de las distintas manera de comprensión de la realidad, de los sentidos que dotan al mundo de una significación y las experiencias de que son capaces los seres humanos de distintas latitudes del mundo. El objetivo que se persigue no es, por otro lado, polemizar o señalar contraposiciones. Se pretende avanzar en la comprensión inter-cultural e inter-filosófica de la idea de comunidad.

From Villoro to Nancy: the imposible community

From the perspectives, the latin-american Luis Villoro and the european Jean-Luc Nancy, in this article the author tries to make an approximation to the necessity of clarity in the philosophical dialogue terms, not just because of the existance of several communities but the different ways of comprehension of reality, the senses that give the world a particular meaning and the experiences that the humans are capable of from different latitudes of the world. The main point is to go forward in the comprehension of inter-cultural and inter-philosophical of the idea of community.

HÉCTOR SAMOUR

Historia, liberación e interculturalidad

En este artículo se intenta repensar la tarea liberadora de la filosofía de cara al presente de América Latina. Se empieza haciendo un esbozo del contexto his-

tórico global, resaltando los principales problemas y los retos que deben ser enfrentados por la reflexión filosófica en la actualidad. En segundo lugar, se presenta una visión crítica de la ideología del neoliberalismo, mostrando a la vez los elementos principales que configuran la crisis de la sociedad capitalista y la necesidad de elaborar un renovado discurso filosófico que coadyuve al diseño de estrategias liberadoras e ilumine alternativas viables a la globalización neoliberal. Finalmente, se hace un balance crítico de las principales corrientes filosóficas contemporáneas, para después presentar y valorar el aporte filosófico de Ignacio Ellacuría y de R. Fornet-Betancourt para la construcción de un pensamiento liberador a la altura de nuestro tiempo.

History, Liberation and Interculturality

What I try to do in this article is to *re-think* the role of the liberating philosophy in Latin America now days. In the first place, it begins making a sketch of the global historical context, pointing the main problems and the challenges that must be confronted from the actual philosophical perspective. In second place, it presents a critical vision of the ideology of neoliberalism, showing at the same time the main elements that configures the crisis of the capitalist society and the needing of built a new philosophical speech wich will help to collide the design of liberating strategies and illuminates new possible alternatives to the neoliberal globalization. And finally, it makes a critical balance of the main philosophical disciplines to present and valorate the great contribution of Ignacio Ellacuria and R. Fornet-Betancourt to philosophy to the construction of a liberating thinking to our time.

RENATO PRADA

Una elucubración estética: *la ciudad* y el arte en Eugenio Trías

En el texto se aborda, a través del concepto de límite de Eugenio Trías, la necesidad de poner entre paréntesis las “categorías como casillas clasificatorias” de una estética normativa de lo real en la medida en que permanece un debate crítico respecto al desarrollo de las artes en general y el “relativismo

sociocultural”. Se destaca la importancia de las consideraciones de Eugenio Trías sobre las reflexiones kantianas de lo sublime en la medida en que, para el filósofo español, Kant inicia un giro importante en la estética que no sólo permitió su desarrollo posterior sino que llega hasta nuestros días atravesando la exaltación romántica sin abandonar el espacio categórico a través del que es posible plantearnos una estética normativa útil a la comprensión de los diversos fenómenos ya sean de naturaleza general o bien propios de una cultura particular.

An aesthetic digression: *the city and art in Eugenio Trías*

The article talks about Eugenio Trías’s concept of ‘limit’, the necessity of the importance of the categories as classificatory items of a normative aesthetic of what is real in the way where it permits a critical debate about the developing of the general arts and the “socio-cultural relativism”. It emphasizes the importance of Eugenio Trías considerations about the Kant’s meditations of sublime; in a way where the Spanish philosopher thinks that Kant began with an important turn in aesthetics that allows its developing and it arrives until our present with romantic expectation with out leaving behind the categorical space that allows the new normative aesthetic planning, useful in the comprehension of the different phenomenon even thought they were natural or from a particular culture.

JOSÉ LUÍS CÂMARA LEME

Hannah Arendt. Política y desfactualización

El debate acerca de la guerra de Irak tornó urgente repensar las reflexiones de Hannah Arendt sobre la crisis de nuestro tiempo, especialmente sobre un mundo en que los elementos que concurren para aparición de regimenes totalitarios se fortalecieron, a pesar de que el próprio régimen totalitario, tal como la filosofía lo describió, pertenezca al pasado. Si el sujeto ideal del régimen totalitario era aquel que no distinguía hecho y ficción, hoy el súbito ideal de la política degradada es aquel que a la vez cultiva la indiferencia ante aquello que considera “el relativismo de los acontecimientos”, y funda sus decisiones

en las matrices de análisis formal que defactualizan esos mismos acontecimientos. Las reflexiones de Arendt sobre la guerra de Vietnam son el caso concreto que permite traer a la luz esos elementos que caracterizan la crisis que atravesamos. En suma, la tesis que se quiere aclarar es la de que la degradación de la política se sigue del hecho de que el debate se encuentra minado por la defactualización de los acontecimientos.

Hannah Arendt. Politics and defactualization

The debate about the war in Iraq urges us to rethink Hannah Arendt's reflections on the crisis of our time, namely on a world in which the elements that led to the rise of totalitarian regimes grew stronger, even though that kind of regime, in the precise shape that she described it, was irrevocably left in the past. If the ideal subject of the totalitarian regime was that who could not distinguish between fact and fiction, the ideal subject of the degraded politics of our time is that who cultivates indifference towards what he calls «the relativity of events», while at the same time founding his decisions on the formal analytical grids that defactualize those same events. The reason to bring to light the elements which characterize the crisis that we are currently facing can be traced to Arendt's reflections on the Vietnam War. To sum it up, the degradation of politics stems from the debate being undermined by the defactualization of events. Such is the thesis that will be presented in this paper.

RUSH GONZÁLEZ

Ilya Prigogine y Eduardo Nicol: en torno a la alianza entre las ciencias y la metafísica

Nos proponemos la factura de un análisis comparativo en torno a la superación de la brecha epistemológica que divide y separa el claro de las ciencias y el claro de la filosofía, en el marco de dos autores del siglo XX, el ruso nacionalizado belga, Ilya Prigogine, y el español nacionalizado mexicano, Eduardo Nicol. Tratamos de hacer una exposición comparativa acerca de la sutura entre

la física y la metafísica, desde dos voces: una enarbolada por la física y otra precisamente por la metafísica.

Ilya Prigogine and Eduardo Nicol: around the alliance between science and metaphysics

We propose a comparative analysis around the importance of epistemology which divides and separates science and philosophy, in the time of two authors of the XXth. century, the russian nationalized Belgian, Ilya Prigogine, and the spanish, nationalized Mexican, Eduardo Nicol. We try to make a comparative exposition between physics and metaphysics from two different voices, one passionate to physics and the other one to metaphysics.

CARLOS MOLINA VELÁSQUEZ

Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria

Este artículo es una aproximación a los planteamientos teóricos de Franz Hinkelammert, mediante los cuales podríamos fundamentar filosóficamente una ética del bien común y de la responsabilidad solidaria. Partiendo de la necesidad de un humanismo abierto, material e historizado, el autor de este trabajo analiza las propuestas éticas del filósofo alemán, mostrando algunas claves de interpretación que contribuirían a pensar de manera renovada los derechos humanos, los proyectos sociales alternativos, y las apelaciones que hacemos a nuestras obligaciones y a nuestra libertad.

Ethics of the common good and the solidary responsibility

It is an approximation of Franz Hinkelammert theoretical statements, which allow us to establish on philosophical basis to the common good and the solidary responsibility. Beginning with the necessity of an open humanism (material and with a historical background), the author analyzes the ethical proposes of the German philosopher, showing some 'key' interpretations that help us to think in a new way of human rights, the social alternative projects and the appealing that we do to our obligations and our freedom.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, NO. 17, ENERO 2008

COLABORADORES

JUAN ANTONIO NICOLÁS MARÍN

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Granada y Profesor Titular en el Departamento de Filosofía de dicha Universidad. Realizó estancias de investigación en la Universidad de Mainz (Alemania), en el Leibniz-Archiv, Hannover (Alemania) y en la Universidad de la Sorbonne IV-París (Francia). Pertenece a la Leibniz-Gesellschaft (Hannover), a la Sociedad española Leibniz (Madrid) y al Seminario Xavier Zubiri (Madrid). Ha sido Profesor invitado en la Universidad de Mainz, en la Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile), la Universidad de Ioánnina (Grecia), la Universidad Iberoamericana (México), la Universidad Centroamericana (UCA, El Salvador) y la Universidad de Lisboa (Portugal). Es miembro del Consejo de redacción de la revista *Diálogo Filosófico* (Madrid); miembro del Consejo Editorial de las revistas *Universitas Philosophica* (Bogotá) y *Realidad* (El Salvador); director de las colecciones *Filosofía Hoy* y *Claves* de Editorial Comares (Granada); coordinador del proyecto “Leibniz en español” para la edición de las “Obras filosóficas y científicas” de G.W. Leibniz; director del grupo de investigación “Verdad, conocimiento, valores” (Junta de Andalucía); vocal de la Junta directiva de la Sociedad española Leibniz. Sus áreas y autores de especialización son Filosofía Moderna, Teoría del Conocimiento, G.W. Leibniz, K.O. Apel, X. Zubiri, Racionalismo Crítico, Hermenéutica crítica. Algunos de sus libros publicados son *Razón, Verdad y Libertad en Leibniz*, Granada, Universidad de Granada, 1993 y, como editor, *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, *X. Zubiri: El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza, 1999 (edición francesa *L’homme et la vérité*, Paris, L’Harmattan, 2003), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, *G.W. Leibniz: Obras filosóficas y científicas, vol. XIV: Correspondencia I*, Granada, ed. Comares, 2007, *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada, ed. Comares, 2007. E-mail: jnicolas@ugr.es.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Maestro y Doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1990 (actualmente nivel II). Es profesor de la UMSNH desde 1977. De la misma Universidad fue Director de la Facultad de Filosofía en dos periodos (1985-1989 y 1998-2002) y Secretario General en 2003-2004. Actualmente es director del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”, creado en diciembre de 2006. Ha impartido cursos de historia de la filosofía, estética, filosofía de la cultura y filosofía mexicana; y participado en diversos congresos nacionales e internacionales. Ha desarrollado proyectos de investigación apoyados por el CONACYT. Es director fundador de *Devenires*. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura de la UMSNH. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y más de 150 artículos de divulgación. Es miembro del consejo editorial de varias publicaciones internacionales en filosofía; entre otras de *Chiasmi International*, revista trilingüe especializada en el pensamiento de Merleau-Ponty, publicada en Italia, Francia y Estados Unidos. Es coordinador y co-autor de los libros: *Filosofía de la cultura en México* (Plaza y Valdés, México, 1997, tres ediciones) y *Variaciones sobre arte, estética y cultura* (UMSNH, Morelia, 2002). Y es autor de los libros: *Retorno a lo sensible* (Fonapas, Morelia, 1980); *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty* (UMSNH, Morelia, 1994); *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontyana* (UAEM, Toluca, 1996); *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, Siglo XXI, México, 2003; *Filosofía culturalista* (Secretaría de Cultura, Morelia, 2005); *La reforma moral de la Universidad* (Jitanjáfora, Morelia, 2006); *Filosofía y creación* (Driada, México, 2007).

HÉCTOR SAMOUR

Profesor del Departamento de filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Sus áreas de especialidad son historia de la filosofía, metafísica, epistemología, lógica, filosofía política, filosofía del derecho y filosofía latinoamericana. Entre 1980-1982 realizó estudios de maestría en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 1994 obtuvo en la UCA una licenciatura en sociología y en el

2000 obtuvo en la misma universidad un doctorado en filosofía con una tesis sobre la génesis y estructura del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Durante diez años fue decano de la Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza y en la actualidad se desempeña como Jefe del Departamento de Filosofía y Director de las carreras de maestría y doctorado en filosofía iberoamericana de la UCA. Ha sido profesor visitante de Swarthmore College, en Philadelphia, Estados Unidos, y ha sido ponente y conferencista en varios congresos y foros internacionales de filosofía. Ha escrito varios libros, entre los que destacan *Voluntad de Liberación*, *Filosofía del Derecho* y *Visión existencialista del ser humano*, y ha publicado varios artículos en revistas internacionales.

RENATO PRADA OROPEZA

Doctor en Filosofía por la “Università degli Studi di Roma” (Italia), doctor en Lingüística por “Université Catholique de Louvaine” (Bélgica). Profesor-investigador de la maestría en Literatura Mexicana (BUAP). Miembro del S.N.I. Nivel III, fundador de la revista *Semiosis* (UV) y fundador de la revista *Amoxcali* (BUAP). Autor de varios libros de teoría literaria, hermenéutica y semiótica. Entre sus últimos libros están *El discurso-testimonio* (2001, UNAM), *Literatura y realidad* (1999, F.C.E/UV/BUAP), *Hermenéutica. Símbolo y conjetura* (2003, Ibero/BUAP), *Estética del discurso literario* (libro en trámite de publicación). Publicó siete novelas entre las que figura *Los fundadores del alba*, Premio Casa de las Américas 1969, y ocho libros de cuento, de los cuales algunos han sido traducidos a otros idiomas.

JOSÉ LUÍS CÂMARA LEME

Profesor de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Tecnología de la Universidad Nueva de Lisboa, Departamento de Ciencias Sociales Aplicadas. Ha publicado artículos sobre H. Arendt, M. Foucault y F. Nietzsche.

RUSH GONZÁLEZ

Es Dr. en filosofía por la UNAM, tiene la maestría en Filosofía Contemporánea por la UAEMéx., es profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha publicado los libros *El retorno a la metafísica, en torno a los límites del logos ante el ser: Eduardo Nicol*, UAEMéx., 2002; y *Del concepto y revolución del rock*, México, Fantasmagórica, 2003. Es coautor del libro, *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, UAEMéx., 2003.

CARLOS ERNESTO MOLINA VELÁSQUEZ

Es profesor en Educación Media con especialidad en Filosofía (1994), Licenciado (1996) y Doctor en Filosofía Iberoamericana (2006). Catedrático en el Departamento de Filosofía de la UCA (desde 1996), especializado en ética y estética contemporánea, imparte cursos de ética fundamental, ética aplicada y ética profesional. Es miembro del Consejo de Redacción de la revista *Realidad*, y ha publicado algunos artículos sobre ética y estética, entre los que se encuentran: “Crítica literaria y crítica de la realidad”, *Cultura* 82 (1998) 175-187; “El fundamento de los valores. ‘Ética sin metafísica’ en Ludwig Wittgenstein”, *Realidad* 83 (2001) 699-706 y en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>; “Medios de comunicación y ética de la responsabilidad”, *Realidad* 108 (2006) 285-292; “Ética del bien común y sujeto trascendental”, en Fernández, E. y Vergara, J. (eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje a sus 75 años*, Santiago, Editorial Universidad Bolivariana/ Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), 2007, p. 257-280. Además, es el editor de los volúmenes segundo y tercero de los Escritos Filosóficos de Ignacio Ellacuría (San Salvador, UCA Editores, 1999 y 2001, respectivamente).

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 NIREN

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"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO VIII N° 16
JULIO 2007
ISSN 1665-3319

Una fraternidad rebelde
Entrevista con Pedro Casaldáliga
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

La idea de una interpretación fenomenológica
RAMÓN RODRÍGUEZ

El diván imaginario. Filosofía de la representación
VÍCTOR MANUEL PINEDA

De la vivencia a la experiencia
LÁZLÓ TENGELYI

Emilio Uranga: la existencia como accidente
JAIME VIEYRA GARCÍA

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

Don Quijote. Dolor, individualidad y destino
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

El Platón de Rorty
JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR



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 2008

Racionalidad y subjetividad

COORDINADOR: DR. JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Febrero a Julio de 2008

Dirigido a estudiantes y profesionales de Humanidades

Filosofía de la historia (IV promoción)

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Septiembre de 2008 a enero de 2009

Dirigido a profesores y público en general

Filosofía, psicoanálisis y ciencias de la cultura

COORDINADORA: DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

Febrero a junio de 2008

Dirigido universitarios y público en general

Filosofía de la Educación (VIII promoción)

COORDINADOR: LIC. RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Septiembre a diciembre de 2008

Dirigido al 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



Próximamente Programa Institucional
de
Maestría
en
Filosofía de la Cultura

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, abrirán próximamente su Programa Institucional 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.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura Iberoamericana, estética, filosofía política, etcétera.

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) 322 35 00 exts. 4148 y 4149
<http://ramos.filos.umich.mx> email: posgrado.filosofia@gmail.com

libro

José Manuel Romero

libro

Mario Teodoro Ramírez Cobián

libro

Oliver Kozlarek

libro

Cristina Ramírez