

DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año II, No. 3, Enero 2001

Consejo Editorial

Alberto Cortez Rodríguez
Alberto García Salgado
Rubí de María Gómez
Rosario Herrera Guido
Mario Teodoro Ramírez
Gabriela Soto Jiménez
Marco Arturo Toscano

DEVENIRES

Director: Mario Teodoro Ramírez
Subdirector: Rosario Herrera Guido
Editora: Gabriela Soto Jiménez
Redacción: Rubí de María Gómez
Diseño de portada: Víctor Rodríguez Méndez
Auxiliar de edición: Gustavo García Robles
Servicio Social: Marina López López, Omar Alejandro Inzunza Quintana,
María de los Ángeles Rentería y Ulises López Sánchez

Correspondencia dirigida al Director. Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx> e-mail: rherrera@zeus.umich.mx Precio ejemplar: \$ 70.00; suscripción anual en el país: \$ 120.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM
ENRIQUE DUSSEL
UNAM-Iztapalapa
LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
Ambrosio Velazco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
Luis Villoro
UNAM y El Colegio Nacional

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.
MARTHA GEREZ
Universidad de Tucumán.
JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.
CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.
EMILIO LEDÓ
UNED, MADRID.
FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid
TERESA OÑADE IZUBIDE
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID.
JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.
EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO II, No. 3, ENERO 2001

Índice

Artículos

- Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt* 5
RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ
- Entre filosofía social y lucha social: la actualización de la teoría crítica por Axel Honneth* 27
OLIVER KOZLAREK
- Poética de la deconstrucción* 56
ROSARIO HERRERA GUIDO
- La construcción comunitaria de la identidad y su posible relación con el multiculturalismo* 87
DORA ELVIRA GARCÍA G.
- Devenires deleuzianos* 105
FERNANDA NAVARRO SOLARES

Dossier
pensamiento clásico/pensamiento actual

El encaje mítico de las culturas clásicas 120
LETICIA FLORES FARFÁN

La primera filosofía política clásica 137
ALBERTO VARGAS PÉREZ

Tekne y phronesis 171
MARIO TEODORO RAMÍREZ

Apuntes sobre clasicismo y modernidad 199
ANTONIO DUPLÁ

Reseñas

Aurelia Vargas Valencia (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza* 212
POR VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

Eugenio Trías, *Ética y condición humana* 219
POR ALBERTO GARCÍA SALGADO

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO EN EL DISCURSO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Rubí de María Gómez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La dicotomía de las dos esferas oscurece la realidad del patriarcado en cuanto que no toma lo privado o personal con el rango, digamos, de una instancia epistemológica para descubrir las relaciones de poder que se dan en la vida personal, relaciones que, en cuanto representan una situación de opresión, afectan y comprometen al todo social.

Cristina Molina.¹

Desde luego, los hombres y las mujeres son diferentes. Pero no son tan diferentes como el día y la noche, la tierra y el cielo, el ying y el yang, la vida y la muerte. En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa -por ejemplo, montañas, canguros o palmas.

Gayle Rubin.²

El presente trabajo contiene caracterizaciones muy básicas de los planteamientos de Hannah Arendt y de algunas teóricas feministas (particularmente Carole Pateman y Cristina Molina) en torno al problema de la distinción y relación de *lo privado* y *lo público* en el desarrollo histórico de su conceptualización.

El punto problemático sobre el que articularemos nuestro intento de comprensión de las formas de organización política centradas en esta dicotomía es la crítica de los criterios conceptuales que la relacionan y analogan con la diferencia sexual. Para ello nos servimos de la luz que el planteamiento de Arendt presta para aclarar el significado de estos dos principios.³

La mayoría de los teóricos de la filosofía política sostienen una separación radical entre las esferas *privada* y *pública* y con ello una sobrevaloración de la segunda, por cuanto mantienen incuestionada la adscripción de las mujeres al espacio privado en razón de su función reproductiva. Pero aun cuando algunos de sus representantes más destacados como Will Kymlicka llegan a reconocer que “esta incompatibilidad que han creado los hombres entre la crianza de los niños y el trabajo remunerado tiene implicaciones profundamente desigualitarias para las mujeres”,⁴ Hannah Arendt (como Habermas y muchos otros) sigue siendo parte de quienes no consideran significativo para su análisis comprensivo de la realidad la tematización de la jerarquía sexual-aunque un aspecto de la importancia teórica de la dicotomía de las dos esferas radique precisamente en el hecho de estar sustentada sobre la base del género.

El modelo de la distinción de los espacios *privado* y *público* con todas sus variantes, desde el mundo antiguo hasta la modernidad (pasando por la institucionalización jurídica del Derecho romano y el dominio de lo privado para la alta Edad media), ha perpetuado una forma de conceptualización y de organización política que se sostiene en el principio de la negación de las mujeres como modelo alternativo de “lo humano”. Y la ideología que ha resultado de esta perpetuación en la modernidad es el liberalismo que, a pesar de ser una de las corrientes dominantes en la teoría feminista (el mismo feminismo, según algunas corrientes, es producto de la ilustración⁵), no oculta sus contradicciones patriarcales.⁶

El feminismo ha integrado entonces una crítica de la dicotomía *privado/público*, que se concibe como principio de la organización social y resulta fundamental para el desarrollo de la teoría y la práctica liberales. Pero el alcance crítico del feminismo así como el uso político, ideológico y social, que se hace de la dicotomía va más allá del ámbito estrictamente liberal;⁷ lo que se puede ver por ejemplo en la propia aplicación de las categorías de *producción* y *reproducción* (equiparables con las esferas de lo *público* y lo *privado*) utilizadas por

el feminismo socialista, que reconduce el significado de las mujeres al ámbito de la naturaleza; fuera del dominio y del poder de la acción humana como libertad.

Existe pues consenso en todas las orientaciones políticas y teóricas del feminismo: bajo cualquier denominación que éste adopte, de acuerdo con la afinidad y pertinencia de sus postulados (feminismo socialista, feminismo liberal, radical, culturalista, etc.), resalta la importancia de la articulación ideológica de la “gran dicotomía”, público-privado⁸/femenino-masculino, como una forma de cuestionar la manera en la que se configuran los rasgos patriarcales de la cultura occidental. Seyla Benhabib señala por su parte un consenso considerable de algunos estudios feministas acerca de cómo las diversas posturas y concepciones sobre la razón y la justicia, centradas en la “dicotomía público/privado como principio de organización social, y su articulación ideológica”, no varían en su desconsideración de las mujeres.⁹ De esta manera, la percepción común acerca de lo privado/público que se mantiene en los diversos feminismos se centra en la crítica del carácter dicotómico de las dos esferas, y por ende, en la separación conceptual que se produce cuando se les concibe como opuestas.

En otro contexto, comprender el sentido de la “pluralidad” propuesto por Hannah Arendt como rasgo determinante de la humanidad y el único rasgo de identidad afín a las múltiples formas de organización política que puedan existir, y la “natalidad” como la posibilidad intrínseca del hombre para “comenzar de nuevo”, nos hace encontrar en sus planteamientos una promesa de reconfiguración de los contenidos atribuidos a cada esfera. Sin necesidad de que Arendt desarrolle explícitamente el tema del significado político de la ubicación social de las mujeres, pretendemos encontrar en su planteamiento una forma de valorización adecuada (no discriminatoria) de la *acción política* y del mundo personal, que logre eliminar la jerarquía conceptual de las dos esferas y niegue el ingrediente de dominación sexual que parece inherente a su conceptualización.

Alguna vez Hannah Arendt fue definida críticamente como “una mente femenina impregnada de ideología masculina”, mientras otros de sus lectores opinaban que, aunque quizás sus críticos tuvieran razón, probablemente “buscaban algo equivocado. O mejor: operaban desde unos supuestos que no son

aplicables a este caso”.¹⁰ .Ciertamente, Arendt se preguntaba en este gran libro que es *La condición humana* por la posibilidad de recuperar, bajo el modelo clásico, el valor de la política. Otro asunto. Por ello, coincidente con los últimos creo que —probablemente a causa de su autopercepción como *ser humano*, y no “restringida” a su *género* (el femenino, entendido éste como forma de *exclusión de lo humano*)— la interpretación arendtiana de la política, no interesada particularmente, pero tampoco desinteresada totalmente de su relación con la mujer (al menos a partir de su visión fenomenológica, que podríamos asociar con el cuerpo, desde una perspectiva merleau-pontiana), resulte fecunda para responder a la cuestión fundamental planteada por Seyla Benhabib en tomo al debate feminista de las dos esferas: “¿qué tipo de reestructuración de los ámbitos público/privado es posible y deseable en nuestras sociedades que formalmente la emancipación de las mujeres al mismo tiempo que crea una sociedad más humana para todos?”.¹¹

La hipótesis que sostengo es que, con todo y la complejidad que implica el intento de adscribir a Hannah Arendt en una corriente política o teórica específica (por el hecho de que sostiene críticas hacia casi todas las corrientes de pensamiento político) —y a pesar de la ausencia de tematización del género que signa sus reflexiones—, su pensamiento nos permite desarrollar, sobre la base de su perspectiva fenomenológica, una forma más amplia de comprensión de la dicotomía referida. Y es que si bien Arendt no adscribe una postura acorde con los planteamientos de las feministas (de crítica a la dicotomía de las dos esferas) —y aún, como asegura Marta Pesarroddona, nuestra autora era “famosa por su desprecio hacia el Women’s Lib norteamericano”—,¹² lo que hace de nuestro intento un esfuerzo polémico y de la interpretación feminista de su obra algo problemático, tampoco sostiene en ella posiciones machistas ni afirmaciones sexistas que contradijeran nuestro intento.

El modelo de lo público y lo privado. Del mundo antiguo a la modernidad

Resulta difícil comprender el significado de lo público y lo privado en el pensamiento de Hannah Arendt si no atendemos a la ambigüedad, señalada

por Nora Rabotnikof, entre un nivel de *caracterización ontológica*, que Arendt postula en términos de una distinción en la que “cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo”,¹³ Y la acuciosa descripción histórica que Arendt hace de las transformaciones sucesivas de este dualismo durante el proceso de la civilización occidental. Rabotnikof recomienda remitirse a Seyla Benhabib para profundizar en el señalamiento de la influencia de Husserl y Heidegger en la primera línea y de Walter Benjamin en la segunda: “el que se refiere al aspecto antropológicamente constitutivo de la vida humana y el que refiere a la forma histórica”.¹⁴

Para tratar de clarificar esta ambigüedad, necesitamos comprender hasta donde sea posible cuál es el significado profundo de la condición humana sobre el que se montan los significados culturales particulares de cada época y que, de algún modo también profundo, condicionan la realidad de hombres y mujeres. La misma Arendt reconoce que estas esferas se han mantenido siempre vinculadas con otros dos ámbitos a los que generalmente se adscribe la diferencia sexual: “la distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo *familia y político*, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la ciudad-estado”.¹⁵

Después de una amplia descripción de los modos en que lo privado y lo público han sido concebidos durante diversos períodos históricos, Hannah Arendt afirma que “el significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir”.¹⁶ Ésta es la condición invariable sobre la cual el contenido de las esferas y la valoración de cada una ha variado en cada etapa histórica, de acuerdo con la forma de organización política adoptada.

Arendt caracteriza cuidadosamente todas ellas pero pone el acento en el contraste entre Grecia y la Modernidad. Define la extrema valoración griega del espacio público como el espacio propiamente político donde se realizan la acción y el discurso, y estos como la fuente para el ejercicio de la libertad, pero además establece un lazo necesario con el carácter de privación de lo privado en tanto espacio de la necesidad: “Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”.¹⁷

En contraposición con esta imagen de Grecia, Arendt caracteriza la degradación total actual del espacio político como una forma de asimilación del espacio público y del privado y su sustitución por el espacio “social” y el de la “intimidad” que han aparecido con la modernidad. “Para Hannah Arendt la sociedad es el producto final de un proceso de despolitización que habría durado más de XX siglos”,¹⁸ dice Anabel Mejuto, y es que, como asegura Arendt “lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social”.¹⁹ A diferencia de la separación de lo privado y lo público que caracteriza el mundo griego: “decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la familia, y, finalmente, entre las actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida”, ella considera que para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo: “vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional”.²⁰

De esta resignificación y valoración de lo público que realiza al tomar como modelo el mundo griego se sigue que ella sostendría una valoración total de esta primera forma de organización política. Sin embargo también se muestra especialmente atraída por el *equilibrio* romano que valoraba igualmente las dos esferas, aunque mediante la abstracción jurídica las haya reducido a campos del derecho: “el pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público (...), comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia”.²¹

A diferencia del romano, el período medieval es caracterizado por Arendt de forma muy crítica; lo concibe más similar a la modernidad (aunque sus contenidos se hallan invertidos). Para ella la Edad Media es un período donde lo privado, en sus connotaciones domésticas, hizo de la familia el modelo de la estructura política: “La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público”.²² Y a pesar de su diferencia con el mundo

moderno, que también borró la separación de las dos esferas y abolió la política mediante la absorción de lo público en lo “gigantesco privado” que es la administración del Estado, su resultado fue el mismo: “su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública”.²³

Es claro que de estas cuatro descripciones no se sigue una desconsideración por parte de Arendt de la esfera privada sino una valoración equilibrada de ambas dimensiones, que son concebidas por ella como “espacios”: el espacio *privado* como un “lugar donde nacer o morir” y el espacio *público* como el lugar “donde se realiza la acción” (el lugar del desplazamiento físico, que es lo que define a la libertad en su significado mínimo²⁴ y que se sustenta en una comprensión adecuada de la función práctica y teórica de este espacio). Y es que, como afirma Carmen Corral refiriéndose a la centralidad del concepto de natalidad en el pensamiento arendtiano: “la acción hace aparecer lo novedoso, es el inicio de una cadena de acontecimientos, es la realización de la condición humana del nacer, del comenzar, y de la pluralidad, pluralidad que es entendida como distinción, como aquello que permite la constitución de la individualidad de cada uno y que tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y el discurso”.²⁵

Según Arendt, en la concepción antigua de los griegos el valor de lo público, como un espacio de discusión entre iguales, no disminuía el valor del individuo ni, por ende, la heroicidad (el valor), la búsqueda de inmortalidad y la gloria; tal como posteriormente lo vería Maquiavelo. A decir de Arendt: “el único teórico político postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia” entre la vida doméstica, que dominaba el período medieval, y la apertura de la *polis* a la “resplandeciente gloria de las grandes acciones”.²⁶

Esto significa que la valoración arendtiana de la política no implica una degradación simultánea del espacio privado que, por el contrario, es definido por ella como el espacio de la reproducción de los individuos y de creación de los valores éticos (gratitud, perdón) que nutrirán la práctica política, al permitir la difícil relación entre los seres humanos. Por otra parte, aunque según Arendt “la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición

de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia, y finalmente, de vergüenza y honor-, en modo alguno es cierto que sólo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan su lugar adecuado en la esfera privada”.²⁷ Arendt da un contraejemplo de cómo actividades humanas que ocupan un rango de dignidad muy alto como el *amor* o la *bondad* no pueden ser realizadas, por su naturaleza, en el espacio público. La bondad no puede ser objeto de publicidad ni siquiera para el actor mismo, ya que cuando la bondad se hace pública deja de ser bondad auténtica para convertirse en otra cosa. En esto consiste la “ruinosa cualidad de ser bueno”. Y en este sentido, el lugar propio de la bondad es lo *privado*.

Paralelamente, la Gloria es también por su naturaleza, y como también lo viera Maquiavelo, el único criterio regulativo de la dignidad política, puesto que “la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad”.²⁸ Dado que sólo mediante la presencia de otros se puede llegar a ser glorioso, el lugar apropiado para la búsqueda de gloria es el espacio público, como espacio de aparición del valor y de elaboración de la trama la narración de las hazañas es lo que hace que alguien sea recordado).

Se puede ver además que no es adecuada la adscripción restrictivamente exclusiva de los hombres y las mujeres a cada una de las dos esferas, como no lo es la jerarquización de éstas. De la misma manera que Arendt separa lo fútil y lo vergonzoso de la dignidad de lo privado, podríamos aducir que aunque la distinción de lo privado y lo público coincida teórica e históricamente con la de mujer y hombre, esto no significa que el lugar “propio” y exclusivo de la mujer sea lo privado ni que la identificación del varón con el espacio público tenga que conferirle a éste una dignidad superior. Como afirma Carmen Corral, “el propósito arendtiano no es pues investigar la naturaleza humana, sino las experiencias humanas, las actividades humanas desde la perspectiva de la experiencia”.²⁹

De esta manera, de la diferencia sexual no tiene que seguirse un antagonismo esencial entre necesidad y libertad; ambas (necesidad y libertad, y consecuentemente *privado* y *público*, según la caracterización de Arendt) son condiciones de expresión de lo *humano*, que es lo que nos da, por amor de la natalidad, el acceso al mundo. Por tanto, a partir del reconocimiento de dignidad igualitaria hacia los dos géneros con que la época contemporánea realiza el

imprescindible ajuste de cuentas hacia las mujeres, y tomando en cuenta la descripción fenomenológica del significado de lo privado y lo público que realiza Arendt, comprendemos el significado de lo privado y lo público como una dualidad de esferas separadas pero no contrapuestas ni jerarquizadas, como un rasgo determinante de la condición humana; esto es, como una realidad existencial de hombres y de mujeres, sin que esta definición implique una delimitación restrictiva en alguna de las esferas para alguno de ellos.

La crítica feminista a la teoría de “las dos esferas”. De “Lo personal es político” a “Mi cuerpo es mío”

Durante la época de los sesenta, la nueva ola del feminismo³⁰ trajo a la conciencia de las mujeres el hecho evidente de su despolitización permanente en la historia, expresada de forma recurrente en las diversas formas de organización política que sucedieron a la *Polis* griega. La reducción conceptual de lo femenino al ámbito privado de la interioridad del *oikos* griego, que Arendt define alguna vez como el “aspecto oscuro y oculto de la esfera pública”,³¹ se prolongó hasta el avance de la modernidad y ni siquiera la transformación de las dos esferas durante el ascenso gradual de la sociedad, con su concomitante anulación de lo público y lo privado —si hemos de creer la caracterización de Arendt—, modificó esta exclusión.

A fin de cuentas las feministas de este siglo constataron el hecho de que, no obstante los avances técnicos y las transformaciones políticas y económicas que caracterizaron la modernidad y urgieron a la integración de las mujeres en el aparato productivo, las mujeres continuaron fuera de la escena política y la política siguió siendo concebida como exterior a la experiencia de las mujeres.

El progreso moderno del liberalismo social, no obstante su valoración de la intimidad y su defensa de la propiedad, tampoco pudo afirmar el valor humano de las mujeres. Hizo imposible el ejercicio pleno de su derecho de ciudadanía, y le negó además la defensa de la propiedad de su cuerpo. Es decir, ni siquiera la reducción de las mujeres al nivel de la intimidad y la valoración de lo privado (reducido a su vez a la valoración de lo íntimo) que sostiene la modernidad, junto con la promesa de garantías individuales frente al estado,

permitió a las mujeres una ampliación de su espacio de libertad; o, al menos, el reconocimiento obligado de su personalidad civil o jurídica en el mismo margen de libertad con que gozan los varones.

De ahí la importancia actual del tema de los Derechos Humanos de las mujeres, que nunca han sido de ellas; lo que hace que el carácter preventivo de estos derechos, en el caso de su efectiva aplicación a las mujeres, no tenga lugar frente al hecho cotidiano de ejemplos como la violencia intrafamiliar. Las concepciones jurídicas del liberalismo en torno a los temas de la *violación* y *el aborto* constituyen ejemplos claros del límite intrínseco que también lo privado mantiene en relación con las mujeres. El famoso *slogan* feminista, “Mi cuerpo es mío”, nada significa para la organización liberal, como nada significa en ninguno de los dos casos (violación y aborto).

Además, como consigna Pateman: “diversos trabajos han demostrado que la familia es una de las grandes preocupaciones del Estado y como, a través de la legislación relativa al matrimonio y a la sexualidad, así como las políticas del Estado de bienestar, el poder del Estado presupone y mantiene el estatus subordinado de las mujeres”.³² Es decir, la posesión efectiva del cuerpo propio no tiene posibilidad de defensa en el liberalismo si se trata del cuerpo de una mujer, tanto por el paternalismo manifiesto en cuestiones relativas a la sexualidad, como por la incongruencia en la consideración del cuerpo de las mujeres: se castiga el aborto pero no la violación. Así, la libertad, igualdad y fraternidad, postuladas por la revolución francesa, quedan reducidas a una forma de contractualismo para los ciudadanos (varones), entre quienes funciona eficientemente el acuerdo de la fraternidad patriarcal.³³

Durante la segunda mitad de este siglo y a través de la maduración acelerada de la conciencia feminista, la separación analítica de las dos esferas y su correlativa “generización”³⁴ se reveló como una negación del poder interpretativo y de la autonomía de la mujer, de lo que se deriva su anulación como sujeto cultural. Pero la consecuencia más grave que el feminismo vio y denunció en la obra de Kate Millett, *Política sexual*, fue la invisibilización de los fenómenos de poder y dominación que ocurren en la oscuridad de la esfera privada. Situación que más allá de la teoría feminista y de la condición social de las mujeres afecta directamente a la teoría política, al mostrar en verdad, a través de las relaciones entre los sexos, cómo lo privado no está separado de lo público: “las

feministas han hecho hincapié en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos, por leyes sobre la violación y el aborto, por el estatus de ‘esposa’, por políticas relativas al cuidado de las criaturas (...) y por la división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él”³⁵ —en esto consiste precisamente la originalidad que Kate Millett introduce con el tema de lo “político privado” en su *Política sexual*: “en el análisis de Millett el punto clave está en el modo en que las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer implican una dimensión política. La ‘política sexual’ es un ejemplo de cómo lo privado tiene, en realidad, una dimensión pública”.³⁶

Sin embargo, erróneamente este descubrimiento se redujo, en términos teóricos, a manifestar un rechazo de la separación conceptual de lo “privado-público”, y en el plano político a realizar una crítica de la exclusión de las mujeres del espacio público; exclusión que según las feministas se deriva de la separación conceptual a la que nos hemos referido. De ahí la importancia del lema de “Lo personal es político”, que intenta vincular el plano de la vida privada (situado en el espacio privado), con la organización política de la sociedad (que se concibe propia del espacio público).

Según Ana de Miguel esta consigna fue adoptada por el feminismo liberal (junto con otra propuesta “radical”³⁷ de conformación de “grupos de conciencia”), aun frente a la oposición inicial de una de las más importantes fundadoras del movimiento feminista liberal de los Estados Unidos; Betty Friedan, autora de *La mística de la feminidad*, quien se quejaba de que las radicales convertían la lucha política en una ‘guerra de dormitorio’³⁸ (con lo que se percibe la idea de mantener las dos esferas separadas).

Evidentemente la crítica feminista a la separación de las dos esferas se refiere a la teoría de las dos esferas en su conceptualización liberal (y desde una concepción liberal). Aunque las feministas socialistas también sostienen (probablemente con mayor claridad teórica) que en el liberalismo “la dicotomía entre lo público y lo privado oculta la sujeción de las mujeres a los hombres dentro de un orden aparentemente universal, igualitario e individualista”³⁹ que acaba por constituir una oposición desigual entre hombres y mujeres.

Catharine Mackinnon, desde el feminismo “culturalista”, opina que éste (el feminismo liberal) sólo “ve el sexismo como, básicamente, una ilusión o mito a desvelar, una imprecisión que se debe corregir”.⁴⁰ Y es que como con-

firma Carol Pateman, las críticas liberales de la contraposición dicotómica de lo privado y lo público participan del proceso de “generización” que impone esta dicotomía: “en la conciencia popular (y académica) la dualidad de femenino y masculino sirve a menudo para encapsular o representar la serie (o el círculo) de oposiciones y separaciones característicamente liberales: femenino o (naturaleza, personal, emocional, amor, privado, intuición, moralidad, adscripción, particular, sometimiento), masculino (cultura, política, razón, justicia, público, filosofía, poder, éxito, universal, libertad)”.⁴¹

De ahí que, según Pateman, la crítica feminista contemporánea tenga como base, por lo general, los mismos criterios de la postura liberal: “las feministas consideran que la vida doméstica es privada por definición”.⁴² Por tanto, si queremos ir más allá de la tarea de “desenmascarar el carácter ideológico de los supuestos liberales sobre lo privado y lo público”,⁴³ como ella misma sugiere, tendríamos que empezar por evitar las frecuentes identificaciones entre cualquier tipo de categorías duales como la de: naturaleza-cultura, intuición-razón, necesidad-libertad, privado-público, con la diferencia sexual; ya que “sólo desde una perspectiva individualista liberal (sin percatarse de que uno está situado en una perspectiva patriarcalista) que abstrae al individuo varón de la esfera en la que su esposa sigue sometida a subordinación natural, abstracción que posteriormente se generaliza para hablar de hombre público, puede aparecer como algo filosófica o socio lógicamente plausible una oposición semejante de la naturaleza ‘humana’ de mujeres y hombres, de lo privado y lo público”.⁴⁴

Lo incorrecto de la crítica feminista a la teoría de las dos esferas es, así, la tendencia (no sólo patriarcal) a dicotomizar y jerarquizar la realidad, las categorías, y con ello a los sexos, en lugar de reconocer simplemente el fenómeno de la diferencia sexual, no como la expresión de dos realidades opuestas sino como expresión simple de la dualidad humana. En este sentido, y sin contradicción con Arendt, podríamos decir que el aporte fundamental de la crítica feminista debería centrarse en el rechazo a la designación restrictiva y excluyente de cada espacio (jerarquizado previamente) a cada sexo, más que situarse sólo en torno a la exigencia de participación y reconocimiento de la mujer en el mundo público; espacio que por otra parte, según Arendt, en algún mo-

mento fue *político* pero hoy no es más que social, que resulta el equivalente moderno *privado griego*.

Coincidir con Pateman y tratar de ir más allá de ella nos permitirá identificar la insuficiencia de la crítica feminista: aunque las feministas “rechazan el supuesto en virtud del cual la separación entre lo privado y lo público se sigue inevitablemente de las características naturales de los sexos”,⁴⁵ al estructurar su argumento con la crítica a la separación y oposición de las dos esferas, en lugar de dirigirse contra la identificación excluyente de los sexos a cada espacio y a su simultánea jerarquización, pierden de vista el problema fundamental que las mujeres enfrentan en el liberalismo: su reducción teórica y práctica al espacio privado —y la paralela identificación conceptual y práctica de los hombres con el espacio público— que introduce un elemento de negación de su humanidad, debido a la mutua exclusión de una de las dos esferas que constituyen lo humano, pero también debido a la jerarquía que en todos los modelos de organización política existente subyace a la dicotomía referida.

Las feministas sostienen entonces que ambas esferas están “inextricablemente interrelacionadas”, como lo muestra su experiencia cotidiana. Pero esta constatación no aporta, más que de manera parcial, los recursos conceptuales necesarios para una reestructuración ya no dicotómica de la dualidad referida, hacia el objetivo de dotar a los hombres y las mujeres con los mismos recursos y privilegios en los dos niveles de actuación humana, es decir; en su acción política o pública y en su vida *personal* (que incluiría tanto la *necesidad* como la *intimidad*, esta última descubierta hasta la modernidad pero presente siempre en el ámbito de la necesidad y la subjetividad que constituyeron siempre parte de lo privado).

Por tanto, si hemos de atender a la necesidad de una caracterización histórica más rigurosa y complementaria de las críticas feministas respecto al significado de lo privado y lo público, como la que realiza Hannah Arendt, es menester reconocer que ninguna forma de estructurar la relación entre los dos ámbitos ha resultado favorable para reconocer la humanidad de las mujeres; ni la valoración adecuada del mundo público en Grecia o el intento más adecuado de equilibrio romano, y ni siquiera aquella en la que el predominio del modelo familiar o privado ocupó el lugar de lo público: el medievo y la modernidad.

También debemos reconocer que las implicaciones que se derivan de la conceptualización liberal-patriarcal de las dos esferas afectan la representación de las mujeres tanto en el plano público como en el privado: al permanecer excluidas del espacio público (como el espacio de la discusión entre iguales) son despojadas de su libertad; pero en la sociedad moderna y liberal también son despojadas de su intimidad (de la intimidad más extrema como lo es el cuerpo; lo que se puede constatar en la experiencia de la violación, el hostigamiento sexual, la violencia intrafamiliar y el uso degradante del cuerpo femenino en los anuncios); y con ello se ven reducidas a la paradójica imposibilidad (en un contexto liberal) de defender hasta la “propiedad privada” de sus cuerpos.

Lo público y lo privado. Labor, Trabajo y Acción

En el contexto actual, caracterizado por Arendt como un espacio en donde “la contradicción entre privado y público, típica de las iniciales etapas de la edad moderna, ha sido un fenómeno temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia (...) la sumersión de ambas en la esfera de lo social”,⁴⁶ la esfera pública se convirtió en una simple función de la privada que, reducida a la intimidad, pasó a ser el único interés común que queda. Con la difuminación del contraste entre lo privado y lo público, a partir del descubrimiento del “hombre interior” aunado a la confianza en el progreso, la intimidad, concebida como “un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo, que anteriormente estaba protegida por la esfera privada”,⁴⁷ alcanzó relevancia.

No obstante, Arendt considera que “lo íntimo no es un sustituto muy digno de confianza”,⁴⁸ aunque también reconoce que “sólo la Época Moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto bajo las condiciones de la intimidad”.⁴⁹ Queda así por desarrollar el significado actual de la intimidad y sus condiciones de realización de la personalidad (lo que incluye una revisión profunda de los temas sobre legislación y sexualidad).

Por otra parte, el avance gradual del reconocimiento ideológico de los otros (clase, raza, género y edad) se produjo en la modernidad, según Arendt, como una forma de integración social, como un fenómeno de invisibilización y negación de la tradición que terminó por homogeneizar y borrar las particularidades de los grupos incluidos en el todo de la sociedad. La sociedad surgió así como el sustituto degradado de lo público en tanto que invirtió el sentido positivo de la libertad del individuo, que se expresa a través del ejercicio de la palabra y la acción, por el principio de una igualdad concebida como punto de partida y no como meta de la organización política.

La igualdad supuesta subsume y anula la diversidad originaria, la *pluralidad*, en la postulación del concepto abstracto de *Humanidad* que anula el valor del discurso para resolver las diferencias, negando con ello la posibilidad de innovaciones heroicas que, en busca de la inmortalidad (el recuerdo en las generaciones posteriores), propongan alternativas al desarrollo cultural. Concomitantemente, según Arendt, el ascenso de la sociedad ha trasladado al espacio público algunos de los rasgos considerados por otras formas de organización política como privados y, de acuerdo con la diferenciación *fundamental* de lo privado y lo público realizada por Arendt, precisamente aquellos que constituyen la forma del resguardo de la necesidad: la *salud* y la *enfermedad*, de las que en la modernidad se ocupa el Estado de bienestar.

Nuestra autora explica que al interior de la dicotomía privado-público podemos ubicar tres formas básicas de las actividades humanas: labor, trabajo y acción. Las dos primeras corresponden al ámbito privado mientras que la tercera se ubica en la dimensión pública. *Labor y trabajo* como expresión de la necesidad, y la *acción* como forma de actividad propiamente humana: el ámbito de la realización del valor, sea por la palabra o a través de la acción, que instituye la libertad.

Esta concepción debe ser ubicada en un contexto mayor que el de la práctica liberal que reduce lo privado al ámbito de la intimidad. La modernidad concibe la organización política de la sociedad bajo el modelo de la familia y, por ende, bajo la tiranía de un gobierno que se estructura a partir de la imagen del patriarca que vela por la “seguridad” de su descendencia y esclavos (despojados todos de la posibilidad de ser considerados como sujetos autónomos). Pero Arendt cree que “la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de

manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad”.⁵⁰ Con relación al ámbito privado, lo social abarca, según Arendt, lo que anteriormente pertenecía a este espacio: el cuidado y la preservación de la vida.⁵¹ Y parte fundamental de lo privado (correlato necesario de lo público) era la *propiedad* (que Arendt distingue de la *riqueza*, que es estrictamente acumulación) como el espacio para “nacer y morir” (espacio de la necesidad).⁵²

Por tanto, si lo que las feministas cuestionan es la separación “dicotómica de las dos esferas”, que se sostiene en el concepto moderno de lo *privado* y lo *público*, es porque su crítica se dirige limitadamente a los contenidos con los que la modernidad determinó la nueva configuración de la contraposición. Pero esta determinación moderna, según Arendt, ha acabado por anular el valor de las dos esferas: primero el valor de la acción, del espacio político, con el ascenso de la sociedad que homogeneiza, y después el valor de la propiedad, definida por ella como espacio de la necesidad —desde una posición que no disuelve la distinción entre necesidad y libertad—, e inclusive el valor de lo que en la modernidad denominamos intimidad (uno de los pocos rasgos que escapan a la anulación moderna del espacio privado).

Manteniendo un claro contraste con la postura feminista, la esfera privada es concebida por Arendt como fenómeno prepolítico en donde se justifican la fuerza y la violencia.⁵³ Arendt se mantiene cuidadosamente al margen de una adscripción de género a lo largo de toda su obra. Pero esta “neutralidad” “de mujer” resulta significativa para aclarar el problema que nos ocupa: el de la relación que guardan lo privado, lo natural, la necesidad y lo humana.

Lo público es para Arendt el espacio de aparición de lo político. Y si “lo personal es político”, como dicen las feministas, entonces el espacio propio de lo personal (para las mujeres, pero también para los hombres y para la definición de los marcos de su relación) es el espacio público, el lugar donde se muestran, se discuten y se resuelven las diferencias. Sin embargo, si asumiéramos de forma excluyente y absoluta esta idea, si consideramos que ésta es la única precisión que tenemos que hacer, además de fortalecer la disolución de las esferas ya efectuada en la modernidad, volveríamos a imponerles límites a las mujeres al despojarlas de su espacio privado.

“Lo personal es político” debe ser complementado con el lema de: “Mi cuerpo es mío”, y esto significa *más* que sólo una exigencia de integración de las mujeres al espacio político (en donde permanecieran indiferenciados los límites de lo privado y lo público, y con ello limitados los derechos civiles y las garantías individuales). Los dos *slogans* postulan en su unidad sólo aparentemente contradictoria que la designación masculina excluyente y jerárquica de las dos esferas es inadecuada para expresar lo verdaderamente privado y público de las mujeres, tan equilibradamente como se expresa lo privado y lo público para los hombres. Y entonces, más que proponer la disolución de sus fronteras (como asumen algunas feministas), deberíamos esforzarnos por precisar y clarificar los límites de lo privado y de lo público, a partir del reconocimiento de la diferencia sexual.

Con esto queremos decir que si la vida de las mujeres que ha permanecido al margen de su aparición pública y, por ende, de su discusión —anulado así como fenómeno político—, introducir lo que ha sido denominado privado (la forma de regulación de la relación entre hombres y mujeres) como parte de lo público no deberá implicar la anulación total del espacio privado para las mujeres; del cual, a decir de Arendt, *todos necesitamos*. Al espacio privado corresponde la defensa del cuerpo por parte de las mismas mujeres, y la posibilidad de una toma de decisiones autónomas y personales sobre él.

Así pues, si bien la noción de lo público y lo privado en Hannah Arendt no atiende explícitamente a los argumentos feministas en contra de tal división, su teorización incluye aspectos originales de atención en el desarrollo de estos conceptos, que pueden permitimos interpretar sin conflicto ambas posiciones.

En principio Arendt no desconoce la realidad fenomenológica de la dualidad sexual. Atiende a ella en la subdivisión que realiza sobre el espacio *privado*, en términos de *Trabajo y Labor*. Pero esta división no representa una adscripción necesaria y excluyente a cada una de estas actividades en función del sexo. A diferencia de Marx —quien concibe la separación entre *producción* y *reproducción* con relación a las esferas *público* y *privado* como referentes esenciales de la división sexual— y de otros pensadores que también “generizan” sus categorías —como Habermas respecto a la distinción entre *Sistema* y *Mundo de la vida*—, Arendt postula una unidad entre producción y reproducción al

interior de la esfera privada, que no sostiene una contraposición absoluta de los hombres y las mujeres, ni una adscripción excluyente a cada espacio.

La *labor* es caracterizada por Arendt como la expresión de la necesidad humana, y se representa en la fatiga, en el esfuerzo y en el necesario descanso y la satisfacción que permite continuar el proceso de “fabricación de cosas” del mundo al que se refiere el *trabajo*. Esto nos permite asumir que son las particularidades biológicas de los sexos las que pueden orientar el significado preciso de la labor y el trabajo (para cada sujeto), si somos capaces de duplicar nuevamente estas categorías arendtianas en razón del género, y no a la inversa, es decir, no pueden ser las esferas privado y público los puntos de referencia para definir el lugar de las mujeres y de los hombres en la cultura, sino los hombres y las mujeres quienes definan el valor y los límites de lo privado y lo público, y de la labor y el trabajo.

En este sentido, podríamos afirmar que el pensamiento político de Hannah Arendt nos permite mantener un criterio acorde con la propuesta feminista de la “perspectiva de género”, que consiste en una percepción duplicada de la realidad estudiada en función de la dualidad de la diferencia sexual. Adoptar una perspectiva de género nos obligará a aceptar (de acuerdo con las conclusiones de Arendt) que no existe una misma percepción ni un mismo sentido de estas categorías (como de cualquier fenómeno de la realidad) para los hombres que para las mujeres. Por ello no es posible deducir de ninguna categorización abstracta principios de actuación para las mujeres ni para los hombres. Antes bien, reconocer la dualidad del género implica un proceso de duplicación teórico-conceptual con el fin de captar la realidad total sin parcialidades de género.

Lo anterior significa que, si ambos géneros necesitan de la definición de un espacio propio de la *necesidad* y asimismo de un espacio de *libertad*, identificados correlativamente con lo privado y lo público, entonces debemos reconocer que cada sexo necesita definir sus propios y particulares límites de expresión de lo privado y lo público. Y esto apunta a la necesidad de reestructurar la misma concepción de la reproducción humana y las tareas de la crianza respectivas, no sólo las referentes al espacio público, en torno a una concepción equilibrada de la *sobrevivencia* y la *realización personal* (necesidad y libertad) para ambos géneros.

La *producción* tanto como la *reproducción* (o la labor y el trabajo en términos arendtianos) serían así, en tanto parte del ámbito de la necesidad (y como complementarias del ámbito público de la acción), actividades fundamentales para los hombres y para las mujeres que, subsecuentemente, tendrían que ser concebidas y planificadas sin menoscabo de la posibilidad de acción y, por ende, de libertad para ambos. De hecho, es en el espacio privado de la labor donde se puede sentir la gratitud ante la vida y la lengua gratuitamente recibidas, el espacio de la satisfacción, el goce mismo de la vida.⁵⁴

Concluyo con un intento de sistematización de los aspectos más relevantes de la cuestión.

La crítica de la usual contraposición teórica de las dos esferas señala sobre todo tres rasgos de inadecuación conceptual:

1) La identificación automática y exclusiva de cada género a una u otra esfera despoja a las mujeres y a los hombres de su “humanidad”; ya que elimina para las mujeres la posibilidad de constituirse como sujetos autónomos y libres, mediante el uso del discurso en un espacio de reconocimiento entre iguales. Asimismo le arrebató a los hombres la posibilidad de un espacio propio “dónde nacer y morir”, y los expulsa del dominio familiar y de la experiencia de la ternura y el afecto filial.

2) Jerarquizar el valor cultural y la preponderancia de una u otra esfera, en razón de una determinación arbitraria que se orienta por la división desigual de la sexualidad, distorsiona el sentido fundamental (de equilibrio) que ambos principios deben mantener en el ámbito cultural, en tanto lo privado y lo público representan las esferas de la necesidad y de la libertad, esferas correferentes y rasgos irrenunciables de la condición humana de ambos sexos.

3) Separar la experiencia del poder (esfera pública) de la personal (esfera privada) hace abstracción de los factores de dominación y jerarquía que existen en el ámbito familiar y que afectan particularmente a las mujeres. Asimismo excluye la posibilidad de integrar en el mundo social los valores éticos que se estructuran en la continuidad del ámbito familiar.

En este sentido, la crítica política de las feministas debe ir dirigida contra la racionalización patriarcal liberal que, suscribiendo la diferencia sexual a la teoría de las dos esferas, niega los rasgos de humanidad de las mujeres y con

ello da el primer paso para la homogeneización y la negación de la *pluralidad* humana; condición, por otra parte, del reconocimiento de la diversidad sexual.

Redituar el plano de lo privado y lo público en el horizonte de la diferencia corporal y cultural de lo humano como dualidad permitirá disolver la contradicción aparente entre el nivel universal de la humanidad de las mujeres y la particularidad de su corporalidad, bajo la duplicación de este esquema ampliando a los varones. Y ello, a su vez, nos percutiría pensar de manera más justa las responsabilidades y los derechos reproductivos, y sobre la corporalidad de los individuos de los dos géneros.

Notas

1. Cristina Molina, *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 178.

2. Gayle Rubin, "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo", Marta Lamas (comp.), *El género, la construcción social de la diferencia sexual*, México, Porrúa-PUEG, 1996, p. 59.

3. Nos apoyamos para ello en la que algunos han considerado la obra filosófica más importante de Hannah Arendt: *La condición humana*. Cfr. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 200.

4. Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 261.

5. Cfr. Cristina Molina, *op. cit.*, pp. 20-21.

6. En este sentido, como señala Carol Pateman, la relación entre feminismo y liberalismo es estrecha pero también muy compleja, en tanto que "la separación de la vida privada doméstica de las mujeres del mundo público de los hombres ha sido algo constitutivo del liberalismo patriarcal". Carole Pateman, "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells (compiladora), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 47.

7. Debido a que "no todas las feministas son liberales"; el 'feminismo' va mucho más allá del feminismo liberal" (C. Pateman, *op. cit.*, p.32).

8. Cfr. Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y sociedad*, México, FCE, 1989, pp. 11-12.

9. Cfr. Seyla Benhabib, "Más allá de la política de género", Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 20.

10. Manuel Cruz y Fina Birulés, “Introducción. Imposible manual de instrucciones”, Manuel Cruz y Fina Birulés, (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 11.
11. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 20.
12. “Persiguiendo el tiempo. La literatura, los senderos de un pensar poético” (Manuel Cruz y Fina Birulés comp.), *En torno a Hannah Arendt, op. cit.*, p. 187.
13. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 97. A esta férrea distinción entre lo privado y lo público Seyla Benhabib se refiere como “esencialismo fenomenológico” (Cfr. Cristina Sánchez, “Paria o ciudadana del mundo”, en Manuel Cruz y Fina Birulés, *op. cit.*, p. 24).
14. Nora Rabotnikof, *El espacio público: caracterizaciones y expectativas*, (Tesis de Doctorado), México, 1996, (ver nota 13) p. 101 (mime.).
15. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 41 (los subrayados son míos).
16. *Ibid.*, p. 78.
17. Arendt, *op. cit.*, p. 71.
18. Anabel Mejuto, “Relato mundi”, en Manuel Cruz y Fina Birulés, *op. cit.*, p. 175.
19. Arendt, *op. cit.*, p. 49.
20. *Ibid.*, p. 42.
21. *Ibid.*, p. 68. Y esta es una afirmación muy reveladora...
22. *Ibid.*, p. 46.
23. *Idem.*
24. Cfr. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 476.
25. Carmen Corral, “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en Manuel Cruz y Fina Birulés, *op. cit.*, pp. 212-213.
26. *Ibid.*, p. 47.
27. *La condición humana, op. cit.*, p. 78.
28. *Ibid.*, p. 82.
29. Carmen Corral, *op. cit.*, p. 199.
30. Carme Castells utiliza para referirse a este mismo período el término “segunda fase” del feminismo; para diferenciado de las sufragistas, representantes de la primera fase. (Cfr. *Introducción a Perspectivas feministas en filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 10).
31. *La condición humana, op. cit.*, p. 71.
32. Pateman, *op. cit.*, p. 49.
33. Cfr. Pateman, *op. cit.*
34. Nos referimos en este caso con “generización” al proceso de asignación conceptual de las mujeres al espacio privado y de los hombres al espacio público.
35. *Ibid.*, p. 47.
36. Cristina Molina, *op. cit.*, p. 176.

37. El feminismo radical es una de las corrientes contemporáneas del feminismo que surgió de la división, al interior del feminismo socialista, entre “políticas” y “feministas”, es decir; entre las que seguían considerando, pese a las limitaciones y discriminaciones sufridas al interior de los partidos políticos de izquierda que las acogían, que la solución a los problemas de las mujeres no deberían desligarse de las demandas de liberación originadas por toda la sociedad, y aquellas que, una vez constatado el sexismo incuestionable de los partidos de izquierda, propugnaban una especificidad del movimiento de liberación de las mujeres.

38. Ana de Miguel, “Feminismos”, *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1998, p 238.

39. Pateman, *op. cit.*, p. 33.

40. Citada por Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, *op. cit.*, p. 24.

41. Pateman, *op. cit.*, p. 38.

42. *Ibíd.*, p. 35.

43. *Ibíd.*, p. 46.

44. *Ibíd.*, p. 51.

45. *Ibíd.*, p. 35.

46. Arendt, *op. cit.*, p. 74.

47. *Ibíd.*, p. 75.

48. *Ibíd.*, p. 76.

49. *Ibíd.*, p. 77.

50. *Ibíd.*, p. 76.

51. *Cfr.* El tema del paternalismo social y jurídico en Pateman, *op. cit.*

52. La riqueza es concebida por Arendt como la forma propia de la acumulación que la modernidad liberal protegió en contra de la propiedad, de manera tan fuerte como la oposición marxista a esta última (*Cfr.* Arendt, *op. cit.*, p. 73).

53. *Ibíd.*, p. 43.

54. *Cfr.* Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Planeta-Agostini, 1994, p. 380.

ENTRE FILOSOFÍA Y LUCHA SOCIAL: LA ACTUALIZACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA POR AXEL HONNETH

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La tradición de pensamiento que hoy en día conocemos bajo el nombre de “Teoría Crítica”¹ nace de una preocupación fundamental, a saber, la de encontrar y revitalizar los vínculos entre el ámbito de las realidades humanas “pre-científicas”, por una parte, y el de la teorización, por la otra. De esta manera, visto desde la perspectiva de una historia de las ideas, la teoría crítica vuelve en los años 30 del siglo XX a tematizar una tendencia que dominaba el pensamiento político y social del siglo XIX y que se expresaba académica e institucionalmente de manera más clara en lo que podríamos describir como transición del discurso filosófico a los discursos de las ciencias sociales y particularmente de la sociología. Pero la misión metateórica² de la teoría crítica de reanudar el diálogo entre las reflexiones conceptuales, tradicionalmente realizadas en la filosofía, y las ciencias empíricas es imperativa no solamente para la época en la cual la teoría crítica nació, sino también para la actualidad. Solamente mediante esta conexión se logra articular una teoría social que se muestra todavía sensible a la pluralidad de realidades de las sociedades modernas sin renunciar a la capacidad crítica que requiere una orientación en horizontes normativos que apuntan a un más allá de los *hechos* sociales.

Ahora bien, la teoría crítica se entiende como una empresa esencialmente antidogmática, que reconoce no solamente la relación intrínseca entre realidades socio-culturales concretas y teorías, sino también, consecuentemente, la necesidad que tiene la teoría (como teoría crítica) de actualizaciones permanentes para cada condición socio-cultural histórica. Según Helmut Dubiel los diferentes intentos de formular una teoría crítica se pueden sistematizar de la

siguiente manera: en una primera fase Marx propuso una teoría crítica para el capitalismo liberal. La Escuela de Francfort respondía con su propuesta al capitalismo totalitario. Finalmente, Habermas se enfrentaba a la tarea de articular una actualización de la teoría crítica para el capitalismo del Estado de bienestar (Dubiel, 2000: 122 ss.). Siguiendo esta lógica resulta evidente que hoy se requiere nuevamente una reformulación que responda a las realidades de lo que Dubiel llama “nuevo capitalismo”.

Sin embargo, me parece que una actualización de la teoría crítica se enfrenta a un problema adicional que las primeras generaciones tal vez no trataban adecuadamente. Me refiero a la conciencia de la pluralidad de las sociedades, que es resultado de *experiencias* modernas que varían no solo históricamente sino también geográficamente a pesar de las coincidencias temporales³. En otras palabras: una actualización de la teoría crítica tiene que responder a los retos de la conciencia de la pluralidad que han tematizado el feminismo, el multiculturalismo, los nuevos nacionalismos, la crítica al eurocentrismo (Habermas, 1997: 246) pero también la conciencia de las modernidades múltiples, y finalmente al redescubrimiento de la influencia que la cultura (Alexander, 2000) y los valores (Joas, 1997; 2000) tienen sobre las variaciones de la modernidad que se manifiestan actualmente a nivel global.

Desde este abanico de retos se observan más claramente algunos de los problemas inherentes a las primeras generaciones de teoría crítica que podríamos resumir bajo la sigla de la idea de la unidad social. En Marx esta idea se expresa tanto en sus análisis como en sus aspiraciones normativas. En la primera generación de la Escuela de Francfort las aspiraciones normativas se dirigían en contra de un modelo de *unidad social*; sin embargo, su diagnóstico de las sociedades modernas suponía por lo menos tendencias hacia el totalitarismo que a su vez era entendido como consecuencia última del pensamiento de la unidad. Y en Habermas la unidad social aparece nuevamente en el plano normativo en cuanto ética discursiva fundada en la pragmática universal.

Tomando en serio los retos que la pluralidad plantea, lo que deberíamos cuestionar es la pertinencia de la idea de la unidad social para los intentos de articular una teoría crítica. Pero al mismo tiempo pienso que la teoría crítica contiene los elementos para producir resultados más satisfactorios. Estos se encuentran en la convicción metateoría de la necesidad de un proyecto de

investigación social que vincule el diagnóstico empírico de las realidades sociales concretas con la construcción de orientaciones normativas.

Antes de renunciar a la teoría crítica deberíamos analizar sus actualizaciones. En este sentido me dedico en lo que sigue a la propuesta de Axel Honneth. Una de las ideas centrales de Honneth es precisamente la de rescatar el compromiso de una teoría normativa informada por las ciencias sociales sin recaer en las trampas del funcionalismo, de la filosofía de la historia o de otros universalismos falsos que opacan la percepción de las realidades sociales. Solamente mediante un nuevo intento de construir un espacio intelectual que se inspira tanto en las ciencias sociales como en la filosofía se puede anclar las pretensiones normativas en el mundo “pre-científico” (*vorwissenschaftlich*) de los procesos sociales.

Respecto al proyecto de Habermas, Honneth pretende “pensar con Habermas más allá de Habermas” (Apel). De tal suerte retorna de Habermas la idea de que a través del “giro comunicativo” se puede superar el problema del funcionalismo y de la filosofía de la historia inherente a los trabajos de los viejos francfortianos. Pero, según Honneth, esta “transformación” no necesita de orientaciones externas como las que Habermas encontraba en la filosofía del lenguaje, sobre todo en la teoría de los *speech acts*. Mientras Habermas trata de resolver el problema con la ayuda de la filosofía (filosofía del lenguaje para ser exacto) Honneth piensa más bien en una teoría social que enfatiza los procesos de la interacción humana.

¿Pero cuál podría ser entonces todavía la función de la filosofía? Mientras Habermas insiste en la necesidad de la reflexión filosófica para construir un aparato conceptual-normativo en cuyo centro se ubica el concepto de la racionalidad (ahora como racionalidad comunicativa), Honneth abandona la visión de la filosofía como “guardián de la racionalidad” (Habermas, 1983), afirmando que para él el uso de la reflexión filosófica-conceptual debería estar relacionado más claramente con la capacidad de desarrollar un diagnóstico crítico de las “patologías sociales” (Crichley/Honneth, 1998; Honneth, 1994).

Según Honneth, Habermas —y especialmente el último Habermas a partir de *Facticidad y Validez*— ha abandonado el interés en las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la teoría crítica⁴. “Maybe it was even Habermas’ s indirect and unstated intention to indicate in his later writings that this

tradition [of Critical Theory] can't be artificially kept alive any longer. We should therefore combine the best elements of this tradition with mainstream political philosophy and defend some stronger theory on this new terrain - what you would call 'left Rawlsianism'. [...] My only point is that it would no longer make any sense to speak of this development in terms of Critical Theory" (Crichley /Honneth, 1998: 36). En contraste con esa renuncia a la pretensión crítica en el sentido de una crítica de las patologías sociales Honneth expone su propia intención en las siguientes palabras: "The other route, which I would see myself as espousing, is to maintain and keep open some of the broader ambitions of Critical Theory. I would call that a philosophically informed social theory, which means that we are interested not only in describing or criticizing certain important injustices of our society, but also in certain pathologies of our society. And I would say that the main ambitions of the first generation of Critical Theory can be understood that way, [...]" (*ibíd.*).

En lo que sigue quiero tratar de exponer lo que Honneth entiende por "filosofía social" (1). Parece que la idea de la "filosofía social" resucita una crítica a los espacios académicos establecidos que fue característica del grupo de investigadores alrededor de Max Horkheimer⁵. En un segundo paso me gustaría ver como se concretiza la filosofía social de Honneth a través de su obra, que culmina, hasta este momento, en su libro *La lucha para el reconocimiento* (2). Finalmente quisiera tratar de responder a la pregunta de si Honneth logra con su actualización de la teoría crítica una satisfacción de sus pretensiones metateóricas (3). Si bien su teoría del reconocimiento se compromete con la conciencia de la pluralidad de las realidades socio-culturales, una teoría del reconocimiento puede recaer en el reduccionismo que caracteriza el pensamiento político y social moderno y que se orienta a la *idea* de la unidad social, ignorando los indicios empíricos que se oponen a ésta.

1. La filosofía social como espacio intelectual alternativo

La pregunta por los alcances y los límites de la filosofía está vigente y no puede ser ignorada, a pesar del renacimiento que sobre todo la filosofía política está festejando y el cual se debe al gran impacto de filosofías políticas como la de

John Rawls o la del último Habermas. Parece indicado recordar aquí la inspiración de estos dos pensadores en la filosofía de Kant, y con eso una cierta ubicación en un mundo en el cual la posibilidad de la aprehensión total del universo mediante un sistema de conceptos era todavía considerada como factible y deseable. Aquí no quiero cuestionar la justificación de un regreso a Kant, pero creo que Michael Theunissen tiene razón cuando recuerda lo siguiente: “Ya se ha dicho incontables veces que después del giro copernicano de Kant no se puede filosofar como antes. Personalmente estoy convencido que nuestro filosofar también tendría que pasar por las experiencias de Hegel y de Marx”⁶ (Theunissen, 1997: 16).

Sobre la base de esta convicción Theunissen presenta en el texto al que aquí hago referencia una reflexión sobre las posibilidades que todavía existen para hacer filosofía. Lo que según Theunissen representa lo rescatable de las propuestas de Hegel y de Marx es que encauzaban —al pensamiento filosófico paulatinamente hacia una reflexión autocrítica. Hegel entendía que la autocomprensión de esta época histórica (*Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt*). En otras palabras: la filosofía está siempre relacionada con su tiempo. Theunissen reconoce las dificultades que Hegel tiene cuando más tarde trata de concretizar esta intuición. Como es bien sabido, Hegel regresa a una “filosofía fundamental” en forma de la lógica.

Como un paso más allá de Hegel entiende Theunissen el pensamiento de Marx. En su obra, la filosofía se convierte, por primera vez, en investigación (*Forschung*). Esto significa más que una simple reorientación en el interior de la propia filosofía. Lo que aquí se anuncia es más bien la negación de la filosofía. “Hoy la filosofía solamente puede ser seria en el modo de su negación y esto significa también: solamente como filosofía que es primeramente investigación” (*Ibid.*, 22). En Marx esta tendencia a la conversión de la filosofía en *Forschung* contiene dos momentos. En primer lugar, Marx constata que la realidad tiene una génesis histórica y antecede de esta manera a la filosofía. En segundo lugar, reafirma la idea de que la realidad se manifiesta mediante dispositivos cognitivos muy propios y enfatiza que en la modernidad estos dispositivos encontraron su forma madura en las ciencias particulares (*Fachwissenschaften*) (*ibidem*).

Según esta visión la filosofía ya no puede fungir como *fundamentación* de las ciencias. La filosofía ya no es filosofía *primera*. El orden entre ciencias y filosofía se invierte más bien. Ahora las ciencias anteceden a la filosofía porque son ellas las que mantienen el contacto más directo con lo que puede ser comprendido como el fundamento último, a saber, las realidades no-teóricas. Cabe preguntarse por la función que la filosofía tiene todavía bajo estas condiciones. Theunissen recupera aquí el concepto de la reflexión: la filosofía reflexiona sobre las ciencias particulares. Pero la reflexión es posterior a la investigación científica.

En resumen: una filosofía que hoy quiera ser viable debe: 1) considerar su contexto histórico, así como 2) lo que las “ciencias particulares” (*Fachwissenschaften*) reconocen como realidad. Pero a estos dos puntos Theunissen agrega un tercero que, en cierto modo, relativiza los dos primeros y que demuestra por qué la filosofía sigue siendo indispensable. Se trata de reconocer la función metafísica de la filosofía. En contra de Habermas o Rawls, Theunissen subraya la importancia de la metafísica como fuerza del pensamiento filosófico siempre y cuando se sepa relacionar tanto con los contextos históricos como con las ciencias particulares. El atributo “postmetafísico” significa entonces “metafísica a posteriori” (*Metaphysik in nachhinein*) (*Ibíd.*, 28). Para mantener pues la capacidad crítica frente a la facticidad, la metafísica es indispensable.

En su programa para una filosofía social Honneth expone una comprensión de la relación entre filosofía y ciencias (sobre todo ciencias sociales) muy parecida. Pero al mismo tiempo creo que Honneth va más allá de Theunissen. Mientras Theunissen respeta la división académica e institucional de los discursos de las ciencias particulares, por una parte, y la filosofía, por la otra, *defendiendo* a la filosofía en el sentido de su integridad discursivo-institucional y buscando una división de trabajo entre ciencias particulares y filosofía, la propuesta de Honneth se lee como crítica de la separación institucional-académica entre filosofía y ciencias sociales, que busca más bien una orientación a partir de los *problemas* de la vida moderna. Lo que Honneth llama “filosofía social” es el resultado de un desencantamiento tanto de la filosofía como de las ciencias sociales en cuanto discursos institucionalmente excluyentes.

La reivindicación de una *función filosófica* no es un intento de rescatar a la filosofía sino más bien de rescatar un proyecto ilustrado por excelencia, a sa-

ber, el de diagnosticar y curar las patologías sociales. Honneth explica “que en la filosofía social se trata primordialmente de determinar y discutir aquellos procesos de desarrollo en la sociedad que se deben entender como desarrollos equivocados o interferencias (*Störungen*), precisamente como ‘patologías de lo social’” (Honneth, 1994: 10-11). La pregunta de Honneth no es la de Theunissen por las posibilidades de filosofar hoy, sino más claramente la pregunta por las posibilidades de espacios intelectuales que se dediquen al proyecto de la emancipación humana a través del diagnóstico de las patologías sociales.

Esta definición preliminar advierte también que la práctica de la filosofía social no coincide con el momento en el cual se usa por primera vez esta terminología, esto es, a mediados del siglo XVII en la obra de Thomas Hobbes. Lo que Hobbes llamó en su época “social philosophy” es en efecto mucho más lo que hoy en día llamamos filosofía política, esto es, el intento de una justificación normativa de la sociedad y del orden político-jurídico. La filosofía social, sin embargo, tiene un interés distinto al de la filosofía política que se empieza a expresar por primera vez unos cien años después de Hobbes en los escritos de Jean-Jacques Rousseau: “Contraria a la filosofía política [la filosofía social] ya no pregunta por las condiciones de un orden social correcto y justo, sino indaga sobre las limitaciones que esta nueva forma de vida representa para la auto-realización de los seres humanos” (*ibíd.*, 12). Pero el concepto de la filosofía social no solamente critica a la filosofía política sino, en un sentido más amplio, al método filosófico en cuanto intento de encerrar a la realidad en un sistema conceptual. De tal forma la filosofía social representa una fase importante en el proceso de la transición de la filosofía hacia las ciencias particulares y especialmente las ciencias sociales en cuanto crítica al *discurso* filosófico-institucional así como al logocentrismo⁷ de la filosofía.

Honneth explica, nuevamente mediante la reconstrucción histórica de las ideas, la multiplicidad de formas de concretizar la pregunta de la filosofía social. En un primer momento el campo de actividad de la filosofía social se limitaba todavía a un ámbito meramente filosófico. Tanto en Rousseau como más tarde en Hegel, Marx y Nietzsche predominaba todavía la orientación filosófica, es decir conceptual. Si bien sobre todo en los últimos dos se empieza

a articular una crítica a la comprensión filosófica, es decir, conceptual, del mundo y de sus problemas, la ruptura se concretiza solamente a partir de la emergencia de la sociología, que introduce la necesidad de orientar la reflexión conceptual a la investigación empírica. Solamente en este momento llega la filosofía —y sobre todo la filosofía práctica— a las prácticas sociales, ya que en el curso de esta reorientación se replantea también la cuestión acerca de la normatividad. Esta inquietud se empieza a radicalizar en el momento en el cual la crítica cultural de Nietzsche comienza a cuestionar la universalidad de los imperativos normativos de la ilustración. El “particularismo ético” de Nietzsche niega la posibilidad de que la filosofía social cuente con una suerte de marco universal dentro del cual desarrolle sus perspectivas normativas. Puede ser que cada horizonte normativo represente solamente una visión particular del mundo (*Ibíd.*28).

Este relativismo normativo se convierte en la preocupación principal de la sociología, lo que demuestra que inicialmente esta disciplina no se entendía como una alternativa radical a las preocupaciones filosóficas sobre las cuestiones normativas, sino más bien como el intento de llevar ciertos problemas a un espacio discursivo distinto, intento iniciado por lo que Honneth llama “filosofía social”. Honneth recuerda que tanto Durkheim como Simmel, Tönnies y Weber dedican un espacio muy importante de sus propuestas teóricas a la discusión del problema del desvanecimiento de los fundamentos éticos y morales. Pero esta observación no se entendía solamente, como en el caso de Durkheim, como expresión de una patología social, sino, como deja ver la obra de Weber, también como una condición no superable. “Porque si se puede, siguiendo el diagnóstico cultural de Nietzsche, presuponer que la sociedad se encuentra en una situación nihilista de relativismo ético, entonces, ya no podría existir una posibilidad justificada de pretender validez objetiva para las propias medidas de los juicios; cualquier intento de fijar los objetivos humanos, que sería una condición para el diagnóstico de las patologías sociales, debería comprenderse como un planteamiento (*Setzung*) ético, el cual era tan arbitrario como cualquier otro” (*Ibíd.*, 31-32).

El desvanecimiento de las seguridades universales corrompía a la propia sociología en la medida en que ésta se inclinaba, en las generaciones siguien-

tes, a subordinarse a los principios de la “verdad científica” y de una “ciencia libre de valores”, supuestamente universales, que —rebasando ciertamente por mucho lo que Weber tenía en mente— desembocó en una gama de propuestas orientadas al positivismo y al científicismo. Si bien la sociología no perdía sus convicciones normativas, cesó de discutir las (véase Kozlarek, 1999/2000). Mientras los primeros sociólogos —como Weber, Durkheim y Simmel— partían de problemas de la filosofía social, buscando un nuevo espacio discursivo para tratar los problemas normativos de maneras menos convencionales, hoy día la “profesionalización” de las ciencias sociales ha llegado a tal grado que se requiere nuevamente una reivindicación de funciones filosóficas que la sociología ha excluido prematuramente. Honneth concluye: “The question is: are there places, are there mediums, are there intellectual spaces, in which we together as members of a society have the chance to find justifiable articulations of [social pathologies]? And I must say that the social sciences, which maybe in the beginning played more or less that role, can no longer do so because of an excessive professionalization. So I think this task goes over to philosophy” (Crichtley/Honneth, 1998: 38).

Por otro lado, ahí donde las inquietudes normativas sobrevivían se podría observar una tendencia hacia su reenmarcación en filosofías universales. Según explica Honneth, paradigmáticamente se pueden distinguir aquí dos vertientes que empezaron a expresarse en los años 20 del siglo XX en los trabajos de Georg Lukács, por una parte, y los de Helmuth Plessner, por la otra. Mientras en *Historia y conciencia de clase* (*Geschichte and Klassenbewußtsein*, 1923) de Lukács se empieza a reivindicar la filosofía de la historia que proyecta los horizontes normativos a partir de los cuales se pretende diagnosticar las patologías sociales, en *Límites de la comunidad* (*Grenzen der Gemeinschaft*, 1924) de Plessner se aboga nuevamente en favor de una filosofía orientada a ideas universales acerca de la naturaleza sustancial del ser humano (Honneth, 1994: 35). Esta problemática explica, según Honneth, por qué la pregunta de la filosofía social regresaba al ámbito de la filosofía, es decir, de la especulación conceptual. Estos dos paradigmas de la filosofía social prevalecen todavía en la filosofía social después de la segunda guerra mundial: también el libro de Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la ilustración*, escrito todavía en el exilio durante los

años 40, que, sin embargo, llegó a la fama hasta después de la segunda guerra mundial, puede leerse como una suerte de culminación de la filosofía de la historia. Su diagnóstico cultural ya no se limita solamente a una época determinada, como la moderna, para explicar y denunciar las tendencias totalitarias; ahora el tema es el proceso de la civilización humana, en el sentido de la perfección del conocimiento de control sobre la naturaleza. A esta tendencia se opone el análisis del totalitarismo de Hannah Arendt. En él, Arendt parte de la convicción de que el totalitarismo es solamente el resultado de una destrucción de las condiciones de la comunicación humana, indispensable para la construcción de sociedades democráticas. Si bien Arendt proyecta su teoría tras un regreso a la antigüedad griega y, en particular, al concepto de la *polis*, Honneth piensa que implícitamente la propuesta de Arendt está apoyada en consideraciones antropológicas, ya que el punto de partida de su diagnóstico es que los “sujetos humanos dependen en su naturaleza completa de ser reconocidos (*wahrgenommen werden*) y confirmados en una esfera pública, porque solamente así pueden adquirir la medida de estabilidad psicológica y de autoconciencia que necesitan para resolver sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto particular sólo está en condiciones de experimentarse como un ser libre cuando aprende a involucrarse de manera activa en la discusión política pública” (*ibíd.*, 45).

Las simpatías de Honneth están con esta última vertiente de la filosofía social que, para delimitar los horizontes normativos, favorece una fundamentación antropológica frente a la de la filosofía de la historia. Este juicio se confirma aun más si nos remitimos a otros trabajos de Honneth. De esta manera podemos ver que una fuerte inclinación hacia la antropología es una constante muy importante en su pensamiento, y que ya se expresa en el libro que escribe al lado de su amigo Hans Joas en 1980: “Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de las ciencias sociales” (*Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*). Pero al mismo tiempo Honneth deja claro que si bien la inclinación hacia una fundamentación antropológica de la filosofía social reanuda las intenciones de la tradición de la antropología filosófica, se distingue de ella justamente porque no quiere prescribir una forma del ser como la única

posible o la única que normativamente fuera deseable. Al fuerte universalismo de las antropologías sustancialistas o esencialistas Honneth opone un universalismo más modesto que insiste solamente en una condición humana, a saber, en la de pluralidad de formas de vida (véase Honneth/Joas, 1980). En otras palabras: a partir de su reconstrucción histórica de la filosofía social Honneth detecta solamente un camino posible para su sobrevivencia, éste debe pasar por una “antropología formal débil”.

La pregunta es ahora: ¿cuál es la directriz normativa que se deriva de esta antropología formal débil? También a esta pregunta Honneth responde a través de su reconstrucción histórica, evitando, sin embargo, el universalismo fuerte que se expresa en muchas de las teorías que él reconstruye. “Como suma de la normalidad de una sociedad tienen entonces validez transcultural aquellas condiciones que permitiesen a sus miembros una forma de auto-realización no distorsionada” (Honneth, 1994: 51). La “auto-realización” la entiende Honneth aquí no en un sentido único, dotado de contenidos concretos. La suya quiere ser, precisamente, una conceptualización formal. “Esta concepción de fondo es formal en el sentido de que solamente hace resaltar normativamente los prerequisites sociales de la auto-realización humana pero no sus metas” (*ibíd.*, 52).

Hasta aquí hemos visto la pretensión metateórica⁸ de Honneth. En lo que sigue quiero reconstruir los pasos que llevan a Honneth a una concretización de estos objetivos metateóricos en una “teoría crítica de la sociedad” actualizada.

2. La teoría del reconocimiento como reconocimiento teórico de las luchas sociales

Para evitar que una filosofía social en cuanto teoría crítica recaiga en la especulación conceptual Honneth enfatiza la necesidad de un anclaje “pre-científico” de sus aspiraciones normativas. Este compromiso no solamente resulta del intento de actualizar una teoría crítica, sino tiene que ver también con experiencias históricas y biográficas: Honneth nació en el año de la constitución de la República Federal Alemana, en 1949 (esto es, 20 años después de

Habermas). Durante los primeros veinte años de su vida la cultura política de Alemania occidental experimentaba una transformación significativa. Especialmente en los 60 se empezaba a desarrollar una "contra-cultura" que hizo frente a las fuerzas conservadoras de la Alemania de Adenauer. Honneth pertenece a la generación que se forma en este contexto. Él destaca tres momentos que son característicos de la conciencia de su generación: el trauma moral que provoca que los propios padres ("a veces madres") colaboraron con el fascismo; la conciencia de la importancia de la "inclusión del otro", así como el tema de la libertad en sus diferentes facetas como el "tema principal" del 68 (Crichtley/Honneth, 1998: 30). Estos tres elementos son igualmente esenciales para lo que se conoce hoy en día como los "nuevos movimientos sociales", los cuales son tal vez el legado político-social más importante del 68 en Alemania occidental, y en los cuales Honneth ve una suerte de fundamento para su teoría.

Los contextos de la generación de Habermas son diferentes. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial los momentos normativos para una teoría crítica en Alemania no encontraron fuerzas sociales con las cuales se pudieran relacionar. El clima político, social y cultural era restaurativo, y permitía a las fuerzas conservadoras proyectar su sombra sobre el futuro de la sociedad alemana. Para Habermas la tarea más importante era la de reparar los nexos rotos con las "tradiciones occidentales" que él (entre otros) encontraba guardadas en la cultura de la ilustración (véase Habermas, 1995).

Comparando a la generación de Habermas con la de Honneth queda claro que el significado de la labor conceptual frente a las prácticas políticas y sociales debía ser diferente. Mientras para la generación de Habermas la reconstrucción teórica garantizaba la única orientación normativa segura para un comienzo nuevo, después del reciente pasado nazi, la generación de Honneth se puede dar el lujo de tomar distancia de las pretensiones teóricas a favor de acciones políticas y dinámicas sociales concretas a las que Adorno o Horkheimer se referían en ocasiones como "accionismo teóricamente ciego". Si bien a Honneth no se le puede acusar de la misma aversión frente a la teoría como a muchos de sus contemporáneos, también en él se percibe una actitud teórica más modesta. A Honneth le quedaba claro que aquellos fenómenos políticos y sociales que marcaron su tiempo, como los "nuevos movimientos sociales", no requerían de una orientación teórica externa, más bien al contrario, podrían

entenderse como productores de los recursos emancipatorios y normativos de los que la teoría tenía que aprender.

Parece que el 68 así como los “nuevos movimientos sociales”, que empezaron a representar una dinámica importante en la cultura política de la Alemania occidental de la posguerra, proporcionaron lo que la teoría crítica siempre estaba buscando, a saber, una fuente de críticas sociales y orientaciones normativas que no resultaran exclusivamente de las reflexiones conceptuales y teóricas, sino de las luchas sociales pre-teóricas. Mientras para Habermas la teoría sentía todavía la obligación de impulsar un proceso de transformación cultural profunda reanudando el proyecto de la ilustración, para Honneth la teoría podría, tal vez por primera vez en la historia, dejar el trabajo de “fundamentación” a los actores sociales conscientes, es decir, a aquella dimensión a la cual la teoría marxista siempre aludía con el concepto —ciertamente muy abstracto— de la “praxis”.⁹

Esta apreciación teórica de los movimientos sociales se manifiesta ya en el libro que Honneth y Joas publicaron en 1980 (*Soziales Handeln und menschliche Natur*). En este libro Honneth y Joas tratan de establecer una justificación para una teoría antropológica que se deriva del diagnóstico de las patologías sociales que articulan estos movimientos sociales. Básicamente, así la argumentación de nuestros autores, este diagnóstico enfatiza tres momentos interrelacionados que se pueden resumir de la siguiente manera: “la historia, no solamente de las sociedades industriales capitalistas, se interpreta ahora primariamente en categorías de un perfeccionamiento de relaciones de coacción, de la disolución de comunidades vivenciales personales y directas y de la destrucción de la experiencia vivencial con la naturaleza” (Honneth/Joas, 1980: 8). Los tres elementos solamente revelan sus consecuencias patológicas frente a un horizonte normativo que refleja las necesidades humanas en todas sus formas, y no sólo en el sentido habermasiano, como “necesidad” de una comunicación libre de dominación. Más bien aparecen ahora en primer lugar exigencias que remiten a la corporalidad de los seres humanos así como a las necesidades materiales (como la sexualidad y una ecología intacta). En este sentido, la perspectiva antropológica se justifica por la relación que mantiene con la “naturaleza” del ser humano que los “nuevos movimientos sociales” tematizan a través de sus exigencias (*ibid.*, 9).

Pero, como ya he señalado, eso no significa que Honneth y Joas buscasen la construcción de una nueva teoría universalista fuerte. Más bien llegan a la siguiente conclusión: “Antropología no debe ser malentendida como la doctrina de constantes de la cultura humana que se mantienen a través del paso de la historia o como una sustancia interna de la naturaleza humana, sino más bien en el sentido de la pregunta por las presuposiciones invariables de la capacidad de cambio humano” (*ibíd.*, 13). No se trata de fijar en estas presuposiciones de la “capacidad de cambio” un conjunto de principios positivos que tendrían, consecuentemente, una función imperativa sobre las realidades humanas así como sobre las ciencias humanas. Honneth y Joas piensan a la antropología más bien como un complemento reflexivo de las ciencias sociales: “Pero los prerequisites invariables de la capacidad humana del cambio no están simplemente inscritos en la naturaleza. Se evidencian solamente a través de la reconstrucción de las condiciones originarias tanto de la historia de la especie como del desarrollo individual. Según nuestra opinión no se debe entender antropología como un fundamento apriorístico de las ciencias sociales y culturales, ni como una síntesis del conocimiento de las ciencias particulares o como un simple recipiente. Antropología es más bien un movimiento de reflexión independiente para comprobar si los conceptos de las ciencias sociales son adecuados o no” (*ibíd.*, 14).

Una de las características del ser humano, que Honneth y Joas destacan, y que explica la versatilidad de formas en las cuales el ser humano realiza su vida, es su particular manera de interacción. La reflexión antropológica desemboca, entonces, directamente en una teoría de la acción humana, no —en el sentido de la antropología filosófica— en fundamentaciones conceptuales. Es en estas formas de interacción en las cuales se encuentran las claves para entender el “enigma” de la creatividad humana. Si bien Joas y Honneth encuentran este giro accionista en la antropología ya en autores como Arnold Gehlen y Helmuth Plessner, la teoría de George Herbert Mead ocupa un lugar central en su argumentación. Paradigmáticamente Mead comprende el carácter intersubjetivo de la “conducta” humana, aclarando que la acción humana es siempre acción social, superando de esta manera el solipsismo cartesiano.

También con vistas a una posible actualización de la teoría crítica y, consecuentemente, de una superación del funcionalismo y de la filosofía de la historia que se expresan todavía en la teoría crítica de la primera Escuela de Francfort, pero también en Habermas (véase Honneth, 1985; Joas, 1993: 125-153), parecía importante transformar las categorías del marxismo en un sentido que se empezara a perfilar la centralidad de una teoría de acción social. Solamente de esta manera se podría llegar a la comprensión de que las relaciones sociales no tienden simplemente a petrificaciones institucionales, sino que en ellas siempre resta un potencial para cambiar las cosas: un potencial emancipatorio, inscrito en la acción humana como acción social (véase Honneth/Joas, 1980: 9).

Para Honneth un programa en esta dirección se empezaba a perfilar en los trabajos de quienes pertenecieron al “círculo exterior” de la Escuela de Francfort, a saber, en Benjamín, Fromm, Neumann y Kirchheimer (Honneth, 1995). Sin embargo, aclara repetidamente que esta idea se desarrolla sistemáticamente sólo en Habermas, a partir del giro comunicativo. “With the conversion of the theory from the paradigm of production to that of communication there came into view a dimension of social action in which —in the form of the normative expectations of interaction— a layer of moral experiences was laid out which could serve as a point of reference for an immanent, yet transcending moment of critique” (Honneth, 1995 a: XIII). Pero desde muy temprano en su propio desarrollo teórico Honneth sabía que la intuición principal de Habermas — que encuentra un testimonio todavía abierto y prometedor para superar al funcionalismo de la “Dialéctica de la ilustración” en *Ciencia y técnica como ideología* (Habermas, 1969; aquí: 1996)— pierde potencia en el momento de su concretización en la *Teoría de la acción comunicativa*. Ésa es la crítica que Honneth desarrolla con detalle en su tesis doctoral, *Crítica del poder. Momentos de reflexión de una teoría crítica de la sociedad (Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, 1985)*.

Como indica el título, la intención de Honneth en este trabajo es la de reconstruir los “momentos reflexivos” (*Reflexionsstufen*) de la teoría crítica a partir de sus articulaciones en la primera generación de la Escuela de Francfort. En una primera parte Honneth presenta una reconstrucción detallada del programa original de Horkheimer con el objetivo de destilar algunos criterios

que permiten una crítica immanente de la teoría crítica. Especialmente apoyándose en los trabajos programáticos de los años 30, Honneth enfatiza la necesidad de relacionar ciencias empíricas y filosofía, así como teoría y “praxis”. A pesar de las ambiciones del programa original (Horkheimer, 1937, aquí: 1968), a más tardar en la *Dialéctica de la ilustración* el “déficit sociológico” había conducido, según Honneth, a la teoría crítica a una situación en la cual ya no existía ningún contacto con “lo social”. Este problema permanece en los trabajos de Adorno quien después del regreso a Alemania todavía produce algunos trabajos importantes. Como resultado, la filosofía social de Adorno no logra plasmarse en un espacio intelectual alternativo, sino recae más bien en la especulación meramente filosófica (véase también Wiggershaus, 1997: 663 ss.).

En la segunda parte, Honneth se mueve hacia un segundo momento de reflexión de la teoría crítica. Sus interlocutores son ahora Habermas por una parte, pero, por la otra, Michel Foucault. Quiero recordar aquí la crítica devastadora que Habermas le hace a Foucault en su *Discurso filosófico de la modernidad* (Habermas, 1988). Tomando esta evaluación de Habermas como medida del pensamiento de Foucault desde la perspectiva de la teoría crítica, se puede entender el acto de Honneth de considerar a Foucault como un autor que se compromete con un proyecto de teoría crítica, como una rebeldía productiva, que implica definitivamente un paso adelante en el proyecto de reanudar la tarea de la filosofía social en cuanto discurso teórico que se orienta en las patologías sociales y no en compromisos dogmáticos con ciertas tradiciones teóricas.¹⁰ Según Honneth se puede decir que tanto Foucault como Habermas comparten precisamente la inquietud de buscar los nexos rotos de la teoría crítica con la dimensión perdida de lo social (Honneth, 1985: 168 ss.). Dado que para Honneth una teoría social crítica solamente puede lograr esta revinculación con lo social mediante una teoría de la acción, queda claro que Habermas se mueve más determinadamente que Foucault en dirección a la realización de esta tarea. Sin embargo la teoría moderna de Habermas, la teoría de la acción comunicativa, contiene algunos problemas que con la ayuda de la teoría de Foucault se podrían por lo menos hacer conscientes. Mientras Habermas reduce la acción social a acción comunicativa, la que analítica como normativamente se entiende en términos de “actos de habla”, es decir, de una

interacción definida por las reglas lingüísticas, Foucault permite entender las interacciones humanas mucho más en un sentido de relaciones de poder que —y esto es lo decisivo— remiten siempre a una dimensión más acá de la comunicación lingüística, a saber, a “una dimensión corporal-física” (*eine leiblich-körperliche Dimension*) (*ibíd.*, capítulo 9). Este recordatorio de lo corporal lo encuentra Honneth también plasmado en las exigencias de los “nuevos movimientos sociales”. Todo ello lleva a la teoría nuevamente a buscar expresiones y formas que se muestren capaces de superar el logocentrismo.

Con vistas en las luchas sociales que tematizan la existencia de las relaciones de poder que se manifiestan en los niveles más íntimos de la vida humana, Honneth critica en Habermas la ontologización de dos esferas separadas, a saber, la dimensión sistémica (con los subsistemas de la economía y de la política cuyas fuerzas integradoras no dependen del lenguaje, sino de medios de comunicación no-lingüísticos como el dinero y el poder), y el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), en el cual el medio de la reproducción es el habla. El problema con este modelo es, según Honneth, la creación de dos ficciones implícitas: 1) la de que existe una “organización de acción libre de normas” (*normfreien Handlungsorganisation*) en el ámbito sistémico que obedece solamente a imperativos funcionales (*ibíd.*, 328-329), así como 2) la de que existen “esferas de comunicación libres de poder” (*machtfreien Kommunikationssphären*) en el interior del “mundo de la vida”, cuya reproducción se reduce a imperativos meramente lingüísticos (*ibíd.*, 329-330). Honneth resume: “Con esto se entiende al ‘poder’ solamente como un medio para la coordinación de la acción social a nivel de la integración de sistemas, consecuente en, todos los procesos presistémicos de la constitución y de la reproducción de dominación permanecen fuera de consideración; por otra parte, los méritos del mundo de la vida para la integración social solamente se observan en aquellas esferas de la acción social que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de una sociedad, por lo que todos los procesos internos a la organización de la formación de consenso moral tienen que quedar ocultos” (*ibíd.*, 331).

Para contrarrestar estas “ficciones” Honneth recuerda que la teoría del poder de Foucault demuestra la existencia de “formas preestatales y situacionales del ejercicio cotidiano de la dominación a nivel de la reproducción de la sociedad” (*ibidem*), los cuales afectan la dimensión física-corporal. La ontologización

teórica de las dos esferas —la sistémica, por una parte, y la del mundo de la vida, por la otra— conduce a la teoría de Habermas a la incapacidad de entender a la sociedad como el terreno de “luchas sociales” de grupos sociales culturalmente integrados. “Solamente la elaboración consecuente de una versión alternativa de la teoría comunicativa de la sociedad hubiera permitido descubrir aquellas organizaciones sociales, que tanto Adorno como Foucault malentendieron como complejos de poder que funcionan totalitariamente, más bien como formaciones frágiles que dependen para su existencia de un consenso moral de todos los involucrados” (*ibíd.*, 334). La “crítica del poder” termina en un vacío. Lo que la teoría crítica necesita es trasladarse a un “momento de reflexión” (*Reflexionstufe*) más allá de Adorno, Foucault y Habermas, sin renunciar a las ambiciones esenciales de estos.

En su último libro (resultado de su tesis de *Habilitación*, con la cual Honneth recibió el derecho a la cátedra de la Universidad Goethe de Francfort), *La lucha para el reconocimiento* (*Der Kampf um Anerkennung*, 1992; inglés: 1996), Honneth reanuda su misión de actualizar la teoría crítica, con las siguientes palabras: “The intention to undertake this project arose in connection with the conclusions I reached in *The Critique of Power*: any attempt to integrate the social-theoretical insights of Foucault’s historical work within the framework of a theory of communicative action has to rely on a concept of morally motivated struggle” (Honneth, 1996: 1). ¿Cómo se pueden anclar las pretensiones normativas de una teoría crítica en las luchas sociales concretas, entendiendo estas últimas como resultados de motivaciones morales? Honneth contesta esta pregunta apoyándose en los escritos del joven Hegel. En ellos Hegel logra separar la comprensión de las luchas sociales de los imperativos de la auto-preservación, abriendo un camino para llegar a los motivos morales de estas luchas. El resultado de sus consideraciones son tres conceptos de reconocimiento que permiten entender la vinculación intrínseca entre las necesidades morales de un individuo y sus relaciones sociales, así como las condiciones a partir de las cuales las relaciones sociales se realizan. Estas tres formas de reconocimiento son: el reconocimiento emocional, como en el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico, y el reconocimiento o la estima social. Según Honneth un individuo, para poder desarrollar una identidad completa, es decir, para realizarse a sí mismo plenamente, necesita de reconocimiento a

estos tres niveles. La carencia de una u otra forma de reconocimiento se experimenta (consciente o inconscientemente) como un “daño moral” que impide una relación sana del individuo consigo mismo, afectando a través de efectos psicológicos su integridad física. Honneth explica: “it would appear sensible to start from a type of disrespect that affects a person at the level of physical integrity. The forms of practical maltreatment in which a person is forcibly deprived of any opportunity freely to dispose over his or her own body represent the most fundamental sort of personal degradation” (*ibíd.*, 132). Las carencias de reconocimiento, o los daños morales que estas provocan, representan los medidores para determinar en qué grado las relaciones sociales son problemáticas.

Pero la teoría de Hegel todavía contiene algunos detalles que deben ser superados. Hegel entendía la lucha por el reconocimiento como un “evento de la razón” (*Vernunftgeschehen*): “his thoughts remain bound by presuppositions of the metaphysical tradition, because instead of viewing intersubjective relationships as empirical events within the social world, he builds them up into a formative process between singular intelligences” (Honneth, 1996: 68). Pero bajo condiciones postmetafísicas esto no es suficiente. Tres tareas se plantean para poder actualizar la idea original de Hegel: 1) El proceso del reconocimiento, que Hegel presupone, necesita de una comprobación empírica; 2) se debe averiguar si la carencia de reconocimiento conlleva realmente a la experiencia de “falta de respeto” (*Mißachtung*); 3) finalmente se debe comprobar si estas experiencias de falta de reconocimiento motivan realmente luchas sociales como las que se manifiestan en los movimientos sociales (*ibíd.*, 69-70). Honneth trata de resolver los primeros dos problemas con la ayuda de la psicología social de George Herbert Mead, que rompe definitivamente con la metafísica del idealismo alemán, abogando fuertemente en favor de una teoría intersubjetiva que explica la constitución de las identidades subjetivas a partir de las interacciones entre individuos. De esta manera Honneth llega a la siguiente conclusión: “What the term ‘disrespect’ [*Mißachtung*] refers to is the specific vulnerability of humans resulting from the internal interdependence of individualization and recognition, which both Hegel and Mead helped to illuminate. Because the normative self-image of each and every individual human-being —his or her ‘me’, as Mead put it— is dependent on the possibility of being continually backed up by others, the experience of being

disrespected carries with it the danger of an injury that can bring the identity of a person as a whole to the point of collapse” (*ibíd.*, 131-132).

En la última parte de su libro Honneth se dedica al tercer problema, a saber, comprobar si las experiencias de falta de reconocimiento efectivamente motivan las luchas sociales. Honneth y Joas ya experimentaban en 1980 con esta idea y aclararon, en contra de la teoría de Habermas que explicaba los motivos de las luchas sociales como reacciones a experiencias de distorsión de la comunicación lingüística en el “mundo de la vida”, que los movimientos sociales son consecuencias de la “experiencia colectiva y de la reflexión cooperativa (*koorporativen Aufarbeitung*) de injusticia sistémica” (Honneth/Joas, 1980: 154). Doce años más tarde en lugar del concepto de “injusticia” (*Unrecht*) que encontramos en la formulación previa, y que hoy está cargada de implicaciones complejas debido al debate entre liberales y comunitaristas, Honneth maneja términos como “heridas o daños morales”, o “experiencias de falta de respeto” para explicar la formación de los movimientos sociales. Pero ¿cómo se puede construir el puente conceptual entre las “aspiraciones impersonales” de los movimientos sociales y la experiencia privada de falta de respeto por parte de sus integrantes? (Honneth, 1996: 163). Honneth encuentra el “puente” en las teorías de E. P. Thompson y de Barrington Moore quienes, basándose en trabajos históricos sobre las concepciones morales de las clases bajas de Inglaterra durante el proceso de la industrialización y sobre las motivaciones de movimientos revolucionarios en Alemania, proporcionan evidencia en contra de las teorías utilitaristas de que los movimientos sociales obedecen efectivamente a una lógica moral que tiene que ver con la necesidad de reconocimiento por parte de los individuos (véase: *ibíd.*, 160-170).

Pero lo que las investigaciones sociológicas e históricas sobre los movimientos sociales promueven es todavía una visión desde la contingencia histórica de los casos. Una filosofía social, como la que pretende articular Honneth, requiere de horizontes normativos con pretensiones universalistas. En este sentido debe preguntarse por la función del reconocimiento. Esta consiste, según Honneth, en la “auto-realización” (*Selbstverwirklichung*) de los individuos. Dicho de otra manera: el reconocimiento en sus tres dimensiones (emocional, jurídico y social) proporciona la *conditio sine qua non* para una auto-realización plena de un sujeto. Para distanciarse claramente de posiciones subjetivistas

Honneth enfatiza que la suya pretende ser una “concepción formal de una vida ética” que se contenta con señalar los “intersubjective conditions that can be shown to serve as necessary preconditions for individual self-realization” (*ibíd.*, 173). “To this extent, the freedom associated with self-realization is dependent on prerequisites that human subjects do not have at their disposal, since they can only acquire this freedom with the help of their interaction partners. The three distinct patterns of recognition then represent intersubjective conditions that we must further presuppose, if we are to describe the general structure of a successful life” (*ibíd.*, 174; también Seel, 1999: 194).

Este carácter intersubjetivo de la propuesta de Honneth es crucial. Con ella Honneth quiere dejar claro que la suya no es una teoría teleológica (en el sentido de una ética sustancial), pero tampoco una teoría procedimental (en el sentido kantiano). Lo que Honneth pretende es más bien una alternativa a Aristóteles y Kant que se entiende como una “moral del reconocimiento” o como una “eticidad formal” (*formale Sittlichkeit*). En lo que sigue quiero preguntar si Honneth satisface con esto las ambiciones metateóricas de la teoría crítica.

3. La teleología del reconocimiento

En los debates teóricos contemporáneos el concepto del “reconocimiento” juega un papel protagónico. Con él se responde a los imperativos de una reorientación paradigmática como resultado de las “políticas del reconocimiento” que se manifiestan en el movimiento feminista, las luchas por las identidades étnicas y culturales pero también los nuevos nacionalismos, etc. Viendo esta relación entre luchas políticas y sociales, por una parte, y el redescubrimiento del concepto del reconocimiento como respuesta teórica, por la otra, la decisión de Honneth a favor de este concepto parece justificada. Creo que de esta manera se puede hacer frente a teorías y filosofías sociales y políticas que están limitadas por su carácter teleológico o por su carácter formal, y que frecuentemente subestiman la pluralidad de las realidades socioculturales así como la multiplicidad de orientaciones normativas que éstas puedan producir.

Sin embargo, también una teoría del reconocimiento puede recaer en el determinismo y en la teleología, reduciendo una vez más la comprensión de nuestros mundos sociales actuales a una visión que finalmente no reconoce la pluralidad de las realidades ni la multiplicidad de opciones normativas. En lo que sigue quiero mostrar que la teoría del reconocimiento de Honneth tiende a recaer en la teleología (a). Después quiero cuestionar si Honneth logra sus objetivos metateóricos de actualizar la teoría crítica en cuanto constitución de un espacio intelectual alternativo (b).

ada: El peligro teleológico en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en tres aspectos: 1) El primero nos conduce al modelo de la modernidad que subyace a la teoría de Honneth. Como en el caso de Habermas la teoría normativa de Honneth se relaciona directamente con su idea de la modernidad. Como Habermas (Habermas, 1988), Honneth piensa que una de las características de la modernidad es precisamente su consciencia de una crisis normativa, es decir, del desvanecimiento de los valores y de las orientaciones morales. Esto no significa que la modernidad represente una empresa utilitarista, sino que la normatividad tiene que ser extraída del interior de los procesos sociales (Habermas, 1988; Honneth, 1995 b). Los valores con los cuales los individuos se comprometen ya no son externamente impuestos sino socialmente construidos. Esto significa que existe una relación constitutiva entre valores (u orientaciones normativas) y acción social. Esta relación, a su vez, se plasma en la autocomprensión de los individuos que procuran no solamente el cumplimiento de normas y valores existentes, sino el “reconocimiento” (*Wertschätzung*) por sus aportaciones a la sociedad, que no siempre son normativamente codificados y que se pueden incluso dirigir en contra de las normas y los valores establecidos (Honneth, 1995 b: 269; también Honneth 1996, 121).

Si bien esto suena todavía muy abstracto, Honneth lo explica de manera más concreta cuando se remite a los procesos históricos que han llevado a esa condición, resumiendo esencialmente las experiencias de la modernidad europea. Pero lo que en esto se refleja no es solamente una actitud eurocéntrica sino también una suerte de movimiento teleológico que conduce —ésta es la expectativa de Honneth— a la constitución de “comunidades postradicionales”, en las cuales los procesos normativos adquieren aquella transparencia que la ilustración siempre anhelaba.¹¹

2) Otro aspecto que muestra la teleología en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en su “modelo sociológico” (Alexander & Pía Lara, 1996). Si bien Honneth entiende que el reconocimiento es el resultado de procesos sociales, al mismo tiempo presupone que se trate de algo así como un “imperativo categórico” (*ibíd.*, 130) que orienta estos procesos sociales. Hemos visto que para Honneth más importante que las imposiciones teóricas *positivas* es el interés de la filosofía social en el diagnóstico de las patologías sociales, que sirve a la definición de las exigencias normativas como patrón *negativo*. Sin embargo, las patologías sociales las entiende Honneth como obstáculos que frustran las luchas por el reconocimiento y que, finalmente, obstruyen los procesos de la auto-realización de los individuos. De esta manera Honneth dirige su teoría nuevamente hacia un *telos positivo* y preconcebido, a saber, hacia el reconocimiento como condición para la auto-realización de los individuos. Como observan Jeffrey Alexander y María Pía Lara: “By so doing, he can produce theoretically informed suggestions for progressive social action and change” (*ibíd.*, 131). Paradójicamente, esto conduce nuevamente a una teoría en la cual el peso de los imperativos conceptuales positivos asfixia los diagnósticos sociológicos, que no solamente describen sino también explican la pluralidad de las realidades sociales actuales así como la pluralidad de las formaciones normativas.

3) Esto nos lleva al tercer aspecto teleológico que se encuentra en el concepto del reconocimiento que Honneth maneja. Siguiendo las conclusiones del punto anterior podríamos constatar que este concepto carece de sensibilidad sociológica. Entendiendo las luchas por el reconocimiento en el sentido de procesos sociales intersubjetivos, deberíamos enfatizar también las ambivalencias de estos procesos y de sus resultados. Desde un punto de vista sociológicamente informado, la construcción de identidades, que Honneth entiende como el rumbo claramente definido de las luchas por el reconocimiento, es más bien problemática, tanto en un plano empírico como en un plano normativo. Nancy Fraser ha destacado el carácter empíricamente ambivalente del reconocimiento al advertir que nadie forma parte solamente de una identidad. Algunas personas pueden ser subordinados por su vinculación a una colectividad y dominantes por su pertenencia a otra (1997: 32). La pregunta debería ser, entonces: ¿qué tan “reales” son las identidades? O dicho

de otra manera ¿cuál es la función de la construcción de identidad y, por ende, de las luchas por el reconocimiento en los procesos sociales concretos? Una respuesta a estas preguntas solamente es posible con el apoyo de investigaciones sociológicas.

Lo anterior nos conduce a cuestionar la hipóstasis del concepto del reconocimiento como horizonte normativo. ¿Son estas identidades fuertes, a las cuales la lucha por el reconocimiento llevaría, normativamente deseables? Políticamente las identidades fuertes, o la exigencia de ellas, tienen sus problemas, como explica nuevamente Nancy Fraser: ellas tienden a “impose a single, drastically simplified group-identity which denies the complexity of people’s lives, the multiplicity of their identifications and the cross-pulls of their various affiliations” (Fraser, 2000: 112).

A partir de una convicción parecida Alexander García Düttmann ha construido un concepto de reconocimiento interesante (García Düttmann, 2000): reconocimiento no es simplemente reconocimiento de algo *que es*. Se trata más bien de un proceso ambiguo en el cual se exige algo que todavía no es y que tal vez en algún momento será. De tal suerte que la lucha por el reconocimiento se caracteriza siempre por la “tensión” entre lo que todavía no es y lo que pretende ser. La lucha por el reconocimiento es, entonces, siempre una situación incómoda de tensiones e incertidumbres. Quien no acepta esto recae en la “ideologización”, esto es, en la defensa de una visión de unidad social armónica que no significa sino una recaída en el conformismo: “The movement of recognition is charged with tension; it is contradictory, divided and distorting. An idealization and an ‘idealizing anticipation’ become an ideologization of recognition the instant they bring its movement to a standstill, as if it were possible to exit from the struggle for recognition, at least *idealiter*, because it itself tends towards the ideal or the idea one associates with recognition, with the notion of a ‘complete’ and ‘successful’, ‘intact’ and ‘untouched’ recognition freed of all tensions and contradictions, of a recognition which has come to terms with itself and which has come into its own, of a recognition which finally exhibits its true, repeatedly re-cognizable, ‘undistorted’ form or figure” (*ibíd.*, 150-151).

ad b: Parece que en trabajos más recientes Honneth procura responder a críticas que se asemejan a las que he desarrollado hasta este momento. Pero

también la manera en la cual Honneth diseña estas respuestas es sumamente problemática. Al destacar que la suya se entiende como una “moral del reconocimiento” (Honneth, 2000) que se ubica en un más allá de las opciones convencionales —las cuales se basan, por una parte, en Aristóteles y, por la otra, en Kant— Honneth acepta demasiado rápido el marco conceptual convencional del debate filosófico desde el cual proyecta su propia teoría. Parece que el peso de los debates clásicos que actualmente dominan la discusión en la filosofía política jala a la teoría del reconocimiento de Honneth hacia su centro de gravedad, amenazando seriamente la posibilidad de realizar las intenciones metateóricas que llevarían más bien a la constitución de espacios intelectuales alternos más allá de la filosofía (o de la sociología) académica. Lo que a Honneth le convendría sería, entonces, respetar más comprometidamente las implicaciones de su decisión en favor de una comprensión “conflictual” de las sociedades modernas, lo cual implica una de-teleologización del concepto del reconocimiento sin recaer en propuestas procedimentales. Pero esto no requiere de una superación en el sentido de una “tercera vía” conceptual, sino de un cambio de lógica: en vez de alternativas conceptuales lo que se necesita realmente es abrir espacios discursivos alternos en los cuales las reflexiones conceptuales vayan de la mano con los análisis sociológicos de los procesos sociales.

Notas

1. Uso el concepto “Teoría Crítica” en mayúsculas cuando me refiero a la tradición de la Escuela de Francfort. Sin embargo, el concepto “teoría crítica” aparecerá sobre todo en minúsculas, indicando que las intuiciones metateóricas de esta corriente del pensamiento no se limitan exclusivamente a los investigadores francforterianos.

2. Mantengo aquí la convicción de que teoría crítica es sobre todo autorreflexión de la teoría (como “teoría tradicional”). Por ello lo esencial de la teoría crítica es una “actitud” (Horkheimer, Löwenthal) metateórica que puede encontrar diferentes formas de concretización.

3. El sociólogo sueco, Göran Therborn ha destacado (Therborn, 2000) que actualmente el pensamiento político-social debería reconocer más claramente las variaciones espaciales-geográficas, evitando de esta manera la falacia de que las únicas diferencias

se establecen a través de la transformación temporal o histórica. En una misma época histórica pueden existir diferentes formaciones políticas-sociales-culturales.

4. La centralidad del diagnóstico de las patologías sociales para la Escuela de Francfort la destaca también Gunzelin Schmid Noerr (1997: 118 y ss.).

5. Un poco antes de su muerte Horkheimer escribe, en una carta dirigida a Martin Jay, que se convirtió en el prólogo del libro de Jay (*La imaginación dialéctica*), que el trabajo realizado por el Instituto de Investigación Social “significó algo nuevo en comparación con el sistema educacional oficial de entonces. Significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades” (Jay, 1991: 9). Además la documentación de la historia de la Escuela de Francfort, publicada por Rolf Wiggershaus (1997), contiene muchos testimonios de la aversión de los miembros del Instituto al aparato académico oficial. La Teoría Crítica no era solamente el intento de una auto-reflexión de la “teoría tradicional”, sino también, o consecuentemente, una crítica de los espacios académicos en los cuales la última se reproducía.

6. Todas las traducciones del alemán son del autor.

7. Por logocentrismo entiendo aquí una actitud dominante en el pensamiento moderno que tiende a reducir el mundo (sobre todo el mundo humano, es decir, sus realidades políticas, sociales y culturales) al lenguaje y a la comunicación lingüística (véase Kozlarek, 2000). En este sentido la filosofía es sintomática del logocentrismo moderno. Al buscar una orientación en los problemas de la vida política y social concreta, la filosofía social indica la necesidad de romper con el logocentrismo. Finalmente, la sociología se puede entender como culminación de las intuiciones que primeramente se articulan en lo que aquí llamamos “filosofía social”.

8. Véase nota 2.

9. En efecto, antes de llegar a la teoría crítica Honneth trabajaba en la Universidad Libre de Berlín al lado del neomarxista Urs Jaeggi, que no solamente estuvo interesado en la reconstrucción de una teoría marxista, sino sobre todo en la relación entre teoría y “praxis”. Uno de los libros en los cuales Jaeggi agradece los comentarios de Honneth, se llama *Praxis teórica (Theoretische Praxis)* (Jaeggi, 1976) y en su contraportada se encuentra la siguiente cita de Marx que me parece expresiva para el compromiso teórico tanto de Jaeggi como de Honneth en aquel tiempo: “La pregunta de si el pensamiento humano contiene verdad objetiva no es una pregunta de la teoría, sino una pregunta práctica. El ser humano tiene que comprobar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la pertenencia de su pensamiento a lo mundano, en la praxis. La disputa sobre la realidad y la no-realidad de un pensamiento que se aísla de la praxis, es solamente una cuestión escolástica”.

10. Cabe recordar que el propio Foucault expresó en los últimos años de su vida simpatía por la Escuela de Francfort. En una entrevista con G. Rault en 1983 dijo: “Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy

indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; ignorando por completo la Escuela de Francfort. [...] Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la escuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la Escuela de Francfort” (Foucault, 1999: 315-316).

11. Una idea distinta se encuentra en uno de los últimos trabajos de Hans Joas, *La constitución de los valores (Die Entstehung der Werte, 1997)*. Como indica el título, también Joas se interesa por la “constitución” de los valores y también Joas explica que estos procesos se deben entender como procesos de acciones sociales. Pero para Joas esta comprensión de la constitución de los valores no representa en sí misma un telos al cual solamente las sociedades modernas se habían acercado. Al contrario, la comprensión de la constitución de los valores a través de procesos intersubjetivos es para Joas algo así como una condición de la vida humana que explica solamente —precisamente en contra de muchas teorías de la modernización— que los valores cualitativos son indispensables también en las sociedades modernas y que, por ende, los procesos sociales modernos no obedecen a principios y reglas totalmente transparentes. (Para los inicios de una crítica de las teorías de modernización véase también Joas, 2000).

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Jeffrey C. (2000), *Sociología Cultural*, Madrid, Anthropos.
- Alexander, Jeffrey C. / Pía Lara, María (1996), “Honneth’s New Critical Theory of Recognition”, en *New Left Review*, N° 220, Nov.-Dec. 1996, pp. 126-136.
- Crichtley, Simon / Honneth, Axel (1998), “Philosophy in Germany”, en *Radical Philosophy*, N° 89, May-June. pp. 27-39.
- Dubiel, Helmut (1999), *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-I/Plaza y Valdés.
- Foucault, Michel (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós.
- Fraser, Nancy (1997), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the ‘Postsocialist’ Condition*, New York-London, Routledge.
- Fraser, Nancy (2000), “Rethinking Recognition”, en *New Left Review*, N° 3, May/June 2000, pp. 107-120.
- García Düttmann, Alexander (2000), *Between Cultures. Tensions in the Struggle of Recognition*, London/New York, Verso.
- Habermas, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995), *Die Normalität der Berliner Republik*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996), *Ciencia y técnica como 'ideología'*, México, Rei.
- Habermas, Jürgen (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (2000), *La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth* Oliver Kozlareks (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.-New York, Campus.
- Honneth, Axel (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1994), "Pathologien des Sozialen. Tradition der Aktualität der Sozialphilosophie", en Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 9-69.
- Honneth, Axel (1995a), *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York.
- Honneth, Axel (1995b), "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.) (1995), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 260-270.
- Honneth, Axel (1996), *The Struggle for recognition, The Moral of Social Conflicts*, Cambridge, Mass., MIT-Press.
- Honneth, Axel (2000), "Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung", en Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (eds.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 55-76.
- Horkheimer, Max, "Traditionelle und kritische Theorie", en Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, tomo II (ed. Alfred Schmidt), Frankfurt/M. 1968, pp. 137-193.
- Jaeggi, Urs (1976), *Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Jay, Martin (1991) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- Joas, Hans (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Joas, Hans (2000), *Kriege und Werte*, Weilerswist, Velbrück.
- Kozlarek, Oliver (1999/2000), "La 'sociedad mundial' y la carencia de reflexiones normativas en las teorías sociales de Niklas Luhmann y Norbert Elias", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 177-178, Sept. 1999/Abril 2000, pp. 19-47.

- Kozlarek, Oliver (2000), *Universalien, Eurozentrismus. Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, Frankfurt/M., IKO-Verlag.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1997), *Gesten aus Begriffen*, Frankfurt/M., Fischer.
- Seel, Martin (1999), *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Therborn, Göran (2000), "Introduction. From the Universal to the Global", en *International Sociology*, vol. 15, N° 2, June 2000, pp. 149-150.
- Theunissen, Michael (1997), *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Wiggershaus, Rolf (1997), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, dtv.

POÉTICA DE LA DECONSTRUCCIÓN

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Cristina de Peretti por inspirarme este texto, en la UNED de Madrid, España.

*Escribir es retirarse.
No bajo una tienda de campaña para escribir,
sino de la escritura misma.
Caer lejos del lenguaje de uno mismo,
emanciparlo y desampararlo,
dejarlo caminar solo y desprovisto.
Dejar la palabra.
Ser poeta es saber dejar la palabra.
Dejarla hablar sola,
cosa que no puede hacer más que en lo escrito.*

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*.

1. De la escritura a la grama

Para Jacques Derrida el acontecimiento de la escritura no se reduce a un querer decir. Un escrito debe hacer gestos para que el sentido se deslice y produzca efectos. Al referirse al gesto Derrida evoca la seña de su maestro Heidegger, quien destaca la común pertenencia de la seña y el gesto, como un recogimiento que une lo que aportamos al encuentro y lo que él aporta, y que no es el habla sino su esencia, que se limita a hacer seña (*Wink*), pues señalar (*winken*) es el rasgo de toda palabra, que es señada (*erwinkt*). Como los gestos, las señas son enigmáticas, por eso atraen lo que portan. Derrida y Heidegger se hacen señas, pues para ambos la palabra es un señalar y no un signo que reclama el significante y el significado, la significación, el referente y el ser. A

diferencia de los signos, las señas requieren de espacio para moverse en libertad, donde los mortales van y vienen casi sin participación.¹ El gesto, que se descifra más allá del contenido, es heterogéneo, introduce la diferencia (*différance*), en los dos sentidos: como diferenciar y como aplazar.

Así, el gesto de este texto es interpretar el pensamiento de Derrida en torno a la huella, al logofonocentrismo, la diferencia, la gramatología y la deconstrucción, de los que se extrae una poética de la deconstrucción, una cuestión que no sólo pertenece a la filosofía o a una crítica teórica, ya que desplaza las estructuras institucionales y los modelos culturales. Un pensamiento que, Derrida *dixit*, “no se sostiene en pie”, por sus formulaciones imposibles, su asistematicidad, pues como discurso deconstructivo no está regulado por la verdad, las normas éticas y la autoridad filosófica. Empresa difícil ya que la deconstrucción no acuña conceptos filosóficos, sino que rompe con la univocidad y la equivocidad, dado que Derrida no propone un código deconstructivo, sino que aspira a lo ilimitado. Todo ello permite pensar en lo que en la escritura dicta la ley antes de toda legalización y legitimación, ya que el gesto de la lengua, la escritura, es lo que el texto abarca, sin pertenecer aún al discurso. Por ello, Derrida se convierte en un filósofo intempestivo y tentador, pues todo lo que se puede decir sobre él es que no se puede decir todo, por laberíntico, problemático, polémico y dinámico. Y es que la escritura de Derrida intranquiliza al rechazar el sistema, al oponerle al concepto la diseminación del texto, la condensación metafórica del tejido, que no permite cerrar la red, pues cada traza es siempre nueva.²

Derrida interroga a los que han pensado la clausura de la representación, la metafísica de la presencia y lo trágico como un peligro. Denuncia a los que ven el porvenir como monstruoso (*Unheimliche*) que, cual Antígona, hace “temblar los valores de signo, de habla y de escritura”.³ Y es que Derrida se mueve en un futuro anterior, en un habrá sido (*après coup*) donde no hay inscripción posible. Derrida llega a decir que sus textos no son filosóficos ni literarios, porque se comunican con otros. Sin embargo, Derrida no promueve una filosofía literaria. Antes bien, ante las aspiraciones de universalidad de la filosofía, Derrida señala sus márgenes, a partir de la condición del lenguaje. Para tal fin, nada mejor que apelar a Nietzsche, quien abandona el discurso lineal y expresivo, el querer decir, para dar paso al correlato del sentido que es el sinsentido,

fuera del dominio del pensamiento y el ser, para desplegar la heterogeneidad del espacio y del tiempo, gracias a un lenguaje polisémico, rico en reenvíos significantes que producen aforismos y poemas.

El discurso de Derrida se dispersa en la *différance*, como una estrategia de la deconstrucción del texto, en tanto que *tejné* poética innovadora que puede realizarse en la filosofía, la literatura y el psicoanálisis en la cultura de Occidente. Una deconstrucción que no es anulación o sustitución con fines restitutivos, que pretenda ir más allá del pensamiento occidental y la metafísica tradicional, sino laborar en sus márgenes en una permanente búsqueda de un equilibrio inestable, que rechaza vivir en la paz que da lo familiar (*Heimliche*). Se trata de una doble estrategia: rechazar los disimulados valores metafísicos y hacer una atenta lectura del pensamiento occidental que posibilite no sólo un cambio de territorio sino también de actitud, tono y estilo de escritura, y que a partir de la filosofía y el trabajo intelectual, produzca una insatisfacción en la comodidad del pensamiento actual, un desasosiego propio del filósofo apátrida. Ante la violencia en apariencia inocente del pensamiento occidental, es necesario hacer hablar a las huellas del silencio, penetrar en la cripta de la metafísica para exhumar sus mitos. Justo porque el discurso institucionalizado del sentido y la razón se aferra a un fundamento inconvencible, a la identidad del “logofonocentrismo”, a través de la metafísica de la presencia en tanto búsqueda de lo familiar y rechazo de lo ignoto.

El lema “Dios ha muerto”, modelado por la modernidad que seculariza la cultura europea, no es asumido hasta que Nietzsche lo promueve como la muerte de todos los valores absolutos, como el fin del platonismo, como una máxima secularizada por la cultura occidental. Se trata de los mismos valores a través de los cuales Derrida denuncia a la metafísica de la presencia. Asimismo, ante la problemática de la pregunta por el Ser, Heidegger acusa a la metafísica de ser una escritura teórica organizada en torno a la presencia, resultado del pensamiento representativo que ha reducido el sentido del Ser al ser del ente, como su fundamento, dominado por la presencia.

Desde la filosofía cartesiana se inaugura el mundo de la representación, en el que el Ser como presencia es pensado con relación al sujeto humano. Asimismo las categorías de objeto y sujeto, como las de reflexión e intuición, son complementarias de la representación. Lo que produce una teoría del conocimiento idealista, en la que pensar es representar, es decir, la idea es *perceptio*.

Representar es garantizar lo puesto, calcular la certeza de lo que se quiere representar. Representar es *cogitatio*. Como dice Heidegger al hacer su crítica a la conciencia y la representación: “Toda relación con algo, el querer, el pronunciarse, el sentir, es de antemano representadora, es *cogitans*, que se traduce por pensante”.⁴ Por ello el desprecio al espacio en que adviene “la cosa del pensamiento”, así como la afinidad entre representar y dar razón, en función de su utilidad. De aquí una filosofía del concepto, una teoría de la identidad, que rechaza la diferencia entre el Ser y el ente.

Derrida renuncia a pensar desde la representación las certezas del *cogito*, la teoría del juicio y la proposición sujeto-predicado. Tras Heidegger, Derrida rechaza la subjetividad metafísica: el sujeto como origen y fundamento del sentido, dado que el ser del hombre se funda en una relación con el Ser mismo, como copertenencia. Por ello Heidegger recurre al lenguaje poético como camino al Ser, que no sufre el imperativo de dar razón del despliegue de cada cosa desde sí misma, sino desde la ausencia de fundamento y de representación, a fin de acceder a la copertenencia de hombre y Ser, para alcanzar el pensamiento devoto. Para Heidegger es crucial la superación (*Überwindung*), incluso el retorno (*Rückgang*) al origen de la pregunta por el Ser, pero no como reparación de un principio irrecuperable, sino para pensar mejor el origen del pensamiento, como destino verdadero. Se comprende entonces que Heidegger interrogue la relación hegeliana entre el pensamiento y la historia, como un paso atrás que es a su vez un paso adelante en la superación de la metafísica, ya no para ascender sino para descender a lo más próximo. Heidegger no propone eliminar o invertir la metafísica como Nietzsche (lo que conduce a otra metafísica), sino superar el nihilismo a través de rechazar la metafísica de la representación, liberándola de su esencia (en lo que sí coincide con Nietzsche). Una superación que es una retorsión (*Verbindung*), que abre el camino hacia otra dimensión del pensamiento. Hay que preguntarse por el olvido del Ser, ya que es el olvido del ser del hombre. Así, el pensamiento da una nueva señal, la serenidad (*Gelassenheit*), que escapa a la voluntad del hombre. Es necesario retorcer el lenguaje metafísico para renunciar a la voluntad de poder.

Entre todas estas rupturas se abre paso Derrida para denunciar la obsesión de la filosofía occidental por encontrar un fundamento originario que le permita tener bajo control su propio límite, “en la presencia de la cosa a la mirada

como eidos, presencia como sustancia/esencia/existencia (ousía), presencia temporal como punta (stigmé) del ahora o del instante (nun), presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de uno mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.”⁵ Así, el concepto vulgar de tiempo, al destacar la primacía del ahora-presente, es una concepción homogénea y lineal de la que dependen el pasado y el futuro, el pensamiento ontoteológico de la historia, que potencia el paraíso perdido y la utopía, el supuesto de la plenitud del origen y del telos. Una sucesión imaginaria e irreversible del tiempo que afecta al habla; si el tiempo es lineal el lenguaje también. Ésta es la ontología de Aristóteles a Hegel, que para Derrida va paralela a la meditación sobre la escritura y la deconstrucción de la filosofía. Es la primacía y transparencia de la conciencia a sí misma a través de la voz la que funda la presencia del sentido interior en la conciencia del que habla y la exteriorización de los signos. El *logos* sólo se presenta a través de la voz, como orden del significante por el cual el sujeto sale de sí a sí mismo, pues no toma prestado al significante. Es la conciencia de la voz que se oye hablar, y se dice excluyendo la escritura, como recurso a un significante exterior y sensible que interrumpe la presencia a sí. Derrida, excelente lector de Freud como de Lacan, sabe que se trata de una conciencia que se fractura con el descubrimiento de lo inconsciente, que muestra que el sujeto en lugar de hablar es hablado por el lenguaje, ya que no es amo en su propia casa.⁶ Sin embargo, es la proximidad de la voz al pensamiento, el habla que dice un sentido que ya está en el *logos*, lo que el pensamiento occidental privilegia frente a la escritura, concebida como herramienta secundaria y representativa. Es este rechazo de la escritura el que marca todos los conceptos de la metafísica tradicional, a fin de establecer todas las dicotomías posibles: realidad/signo, presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, significante/significado, *logos*/escritura, etc. Donde se privilegia el primer término por pertenecer al *logos* y a la presencia, mientras que el segundo denota pérdida de la presencia y la racionalidad.

El pensamiento tradicional desprecia la escritura, pero al tiempo que la acusa de ser un mal lingüístico, político y moral, que daña al habla plena, enmascara su propia violencia, pues en la medida en que concibe al *logos* como remedio, rechaza el cuerpo, la materia y el significante, en aras de alcanzar un significado definitivo y trascendental, dado que el *logos* es un significado puro

para el que el concepto de verdad y de sentido están constituidos antes del signo. El habla pura por sobre la escritura, responde a la compulsión de reducir lo Otro (*Unheimliche*) a lo familiar (*Heimliche*), la diferencia a la identidad, para sostener el mito de la presencia absoluta: el habla pura. Es la superioridad de la presencia como conciencia, gracias al privilegio de la voz y al rechazo de la escritura, la que sostiene todos los juicios de la metafísica, y que Derrida llama *logofonocentrismo* del discurso de occidente, que se pone al servicio de la metafísica de la presencia, cuya historia se resume en un *querer-oírse-hablar* absoluto, como voz silenciosa que no requiere nada para ser, que sostiene la ilusión sin porvenir de la impresión directa de un pensamiento.

Existe, sostiene Derrida, una solidaridad entre el logocentrismo, el fonocentrismo y la metafísica de la presencia. La voz que se oye es lo que se llama la conciencia, tan próxima a sí misma como el desvanecimiento del significante, que no necesita de ninguna expresión extraña, pues es el significado que se produce a sí mismo en la idealidad y la universalidad.⁷ La quimera del *logos* es que el decir y el querer decir coinciden, que su relación originaria con la voz no se fractura, como prueba de la solidaridad con la metafísica de la presencia. Por ello el logocentrismo, que es una orientación de la filosofía, se dirige hacia un fundamento que existe por sí mismo, que potencia la existencia de idealidades y el principio de identidad, como plenitud de la presencia y la conciencia misma, es decir, el orden del significado: pensamiento, verdad, razón, lógica y mundo. El logocentrismo es un idealismo, cuyo desmontaje sólo se logra a través de una deconstrucción del espiritualismo.⁸

2. El logocentrismo y la denegación de la escritura

El rechazo de la escritura está presente desde los albores del pensamiento metafísico, en el *Fedro* de Platón, donde se relata la ofrenda de la invención del alfabeto que Theuth hace al rey Thamus, además de la condena de Sócrates a la escritura. Es así como la filosofía occidental se produce a partir de la escritura fonética, que relega a la escritura a una técnica accesoria de la significación, privilegiando la voz y el poder del sentido. Se trata del logocentrismo, como metafísica de la escritura fonética y del alfabeto. Pero Derrida introduce la

gramatología como contrapeso, la inversión de la prohibición de la escritura, promovida al rango de ciencia general de la escritura, que en la actualidad representa la etapa final de la metafísica logocéntrica, cuando el lenguaje, uno de los problemas de la reflexión universal del siglo XX, muestra sus propios límites. Es la historia de la metafísica la que le ha concedido al logos el origen de la verdad, que significa la humillación de la escritura fuera del habla. Y es que para el pensamiento occidental el concepto de verdad sólo se produce a través de la unión del logos con la *foné* (sustancia espiritualizada), que introduce la ilusión de la pura presencia a sí del sentido del habla y de la cancelación de la materialidad escrita del significante. El logocentrismo, lógica del decir, relación entre el signo y la verdad, procede del privilegio metafísico concedido al *logos*, a la voz, que conduce al fonocentrismo, la proximidad de la voz al ser. El fonocentrismo es la lógica del discurso que simplifica el lenguaje como *foné*, la voz viva en relación con el significado, y reduce la escritura a representación externa del habla. La voz es la conciencia que une *foné*, logos y presencia. Y es que la metafísica de la presencia piensa que el sujeto que habla es consciente de estar presente a lo pensado, de la manera en que el cogito cartesiano, *je pense, donc je suis*, resiste a la duda sobre su certeza, puesto que está presente a sí mismo, en el acto de pensar y de dudar.

Como consecuencia, Derrida introduce la relación entre el logocentrismo y el falocentrismo, a través del término *falogocentrismo*, que expresa un mismo sistema: erección del *logos* paterno en el discurso, la ley, el rey, la voz y el falo. El falogocentrismo es la autoridad del *logos*, de un significante trascendental que legitima el privilegio del orden masculino. A pesar de la sesgada lectura que Derrida hace del falo lacaniano,⁹ es interesante destacar que ante el peligro de que un significante se abraque a un solo significado, como poder absoluto del logos, como significante trascendental, es necesario oponer la diseminación del sentido que no vuelve al padre. A este deslizamiento del sentido somete a todo texto posible, a través de un desplazamiento de los supuestos culturales y políticos, que han potenciado la razón patriarcal en tanto que autoridad del autor sobre el significado último del texto, que le da la potestad para distinguir los significados legítimos de los ilegítimos, y garantizar el origen. Si el *Fedro platónico* condena la escritura es por estar alejada del padre (emisor) y del origen (pensamiento), como medio espurio y defectuoso de la comunicación.

Fue el siglo XIX, heredero de la preocupación por el lenguaje, el que supo usufructuar y acrecentar tal riqueza. Sin embargo, dice Derrida, la lingüística, paradigma de la concepción de la realidad como lenguaje, fue adoptando la forma de la metafísica, como proyecto contemporáneo. Esto es lo que lleva a Derrida a hablar de fetichismo fonológico que reprime a la escritura, como la lingüística de Saussure y Jakobson. Así, la lingüística adopta, al igual que la metafísica, la potestad de la voz viva, como expresión del pensamiento. Es el rechazo del significante y el privilegio del significado lo que lleva a impugnar a la escritura, por pervertir los propósitos del habla. Y es que el binarismo significado/significante presupone que la escritura es algo derivado, exterior y representativo, signo de signo. La perfección de la escritura se debe al prejuicio de que la escritura es alfabética. En cambio la escritura fonética (silábica y alfabética) es el modelo de la escritura en general, pero sólo en la cultura occidental, influenciada por la fonetización y el logocentrismo. De lo que se colige que la linealidad de la historia, supuesto del logocentrismo, se confunde con la escritura fonética, como sucesión inalterable del tiempo en que se habla.¹⁰

La marginación de la escritura nace en Grecia, cuna de la filosofía entendida como *episteme* y de la verdad como logos y *foné*, que las rupturas epistemológicas no han superado. Desde Platón, sostiene Derrida, la filosofía reduce los efectos del discurso escrito, en oposición a la escritura y a sí misma. La crítica más importante de Platón a la escritura está en el *Fedro*,¹¹ donde Sócrates al pasear por el campo habla sobre la diferencia entre la ciudad y el campo, la cultura y la naturaleza, lo interior y lo exterior, lo serio (*spoudè*) y el juego (*paidia*), la escritura-fármaco como placer peligroso y el habla noble como seria y productiva. Más adelante relata la ofrenda de la escritura (*grammata*) que Theuth, hijo de Amón, hace a Thamus, el rey de Egipto. Aunque Thamus, como padre y origen del logos, ve a la escritura como un falso don, que no sólo pervierte el habla, sino la memoria viva e interior (*mnesis*) y su paternidad, por lo que la escritura no puede ser el objeto de una ciencia, sino la repetición de una fábula,¹² para una memoria muerta, exterior (*hipomnesis*), con la que los sofistas parodian el saber absoluto, pues simulan saberlo todo. A partir de aquí, la escritura es ajena a la ciencia, a la anamnesis, a la verdad y a la dialéctica, ya que la escritura sólo puede imitarlas. Mientras que la escritura para Theuth es un remedio para la memoria, para Thamus es una pócima. El fár-

maco, destaca Derrida, tiene dos sentidos contradictorios: remedio y veneno. No hay remedio inofensivo. La virtud del fármaco no impide el dolor; participa del bien y del mal. El remedio, en tanto que artificial, es nocivo. La escritura, afirma Platón, es como un fármaco, opuesta a la vida, por lo que provoca el mal. La escritura, no auxilia a la memoria, reduce el saber. No fortalece la *mnesis* sino la *hipomnesis*. La escritura no es inocente como la transcripción del habla viva del soberano, sino una novedad que amenaza el poder familiar, moral, religioso y político, en tanto que trasgresión de la ley, muerte del soberano, del padre y perversión del sentido. La escritura es usurpación del poder del habla viva del soberano, en la medida en que es propiedad de todos. Si el padre es el origen del logos, el hijo bastardo y parricida es el principio de la escritura, en tanto que está fuera de la ley. En consecuencia, la aristocracia defiende el orden instituido contra la subversión de la democracia. Aunque Sócrates en el *Fedro* se refiere a la escritura-fármaco como hijo bastardo, propone un hermano legítimo: el habla como otro tipo de escritura.

De acuerdo con la filosofía occidental, la buena escritura es natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante, etc., contraria a la mala escritura, artificiosa, muerta, ignorante, sensible, exterior y muda. La mala escritura es simulacro de la esencia. Así, la filosofía se juega entre dos escrituras, en lugar de reducirse a diferenciar habla y escritura. El *Fedro* no es una condena de la escritura en defensa del habla presente, sino el privilegio de una escritura fértil frente a otra estéril, para cuidarse del peligro de la diseminación. Lo que se condena es la escritura-fármaco, por subversiva. El fármaco introduce la muerte porque pervierte el orden en adorno, el cosmos en cosmética y la polis en fiesta, pues contiene cierta dosis de esperma. El fármaco es una triaca mortal para la filosofía occidental, pues introduce al otro al seno de la filosofía. La lógica del fármaco no sólo introduce lo indecible en el discurso sino que pervierte el sistema jerarquizado de oposiciones de la metafísica, dando lugar a un peligroso margen de inquietud en la metafísica de la presencia.

Otra determinación de la presencia la encontramos en Jean Jacques Rousseau: “*la presencia a sí del sujeto en la conciencia o en el sentimiento*”¹³ Rousseau defiende las pasiones y la naturaleza, que opone a la cultura. Para él, en un primer momento el lenguaje gestual es suficiente para satisfacer las necesidades físicas y prácticas de las sociedades naturales. Pero el lenguaje de los gestos

es impotente para expresar las pasiones y las conductas morales, que aproximan y alejan a los hombres. Gracias a ellas nace el lenguaje hablado. Como el hombre primero siente y después piensa, el lenguaje es más la expresión del sentimiento que del pensamiento. Son las pasiones las que determinaron las primeras exclamaciones vitales, vocales inarticuladas y metafóricas. Pero el lenguaje natural se ha corrompido hasta constituir el lenguaje articulado, civilizado, expresión de las ideas, en detrimento de las pasiones, que son fundamentales. Así, el lenguaje civilizado, gramatical y con escritura alfabética, corrompe el estado natural del hombre, por lo que Rousseau propone un significado natural del lenguaje (sonoro, prosódico, armonioso, expresivo, figurativo, aforístico y pasional) y un sentido convencional (práctico, literal y exacto). También habla de la superioridad de las lenguas pasionales del sur, frente a las lenguas de la necesidad del norte. Si el lenguaje es el alma de la comunicación, la escritura (que le es exterior) se funda en una convención externa de lo expresado, dado que el signo escrito es sólo un suplemento del signo natural (expresión hablada) que corrompe el espíritu con la exactitud. Con una posición logocéntrica y fonocéntrica, Rousseau humilla a la escritura porque pervierte el orden natural. Como el habla fracasa en el intento de proteger la presencia, la naturaleza, próxima a sí misma, queda interrumpida y surge la escritura, añadida al habla como artificio, imagen y representación, un peligroso recurso para volver presente el habla, que está ausente. La escritura es peligrosa porque simula ser la presencia, el signo por la cosa. Para Rousseau y Platón hay dos tipos de escritura: la escritura representativa, pervertida y muerta, y la escritura metafórica, natural, sentimental y divina (que no es gramatológica sino pneumatológica y hierática, próxima a la profesión de fe, como la voz que entra en uno mismo, cual voz divina). La dicotomía interior/exterior, advierte Derrida, no es inocente, proviene de la metafísica tradicional. La escritura no sobreviene a un lenguaje inocente, sino que la violencia originaria de la escritura responde a que el lenguaje es ante todo escritura. El lenguaje natural, que no ha sido afectado por la escritura, no ha existido jamás, siempre ha sido escritura. Hay una carencia originaria en la metafísica de la presencia, ya que el concepto de naturaleza está fundado en el supuesto de la suplementariedad, que en sí mismo inquieta a la dicotomía

naturaleza/cultura. Asimismo, para Claude Lévi-Strauss, la escritura es violencia, dominación, explotación, frente a las culturas sin escritura.¹⁴

La metafísica excluye la no-presencia, que deja lo suplementario en la exterioridad simple, como suma o ausencia. La exclusión se produce al interior de la suplementación misma. Pero no se puede añadir nada exterior a una presencia plena, dado que la escritura se adiciona al habla viva, presente a sí misma. Por esto Derrida compara esta visión de la escritura con la masturbación, que viene a pervertir la relación sexual natural, como la cultura se añade a la naturaleza, el mal a la inocencia y la historia al origen. El suplemento viene a suturar la falta de lo que en el origen estaba completo. El suplemento es un exceso, el colmo de la presencia. Así, la educación rousseuniana viene a suplir a la naturaleza. Lo advierte Cristina de Peretti: "Pero, al mismo tiempo, y pese a su prioridad, la naturaleza es incompleta e insuficiente pues conlleva una carencia o ausencia inherente que hace que la educación sea algo externo a ella pero esencial".¹⁵ En este tenor, Derrida percibe en la economía de Rousseau un riesgo para la metafísica tradicional, porque exhibe a la presencia plena como algo aplazado (diferido). El suplemento es el juego de la presencia y la ausencia, imposible integrar para la metafísica o la ontología.

Derrida también recurre a Saussure, pues le interesa su concepción del lenguaje como sistema de signos que genera articulaciones lingüísticas y diferencias; asimismo, sus aportaciones al signo lingüístico, las relaciones y combinaciones de la lengua, para comprender la significación. Desde la perspectiva de la lingüística, es decir del lenguaje hablado, el signo lingüístico está constituido por una palabra que liga un concepto (significado) a una imagen acústica (significante). A Derrida le interesa de Saussure el carácter diferencial del sistema lingüístico, que hace arbitrario al signo y lo institucionaliza. Para Saussure el signo es arbitrario, dado que no se define por sus caracteres esenciales o convencionales sino por lo que lo distingue de otros signos, como unidad relacional, identidad de ausencias comunes más que presencia. El sistema lingüístico saussuriano se constituye a partir de diferencias positivas, a pesar de ser una totalidad racional que se autocontiene. Para el sistema de la lingüística, el valor se funda en las diferencias. Si la diferencia no es una plenitud sensible existe un contrasentido en la concepción fónica de la lengua, que refuta la dependencia natural del significante gráfico. La diferencia, como no

se coloca en la dicotomía sensible/inteligible sino que gesta lo sensible como significante, reduce la sustancia fónica. Hay pues una diferencia entre lengua y habla. Sin embargo, la reducción de la sustancia fónica, que considera a la diferencia como valor lingüístico, crea un puente entre la diferencia y la huella, que lleva a la lingüística hacia la gramatología. Y es que Saussure postula al significante como imagen acústica, huella psíquica y origen del sentido. Es aquí donde se encuentran Saussure y Derrida, para quienes la huella es el aparecer del sonido, trabajada desde su origen por la diferencia. De modo que el lenguaje es una estructura de referencias infinitas, en el que siempre hay huellas previas a cualquier ente del que pudieran proceder. Es Maurizio Ferraris quien advierte que para Derrida no existe nada fuera del texto, pero que ello no quiere decir que no exista el ser sino sólo las palabras para decirlo, tampoco que no haya más que textos, que no existan las neuronas, los estiletos o las computadoras, sino que para que el ser se revele es preciso que esté escrito en la carne o en el sujeto.¹⁶ Y es que el carácter diferencial del sistema lingüístico sólo se determina por la posibilidad de ser *inscripto*. Se trata de una diferencia que posibilita que la cadena espacial de la escritura se articule a la cadena fónica. La diferencia como espaciamiento da cuenta de la lengua como sistema articulado y permite la constitución de la lengua, en tanto que articulación lineal gráfica o fónica de una unidad. Para Saussure, es la inercia del habla respecto de la impronta lo que hace posible el habla en relación con la lengua. La relación entre la pasividad y la diferencia es equivalente a la que existe entre la inconsciencia del lenguaje y el espaciamiento en tanto que intervalo y puntuación, génesis de la significación.

A partir del carácter diferencial del sistema lingüístico es que el signo permite pensar en lo que Derrida entiende por huella (*différance*). El signo se establece en la huella de lo que re-presenta y significa, haciendo que el pensamiento y la cosa difieran. El signo permite pensar, fuera de la presencia, la huella que la precede y la destruye. Pero el signo saussuriano surge del logocentrismo y el pensamiento metafísico, dado que supone la distinción entre significado y significante, implicado en las jerarquías interioridad del significado/exterioridad del significante, inteligible/sensible, que supone un *logos* absoluto, pues el significante encuentra su fundamento en la presencia (la voz). Por ello Derrida sospecha del concepto de signo. El signo saussuriano

permite pensar la huella, pero no es ella. Saussure apela a la dimensión estructural sincrónica frente a la diacrónica, ya que las distinciones lingüísticas no son derivadas sino originales, las produce el lenguaje mismo. Hasta aquí Derrida sigue a Saussure. Pero como los valores de los signos lingüísticos se establecen por su negación y oposición mutua, las diferencias lingüísticas son concebidas como un procedimiento sincrónico, en el que los signos, para oponerse unos a otros deben estar al mismo tiempo presentes. Para Derrida la sincronía está comprometida con el logocentrismo y la metafísica de la presencia. Por ello, ante la sincronía saussuriana, potencia la diacronía a fin de acentuar la dimensión temporal de la significación. También para Derrida la significación se da como relación temporal entre la huella y el origen (huella que remite siempre a otra huella). Hay que destacar que la naturaleza arbitraria del signo instituye fronteras, como la dicotomía habla/escritura de las oposiciones metafísicas. Y es que el proyecto de cientificidad de la lingüística supone estas fronteras y una estructura cerrada. La sola concepción de la escritura como representación sirve para reducirla a una simple figuración de la lengua, lo que facilita excluirla de la interioridad del sistema (bajo el supuesto de que hay un dentro de la lengua), de la forma en que se excluye de la realidad a la imagen. Como para Saussure la escritura representa a la lengua, de acuerdo con la dicotomía representación/presencia, resulta ajena al sistema interno.¹⁷ El habla, según Saussure, es el lazo natural entre el pensamiento y la voz, lo que la hace logofonocéntrica y metafísica. Otra vez el privilegio del habla frente a la escritura, cuya función es representar y completar al habla. Es la misma arbitrariedad del signo la que reduce la escritura a una fonética, ya que a pesar de que Saussure toma en cuenta la escritura ideográfica, cualquier sistema de transcripción es superado. El objeto de la lingüística, luego de excluir la escritura, es el habla. Derrida señala que es su síntoma principal, ante el que propone una semiología que revele la violencia que imprime sobre sí misma, para llegar a ser una ciencia tradicional (que debemos rechazar). Hay que decir que Saussure sólo introduce la diferencia entre significado y significante para la lengua hablada, excluyendo a la escritura, cuyo fin es inscribir la lengua, como signo de signo.

Para poner en duda la relación saussuriana significado/significante, como vínculo natural entre el contenido y el sonido, Derrida pasa por la deconstrucción de toda la historia de la metafísica, que les exige a todas las

ciencias semiológicas un significado trascendental y un concepto independiente de la lengua. Esta demanda no sólo viene de la filosofía, sino de la cultura, el pensamiento, la historia y la metafísica.¹⁸ La sola naturaleza arbitraria del signo es un obstáculo para que la escritura se reduzca al habla. Es necesario analizar la relación entre el habla (como sistema significado/significante) y la escritura (como signo de signo). Se trata de un examen en el que Derrida y Pierce se encuentran; el primero por proponer la huella como inmotivada; el segundo por poner el acento en la irreductibilidad del devenir inmotivado del símbolo, dado que el reenvío de los significantes es inagotable, en tanto que sistema de signos.¹⁹ Saussure no se reduce a denunciar el carácter representativo y secundario de la escritura sino que, al considerarla una técnica extraña a la lingüística, la califica moralmente como un pecado contra la pureza y la plenitud de la presencia: la voz. Ciertamente Saussure hace añicos añejos prejuicios como el de que el lenguaje es un instrumento del pensamiento y de que está compuesto de palabras que se yuxtaponen, dado que el lenguaje es un sistema de signos que sólo se define por sus diferencias. Pero incide en el prejuicio de definir a la escritura como exterior a la lengua, una definición que sólo es aplicable a la escritura fonética. Asimismo, a pesar de que Saussure habla del carácter inmotivado y arbitrario del signo lingüístico, supone una jerarquía entre la lengua hablada y la lengua escrita, ya que sólo el sonido mantiene una relación natural con el sentido.

3. La Gramatología

Ante la lingüística saussuriana, Derrida propone una gramatología que no sólo pone entre paréntesis los conceptos de habla y escritura, sino que denuncia la pobreza de las oposiciones metafísicas y los mitos de la palabra original, la plenitud del ser, el sentido y la presencia. El punto de partida es la escritura, que posibilita la crítica de la lingüística de la voz como expresión del sentido. Pero no privilegiando a la escritura, sino destacando la ausencia que la caracteriza ante la voz como condición de todo signo, en tanto que *iterable*, reiterativo, más allá de la intención de comunicar, pues todo significado está en posición de significante, desde que pertenece a la cadena significante que cons-

tituye el sistema de las significaciones. Si el signo representa a la cosa, que hace presente una ausencia, entonces el signo sólo puede ser pensado a partir de la presencia diferida. Entonces el lenguaje pierde la seriedad que Platón le atribuye en relación al juego de la escritura y se transforma en un divertimento de signos siempre descentrados de sí mismos. Por ello Derrida anuncia el fin de la era del lenguaje y el nacimiento de la época de la escritura (liberada de la *fonè*), como la matemática, que es una escritura que prescinde del sonido. La misma escritura alfabética, paradigma de la fonetización de la escritura, se topa con el límite de la puntuación; las escrituras no-fonéticas como la china o la japonesa poseen elementos fonéticos, pues hay culturas en las que la escritura en lugar de reducir la voz la sistematiza.

El lenguaje es uno de los problemas principales de la filosofía, en tanto es la condición de su posibilidad. En consecuencia, lo más importante para Derrida es el problema de la escritura, ya que implica a todo el pensamiento metafísico. El más importante debate gira en torno al límite de la filosofía, dado que se asume como filosofía del sentido al proteger al logos y la presencia, así como al privilegiar la voz frente a la escritura.

Ante el agotamiento de la tradición y la emancipación del logos, la voz y la presencia, la gramatología propone el pensamiento de la huella y la diferencia. El programa de Derrida, que no es mecanicista ni teleológico, busca hacer temblar al pensamiento tradicional occidental,²⁰ a través de una lectura nietzscheana que pretende escribir la filosofía de otra forma, teniendo en mente dos ejes fundamentales: la gramatología y la operación textual. Una gramatología que es elevada al rango de una ciencia general de la escritura. Aunque ciencia y escritura ya no son términos asimilables al saber tradicional; la gramatología supone una nueva científicidad, impensable desde el logocentrismo. El camino hacia esta nueva ciencia exige, como en un palimpsesto, descubrir un texto más antiguo bajo las frescas escrituras, que evidencien el logofonocentrismo occidental. No se trata de demoler sino de desedimentar y deconstruir todas las significaciones que se gestan en la verdad del logos, para que aparezcan los obstáculos epistemológicos y culturales que fundamentan los prejuicios del pensamiento tradicional, a fin de desmitificar todas las desvalorizaciones del sistema jerárquico y dicotómico del pensamiento metafísico, que margina a la escritura.

Por tanto, la gramatología procede negativamente, pues no es una episteme clásica. La gramatología no es una ciencia humana ni una ciencia regional, ni pretende serlo. La gramatología es un programa que aspira a ser una teoría general de la escritura, entendida como *grama* o *grafema*, a saber, como inscripción y átomo irreductible de la *archi-escritura* en general, que no se incluye en un sistema metafísico de oposiciones, ni en el origen del sentido. La gramatología produce un nuevo concepto de escritura como *grama* o *différance*, que supone reenvíos que impiden que un elemento simple remita, y esté presente, a sí mismo, ya que todo signo remite a otro, que a su vez no está presente. El grama es el concepto más general de la semiología, que se convierte en gramatología, que conviene tanto a la escritura como a la lingüística; esta *différance* es una estructura en movimiento impensable a partir de la dicotomía presencial ausencia. La estrategia derridiana introduce en la lingüística moderna un alto grado de tensión, pues tiende a terminar con la unidad de la palabra que promueve la metafísica. La lingüística al privilegiar la palabra desplaza a la escritura; a la misma unidad del signo como diferenciada y arbitraria de un significado y un significante, la entiende como unidad de la palabra sin huella. En cambio, la diferencia que introduce la gramatología es la huella como archi-huella, como el movimiento del origen absoluto del sentido. El pensamiento de la huella tacha el concepto de origen. La huella que propone Derrida señala la imposibilidad del original como presencia inmediata, dado que cada huella es huella de una huella al infinito. En consecuencia, el concepto de origen, de *archia*, sufre una *rature*, una tachadura, que señala la metáfora de un origen imposible como presencia metafórica, sin posibilidad de referencia. La estrategia de la *différance* es una genealogía de lo inconsciente, lo impensado y la escritura. Es una estrategia sin finalidad, que sólo sigue el movimiento de la huella como *différance*, como descentramiento, próxima al juego nietzscheano del mundo, que rechaza el origen, el telos y el centro. Estamos ante una *aventura seminal de la huella*.²¹ Ya no se puede pensar en el destino de la filosofía a partir de su comienzo sino de su clausura (que no es lo mismo que su fin). Este pensamiento de la huella rompe con el tiempo lineal, la lógica de la identidad y el centro: la metafísica de la presencia. La huella permite la estrategia de la deconstrucción, para la que no existe un origen simple sino complejo, que no ha desaparecido sino que jamás ha sido consti-

tuido, más que retrospectivamente por un no-origen: la huella, el origen del origen. La huella es el borrarse de la huella; no es perceptible ni imperceptible, se sustrae a la presencia, es el simulacro de una presencia que remite a otra huella. La huella, movimiento de la *différance*, posibilita los procesos de significación y de articulación del lenguaje. La huella permite que el espacio devenga tiempo y el tiempo espacio. Gracias a esta unidad del tiempo y el espacio, la huella tacha la presencia como fundamento de la significación. El tiempo y el espacio definen la *différance*, introducen un intervalo en cada elemento presente que lo separa de lo que no es para que siga siendo él mismo. El presente, síntesis originaria compleja de marcas, es la archi-escritura o *différance*, como espaciamiento-temporización.

Es pues la *différance* la que hace imposible, en el habla y en la escritura, la presencia, ya que sin un intervalo entre las letras y los fonemas no existiría significación posible. La presencia no existe, dado que el signo no se somete a ninguna realidad. El signo está habitado por un vacío propio de su estructura, sin la cual estaría incompleto. Todo signo difiere su sentido, el encuentro con el significado, pues éste no es más que la ausencia de una presencia, que introduce el juego de las diferencias. Todo significado está en posición de significante, ya que parte del sistema de significación. En realidad, afirma Derrida: “La secundariedad que parecía poder reservarse para la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta ya desde siempre, es decir, desde la entrada en el juego. No hay significado que escape, eventualmente para caer en él, al juego de reenvíos significantes que constituye el lenguaje”.²² El sentido sólo se produce a partir de la duplicación del significante, que supone una emancipación del significante con relación al logos y a la verdad como significado originario, lo que no permite sostener que hay significantes sin significado, sino que no hay significados definitivos y trascendentales, al margen del sistema al que pertenecen. Pero en lugar de provocar una pérdida de sentido, según la metafísica, las diferencias potencian la significación. El habla y la escritura se abren a la interpretación, ya que ni el habla ni la escritura están atadas a un sentido fijo, pues poseen independencia y repetitividad. La escritura goza de independencia semiótica porque los signos escritos son independientes de los agentes individuales o colectivos, así como de una intención significativa concreta (significado o referente), ya que se pueden repetir en otros contextos. Asimis-

mo el habla, pues si los signos hablados son físicamente dependientes del emisor, sólo funcionan como significaciones en la medida en que son signos escritos, con independencia semiótica. Es la iterabilidad (repetición/alteridad) del signo lo que produce su alteración, su *différance* y *diseminación*.

La gramatología considera a la escritura en sí misma y no como sustituto de algo presente, más allá de ella. Rompe con la representación, que parte de la pérdida de la presencia originaria, para hacerla presente. La dualidad entre el mundo sensible y el mundo inteligible, cuyo fin anuncia Nietzsche con la muerte de Dios, atada a las oposiciones metafísicas, provoca el rechazo de la metafísica, como rechazo de lo externo y sensible, del cuerpo y el significante. La gramatología nace con la muerte del logos como foné, así como de los valores absolutos. Pero la escritura no es anterior al lenguaje. Invertir las oposiciones y jerarquías no conduce a la liberación. Lo importante es que la escritura no es secundaria ni accesoria al lenguaje sino esencial, condición de todo lenguaje. Hablar de archi-escritura supone una reflexión trascendental, pero provisional y transitoria, ya que la *archia* es tachada. La archi-escritura engloba a todos los signos en general, cuyo movimiento se juega en la *différance*, que Derrida extiende al texto en general, sin fronteras, a cuya interpretación se entregan los hombres y las mujeres. El texto designa una época y una cultura. En realidad “no hay nada fuera del texto”,²³ ya que es la misma historia. Por ello Derrida insiste en rehacer la historia de la escritura, a fin de que la historia misma sea escritura, movimiento de la grama, pues la historia y la vida son huellas. Ya no se trata de una historia del sentido, pues la significación es *différance*. La historia pierde autoridad y privilegio, para dar paso al texto general, liberado de la temporalidad lineal y de un sujeto que le da sentido.

Nietzsche, Heidegger y Derrida proponen un retorno trágico al origen, vivido como una desgarradura que libera del origen mismo, gracias al rechazo de la recuperación. Así, la genealogía nietzscheana no va al origen de la tradición, sino al azar del comienzo, al sótano de su maldad, donde ninguna verdad los protege. Aunque la genealogía requiere de la historia para tachar su origen, pues deja entrar en la historia la guerra entre las fuerzas, las diferencias. No se trata de la muerte de la historia sino del desplazamiento del centro: el hombre, la conciencia, el tiempo lineal, la razón y el sentido, la suprahistoria. La genealogía no busca el origen ni la memoria; Nietzsche y Derrida hablan

una historia sin sujeto originario ni teleológico, que parte de la actualidad y de los puntos débiles, para ver surgir los problemas y pensar la historia como escritura, como liberación de la mirada humanista del mundo.

La gramatología no es un saber sobre el hombre ni una ciencia de la cultura, ya que no piensa a la escritura con las categorías tradicionales ni las oposiciones metafísicas. El objeto de la gramatología es *el nombre del hombre*, dado que se libera del concepto de hombre; por lo que renuncia a la errada idea de que hay pueblos sin escritura e historia, negando el etnocentrismo como concepción precientífica del hombre. Al tachar el significado trascendental, las significaciones se extienden y se dispersan los límites del mundo. Al tachar la primacía de la voz, se fractura la existencia de un mundo real, inteligible e inmediato, que el hombre puede conocer. Es la fe en una presencia plena (Dios, Realidad y Hombre) la que impide aprehender el mundo. El hombre es un acontecimiento en la historia como escritura, susceptible de desaparecer; el hombre es producción y reproducción de la huella, diseminación de la grama, dentro de una historicidad que decreta el programa.

Derrida se alimenta de Nietzsche, de la crítica de la filosofía como indiferencia hacia la diferencia. Asimismo de Freud, sobre lo inconsciente a partir del espaciamiento, el pensamiento de la huella y el de la temporización, que Derrida asimila para la *différance* (con a, como paso equívoco de un diferente al otro). En las oposiciones de la filosofía cada término se presenta como *différance* del otro: lo inteligible como sensible diferido, el concepto como intuición diferida, la cultura como naturaleza diferida. Lo señala Derrida: “Podremos, por consiguiente, denominar *différance* esta discordia ‘activa’, en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerzas que Nietzsche opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas las partes donde esta última rige la cultura, la filosofía y la ciencia”.²⁴

Ahora bien, invertir el platonismo y superar la metafísica exige interrogar el concepto de verdad. Por ello Nietzsche se coloca más allá de lo verdadero y lo falso, así como más allá del bien y del mal, no como resultado de un escepticismo, sino para tachar la tradición metafísica sobre el Ser. A partir de aquí, Nietzsche ya no pregunta ¿qué moral? sino por la procedencia de los prejuicios morales. Ya no interroga por la posibilidad de la metafísica sino por la función que cumple, para saber lo que conforma la verdad. Por ello Nietzsche

aplica la genealogía al conocimiento, que desde su perspectivismo no busca la verdad, añejo valor al servicio de los hombres desdichados, que se engañan para no ver la pobreza del intelecto humano ante la naturaleza, que los lleva a errar al creer que pueden tener las cosas en una forma inmediata y pura, olvidando que las metáforas no son las cosas mismas.²⁵ Ello no suspende la búsqueda de la seguridad que aporta el conocimiento al hacer comprensible el mundo, así como a reforzar la creencia en que el hombre es la medida de todas las cosas. Mientras el conocimiento posibilita la permanencia del individuo, el lenguaje conserva el lazo humano. El hombre se miente a sí mismo y a la comunidad con el lenguaje, que liga a la gregariedad humana. Así es como la imaginación humana, que es capacidad creadora, base de lenguaje y el conocimiento, es también la causa de la represión inconsciente. Nietzsche habla del paso de la palabra al concepto, del lenguaje creador al código que liga a la sociedad. Las palabras que en el origen eran metáforas, al convertirse en conceptos, obligan al sujeto a refugiarse en un mundo “seguro”. El origen de todos los conceptos es metafórico, pero su uso convencional los vacía del contenido original. La supuesta identidad entre el concepto y el ser procede de la confusión entre la gramática y el mundo real. Por temor a lo indecible, el conocimiento se transforma en ficción. Es la convención la que introduce la dicotomía verdad/mentira; la verdad es el producto del uso adecuado del código social. Pero como el hombre olvida que él es el que ha creado las convenciones, cree que está ante verdades. La verdad es la represión inconsciente de la mentira colectiva. La verdad es un ejército de metáforas gastadas pero útiles para la conservación humana. Por ello Nietzsche le arranca a la metafísica su posibilidad suprasensible. Es necesario desmitificar la verdad absoluta, pues la verdad es subjetiva y está al servicio de la vida. La unidad del conocimiento está desgarrada, es trágica y creativa, como la *différance* derridiana. Derrida también tacha el concepto de verdad ligado al logos; no hay verdad que no esté determinada por la *différance*.

Derrida también recurre a Freud para enriquecer la *différance*. Como se sabe a través de la lectura de Lacan, en la obra de Freud sólo encontramos referencias al lenguaje, reenvíos de inscripciones y ciframientos que exigen ser descifrados. Para Freud hay un texto que ya está *inscripto* en lo inconsciente y que siempre retorna en la vida del sujeto, por la compulsión a la repetición; por

ello afirma Lacan que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, pues es *el discurso del Otro*. Para Freud el lenguaje va más allá de sus fronteras familiares, hasta la escritura, ya que el sueño es una escritura figurativa.²⁶ Derrida parte de un problema freudiano: dar cuenta del funcionamiento de la vida psíquica, de su capacidad de recibir estímulos y de modificarlos, para destacar que el fundamento del psiquismo humano es la diferencia imperceptible entre las diferentes huellas mnémicas. Por ello Freud habla de la imposibilidad de la traducción, de un *ombbligo del sueño* que es resistente a la interpretación. El texto inconsciente no es una verdad última ni una traducción definitiva. La conciencia es un presente constituido, una representación que nunca ha sido presente, dado que entre lo consciente y lo inconsciente no hay continuidad sino heterogeneidad, pues entre ambos sistemas se interpone la censura. Mientras que los estímulos que no exigen un gasto excesivo de energía son conservados por la conciencia, los que hacen peligrar la energía son expulsados por la censura de la conciencia hacia lo inconsciente. La vida psíquica difiere las descargas mortales. El placer total (el goce) es la muerte. El placer (que se alcanza de sesgo) se encuentra diferido por el principio de realidad (que aplaza la muerte). La vida es huella, un permanente diferir. Freud piensa la vida como huella, antes que al ser como conciencia. Lo originario, tanto para Freud como para Derrida, es una ficción teórica, ya que no es más que repetición y diferencia, origen tachado. La metafísica desea la presencia, y no se resigna con una representación o simulacro. El papel tranquilizador de la presencia es un engaño más; la presencia (el goce) conduce a lo siniestro (*Unheimliche*) o a la muerte. El goce sin el símbolo, que nos diera la presencia, sería la muerte. Es fácil aquí reconocer a Lacan, que opone el goce (*genuss*) al placer (*lust*), según la lectura que hace Kojève de Hegel, en la que el placer es el límite al goce, pues la prohibición del goce pertenece a la estructura simbólica del lenguaje, por la que “el goce está prohibido para aquel que habla, como tal”.²⁷ El rodeo y la perversidad, que protegen de un gasto mortal, difieren el goce insopportable. A esto se debe que la presencia es deseada pero temida por la metafísica. Pero el goce diferido divide al sujeto, lo separa de sí mismo. Un sujeto que ya es ajeno al logofonocentrismo occidental.

De igual modo la *différance* derridiana está ligada al pensamiento de Heidegger, quien es conducido por la pregunta por el Ser, desde la analítica

trascendental de *Ser y tiempo* hasta el *Ereignis* (que traduzco por *acaecer del ser*). La lectura de la historia de la filosofía conduce a Heidegger a denunciar el olvido del Ser, el abandono de la diferencia entre el Ser y el ente, no por distracción sino por el fracaso de la metafísica para pensar la diferencia. Y es que la metafísica parte de que la diferencia entre el Ser y el ente es diversa a la que existe entre los diferentes seres, en la medida en que ha interpretado la diferencia a partir de Platón como participación (*methexis*), como pensamiento representativo, según la metafísica occidental y la teología que acompaña a tal pensamiento. Así, la determinación del Ser es la presencia, no del Ser sino del ente, pues el Ser sólo es pensado como ser de los entes, para unificarlos y diferenciarlos, ocultándose tras ellos, para reducirse a fundamento; de modo que el Ser es olvidado en sí mismo.²⁸ El olvido del Ser, abandono de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, desconoce la esencia del Ser. Es el hombre, como ser ahí (*Dasein*), el ente de la reflexión ontológica, por su apertura al Ser, dada la interpretación de su sentido. Heidegger abandona el proyecto de su ontología fundamental, pues su lenguaje es metafísico. El giro (*Kehre*) de la reflexión heideggeriana no es un fracaso del proyecto filosófico, que lo lleva a renunciar a escribir la tercera parte de *Ser y tiempo*, sino un desvío hacia la preocupación por el destino del Ser, en el que la diferencia entre Ser y ente ha sido olvidada. Es la renuncia a pensar la diferencia ontológica la que le permite el acceso al Ser por la vía del *Ereignis*. Pensar el Ser requiere prescindir de la metafísica del Ser como fundamento del ente, para develar el ocultamiento, en el “se da” (*es gibt*), pues el Ser es un don. En *Tiempo y ser* ya no denuncia a la metafísica por confundir el Ser y el ente, sino por no haber sabido reconocer la gratuidad del Ser como don, pues se queda en el don como ser del ente. El Ser no es presencia sino donación de su verdad. Una esencia (riqueza) que exige interpretar la multiplicidad del don original al nivel del Ser. Pero riqueza no de la presencia, sino del don del Ser. El sentido del Ser es un dejar-desplegarse-en-la-presencia (*Anwesenlassen*), que es el despliegue mismo de la presencia, que va de lo oculto a lo abierto. El Ser es destinación del Ser como presencia (*Anwesen*), y el tiempo se manifiesta como “porrección” (*Reichen*), donación hacia lo abierto en que se da el Ser y que designa el espacio del tiempo: el pasado, el presente, el futuro y la dimensión que los relaciona. El Ser se despliega en la presencia, en lo abierto de los tres tiempos, pues la presencia, que no se agota

en ninguno, favorece el movimiento a la vez que unifica los destinos del Ser en sus diferentes eras. Por ello la superación de la metafísica exige el rebasamiento del concepto de tiempo fundado en lo familiar, en la primacía del presente como temporalidad. Asimismo, para Derrida la pregunta por el Ser y la diferencia ontológica son etapas necesarias. Mas Derrida afirma que la diferencia óntico-ontológica aún se encuentra anclada a la metafísica. Entonces recurre a Nietzsche para abrir la verdad del ser a una *différance* que no esté determinada por la diferencia entre el ser y el ente. Derrida no ignora a Heidegger, sólo quiere superar la metafísica. Pero sí desconfía de la crítica heideggeriana de la temporalidad originaria como pregunta por el sentido del Ser. Y es que para Derrida el concepto de tiempo es ontoteológico, dado que toma conceptos de la metafísica, marcando el paso de la temporalidad originaria a la derivada, que coincide con la caída hegeliana. No así la *différance*, que muestra que lo originario es que no hay origen.

Derrida desplaza el problema de la diferencia óntico-teológica y del *Ereignis*, para abrirse a la *différance* que se desarticula en las sustituciones diferidoras, gracias a la huella. Así, la *différance* no puede ser determinada por la diferencia ontológica, ni nombrada, pues no existe, no es un ente. Al contrario, es el ser como presencia lo que la *différance* cuestiona, abriendo la diferencia entre el ser y el ente. La *différance* no es un ente; es un peligro para toda esperanza de la presencia pasada o futura. Ni palabra ni concepto ni principio, la *différance* excede el ser, rebasa las oposiciones metafísicas. Pero no es inefable, se escribe, es un texto sin superficie ni límite; es grama que se resiste a ser leída como texto metafísico, como un giro estratégico que rebasa la escritura pura y fonética. La *différance* es un continuo movimiento de diseminación de la lectura y la escritura, un texto que no tiene comienzo y que sólo remite a sí mismo.

4. La deconstrucción del texto

Consecuente con el pensamiento de la diseminación, las denuncias que Derrida hace al pensamiento metafísico no terminan por anularlo, pues ello significaría estar en la tierra de nadie. En la superación de la metafísica hay un límite

siempre presente. Por ello la gramatología opera en el margen entre el interior y el exterior, a fin de escapar de la dualidad metafísica. Derrida señala dos posibles estrategias para enfrentar a la metafísica. Por un lado, la deconstrucción, que repite los conceptos y problemas originales, recurriendo a la lengua disponible, más no sin correr el peligro de confirmar lo que se quiere deconstruir. Por otro lado, el cambio de terreno, instalándose fuera e introduciendo la discontinuidad y la ruptura radical. La primera estrategia es implementada por Heidegger, como crítica interior al pensamiento metafísico, explorando sus posibilidades y señalando sus contradicciones y debilidades. La segunda estrategia, adoptada por el marxismo, busca un cambio abrupto de terreno, interrogando la historia de los conceptos. Como optar por una de las dos estrategias es complicado,²⁹ Derrida decide integrar, sin destruir, ambas, ya que la transgresión corre el riesgo de precipitarse en la regresión. La estrategia de la gramatología no consiste en colocarse más allá de la metafísica, pues la tradición no puede ser denunciada ni anulada desde el exterior, sino en habitarla, llevándola hasta el límite, para que muestre sus supuestos y debilidades.

La deconstrucción resulta así un principio dinámico que permite abordar cada texto en la singularidad de sus fisuras. La gramatología aspira a señalar las grietas que fracturan a la metafísica, mostrando la falla de la presencia, es decir su incompletud radical. Deconstruir consiste en desmontar la cultura occidental para mostrar que detrás de sus creaciones hay juicios de valor con una cierta coherencia, así como interrogar lo que la tradición occidental ha disimulado y prohibido. La estrategia de la deconstrucción, que es prudente pero eficaz, no aspira a suprimir las jerarquías, instaurando la anarquía, que es solidaria del poder establecido, sino transformar la estructura jerárquica, invirtiéndola. Por ello la deconstrucción es el rechazo a todo lo que margina a la escritura.

Hasta aquí, se trata de una labor en el terreno y el sistema. Ahora hace falta marcar, con esta doble escritura, la distancia entre la inversión y la irrupción de un nuevo concepto que ya no se somete al antiguo gobierno, haciendo estallar una escritura al seno del habla. Para poder tomar distancia es preciso diseminar el texto unilineal, puntual o firmado por un solo autor. La deconstrucción es lectura y escritura de un texto descentrado, que trata de estar dentro y fuera de la metafísica, a saber, en su interior, señalando el desli-

zamiento del sistema hacia un nuevo terreno. Se trata de un poder de dislocación que se difunde en el sistema, para fracturarlo, a la vez que delimitarlo. La deconstrucción es una estrategia textual, que pretende desplazar el discurso tradicional hacia su clausura, gracias a una economía afirmativa del pensamiento.

Pero no basta cambiar de terreno, también hay que transformar el tono y el estilo. Así, la deconstrucción resulta ser un procedimiento. Para leer y escribir de otro modo, tanto la cultura como la filosofía, gracias a una doble estrategia que permite la diseminación de la *différance*. Como se sabe, la filosofía, acorde con el sistema jerarquizado de oposiciones, parte de una dualidad primordial, a saber, la forma y el contenido del lenguaje, privilegiando el contenido y desterrando la forma al campo de la retórica y la estilística. El estilo, en consecuencia, sólo desde la mirada estética es un fin en sí mismo. Así para la filosofía tradicional, el estilo sólo es un medio para transmitir el contenido. Sin embargo, existen pensadores que han rescatado al estilo de su exilio, pues el problema del lenguaje ha resultado ser la posibilidad y la imposibilidad de la filosofía misma, en razón de que implica la relación entre el lenguaje y el pensamiento. No sólo se trata de la relación entre la filosofía y su lenguaje, al que en última instancia se podría depurar; finalmente los conceptos no son metafísicos en sí mismos, en tanto que forman parte de la cultura occidental. El problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento tiene que ver con el lenguaje de Occidente, que sólo se agrava con el poder y la violencia del pensamiento metafísico. Un crítico del pensamiento occidental debe ser cauteloso, a fin de que su filosofía no sea devorada por lo que trata de desarmar. Para tal fin se requiere que un estilo difícil para transmitir un pensamiento sencillo, no sea juzgado como una pose o un barroquismo gratuito. El estilo es una elección filosófica sensata, a través de la cual se busca una expresión coherente con las opiniones filosóficas, para comunicar lo indecible. Tras los pasos de Nietzsche y de Heidegger, Derrida elige el estilo para deconstruir la metafísica. Se trata de una nueva escritura, hecha de diversas lenguas y varios textos, es decir, de un cambio de estilo, un estilo plural, a la manera de Nietzsche.³⁰ Un lenguaje liberado de la representación, que se promete múltiple, polisémico, dialógico, profético, trágico, ditirámico, aforístico, poético, es decir, un lenguaje rico en afirmaciones breves que no necesiten pruebas, a la vez que pro-

muevan una auténtica renovación hermenéutica. Ahora se entiende por qué Nietzsche cambia de estilo, a saber, para renovar la filosofía, para llevar a cabo una operación quirúrgica en la escritura, a fin de transmitir un *pathos* y un ritmo poético, más poderoso que el argumento y el sentido. Ante la realidad de que el hombre es prisionero del lenguaje, Nietzsche propone una nueva forma de escribir filosofía. Asimismo, paralelamente a un nuevo estilo, Nietzsche exige una escucha renovada, una escucha musical, un arte de la interpretación. Como Montaigne, Picasso, Freud y Lacan, Nietzsche no busca, encuentra lo que se oye, en el relámpago de la sonoridad de las palabras.

Al igual que a Nietzsche, a Heidegger le preocupa el lenguaje, en consecuencia, la renovación del estilo. Como se sabe, el pensamiento de Heidegger, marcado por la pregunta por el Ser, de cuyo olvido es responsable el pensamiento metafísico, abandona el proyecto de la ontología fundamental para poder pensar el Ser a partir del *Ereignis*, en el marco de la reflexión sobre el lenguaje, pues el hombre no puede pensar el Ser a partir de los conceptos con los que cuenta. De lo que se colige que se precisa pensar más allá de lo pensado, lo dicho y lo conocido, a fin de dirigirse hacia lo impensado y lo no dicho. A esto responde que Heidegger no sólo se dirige a un no-decir que dice sino a un lenguaje que fluye de un silencio original. Así surgen expresiones como *el habla habla*, o bien el *tiempo temporea* e incluso el *Ereignis acaece*, para poder comprender el Ser. Como para Heidegger, el enunciado derridiano la *différance que difiere* no es una tautología sino un pensamiento del texto (que desde una lectura freudiana y lacaniana, no alejada de Nietzsche, Heidegger o Derrida, es también un texto que piensa), que se ha desembarazado de las deudas morales, lógicas y ontológicas, que guían al pensamiento (aunque se sabe que esta última posición no la comparten ni Freud ni Lacan). Ahora bien, dado que el abandono del Ser es también olvido de la condición del ser del hombre, existe una pésima comprensión del lenguaje, al tomarlo como algo adquirido para expresarse y comunicarse. Pero gracias al *Ereignis (el acaecer del ser)*, la relación del hombre con el lenguaje y el Ser se perturba. Como el hombre está situado en el alumbramiento (*Lichtung*) del Ser y su acaecer (*Ereignis*) existe una copertenencia del Ser y del hombre, que se manifiesta en lo más esencial del lenguaje, que ya no es instrumento ni siervo del hombre, sino que lo habita y lo escucha, lo que le permite reconocer que su pensamiento se aproxima al

decir del poeta. Gracias a una nueva relación con el Ser y a un renovado decir es posible evitar la metafísica y su concepción del hombre como sujeto metafísico. Así, cuando Heidegger escribe sobre Rilke, Hölderlin, Trakl y George, no tiende a llegar al concepto sino a la vivencia del Ser, a través del desbordamiento del poder soberano del lenguaje. La esencia del lenguaje ya no expresa la interioridad humana, sino que muestra e indica el acaecer del Ser (*Ereignis*) en un decir original rebelde a la teoría del juicio. Mientras el lenguaje lógico sirve y comunica, la esencia poética del lenguaje hace posible la poesía, pues sólo en ella es el lenguaje el que habla: *el habla habla*.³¹ El hombre no se sirve del lenguaje sino que lo escucha; no lo conduce pues es conducido.

Pero no se trata de un dejarse habitar pasivo, ya que el poeta es un creador, sino de ser consciente de la propia capacidad. De modo que el hombre regresa a su patria y deviene poeta cuando es capaz de pensar, escuchar e interrogar al Ser. Para ello es preciso escuchar más que hablar, callar más que charlar, habitar el misterio más que resolver la existencia. En suma, se requiere de la poesía y del pensamiento místico que recuerdan, como el poeta, lo más original. Así es como el pensamiento se aleja de la ciencia y la técnica, y se aplica en edificar, con el lenguaje poético, la casa del Ser, a fin de habitar la verdad del Ser como acaecer (*Ereignis*).

Nietzsche, Heidegger y Derrida comparten preocupaciones y estrategias, como el lenguaje y el cambio de estilo de la filosofía, a través de violentar a la escritura. Pero mientras Nietzsche y Derrida procuran fugarse de la metafísica, Heidegger es cautivado por el poder de la metafísica, bajo el supuesto de que conduce a la presencia. En realidad el significado trascendental del Ser heideggeriano no tiene nada que ver con la *différance* derridiana. Mientras Heidegger habita en su casa, Nietzsche y Derrida viven exiliados y extraviados. Al postular el lenguaje como impersonal, Heidegger deja escuchar ciertos ecos y de la mística y la teología. Al afirmar que *el habla habla*, descentra a la conciencia, pero privilegia la voz y el sentido. En cambio, la estrategia que a Derrida le parece más eficaz para rebasar la metafísica es la nietzscheana, pues rompe con el concepto clásico de interpretación, a partir de proponer que el lenguaje es un peligro y una danza sin fin. De lo que se colige que la lectura se convierte en un arte de la interpretación que no pretende decir la última palabra en el concepto, la verdad o el significado. Como afirma Derrida:

“Porque empezamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo”.³² La lectura es pues el arte de la interpretación.

La deconstrucción no comparte la tradición crítica, en tanto que negativa. Su estrategia es una lectura que posibilita una nueva escritura. No se trata de un método que supone un camino seguro para andar. Se comprende entonces por qué la deconstrucción mantiene una relación de conjunción/disyunción con la hermenéutica. Derrida, a partir de Nietzsche, sostiene que hay que reinterpretar la interpretación. En realidad, la búsqueda de la verdad y la comprensión del sentido último del proyecto hermenéutico clásico es incompatible con el pensamiento de la *différance*. Por ello, a la hermenéutica como desciframiento del sentido o de la verdad de un texto, Derrida le opone la interpretación productiva y transformadora. La hermenéutica que aún busca el sentido perdido, el significado del texto, el pensamiento del autor, aspira a comprender el pasado, la historia como sentido, manifiesto a través de una ética del intérprete. A esta historia Derrida le opone la historia de la inscripción de la huella, dirigida por la *différance*, sin origen ni sentido teleológico. La búsqueda misma del sentido perdido del texto supone reconstruir la supuesta perfección del texto. En cambio, la deconstrucción es heredera de la hermenéutica de la sospecha nietzscheana, atenta a las fracturas y los síntomas del texto, atenta a los márgenes que lee entre líneas, a fin de develar un mismo y diferente texto. La estrategia de la deconstrucción es una lectura atenta a los textos menores, desconocidos, los quiasmos, los comentarios de pasada y las notas a pie de página, para conceder a lo marginal la importancia que le da su misma marginación (represión). Si la interpretación tradicional atiende a lo central, la deconstrucción, acorde con Freud y Lacan, pone el acento en lo marginal, en el desplazamiento metonímico que crea un nuevo texto a partir del exceso de interpretación. Mientras la hermenéutica privilegia la verdad del texto para sacarla a la luz, a sabiendas de que el intérprete sólo podrá encontrar algunos sentidos y jamás la totalidad, la deconstrucción opone una poética a la hermenéutica universal.

Tal vez el diferendo fundamental entre la hermenéutica (incluso la polisémica) y la diseminación derridiana es que la primera se basa en el contenido semántica del texto, pero permanece en el horizonte metafísico de la recuperación del sentido y la verdad; se dirige al significado en términos de

referente. Pero abordar la polisemia no significa ningún progreso si se aspira a una lectura integral del sentido revelado. Como quiera, la polisemia evoca al sentido, a la representación. No así la diseminación, que parte de una diferencia inexorable: “Lo seminal... se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin volver a sí mismo”.³³ La diseminación advierte que no hay la primera inseminación, ya que la simiente se dispersa, como la huella cuyo origen se difiere. El juego estratégico de la diseminación no es anárquico, pues es paralelo al poder de la escritura la muerte del logos y del padre para la metafísica), por lo que la diseminación es lo que no retorna al padre, obstaculizando la restitución de lo sagrado.

La diseminación es asimismo el juego intertextual, que inserta unos textos en otros, fracturando la noción misma de texto, en la medida en que evidencia la insuperable heterogeneidad del texto ante su supuesta unidad. En realidad, es la proliferación del texto lo que conduce al límite del texto y el referente: un límite, un margen, una demarcación que introduce, como lo llama Derrida, la cuestión de lo *liminar*, propio de la deconstrucción del texto, que trabaja en los márgenes. Ni dentro ni fuera de la metafísica sino en el margen mismo, donde es imposible introducir una diagonal entre lo interno y lo externo, se puede ver cómo es inasequible saber dónde termina un texto e inicia otro, ya que el texto es infinito. La diseminación de la escritura no puede suspender su curso ante un texto definitivo, dado que su referente siempre es otro texto. Se trata de una escritura que remite a sí misma y a otra escritura. De modo que la verdad no es adecuación del pensamiento a la cosa, como tampoco *aletheia* en espera de alumbrar (en los dos sentidos) la presencia, sino un juego que fractura la identidad y la presencia.

La deconstrucción es una lectura-escritura que excede el *logos*, el sentido, la denominación y la presencia, en la que los conceptos sufren un deslizamiento de sentido, transformándose en conceptos impensables; en realidad, la huella, la diseminación, la *différance*, se hacen indecibles, pues no se dejan aprisionar por ninguna definición ni significado último. Y es que los textos no quieren decir algo, producir conceptos, sino desplazar el sentido, a saber, distorsionar el sentido único. Se comprende por qué en los textos de Derrida abundan juegos de palabras, consonancias y ambigüedades, en busca de la riqueza poética del lenguaje.

Notas

1. Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987, pp. 98-109.
2. Jacques Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 54.
3. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 130.
4. Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 94-95.
5. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 23.
6. . Ver en particular los libros canónicos de Freud sobre lo inconsciente: “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, VI y V; «Psicopatología de la vida cotidiana (1901)», en *op. cit.*, t. VI, y “El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)” en *op. cit.*, t. VIII, en los que muestra que no es el sujeto el que habla si no que al ser atravesado por el lenguaje, vive la experiencia de ser hablado.
7. *Ibid.*, p. 33.
8. Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, pp. 69-70.
9. Aunque no debemos olvidar que para Lacan el falo es el significante del deseo, el mismo al que en la antigüedad griega no se le representa como un órgano sino como una insignia, como significante último, que se relaciona con todas las prohibiciones y los cortes. Asimismo, el falo es la pulsión de vida, lo que por el hecho de entrar en el orden significante es cercenado, escindido, tachado. Por ello Lacan habla del falo como significante de una falta en ser, tanto para los hombres como para las mujeres, puesto que permite todas las significaciones posibles.
10. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 127 y ss.
11. Platón, “Fedro”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 853 y ss.
12. Jacques Derrida, “La farmacie de Platón”, en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 182.
13. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 203 y ss.
14. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 409 y ss.
15. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 51.
16. *Cfr.* Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000, p. 39.
17. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 50.
18. Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 30.
19. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 70 y ss.
20. Jacques Derrida, “La différence”, en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 22.
21. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 427.
22. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.
23. *Ibid.*, p. 227.

24. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 19.
25. Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Teorema, 1980, p. 13.
26. Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", en *L'écriture y la différence*, *op. cit.*, p. 323 y ss.
27. Jacques Lacan, *Écrits. A selection*, Londres, Tavistock, 1977, p. 319.
28. Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, p. 97.
29. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 163.
30. *Ibid.*, p. 163.
31. Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, passim.
32. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 130.
33. Jacques Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 390.

LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA DE LA IDENTIDAD Y SU POSIBLE RELACIÓN CON EL MULTICULTURALISMO

Dora Elvira García
Universidad Intercontinental

Introducción

Como todos los conceptos relevantes de la filosofía el de identidad puede ser tratado desde varios puntos de vista y a partir de diversos presupuestos teóricos, dentro de la misma filosofía. Nos encontramos, pues, ante un concepto multirreferencial. Aquí nos ocuparemos de algunas cuestiones sobre la identidad de los sujetos para de ahí pasar al tema de la identidad cultural, con su consecuente y necesaria imbricación entre lo intercultural y lo multicultural.

Demos pues algunas rutas que nos proporcionen la pauta para vislumbrar senderos claros.

En primer lugar trataremos de definir lo que entendemos por identidad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo, para después y en un segundo momento preguntar sobre la inclusión de condiciones tales como el respeto a la vida o la pervivencia del otro, la autonomía, la igualdad de condiciones individuales para lograr un acuerdo o la igualdad de condiciones en el diálogo para lograr la interlocución, así como la tolerancia a los otros. Esta última considerada como virtud ética y política que afirma el respeto a la identidad de los demás y por consecuencia su reconocimiento. La pregunta sobre las identidades parece emerger con urgencia como uno de los grandes problemas que se presentan en la actualidad y se ubica necesariamente en ámbitos culturales que se interrelacionan entre sí.

I

En un primer momento entendamos por identidad aquellas notas que distinguen a un sujeto de los demás, o la pertenencia de una persona a una comunidad de cultura de la que comparte las mismas creencias básicas sobre fines y sobre valores. Es posible señalar como característico de la identidad de un objeto la determinación de elementos que “permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo”¹ (singularizar). La identidad entrelaza varios predicados: un campo subjetivado, una historia psicológica en constante revisión, un mundo de relaciones (y por lo tanto de narraciones) sociales y un “yo formal” que me hace disponer del punto de vista de la tercera persona² entendiendo por esta última el sentido kantiano (señalado también por Hanna Arendt) de ponerse en el lugar del otro pero sobre todo como esa capacidad de poder hacer abstracción de sí mismo, del cuerpo propio, de las historias y relaciones sociales de cada quien. Es ése verse desde fuera para poder distinguir entre apariencia y realidad, y apreciar el yo.

En el caso de identidades colectivas (etnias o nacionalidades), identificar a un pueblo sería apuntar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás (territorio, lengua, composición demográfica, rasgos culturales). Su permanencia en el tiempo remite a su memoria histórica y sus tradiciones. Sin embargo, a decir de Villoro, la singularidad de una comunidad expresada por ciertos enunciados no son suficientes para dar cuenta de lo que un miembro de ese pueblo entiende por su identidad.³ Tanto en personas individuales como en la colectividad, el término identidad puede tener un sentido que rebasa la simple distinción de uno frente a los demás. La búsqueda de la identidad “presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como cultura, pero no se reduce a ella”.⁴ Villoro sostiene además de la singularidad (rasgo que nos caracteriza) una segunda especificidad de la identidad: la autenticidad, entendida como la imagen de sí mismo que se va convirtiendo en proyecto.⁵

Es importante señalar que en los dos casos la identidad se construye en la esfera colectiva. La identidad, en ambas aplicaciones, tiene supuestos compartidos y comunes: las ideas referidas al sí mismo, al yo, a la autenticidad y a la singularidad, por ejemplo.

Así, tenemos que, por un lado, identidad significa ser uno mismo, y para el logro de la propia identidad se precisa la libertad.⁶ Por otro, en la relación con los demás se comparten capacidades tales como el elegir el propio plan de vida, la identificación con la imagen ideal que de sí se construye cada sujeto o la elección de algún bien. En este sentido la identidad se refiere a una representación que tiene el sujeto de sí mismo frente a los demás.

De esta manera, la identidad se puede entender fenomenológicamente a partir de la noción de sí mismo, en referencia a las dos maneras diferentes —singularidad y autenticidad— en las que la unidad de la persona se establece en la temporalidad, manifestando un núcleo irreducible de permanencia en el tiempo. Así pueden considerarse varios criterios de identidad: la identidad numérica de la misma cosa a través de sus apariciones múltiples, la identidad establecida sobre la base de pruebas de identificación de lo mismo o identidad genética, es decir, la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estado de un mismo individuo. El individuo se reconoce siendo él mismo a pesar de algunos cambios, es decir, a pesar de variaciones que afectan deseos y creencias.

La constitución y construcción de una identidad propia es posible también gracias al lenguaje, por medio de él entramos en relación con los otros *yoes* y nos reconocemos como tales. El yo es condición de posibilidad de esa construcción. De ahí que haya un sustrato como elemento de permanencia y continuidad ininterrumpida. Pero dicho yo tiene que relacionarse indefectiblemente con otros yoes para que pueda constituirse, sólo en relación con sus ciertos interlocutores.⁷ Por ello es necesario que estemos situados en una “red de interlocución” con los demás, sin la cual sería imposible encontrar nuestra propia identidad. El logro de dicha autodefinición solo es posible en esos entramados de interlocución. A decir de Taylor, ésta es la situación original que da su sentido a nuestro concepto de identidad, al ofrecer una respuesta a la pregunta: quién soy, a través de una definición que se da a partir de: desde dónde estoy hablando y hacia quién.

La identidad colectiva de un pueblo o una cultura se produce cuando hay un reconocimiento de otro o de otros como miembros de ese pueblo o cultura. Así, se trata de una representación colectiva, intersubjetiva, que constituye un sí mismo colectivo y se va forjando participativamente a través de las creen-

cias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenece.⁸ De este modo, como dice Villoro, “el problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.”⁹

En *Sources of the Self* Taylor señala que la definición completa de la identidad involucra “no sólo su posición en cuestiones morales y espirituales, sino también algunas referencias a una comunidad definida”.¹⁰ Esto evidentemente socava las concepciones desarrolladas en la modernidad, concepciones individualistas que dibujan a la persona humana encontrando sus propias orientaciones y declarando independencia de las redes de interlocución que la formaron originalmente. El hombre recibe y desarrolla su identidad y sentido de la vida a través de su misma existencia histórica, articulada en relación con los otros y a través del lenguaje y el diálogo. Para el autor canadiense el eje central de la vida moral reside en la pregunta socrática de cómo es preciso “vivir la vida” o cómo se debe vivir, y para ello afirma que el punto a resaltar versa sobre los bienes que definen nuestra orientación espiritual y por los cuales nosotros medimos el valor de nuestras vidas.¹¹ En realidad, las acciones humanas son impensables fuera de un marco orientador. El conjunto de la vida humana es impensable sin una orientación básica, sin un conjunto de bienes en relación a los cuales organizamos nuestra identidad y sin la relación con los otros. En este sentido se entiende a la identidad como proyecto.

Además es importante la consideración de la identidad simbólica ya que ella engloba tanto la identidad personal como la colectiva, y en éstas se fundan los núcleos teóricos de la noción de la identidad. Podemos entonces señalar con Ortíz-Osés que “en el estudio de las identidades colectivas se deben evitar los extremos, es decir, tanto el pensar la identidad en términos esencialistas y cerrados (dando lugar a fundamentalismos), como pensarla o más bien dispensarla en nombre de lo indiferenciado y el vacío (que lleva al vacuismo)”. Por ello más allá de estas dos identidades a las que Ortíz-Osés denomina: absoluta o dogmática, y vaciada o anulada, puede hablarse de una identidad simbólica, abierta y relacional. “Se trata de una identidad diferenciada que articula su interpretación móvil proyectando imágenes simbólicas de sentido que encuentran su agarradero en la tradición cultural convivida por el hombre a lo largo del tiempo en su espacio existencial”.¹² Esta identidad simbólica es una identidad cultural y aparece como la interpretación medial o mediadora que surge

en el presente de la significación humana que intercede entre el pasado (mítico religioso) y el futuro (lógico-abstracto). La identidad simbólica puede ser del primer espacio existencial; por ejemplo, de la nación como ámbito donde se nace o se vive. El segundo espacio-tiempo existencial es el Estado, como ámbito donde se está o se convive.¹³

La identidad simbólica no se encierra en sí misma, se abre al otro complementante, ya que toda cultura requiere intercultural. Si el sentido es apertura, no cerrazón a lo cultural ni clausura, entonces “hay que cambiar la dinámica moderna de las identidades que se autoconsideran como una exigencia al otro, cuando primariamente son una aportación propia; sólo puede exigir respeto quien ofrece un respecto o respectividad.”¹⁴ La identidad hace necesariamente relación con el otro, de modo tal que la alteridad hace presencia, y así cada uno hace referencia y conexión al mismo en tanto que otro que él mismo, de modo tal que la alteridad presenta un carácter polisémico. Se da una alteridad entre el otro y yo con quien lucho y coopero, alteridad de las otras historias en las cuales la mía está entrecruzada, alteridad de las responsabilidades. Siendo esto así, y al haber un otro diferenciado, se da cabida a la intersubjetividad.

Toda cultura es intercultural, todo lenguaje es interlenguaje, toda identidad tiene que relacionarse con las demás, es entonces también alteridad. Así visto, parece que las cuestiones de la identidad van íntimamente ligadas con una hermenéutica del sí mismo en “donde el acento se pone sobre la analogía del obrar humano y sobre la dispersión de las figuras de la alteridad.”¹⁵

Juzgo que en estos campos la presencia de la hermenéutica se precisa, ya que, como nueva *koiné* o ecumenismo cultural, ella abona elementos en los que, al interpretar la realidad, nos autointerpretamos simbólicamente como humanos, entablando una autointerpretación del sentido del hombre. El ser humano se interpreta en las constelaciones de sentido que se expresan en estructuras simbólicas y arquetipologías culturales. La hermenéutica es primeramente autohermenéutica, autointerpretación, interpretación antropológica sobre uno mismo y sobre los otros como nosotros. Este descubrimiento de la identidad propia nos impulsa a dar pasos hacia los otros como sujetos o como culturas.

II

Las identidades culturales han sido y son amenazadas por procesos llamados hoy de “occidentalización del mundo”, europeización, “convergencia cultural” y con mayor fuerza “globalización cultural”. Ante estas amenazas es posible vislumbrar algunas consecuencias. En primer término podemos reconocer, por ejemplo, el aislacionismo cultural; en segundo, la aculturación o adopción ciega de valores, enfoques y usos lingüísticos de la cultura occidental, que conlleva la consecuente desvirtuación de la propia riqueza y el resquebrajamiento de la propia identidad cultural. Es la renuncia que conduce a la ruptura y desmoronamiento del alma del propio pueblo o de la propia cultura. En tercer término podemos apreciar la transculturación, en donde no sólo se da un tránsito de una cultura a otra con sus correlativas repercusiones sociales (aculturación), sino que conlleva también la pérdida, el desarraigo de la cultura propia y anterior, pero también la creación de nuevas formas culturales; aquí hay una respuesta creadora y de resistencia por parte de la cultura receptora.

Evidentemente la concepción ética y política del universalismo kantiano se refleja en las modernas sociedades capitalistas, que proponen una justicia procedimental adecuada para los yoes sueltos, es decir, los ciudadanos. Esta se presenta como la única alternativa que asegura las formas comunitarias de asociación y de institucionalización social y política. Pero pretender imponer dicha generalización al mosaico de culturas, hábitos y formas de vida diferentes, así como querer imponer una única concepción de comunidad con un singular modelo de buena vida, *eubios*, significaría propugnar un fundamentalismo implausible y tiránico.

Con la disolución del núcleo trascendental del yo que garantizaba unidad e identidad al sujeto se abre la forma en que esa identidad se integra a las condiciones contingentes e históricas de la sociedad moderna. Así, parece que hay una renuncia a toda posible unidad permanente del sujeto centrada en alguna forma de razón práctica que pueda integrar los proyectos y fines existenciales e históricos; a una estructura suprapersonal e intersubjetiva, haciendo confluír: los ideales valuativos de la buena vida, que dan sentido a una vida comunitaria de una cierta sociedad, y la identidad del sujeto; sin esta

identidad, el sujeto se desintegraría en la inautenticidad. La autonomía del sujeto moral propia de la cultura moral de la modernidad se convierte en un enigma insoluble. Muestra la tensión que ya hemos atisbado en el sujeto moderno, así como la distorsión de sobrellevar, por un lado, las exigencias de la sociedad de la moderna economía de mercado y, por otro, las auténticas aspiraciones de una buena vida en una comunidad de seres humanos. La persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y ésta sólo se da en el contexto cultural. Por ello las identidades culturales o de los pueblos intentan mantener su autonomía y su singularidad, es decir, remiten a su cultura como el conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo, así como a las creencias y valoraciones comunes.

III

Todo lo que vengo diciendo sobre las identidades se integra y se vincula necesaria e indefectiblemente en las culturas. Ellas no se dan en abstracto. Esto tenido como supuesto y como tesis asumida plantea un problema, y es que las culturas no se dan aisladas, sino que comparten espacios y se encuentran en constante relación mutua. Así, la identidad es construida en comunidad, y estas comunidades son hoy día más multiculturales que nunca.

Por su parte el reconocimiento y la consideración de las culturas diferentes como similares hacen emerger el multiculturalismo, con las exigencias de los grupos minoritarios y subalternos, inspirando así una política del reconocimiento.

Esto quiere decir que el presupuesto del multiculturalismo es el reconocimiento como condición fundamental para la formación tanto de la identidad personal del individuo como de la identidad propia de las culturas. En este sentido, y siguiendo a Rousseau, todo individuo forma la conciencia de su identidad a través del reconocimiento de los otros. Es claro que hay una relación estrecha entre dignidad personal y reconocimiento. Inevitablemente el individuo experimenta repercusiones en relación con su propia identidad al no ser reconocido o serlo de un modo distorsionado.

La pertenencia a un grupo cultural determina el horizonte de oportunidades de los individuos y condiciona su enriquecimiento cultural y material, facilita

las relaciones sociales del individuo y enriquece el sentimiento de identidad personal. La reivindicación de los grupos enriquece la identidad personal así como la identidad de los mismos grupos. Ahora bien, un sujeto puede hacer suyas diferentes identidades colectivas. Hay identidades de grupo, de comarca, de clase, de pertenencia religiosa, que pueden entrecruzarse con las de etnia y nacionalidad. En ellas el sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, imbricadas unas en otras (un mismo sujeto que es maya, mexicano, latinoamericano).¹⁶ Esto es lo que Carlos Pereda llama identidad material que, por cierto —como él señala— en ocasiones se absolutiza y se convierte en excluyente,¹⁷ olvidando la identidad formal que es la que sustenta a aquella. La identidad formal es, digamos, la humanidad como soporte de todos los deberes y derechos universales; es lo común a todas las personas.¹⁸

La alusión al multiculturalismo responde fundamentalmente al hecho de que desde él se distingue el principio tradicional de tolerancia así como el de la no discriminación; lo que permite exigir el reconocimiento y el respeto de la identidad de los diversos grupos culturales.

El multiculturalismo subraya el carácter contextual dialógico de la vida moral del sujeto en conjunción con el vínculo del grupo cultural. Para Walzer el yo posmoderno está atravesado por líneas variadas de fragmentación. Nosotros mismos en un sólo día nos fragmentamos: somos ciudadanos, madres, profesionales. A cada dimensión del yo le corresponden responsabilidades, derechos, capacidades, habilidades y bienes sociales diferentes, además el yo asume identidades diversas, se define recto a la familia, a la comunidad nacional, a la religión, al género, a la adscripción política, se reconoce en diferentes historias, tradiciones, creencias, celebraciones, y pertenece a diferentes grupos, cada uno definido por una identidad más vasta; sin embargo ese yo permanece como tal bajo esa diversidad.

Mi identidad —en cuanto mexicano, español o italiano, el modo de pensar y vivir propio—, exige ser protegida a toda costa por un estado nacional que se una a la voz del ciudadano, reclamando derechos políticos y civiles; deberemos añadir aún más, una tercera identidad: la identidad de pertenencia a un grupo religioso que pide tolerancia.

La diferencia deberá ser aceptada como tal, si no, surgen disidencias y exclusiones que no logran encontrar una tradición o un grupo cultural común.

Es importante buscar los espacios comunes para que los grupos puedan vivir la cultura propia.

Para Walzer, los grupos culturales y las asociaciones son un recurso fundamental para mitigar el individualismo impregnado por la creciente cultura globalizada. De ahí que la política del reconocimiento y del multiculturalismo tenga que consistir en el reforzamiento de los grupos culturales (no del individualismo).

El discurso que hemos venido sosteniendo desemboca en reflexiones que ciertamente no pueden ser marginales. Hoy día las sociedades se muestran estructuradas por una multiplicidad de grupos “minoritarios” que exigen el reconocimiento de su identidad y el derecho a la diferencia. El multiculturalismo cobra fuerza debido a que se enfrenta a las estrategias conocidas de homologación propuesta por las sociedades globalizantes, que soslayan a los grupos minoritarios y con ello evidencian la exclusión de los mismos. De ahí que al sostener y proponer el multiculturalismo, se intente el rescate de esos grupos, así como una interrelación respetuosa de las culturas entre sí y de ellas con sus miembros.

De nuevo el dilema que hemos venido siguiendo: ¿cómo dar cabida a la diversidad cultural sin lesionar las identidades culturales —con la singularización frente a las demás, en la expresión propia de sí mismas tanto de sus necesidades como de sus deseos—, y la igualdad en la justicia debida en todos los estamentos de la sociedad? Este problema se plantea ante la diversidad cultural, en concreto, en el seno de un país como el nuestro con culturas indígenas en su interior. ¿Qué hacer con esos pueblos? ¿Dejarlos seguir su cultura, sus costumbres, tradiciones y respetar su identidad u obligarlos a formar parte de la cultura occidental moderna? ¿A partir de dónde buscar una vía intermedia que permita la custodia y mantenimiento de su identidad cultural, así como la integración a una cultura globalizante?¹⁹

“La identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación de los otros, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él”.²⁰ Además, las mismas necesidades, deseos, aspiraciones, pueden expresarse en complejos culturales diferentes.

IV

La reflexión que se impone ahora versa sobre las cuestiones de la identidad confrontada con el multiculturalismo, que implica necesaria e irremediablemente los problemas de la identidad y la exclusión. El logro de la integración multicultural requiere negar o suprimir exclusión, que surge cuando una cultura intenta dominar a las demás, imposibilitando la conjunción entre ellas.

En términos generales y en sentido lato, como dice Mario Ramírez, concebir a la cultura como proceso a través del cual el hombre se va creando, y donde “las estructuras culturales se encuentran inextricablemente relacionadas con un plano de conducta y acción vital, es una concepción dinámica que insiste en el carácter histórico, contextual y polisémico de las significaciones culturales”,²¹ que responde a la existencia histórico-social del hombre. Desde este punto de vista es claro que las necesidades y deseos de un pueblo no son algo fijo, sino que van cambiando con las situaciones históricas, de modo tal que van evolucionando y tomando diversas formas a lo largo de esos cambios. Esto porque la “identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos”.²²

Al postular a la cultura como un ámbito de significaciones donde se crea y se construye sentido, apreciamos que la cultura se encuentra entretrejida con redes discursivas que asocian conceptos variados. Y pretendo afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y el de las identidades nacionales y étnicas,²³ así como el de su existencia en la pluralidad. Esta última concebida no como un conjunto de unidades atomizadas (las culturas) plenamente específicas, inmutables, cerradas y aisladas, como que estaría asumiendo y defendiendo un etnocentrismo,²⁴ sino reconociendo las particularidades, y manteniendo siempre algunos referentes comunes que permitan el diálogo entre ellas; este diálogo sólo es posible en el ámbito de lo público.

En el escenario de lo fáctico, y como un fenómeno muy cercano a nosotros podemos apreciar con claridad la tendencia hacia la homogeneización de las culturas que destruye cualquier posibilidad de diferencia en detrimento de la diversidad y peculiaridad de algunas de ellas. La tendencia hacia la totalización se manifiesta en el intento de suprimir los obstáculos que impiden un movi-

miento natural o histórico asociado al rumbo de la justicia y la armonía social. Se intenta destruir la pluralidad del mundo humano y evitar la diversidad, lo que promueve un sujeto agrandado o grupal, que se adecua a los fines que se pretende imponer. De este modo, tal como señala Arendt, se desindividualiza a las personas, y se subordinan sus acciones grupales a las de masa homogénea, uniforme y fácilmente manejable. La conciencia se convierte en una conciencia difusa y reprimida, y esto es la condición de posibilidad de la actitud de dominio. Ello propicia que, así como los individuos dentro de una cultura se aíslan, también lo hagan entre sí, análogamente, las culturas, al romper los puntos en común que podrían tener. El objetivo es el control de los grupos culturales a través de la marginación, la exclusión y la discriminación, que destruye la esfera pública y con ello cualquier posibilidad de comunalidad, de libertad y de reconocimiento. No hay más lo común, lo accesible a todos; éste se reduce sólo a unos cuantos: aquellos que pretenden controlar e imponer lo propio de ellos.

Esto es, cuando se habla de cultura como un espacio de significación se está asumiendo ahí una serie de supuestos sobre cómo se entiende a las personas; cómo los espacios abiertos se crean y recrean en lo público, formando e informándose en la cultura. El problema de la diversidad cultural se plantea siempre sobre una concepción filosófica del hombre.²⁵ Por ello no es posible aceptar el hecho de que un modelo de cultura sea el “verdadero”, o el único “valioso”, y que los demás deban someterse a él. Este punto ha sido la piedra de toque que ha orientado y justificado las tiranías y los totalitarismos.

La pluralidad viene dada como una dimensión de la condición humana en su actividad; esta condición es cambiante, histórica y puede variar en los diversos contextos sociales. Así se plantea y se desarrolla en una antropología de corte pluralista el problema de la diversidad cultural.²⁶

Este punto me parece importante en nuestro país y en el momento preciso que vivimos. En México, las etnias, consideradas como culturas peculiares,²⁷ se han enfrentado durante su dura pervivencia de 500 años a un Estado que, primero, representó a la Corona Española, y después, a partir de 1821, a los intereses de una nación mexicana que en realidad, y en el mejor de los casos, sólo reflejaba los intereses de una minoría.²⁸ Ese Estado²⁹ mexicano, al tratar de homogeneizar al país políticamente y, como consecuencia, culturalmente,

lo que ha logrado es borrar las identidades propias, negar y abrogar el espacio a las sociedades indígenas nativas que han insistido en los reclamos de su cultura (derechos, posesión de la tierra, estructuración de su autoridad, derecho a la diferencia, reconocimiento a la diversidad y, finalmente, su autonomía).³⁰ Los grupos culturales (o etnias³¹) se han enfrentado de manera cotidiana a un Estado cuyo lema y cuya práctica ha sido establecer una única ruta: la delimitada por él, aspirando a establecer un uniformismo e isocronismo cultural.

Los grandes peligros existentes para la pérdida de la identidad están íntimamente ligados con la pérdida del espacio público: para Hannah Arendt hay dos caras del mismo proceso: por un lado, el centralismo del poder, y por el otro, la masificación de la sociedad, que produce la atomización y separación de las personas con su consiguiente soledad; todo esto conlleva el desmoronamiento de la propia identidad. La pérdida del espacio público es grave porque al destruirse se aniquila la comunión y la comunicabilidad. Lo público es su condición de posibilidad, y es en esa esfera donde los individuos, mediante sus acciones y sus discursos, se presentan ante otros como sujetos de identidad propia que debe ser reconocida. Al no ser reconocidos por los otros se manifiesta y patentiza la exclusión. Pensando en un grupo cultural homogéneo y centralista no se permite la irrupción o el ingreso de otros no reconocidos, como es el caso de los indígenas, de algunos grupos culturales rechazados y relegados. Los excluidos no pueden participar ni proponer, lo único que les queda es la realización de sus labores de sobrevivencia, se quedan únicamente en este ámbito y no logran ir más allá. Por ello, como dice Arendt, “el ser humano que carece de la facultad de acción pública se verá sometido al poder de los que definen los fines colectivos y los medios para alcanzarlos”.³²

En la esfera pública el mundo en común nos agrupa; el “hombre masa” pierde su individualidad porque se relaciona con los otros a través de un paradigma que los iguala y los agrupa homogéneamente. El hombre que se encuentra bajo los dominios de la masa pierde su individualidad y su facultad de llevar a cabo juicios objetivos debido a la falta de relación y de confrontación con otros. Ahí impera una sola visión del mundo, se anula la pluralidad y la posibilidad de la objetividad (necesaria para el acuerdo), alcanzable únicamente en el espacio público.

Es cierto, por su parte, que en la homologación se posibilita a los individuos certezas y seguridades, mientras que en la pluralidad se presenta el conflicto, pero sobre todo cuando no se reconocen las identidades de los diferentes individuos o culturas. Aquí hace su aparición el concepto arendtiano de “participación” que, conjuntado con el de “pluralidad”, posibilita la diferencia con los otros, con los bárbaros, extranjeros, esclavos, ignorantes, extraños o indígenas,³³ quienes en la sociedad totalitaria son excluidos de la *polis*, de la sociedad, del grupo cultural homologante, hasta llegar a considerarlos en ocasiones como subhumanos e inferiores y negarles el derecho a la diferencia en la igualdad. El posibilitar un cierto orden social asegura estabilidad entre los hombres o entre los grupos culturales, ya que se reduce la complejidad de la contingencia. Sin embargo es posible suprimir esta última completamente porque sería suprimir la libertad

La única manera de evitar la exclusión y de lograr una interrelación entre grupos culturales diversos es aceptando esa “capacidad de juicio” que conduce a alcanzar lo común, y esto común permite el reconocimiento, y finalmente el reconocimiento de la autonomía y la identidad de cada grupo.

Arendt sostiene que es necesario un tipo de racionalidad en la que se pueda alcanzar el “juicio”,³⁴ que proveerá una decisión común y plural. Esto significa, según ella, que tal juicio debe liberarse de las condiciones privadas subjetivas, es decir, de las idiosincrasias que determinan la perspectiva de cada individuo en su privacidad, legítimas como opiniones privadas, pero carentes de validez en el terreno público. En este “modo agrandado” de pensar se trascienden las propias limitaciones individuales, de ahí la imposibilidad de funcionar de manera solitaria. Se necesita la presencia de los otros, sobre quienes pensar, para lo que se requiere el *sensus communis*, y cuyos aportes es necesario tomar en consideración. La identidad se relaciona necesariamente con ese *sensus communis*; así se tiene un sentido del otro como otro y una relación de sí mismo como otro: es el sentido comunitario que se obtiene al agrandar la mentalidad hacia los demás. Cuando las condiciones privadas limitan la existencia de la esfera pública —lugar o espacio en donde se debate y donde se entretujan las tramas de significación— no puede haber construcción de la identidad o ésta se destruiría, si es que existiera. De *Between Past and Future* es importante rescatar la habilidad kantiana de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de

vista sino en la perspectiva de todos los que sea el caso que estén presentes.³⁵ Este juicio es por el que se comparte el mundo con los demás y “que los griegos llamaron *phrónesis*”.³⁶ Este término permite incorporar y entrelazar a los hombres en una comunidad, en una cultura, donde el entendimiento compartido es el mínimo esperado de alguien que pretende llamarse hombre. El hombre es más que hombre si él es también otro hombre (es decir, la percepción de la semejanza que cada uno lleva en sí mismo y que recae en el reconocimiento del otro como otro).

V

Todo lo anterior nos hace pensar en ese punto común de la coparticipación consensada y buscada. Aunque, ciertamente, es fundamental reconocer la diferencia y la diversidad entre culturas, es importante también reconocer elementos comunes entre ellas, los cuales van a posibilitar la interrelación y comunicación entre los múltiples y diversos grupos culturales. Es necesario entender lo que éstos son, su significado histórico; de ahí la necesidad de comprender e interpretar lo que son las tradiciones culturales, según el espacio cultural formado por los grupos culturales coparticipantes.

La reflexión sobre las culturas (“cultura” como un conjunto de tradiciones históricas, prácticas normativas, con principios implicados en la práctica de una comunidad, de sus instituciones y normas de acción) no puede alejarse de su interpretación y hermeneutización. El peligro que existe es creer que las culturas, como conjuntos significativos o urdimbres de sentido en los que coinciden interpretación y lenguaje,³⁷ quedan sometidas a la clausura, a la cerrazón y en el encierro de un único sentido cultural. De modo que, absolutizando, esas culturas se convierten en dominadoras y defensoras de una razón ontológica que propugna alguna verdad considerada como absoluta, y que excluye radicalmente cualquier disenso o disconformidad. La característica más distintiva de la regla totalitaria —como diría Hannah Arendt³⁸— es el modo como se suprime el espacio entre la gente al suponer a las personas— y en nuestro caso, a las culturas— unidas o pegadas entre sí como un único todo, en vez de reconocer su identidad diferenciada. Las distinciones se anulan

por la idea dominante y hegemónica. De ahí que los regímenes totalitarios se caractericen por una racionalidad en la que todos los aspectos de la vida son explicables y controlables, y donde cualquier recurso al disentimiento se pierde. El fundamental respeto a las formas culturales ajenas, la no imposición sobre otras comunidades, y la aceptación libre de creencias, actitudes y fines respecto a otras formas de vida diferentes, significa el ejercicio de la tolerancia, presupuesto y virtud pública esencial para el desarrollo de la interculturalidad y por consiguiente de la posibilidad de la multiculturalidad o pluralismo cultural. En el logro de la comunalidad se encuentra dicha virtud, que respeta las diferencias y logra un respeto pleno de los otros.

Por ello, al abrirse a la comprensión de cada cultura es necesario entender la multiplicidad de formas de verdad y error que cada una produce. La multiplicidad de racionalidades diferenciales no pueden, ni deben, reducirse a una única racionalidad, puesto que una característica de la cultura es su manifestación en el plural. El hecho de que exista la posibilidad de un entendimiento común permite comprender que en tal racionalidad hay una cierta 'comunalidad', y ciertamente no significa que sea una única, exclusiva y absoluta manera de razonar.

Conclusiones

En los comienzos de este siglo que inicia es posible apreciar las preponderantes facetas del pensamiento contemporáneo. Esto irremediamente afecta a los modos como las sociedades se organizan y a las luchas que en ellas se están gestando. Ideas tales como la preeminencia de una única manera de pensamiento y de una sola razón universal se han venido resquebrajando en una lucha agonizante por continuar dominando. Esta gesta ha llevado al desmoronamiento de la idea de una única cultura, que ha tenido que compartir créditos con culturas alternativas. Es entonces clara la patentización de un cambio de visiones. Ya no se trata de subordinar la polisémica diversidad de culturas a una sola expresión de la razón, sino más bien de comprenderlas como producto de una pluralidad inagotable.

Sin embargo la civilización, en un sentido globalizador, totalizante y uniformante³⁹ que ha dominado como criterio humano único, ha impulsado al fenecimiento de la diversidad cultural y, por tanto, de las identidades personales y culturales. El proyecto de la globalización destruye cualquier viso de diferenciación con lo hegemónico, con el modelo paradigmático, corta de tajo cualquier aspecto de diversidad y diferenciación; erradica cualquier posibilidad de existencia de alguna cultura alternativa, con la consecuente pérdida de la identidad y la libertad; conduce a la reiterada homogeneización y abatiendo cualquier recurso a la diversidad cultural, que posibilite la pluralidad de visiones del mundo. El que haya un reconocimiento real de cada cultura con su autonomía, dentro de lo plural, representa un freno a los intentos de globalización. Ese reconocimiento es el que permite la expresión de la libertad en el espacio público entre las culturas, como un punto de relación común a partir del cual se puede hablar de un discurso y una acción común para recoger el elemento intercultural.

La alteridad de la cultura responde a la alteridad entre los hombres, es decir, el reconocimiento de las otras culturas como relativas, correlativas y semejantes a la propia, y propicia que el reconocimiento de los particulares sea fundamental para poder lograr la pluralidad cultural.

La hermeneutización de la cultura permite su interpretación a través del enfrentamiento que interroga, interpela e interpreta diferentes contextualidades e identidades, desde un punto común acordado. Ni la identidad personal ni la de las culturas se definen en la singularidad, sino más bien en su presencia plural. Las culturas tendrán por necesidad que relacionarse con las demás conformaciones culturales, aproximarse a los diferentes modos de vida de los otros. Por ello, si queremos partir del reconocimiento y aceptación de las diferentes identidades, así como de las diversas formas de vida grupales e individuales, es una condición postular de la tolerancia como eso en lo que se sostiene lo común entre las culturas, de tal modo que sea el puente que permita la interlocución, la relación, el pasadizo por el cual se puede transitar de una cultura a otra, reconociendo a cada ser humano o grupo cultural como portador de una identidad y una dignidad invaluable, para finalmente posibilitar el encuentro cultural.

Notas

1. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM., 1997, p. 63.
2. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p.99.
3. Cfr. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 64.
4. Cfr. *Idem*.
5. *Ibíd.*, p. 71.
6. Cfr. Luis Villoro, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro, *Filosofía moral, educación e historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 111 y ss.
7. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, p.36.
8. Luis Villoro, "Sobre la Identidad de los pueblos", en *op.cit.*, p. 66.
9. *Idem*.
10. *Idem*.
11. *Ibíd.*, p. 42.
12. Andres Ortiz-Osés, "Identidad Simbólica", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 340.
13. En México la identidad parece distenderse entre la influencia española católica de la conquista y una tipología indígena; en medio surgen las figuras simbólicas en que nos contemplamos colectivamente.
14. Andres Ortiz-Osés, "Identidad Simbólica", *op. cit.*, p. 341.
15. Cfr. Paul Ricoeur, "Identidad", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 325-329.
16. Cfr. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 71.
17. Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 99 y ss.
18. *Ibíd.*, p. 105.
19. Cfr. Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, Año XXX.
20. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 76.
21. Mario Teodoro Ramírez, "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural", *Ideas y valores* (Bógota), p. 6.
22. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 78.
23. Cfr. Luis Villoro, "Aproximación a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica UNAM, 1993, pp. 131-137.
24. Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, pp. 13-14.
25. Cfr. Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *op. cit.*, pp. 237-254.

26. Entre las características de la *condición humana* encontramos: la vida, la mundaneidad y la pluralidad que se articulan con los diversos tipos de acciones de las que el hombre es capaz.

27. Este sentido no se contrapone al primero del que se habló: ambos son espacios de significación.

28. Así lo afirmó Luis Villoro en la presentación de su libro *El Poder y el Valor*, en la Universidad de Guanajuato el 25 de febrero de 1998.

29. Entendiendo por Estado una definición de Bobbio: “un ordenamiento jurídico que tiene como finalidad ejercer el poder soberano sobre un determinado territorio y al que están subordinados de manera necesaria los individuos que le pertenecen”. Norberto Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987, p. 104. Ese Estado en México constituido a partir de 1824 y que se refuerza con el liberalismo decimonónico.

30. Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

31. Florescano en su obra ciñe la definición de cultura a lo que entiende por etnia: conjunto de personas establecidas históricamente en un territorio determinado, que poseen un lenguaje y cultura común, reconocen entre otros grupos sus propias peculiaridades y diferencias, y se identifican con un nombre propio. *Op. cit.*, p. 16.

32. Citado en Enrique Serrano Gómez, *Consenso y Conflicto*, México, Interlínea, 1996, p. 83.

33. *Cfr. Ibid.* Ahí señala el autor que en el pensamiento antiguo no existe el problema que presenta la pluralidad ya que se partía de la homogeneidad. La definición de “idiotas” tomada del *Diccionario griego español*, Barcelona, Ramón Sopena, 1988.

34. Hannah Arendt, *Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 68.

35. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, p. 221.

36. *Idem.*

37. Patxi Lanceros, “Antropología hermenéutica”, texto mimeografiado, ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Investigaciones en Hermenéutica, Sept. 1996, p. 2.

38. Citado en Kimberly Hutchings, “Arendt and the Philosophy of judgement”, *Kant Critique and Politics*, London, Routledge, 1996, p. 83.

39. Utilizo este concepto de civilización en el sentido que le da Fernet Betancourt al retomarlo de Domingo Sarmiento y quien lo entiende con un sentido globalizador y uniformante de las culturas. *Cfr.* Raul Fernet Betancourt, “Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, conferencia dictada en la Universidad Intercontinental el 2 de octubre de 1997.

DEVENIRES DELEUZIANOS

Fernanda Navarro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Entrar en el devenir es salir de la Historia.
Mengue

Gilles Deleuze es uno de los filósofos contemporáneos que destaca por la altura de su vuelo lúcido y liberador y por su capacidad de decir NO a lo establecido y a lo estratificado. En su rebelión contra la jerarquización logocentrista, nos introduce a zonas de alta intensidad, zonas de derrumbes y des/territorializaciones, para engendrar acontecimientos y sentidos que quiebren códigos y alumbren devenires... insta, en suma, a otra modalidad del pensar.

Deleuze deconstruye —entendiendo por ello no el mero rechazo o sustitución de categorías filosóficas imperantes sino la realización de un fino trabajo de crítica y desestructuración de todo el sistema conceptual de la metafísica occidental que las sustenta—, deconstruye la filosofía, la cultura, el psicoanálisis... sin dejarle lugar a Dios. Y a esa entidad indecisa que es el hombre, la despoja de una esencia, supuesta vertebradora de su ser y su destino. Lleva a cabo esta empresa a través de un desmontaje del lugar social que ocupan los oficiantes de las diferentes divinidades: trátase del Ser, el Inconsciente, la Sociedad o el Poder. Destruye identidades metafísicas detentadoras del sentido, que para él nunca es dado; no es principio ni origen y su manera de darse es a partir del no-sentido.

Deleuze, como Foucault y otros contemporáneos, es un pensador que se aventura a abandonar la tierra firme de nuestras certezas, de nuestros hábitos de pensamiento para enfrentar la realidad en movimiento, realidad que por su cercanía al caos ha inspirado tanta desconfianza y temor a los seguidores de Parménides de todas las épocas.

Un pensamiento de la diferencia

La diferencia es lo que obliga al pensamiento a pensar
Deleuze

La Filosofía de la Diferencia es un cuestionamiento radical de todo el pensamiento occidental. *Pensar la diferencia* en sí misma es romper los estrechos límites de la representación y de la Imagen dogmática del Pensamiento, que lleva veinticinco siglos de existencia.

Al pensar la diferencia, Deleuze invita a otro filosofar que, para decirlo de manera hiperbólica, pone fin a la tautología; abre otra concepción de la Historia de la Filosofía, un nuevo estilo de pensamiento y también de escritura. A contrapelo del largo camino de la tradición, se yergue cuestionadora de lo *Uno, lo Mismo y la Totalidad* que se remontan a Platón; camino a lo largo del cual la diferencia ha sido conjurada por desafiar, por desacatar, el principio de Identidad —que desde Parménides había permanecido incólume— y el de representación.

La filosofía de Deleuze acepta flotar en el océano infinito del *devenir* y deslizarse, sin ancla, sobre el caos del ser. Su obra constituye una ruptura en y con el pensamiento de la tradición por su carácter de *multiplicidad* y de *diferencia*. Si bien es posible encontrar algunos antecedentes aislados en Spinoza, Mallarmé, Artaud, así como el propio Michel Foucault, no es, desde luego, lo que predomina.

Deleuze mismo considera que la Filosofía ha entrado en una nueva etapa, en la cual ha podido empezar a desligarse del obligado nexo con una identidad inalterable, así como del sello con que durante siglos la han marcado conceptos como verdad, esencia, fundamento, razón y *telos*.

Su filosofía, en tanto Filosofía de la Multiplicidad, está poblada de rizomas, devenires y acontecimientos. Los devenires forman parte de los rizomas, integran la filosofía rizomática de Deleuze. Veamos rápidamente qué significa y en qué consiste.

La filosofía rizomática de Deleuze

Por un lado, la filosofía rizomática desafía al árbol del Cartesio y su lógica jerárquica y binaria así como todo lo tributario del modelo general de lo Uno y lo Mismo. La arborescencia es justamente el poder del Estado. A lo largo de una historia interminable, el Estado ha sido el modelo de la raíz y del pensamiento de la representación:

el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la idea, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, el hombre legislador y sujeto.¹

Ha sido pretensión del Estado ser la imagen interiorizada del orden del mundo y enraizar al hombre. Esa es la realidad espiritual del árbol-raíz.

En cuanto a su origen, no se basa en ningún *arché*, principio o fundamento sino en la creación o invención de conceptos. Evoca, entre otras cosas, toda una ramificación subterránea con una vasta extensión que recorre superficies y territorios. El rizoma se encuentra siempre en estado de desterritorialización. De esta manera abre otra dimensión, la del plano de inmanencia, en cuyo nivel no hay ni estructuras ni trascendentales.

A nivel de lenguaje, se puede decir que la filosofía rizomática es una respuesta a la biunivocidad de la estructura significado-significante, como parte de su ataque a la estructura lingüística que conoce Occidente, considerada como única y verdadera. Deleuze la critica por su incapacidad de reflejar el movimiento, el paso del tiempo; por desconocer que el movimiento cambia la naturaleza (o esencia) del ser que se pretende impasible.

Dentro de la esfera del lenguaje, nuestro autor hace observaciones originales y sorprendentes. Llega a afirmar que

El lenguaje es un acto de autoridad (un «*mot d'ordre*»), una consigna.²

Debido a que el pensamiento tradicional conserva como imagen de base el árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica. Y dentro de ese pensamiento tradicional incluye en su ataque al filósofo y lingüista Noam Chomsky y su

modelo sintagmático. Más tarde, en el capítulo sobre lingüística de su obra *Mille Plateaux*, reitera que:

no existe una lengua madre sino la toma de poder por una lengua dominante en un una multiplicidad política.³

Y señala que la lengua no está hecha para informar ni para ser creída sino para ser obedecida, para fundar obediencias, razón por la cual las reglas gramaticales no son más que ‘marcadores de poder’. Así, la lengua “da órdenes”. Y el maestro en la escuela no enseña sino *ensigna*, emite signos y órdenes al educar y le impone al infante coordenadas semióticas basadas en la dualidad de la gramática: sustantivo-verbo, masculino-femenino, singular-plural.

Un ejemplo que él da sobre el poder de la palabra para transformar situaciones a pesar de su carácter incorpóreo, instantáneo e inmediato es el de ciertos enunciados que al ser expresados producen un efecto definitivo e inalterable, como en el caso del acusado que, por la sentencia de un magistrado, se convierte en condenado. O bien, el caso de los pasajeros de una nave que, en una acción de piratería aérea, se convierten en rehenes.

Termino esta breve alusión al lenguaje con una frase de Kafka de gran dramatismo, a la cual alude Deleuze:

en cada orden de un padre a su hijo hay una pequeña sentencia de muerte, un veredicto.⁴

Volviendo al árbol-raíz que por desgracia ha invadido todo el pensamiento occidental, lamenta Deleuze que el árbol se haya plantado hasta en los cuerpos.

Estamos cansados del árbol, hemos sufrido demasiado por ello. Toda la cultura arborescente se basa en ellos, desde la biología hasta la lingüística... nada es bello ni amoroso excepto los tallos subterráneos y las raíces aéreas. Lo adventicio y el rizoma.⁵

Mas existe otro referente que presenta otro rostro para nuestro autor: el Oriente, donde la relación con el desierto y el oasis, la estepa y el jardín, más que con el bosque arbores-

cente, tiene más vocación de rizoma que de jerarca. Finalmente, termina con una invitación a asemejarnos a la orquídea que deviene abeja:

¡Haced rizoma, no raíz! No plantéis, no sembréis, ¡picad! No seáis Uno, sed multiplicidades. Haced la línea, jamás el punto... ¡No suscitéis un General en vosotros!⁶

Los devenires

*La Filosofía es devenir, no historia coexistencia de planos,
no sucesión de sistemas.*

Deleuze

Es el momento de abordar el tema específico y anunciado: los devenires — aunque en realidad no hemos hecho otra cosa más que enmarcarlo, introducirlo. Podemos decir que para ‘adoptar’ o habitar el *devenir* es preciso alejarse de toda arborescencia y estratificación, de toda forma de trascendencia y de toda inclinación a imprimir unidad e identidad.

Lo que mayor importancia tiene para el *devenir* es la combinatoria, los entrecruzamientos, los cambios de naturaleza, de lo que nos hablan los rizomas. Cambian y se entrecruzan, entre otras razones, porque carecen de finalidad, de ese ‘deber llegar a ser’ o a alcanzar alguna meta, esencia o lugar, a manera de un *telos*. Los devenires no evolucionan ni se desarrollan pues eso los remitiría a un principio estructurante, trascendente.

Es en el *devenir* que se da el *acontecimiento*, otro concepto clave que Deleuze ressignifica.

En el plano del devenir sucede algo sumamente especial que nos remite a una interioridad sin estructura definitiva, al *deseo*. Nos volvemos o “devenimos” algo que sentimos o deseamos, es decir hecceidades, singularidades fugaces. Pero ¿qué es una *hecceidad*? Abramos un paréntesis: se trata de una singularidad que no tiene ni principio ni fin y se encuentra siempre ‘en medio de’ y que también es rizomática. Es un modo de individuación totalmente distinto al de una persona, un sujeto o una sustancia. Deleuze recurre a este término de

Duns Scotto para referirse a una fecha, un viento, una luz que poseen una individualidad completa aunque no se confunde con la de un sujeto. Entre ellas, el único tipo de relación es de movimiento y reposo entre moléculas o partículas, al poder de afectar y ser afectado.

Deleuze señala que en Oriente hay muchas más hecceidades que sustancialidades o sustanciaciones. Ejemplifica con los hai-ku, los famosos poemas japoneses cuya extensión es minúscula sin por ello dejar de alcanzar una plenitud de sentido.

Este tipo de individualidad no debe medirse ni compararse en términos de tiempo. La diferencia no atañe a lo efímero ni a lo permanente sino a dos modos de temporalidad. No es que las hecceidades se den en el instante y las sustancias en las largas duraciones,

Las efemérides no cuentan con menos tiempo Que un calendario eterno, Aunque no se trate del mismo tiempo.⁷

Tampoco se trata del mismo plano, el de consistencia, que por su lado corresponde a las hecceidades, no conoce más que velocidades y afectos; el otro, en cambio, es un plano de formas, sustancias y sujetos. Hay dos tipos de tiempo: *Aión*: el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que no conoce más que velocidades y no deja de dividir lo que ocurre en un ya-sido (*déjà-la*) y un aún-no (*pas-encore*), y *Cronos*, el tiempo que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.

Así, volviendo al *devenir* después del largo paréntesis, podemos aseverar «‘devengo animal’, devenimos el cauce de un río, un color, una planta, un viento; en otras palabras, me dejo impregnar por la luz de un rayo de solo por la bruma, y me dejo arrebatar por la sensación de calor o de luminosidad que hace que por unos instantes me sienta otro, ‘devenga otro’.

Pero ¿qué quiere decir Deleuze cuando habla de “devenir animal, mujer, planta o hecceidad”? Es evidente que devenir ahí no quiere decir identificarse con, ni imitar a, ni convertirse en, simplemente es un dejarse afectar por el conjunto de intensidades, por las latitudes y longitudes, así como por los grados de potencia que los envuelve.

Resulta pertinente recalcar que en ningún momento debe interpretarse que el autor busque salirse de la razón o ir más allá de ella. Lo que le interesa

es renovar la imagen del pensamiento para tornarla capaz de pensar las multiplicidades. Tampoco busca el 'otro' de la razón o una alteridad de la razón sino más bien otra forma de racionalidad: la del sentido, la del acontecimiento que proviene de otra lógica, sin dejar de ser racional. Para él no hay ni fundamento ni esencia ni sujeto trascendental sino diversos procesos de racionalización.

Recapitulemos, a riesgo de parecer insistentes, sobre nuestro tema. El devenir, al no ser un árbol clasificador ni genealógico, posee una 'identidad' evanescente y huidiza; por tanto, no se puede identificar con nada ni imitar nada. Devenir no implica una evolución por filiación sino más bien comunicación o contagio.

Devenir es simplemente un verbo con su propia consistencia, que no nos lleva a 'parecer' ni a 'ser' ni a 'equivaler' ni a 'producir'.⁸

Todos los devenires se inscriben sobre el plano de consistencia, el cual lejos de reducirse a dicotomías o dualidades opera la intersección para que coexistan cualquier número de multiplicidades planas de en dimensión, para que queden siempre abiertas y potenciales. El plano de consistencia es la intersección de todas las formas concretas.

Se puede decir que hay unidad en un plano de consistencia. Pero su unidad es infinita y no tiene nada que ver con la de un fundamento que yace en la profundidad de las cosas ni con un fin o proyecto en el espíritu divino... Abarca las multiplicidades. *Lo Uno* se dice en un único y mismo sentido de todo lo múltiple, el *Uno* es el Ser y el Ser se dice en un mismo sentido de todo lo que difiere.

Ojo, pero aquí no está hablando de la unidad de la sustancia sino del mismo y único plano de la vida, donde la infinidad de modificaciones son partes unas de otras.

Se han criticado las formas esencialistas o sustancialistas de diversas maneras. Pero para Deleuze es Spinoza el que procede más radicalmente por llegar a elementos que no tienen ya ni forma ni función, y que en ese sentido son abstractos aunque sean perfectamente reales. Lo que los distingue son el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud. A cada relación o combinación entre ellos corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen —o modifican— un individuo, corresponden intensidades que lo afectan,

que aumentan o disminuyen su potencia de actuar. Los afectos son devenires. Recordemos la sorprendente frase *uno no sabe lo que puede un cuerpo*.⁹ En efecto, dice Deleuze, no sabemos nada de un cuerpo mientras no sepamos de lo que es capaz, lo que él 'puede' significa saber cuáles son sus afectos y cómo pueden o no entrar en composición con otros afectos, con los de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, o para intercambiar acciones y pasiones, o bien para componer con él un cuerpo más potente.

Para nuestro autor, un cuerpo no se define por la forma que lo determina como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. Sobre el plano de consistencia, 'un cuerpo se define sólo por una longitud y una latitud', es decir, por el conjunto de elementos materiales que le pertenecen en las relaciones de movimiento, reposo, velocidad y lentitud (longitud); el conjunto de afectos intensivos que es capaz de abarcar, bajo tal o cual grado de potencia (latitud). Somos longitud y latitud, un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados.

Deleuze le reconoce a Spinoza el mérito de haber diferenciado las dos dimensiones del *cuerpo*: latitud (interior) y longitud (exterior), así como de haber definido el plano de la Naturaleza en los mismos términos.

Todos somos devenires

Es el lobo, el caballo o el niño que dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, situados en agenciamientos que no son ajenos a una cierta hora, una atmósfera, un viento, una vida. Pero hay que recordar que el clima, el viento, la hora no son de una naturaleza distinta a la de las cosas, los animales o las personas que los pueblan. Así, podemos hablar de un *devenir-noche* o un *devenir-animal*, por ejemplo; teniendo siempre en mente que las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa sino dimensiones de multiplicidades. Así, nos explica Deleuze:

...es evidente que el hombre no deviene realmente animal... El devenir no produce otra cosa que él mismo. Lo que es real, es el devenir mismo.¹⁰

Como real es también el bloque de devenir y no los términos supuestamente fijos en los que transcurriría aquel que deviene. El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal sin tener un término último que sería el animal 'devenido'.

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene.¹¹

Todos los devenires son moleculares: el animal, la flor, la mujer o el niño que puede uno devenir son colectividades moleculares, hecceidades, no formas ni objetos ni sujetos molares que uno conoce *fuera de sí mismo*, y que reconoce por experiencia, ciencia o hábito. Deleuze afirma que hay un 'devenir-mujer', un 'devenir-niño' que no se asemejan a la mujer ni al niño como entidades molares distintas. Lo que él llama entidad molar es la mujer en tanto colocada en una dualidad que la opone al hombre, dotada de funciones que la designan como sujeto. Pero 'devenir-mujer' no es imitar esta entidad ni transformarse en ella. Se trata entonces no de imitar ni de tomar la forma femenina, sino de emitir partículas que entren en la relación de movimiento y reposo, o en la zona de proximidad de una micro-femineidad, es decir

producir en nosotros mismos una mujer molecular, crearla. No queremos decir que tal creación sea el dominio del hombre sino que la mujer como entidad molar tiene que 'devenir-mujer' ella misma para que el hombre pueda hacerla también.¹²

No basta decir que cada sexo contiene al otro y que debe desarrollar en sí mismo el polo opuesto. La bisexualidad no es mejor concepto que el de la separación de los sexos. El hecho de miniaturizar o interiorizar la máquina binaria resulta tan enfadoso como exasperante, no es por ahí la salida. Es preciso concebir una política femenina molecular que se deslice por los enfrentamientos molares y pase por abajo o a través de ellos.

La cuestión no es solamente la de la historia, el organismo y el sujeto de enunciación que oponen lo masculino y lo femenino en las grandes máquinas binarias. La cuestión es, antes que nada, la del *cuerpo*.

El cuerpo que nos roban para fabricar organismos susceptibles de oposición. Es a la niña a la que se le roba primero su devenir para imponerle una

historia. Después le toca al niño, a partir del ejemplo de la niña como objeto de su deseo; fabricándole así un organismo opuesto, una historia dominante.

No es la joven que deviene mujer, es el devenir-mujer que hace a la joven universal; no es el niño que deviene adulto, es el devenir-niño que hace una juventud universal.

Señala nuestro autor que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la clave de otros devenires, el primer segmento molecular. Alude a una serie de ejemplos, como el del guerrero que se disfraza de mujer en tiempos de guerra para salvar su vida o el del carnaval.

Afirmará también que la sexualidad pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal de lo humano: emisión de partículas. Obvio decir que

no se trata de hacer el amor con las bestias; los devenires-animales pertenecen a otra potencia, no tienen su realidad en el animal que imitarían sino en una vecindad, una indiscernibilidad que extrae del animal algo en común, más allá de toda domesticación o imitación: "la bestia".¹³

En suma, se trataría sólo de afectos y movimientos locales, de velocidades diferenciales, de coordenadas espacio-temporales. En otras palabras, de dejarse envolver o impregnar por toda una combinatoria de elementos y partículas que se presentan para operar un pasaje, un salto, un devenir sobre un mismo plano de inmanencia pura. Al preguntarse el mismo Deleuze hacia qué o hacia dónde se precipitan todos los devenires, responde: hacia un devenir-imperceptible, sin duda. Lo imperceptible es el fin inmanente del devenir, su fórmula cósmica. Pero ¿qué quiere decir devenir-imperceptible, al final de todos los devenires moleculares que comienzan por el devenir-mujer? *Devenir imperceptible* es, entre otras cosas, *ser como todo el mundo...* ser anónimo, ser un desconocido, lo cual no es nada fácil. Hay mucha sobriedad, *ascese*, involución creadora. Devenir como todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es hacer mundo(s), es decir, encontrar las proximidades y sus zonas de indiscernibilidad.

Finalmente se hace la siguiente pregunta: ¿por qué hay tantos devenires del hombre pero ningún *devenir-hombre*?

Su respuesta resulta no poco relevante:

porque el hombre es mayoritario¹⁴ por excelencia... mientras que todo devenir es un devenir-minoritario. Además, la mayoría supone un estado de dominación... supone el derecho o el poder del hombre. Quizá a eso se deba que la situación particular de la mujer, frente al hombre, haga que todos los devenires, por ser minoritarios, pasen por un devenir-mujer.¹⁵

Después añade otro elemento: no existe un devenir-hombre porque el hombre es la entidad molar por excelencia, ligada a la arborescencia, a la Historia y a la memoria. Los devenires, en cambio, son moleculares y rizomáticos. Y finalmente puntualiza: devenir-minoritario es una cuestión política. Se juega en el terreno del poder, implica una micro-política activa: lo contrario de la macro-política y de la Historia, donde lo que interesa saber es cómo conquistar la mayoría.

Si el devenir tuviese una finalidad, ya la habría cumplido. ¿Por qué no ha acabado de devenir el Devenir?¹⁶

El ser del devenir o el devenir del ser

El ser no espera y sigue cambiando, transformándose.¹⁷

Este apartado bien pudo aparecer al principio de estas páginas pero también como su epílogo, a manera de correlato de lo defendido por ese infatigable abanderado del devenir que es Deleuze. Evidentemente, se desprende que no puede menos que atacar el principio secular y fundante de la identidad. Arremete contra todo lo que permanece idéntico a sí mismo, sin escuchar a la diferencia.

Parte del hecho de que todo habita y es devenir, de que estamos en constante devenir y somos devenir. Ya vimos cómo en su original obra *Mille Plateaux* (Mil Mesetas), *presenta una diversa posibilidad de devenires* aunque sean momentáneos. Y llega a preguntarse, acerca de nosotros mismos, si acaso no somos hecceidades más que *yoes*, con lo que nos da a entender que en tanto devenir heracliteano, el ser es caótico, es variación de determinaciones y “no puede esperar” como lo indica la cita que abre este inciso. Al no haber un ser perma-

nente, no hay esencias estables que puedan esperar. No hay identidad capaz de ser abarcado en su totalidad. No hay fundamento ni esencia ni sujeto trascendental sino procesos diversos de racionalización, en devenir. “El ser no espera” quiere decir que no se detiene para ser una identidad, para devenir ente: no permanece ni persevera en su ser como para adquirir y poseer una identidad propia. ¿Qué utilidad tendría el intentar imprimirle permanencia a algo tan efímero como el *ser* cuando su hábitat natural pareciera ser aquel río que nunca arrastra las mismas y caudalosas aguas, aquel donde se bañara el pensador de Efeso?

De esta manera, el filósofo de Vincennes nos invita al egocidio, a la eliminación del ego, no para colocarlo en un fondo anónimo sino para darle acceso a un cambio de individuaciones impersonales y de singularidades preindividuales donde se elaboran los encuentros y las resonancias que desbordan la representación. Por ejemplo, convertimos de pronto, y sólo por instantes, en un viento, un viaje o una jornada; un riachuelo, un sitio, es decir, dejamos impregnar por esas individualidades no necesariamente personales que él llama *hecceidades* o singularidades.

Explica Deleuze que es el lenguaje el que otorga una vida individual propia y ‘hace que algo pase’. Uno habla como todo el mundo y dice “yo soy una persona”, así como uno dice “el sol se levanta.” En seguida alude a su amistad con Felix Guattari, el co-autor de varios de sus libros y concluye:

no estamos seguros de ser personas; tenemos más bien una individualidad de acontecimiento... uno no escribe con su yo, su memoria y sus dolencias... Felix y yo no hemos colaborado como dos personas, más bien a semejanza de dos riachuelos que se encuentran y reúnen para formar un tercero, que sería nosotros.¹⁸

Esto nos recuerda una idea de Maurice Blanchot:

La metamorfosis del Yo implica el encuentro con el Otro y supone la fractura del Yo. Al retornar a sí mismo, el Yo adopta otra figura distinta de la que partió.¹⁹

Blanchot invita a pensar que hay una irrupción de la otredad en cada sujeto, en cada Yo; que en cada subjetividad hay una parte de otredad, una partícula de alteridad que la dota de movimiento.

La otredad es siempre el Otro y el Otro es siempre su otredad liberada de toda propiedad, de todo sentido propio, arrojada a lo abierto.²⁰

Podríamos deducir que, al pensar al sujeto de otra manera, como una no-sustancia, lo despoja el autor de ese soporte, osamenta o estamento que le aseguraba una aristotélica y perenne permanencia en el marco de la metafísica. Al desustantivarse, el sujeto presenta una “forma” susceptible de conocer una multiplicidad gozosa de identidades, de singularidades nómadas, de figuras históricas diversas que le permitan levantar el ancla, en abandono de esa esencia inalterable, para sumergirse en los mares de cada episteme y transformarse a la luz de sus propias visibilidades y enunciados —como diría Foucault.

No podríamos ponerle punto final a los devenires sin hacer referencia a Hume, filósofo al que Deleuze dedica uno de sus primeros libros sobre la Historia de la Filosofía y a quien le atribuye uno de los momentos clave de la filosofía del sujeto. Hume acepta, en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana* que difícilmente hay una cuestión filosófica más abstrusa que la identidad. No obstante, su desprendimiento de toda manía sustantiva resulta tajante y definitivo.

El yo es una colección de imágenes que se suceden y concatenan... y que danzan desvanescentes en un baile de máscaras.²¹

Para él toda permanencia con pretensiones de autosubsistencia no es nada más que una ficción y la única manera de explicarlo es considerándolo una necesidad psicológica que nos hace recurrir a la *creencia* para imponer orden e inteligibilidad al mundo en el que el hombre precisa pensar para sobrevivir. Hume pasa del campo del conocimiento al de la creencia como base del saber. Lo más interesante reside en su forma de preguntar. No se interroga acerca de la existencia del yo, de la materia o de los cuerpos sino que lo hace en términos de *creencia*: ¿qué causas nos inducen a creer en la existencia continua de los cuerpos, distinta de la mente y la percepción? Su respuesta es que la identidad está tejida de hábitos y costumbres, aunadas a la educación y la asociación de ideas... envueltas por la rapidez vertiginosa con que se suceden las imágenes y las ideas.

En suma, para el empirismo humeano, la identidad será concebida como la subjetividad que se construye gracias a la multiplicidad de la experiencia y a un proceso continuo de *devenir*. Se trataría pues no de un yo uno y único sino múltiple y cambiante. Creo que no hace falta destacar la afinidad de ambos autores.

Un pensar en devenir

Para finalizar estas líneas desearía incluir, a manera de destellos, lo que para Deleuze significa pensar, la mayoría de ellos se encuentran en *Qué es la Filosofía*:

- Pensar, dirá nuestro autor, es crear, hacer que nazca lo que aún no existe.
- Pensar es crear conceptos. Es creación, no voluntad de verdad.
- Pensar es ir contra lo estratificado, a través de líneas de fugas, rizomas, desterritorializaciones.
- Pensar es aventurarse en la invención de nuevas formas de pensamiento, nuevas posibilidades de vida, es decir, nuevas maneras de sentir y de pensar, a través del devenir y los acontecimientos.
- Pensar es lanzar una tirada de dados, como afirmación de lo múltiple. Todo el azar en una sola vez, la primera, pues ya la segunda es repetición.
- Pensar es ante todo una pasión... y lejos de ser innato, es una conquista que se engendra en el pensamiento.

Es así como define Deleuze la actividad de pensar, a

El pensamiento, ese fiat que excluye, de antemano, cualquier imperativo.²²

Notas

1. Gilles Deleuze & Felix Guattari, «Rizoma» en *Mille Plateaux*, París, Ed. Minuit, 1980, p. 36.
2. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 95.
3. Gilles Deleuze & Felix Guattari, “Rizoma”, *op. cit.* p. 14.
4. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 96.
5. Gilles Deleuze & Felix Guattari, “Rizoma”, *op. cit.*, p. 27.
6. *Ibid.*, p. 60.
7. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 320.
8. *Ibid.*, p. 291.
9. Spinoza, *Ética*, Cap. 4, México, Porrúa, 1977.
10. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 291.
11. *Idem.*
12. *Ibid.*, p. 338.
13. *Ibid.*, p. 342.
14. Nota: por mayoría entenderemos no una cantidad relativamente mayor sino la determinación de un estado en relación al cual las cantidades mayores y más pequeñas serán llamadas minoritarias. Ej. de una mayoría: hombre blanco, adulto, macho, etc. No confundir “minoritario” con “minoría”. *Ibid.*, p.346.
15. Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1998, p. 550.
16. Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le Systeme du Multiple*, París, Ed. Kimé, 1994, p. 24.
17. *Magazine Littéraire*, n° 257, Especial sobre Deleuze.
18. Maurice Blanchot, *Littérature du Desastre*, París, Gallimard, 1980, p.138.
19. *Ibid.*, p. 143.
20. *Ibid.*, p. 143.
21. David Hume, *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Libro I, México, F.C.E., 1977, p. 258.
22. J. C. Martín, *La Philosophie de Gilles Deleuze*, París, 1993, p. 74.

EL ENCAJE¹ MÍTICO DE LAS CULTURAS CLÁSICAS

Leticia Flores Farfán
Universidad Intereontinental

1. Nos-otros griegos...

Con los descubrimientos arqueológicos realizados por Heinrich Schliemann y Arthur Evans el acontecer griego amplió su genealogía más allá de la Primera Olimpiada del año 776 a.e. y se extendió hacia una Antigua Edad de Bronce que puede situarse aproximadamente en los inicios del III milenio a.e. Sin embargo, como bien señala Borges en *Inscripción en cualquier sepulcro*, “El mármol no habla lo que callan los hombres”: la Grecia prehistórica o, como suele llamarse, la civilización egea no desplegó ante la mirada intrépida de estos aventureros la clave para descifrar el secreto que yace en las ruinas de sus palacios y la retacería de su cerámica y sus esculturas. Muros, tumbas, inventarios y nombres es lo que el mundo minoico-micénico nos dejó al descubierto. Para desentrañar su significado, para hacer hablar sus inscripciones, fue necesario ahondar en sus contactos, aquellos del Cercano Oriente, y adentrarse en la tarea ardua, afrontada por Michel Ventris en 1952,² de descifrar su escritura.

Es poca la data que se puede sostener con certeza en relación a estos tiempos lejanos. Muchas de las afirmaciones e hipótesis de investigación que los apasionados de este periodo han vertido están aún hoy sujetas a debate. No sólo la falta de documentación y de huella escrita complica su esclarecimiento; la intención de encontrar una comunidad histórica inalterable entre la cultura minoica-micénica y aquella narrada por Hornero han dificultado aún más el desentrañamiento de la diversidad propia de su significación. Por otra parte, la insistencia de ciertas posiciones históricas que asumen como punto de partida una variabilidad heterogénea extrema, un etnocentrismo exacerbado de los desarrollos sociales imposibilita, asimismo, un rescate fructífero de estas

primeras huellas “griegas” y habilita una interpretación de corte o ruptura violenta entre ambos aconteceres del talante del “milagro griego”. Probablemente resulte más aportativo seguir los pasos abiertos por una pléyade de investigadores que adentrarse en los escasos vestigios tanto escritos como iconográficos legados por los antepasados minoico-micénicos y aquellos de la poesía épica de Homero, el poeta Ciego, que para fruto de la reflexión en tomo a sus símbolos, a sus tejidos de significación de lo real en tanto tal, por conducto del contraste de sus urdimbres de sentido, podamos entrever lo que se resistió a perecer, aquello que no sobrevivió y la configuración propia de una diferencia: ni continuidad sin cambio, ni salto brusco pueden ser los caminos para esclarecer el andar de los griegos. Las culturas griegas arcaica y clásica no surgieron de una *tabula rasa*, sino que se edificaron a partir de la recreación de aquellos palacios derruidos que brillaron en todo su esplendor en la época micénica.

Adentrarse en los avatares griegos implicará entonces enfrentarse a los múltiples rostros que se emplazan en las cabezas de Cerbero, “el perro de Hades”. No hay una única imagen del hombre griego, una única forma de construir su palabra y articular el sentido, una sola manera de configurar la “naturaleza humana”. El rostro humano dibujado por una Grecia seducida por la claridad racional en la apuesta de significación del “milagro griego”, es sólo uno de los tejidos significativo-realizativos que nos entretejen y traman, una de las múltiples facetas y diversidad de configuraciones de vida y existencia que encontramos al acercarnos a esos “griegos” tan nuestros, tan otros.

¿Quiénes son esos griegos a los que interrogamos? ¿Podemos acceder a esos griegos sin mediación, sin herencia, como si pudieran decir *lo verdadero*?³ Acercamos a los griegos, desentrañar sus misteriosos secretos implicará asumir, parafraseando a Foucault, lo que cuesta escapar y separarse de ellos; supone saber hasta qué punto los griegos se han aproximado a nosotros; supone saber lo que es todavía griego en aquello que nos permite pensar contra ellos, lo que aún hay de “griego” en nosotros.⁴ Para aventurarnos en los avatares griegos habrá que instalarnos en el doble gesto de distancia y cercanía, en el intervalo que articula las apuestas interpretativas que demarcan las afinidades y disimilitudes en los modos de actuar, pensar y sentir entre ellos y nosotros. Lo propio de ellos, lo propio de nosotros, lo que de ellos nos es propio, lo que

de nosotros les es ajeno. Y ello sin poder salirnos del nosotros, sin poder abandonar por completo el juego significativo que nos modela e informa pues nada es ab-suelto al relato que lo configura. Dialogar con los griegos, entrar en contacto con su heterogeneidad significativa y sus ardidés de sentido, en complicidad con unos “ellos” que como “nosotros” se resisten a la fijación definitiva y a la identidad unívoca, sólo será posible si desde nosotros, si desde la conciencia clara que nosotros somos también una “mentira poética” como diría Bataille,⁵ nos abrimos en gesto de simpatía⁶ y comprensión a esos nos-otros griegos ante los que nos interpelamos y desistimos.

Nuestro relato, nuestra apuesta interpretativa, se arraiga en ese gesto genealógico nietzscheano que al desmoronar todas las seguridades del origen y los indefinidos teleológicos que de él emanan, e inscribir los aconteceres en su especificidad histórica y su propia dinámica, posibilita dar cuenta del cómo se articula el juego de fuerzas y los relatos “fabuladores” que conforman la variabilidad y policromía de los acontecimientos. La comprensión genealógica⁷ convoca a aceptar que el devenir histórico no es un acontecer unitario en donde sucesivamente se va desplegando una “naturaleza humana” originariamente entrevista, sino un transcurrir plagado de apuestas de intervención, de formas de concebir la racionalidad y su articulación de sentido, de desplazamientos y rupturas, emergencias, procedencias, comienzos que se traman en azares de luchas y avatares inciertos, porque los sucesos no se fundan en el indistinto “azul del cielo” y la abstracción de todo contexto y valor de uso de las palabras,⁸ sino que se enclavan en el “gris” de los comienzos, en lo fundado en los documentos de toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado humano.

Cuando los investigadores sociales de distintos ámbitos del saber se confrontaron con el hecho de que el bautismo helénico no se hallaba configurado en esa armoniosa medida que el relato del “milagro griego” añoraba, sino que se encontraba envuelto en un lenguaje alucinado y remoto, entramado en discursos enfebrecidos y discordes, el análisis del relato mítico griego se reveló no sólo como un escándalo, sino también como un desafío. Las primeras huellas de este nuevo transitar pusieron en evidencia que entre *mythos* y *logos* no hubo una separación primigenia. En sus comienzos griegos mantuvieron una sinonimia implicativa:⁹ palabra, discurso, relato, narración eran las voces que

traducían su significado. Fue un largo y variado camino de racionalismos el que hizo tanto valorar peyorativamente al mito al encerrado en la irracionalidad, en la “mentalidad primitiva y salvaje”, en las tinieblas de la superstición y la locura, de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso, lo prelógico, como sobrevalorar al logos como razón, como relato profano, explicativo, sensato, mensurable, riguroso, demostrable.¹⁰

La alteridad escindida y antagónica provocada por este tipo de mirada posibilitó una brecha aparentemente insalvable entre los discursos deliberados que argumentan e informan contrapuestos a aquellos otros que revelan y fascinan, reduciendo toda la apuesta de significación humana al salto cualitativo de *mythos* a *logos*.

Fue en la propia exégesis¹¹ de la antigüedad griega sobre sus mitos cuando éstos comenzaron a verse como fábulas, fantasías o ficciones literarias; Jenófanes de Colofón, Hecateo de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Platón y muchos otros arremetieron contra ese caudal anónimo de mitos épicos que la tradición atribuye a Homero. Sin embargo, ninguno de ellos dejó de hablar de los dioses y en sus discursos dejaron entrever de múltiples formas el ámbito de lo sagrado. Por ello, y a pesar de los matices y las variaciones en la forma de enunciarlo, podemos afirmar que la exclusión del mito del campo de la palabra verdadera no tuvo cabida en el espacio griego.

2. El mito. Lo sagrado y lo profano

El mito no se refiere a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o a los héroes; conjunta una gran cantidad de experiencias heterogéneas por lo que es difícil plegarlo a una definición. Como Proteo, el mito es multi-forme, designa realidades diversas: teogonías y cosmogonías, leyendas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales, es decir, todos los “se dice” que pasan de boca en boca. Por ello, afirma Jean-Pierre Vernant:

El *mythos* se presenta... en el contexto griego, no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contac-

tos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor.¹²

Pero si bien los relatos míticos dan cabida a una variedad casi infinita de acontecimientos y sucesos, ello no imposibilita, como señala Eliade, hacer una clasificación a partir de las diferencias axiológicas entre aquellos relatos cosmogónicos que gozan de un prestigio especial y todos aquellos otros que no se refieren a un comienzo¹³ en virtud de que la creación de animales, plantas, ríos, montañas, e incluso el hombre presupone la existencia de un Mundo, el relato de su creación precede a todos los demás.

Para, comprender las diversas *hierofanías*, las distintas manifestaciones de lo sagrado, será necesario, siguiendo a Mircea Eliade,¹⁴ inscribirlas en las culturas, en las urdimbres de significación que les son propias y enmarcarlas en el conjunto de la mitología de la sociedad que las celebra para que podamos comprender la escala de valores que, implícita o explícitamente, mantiene. Asimismo, habrá que adentrarse en la religiosidad no como un fenómeno separado sino inscrito dentro del *hecho social total* como señala Marcel Mauss, al interior de un juego de valores, ideales y orden social que conforma la cohesión de grupo, la pertenencia significativa. Aunado a lo anterior, hay que hacer hincapié en que ese conjunto de ideas y acciones se encuentra indisolublemente entrelazado —como lo han manifestado Vernant, Detienne y Vidal Naquet— con las instituciones, los rituales, el código de la narración, y todo el entramado social en su complejo desarrollo histórico tanto sincrónico como diacrónico.

Si bien no es posible dar una definición, quizá debamos partir de una caracterización mínima que nos permita distinguir al mito de cualquier otro tipo de relato. De acuerdo con Eliade

...el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”; se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.¹⁵

Varios elementos importantes se destacan en esta caracterización:

a) En tanto *historia*, el mito relatará siempre acciones, acontecimientos en donde intervienen fuerzas, poderes que se manifiestan materialmente en el mundo y sus contornos. Y así al paso de un dios las rocas se movían, los ríos se desviaban, los mares se estremecían. O bien, como relata el mito de Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos, el alba del mundo conoce su aparición cuando Tierra y Cielo son bruscamente separados por la intrusión del Señor-Viento, Enlil, que al separarlos por siempre jamás se convierte en el señor de la Tierra.¹⁶

b) *Sagrada*, porque lo que relata se mueve en el ámbito de lo excelso, de lo que irrumpe indómito e imprevisto, de lo que brota como efecto de un desgarramiento o de un *corte violento*;¹⁷ el mito es siempre una dramática historia, de inestimable valor, una historia *significativa* en donde la acción de los divinos, de los Ancestros míticos, configura el rostro de todo acaecer. Y así, por ejemplo, los peligros a los que está expuesta la soberanía si su ejercicio no se acompaña de la astucia, se relata en el combate que enfrenta Zeus contra Tifón, hijo de Gaia y el Tártaro. Auxiliado por las Moiras que con ingeniosa persuasión hacen a Tifón beber un *pharmakon* que creen que lo hará invencible, el monstruo de brazos poderosos y pies infatigables cae en la trampa de ingerir un alimento “efímero”, propio de humanos, que le provocará debilitamiento y muerte. Vencido Tifón, Zeus ocupará el trono de los Inmortales. Su soberanía será suprema pero estará siempre equilibrada por el respeto escrupuloso del justo derecho, por la exacta repartición de los honores, por la fidelidad a las alianzas y todas las formas de comportamiento asociadas a la astucia inteligente: Zeus Polienos, Padre y Soberano, donará esta soberanía a los reyes del espacio humano para que en sus reinos, al igual que en el divino, poder y orden se ligen de manera inseparable.¹⁸

c) En cuanto narración de una *actividad creadora*, los mitos evocan siempre los comienzos, el momento *fundacional*, el tiempo fuerte en el que algo vino a ser lo que es; conocer estas historias es conocer la “verdad” pues los mitos se refieren siempre a realidades evidentes: el Mundo está ahí para probar que el mito cosmogónico es cierto. La emergencia de un nacimiento conlleva siempre la instauración de un orden, de un sentido, de un destino que retará, violenta y decididamente, la amorfa textura del caos y su insignificancia. Y así se relata en el *Enuma Elish*¹⁹ cómo después de vencido el monstruo Tiamat,

la asamblea de los dioses proclama a Marduk como su rey; acto seguido Marduk dirige su palabra a Ea para comunicarle el plan que había concebido en su corazón: “¡Vaya condensar sangre y formar huesos; haré surgir un prototipo humano que se llamará ‘hombre’! ¡Vaya crear este prototipo, este hombre, para que le sean impuestos los servicios de los dioses y que ellos estén descansados”.

Ea solicita entonces que le sea entregado uno de sus hermanos y Marduk ordena a la asamblea de los dioses “Que me sea entregado el que tramó el combate, le impondré su castigo para que vosotros podáis vivir en paz”. Los Igigu, los Grandes dioses, le replicaron a él, a Lugaldimmer-ankia, el soberano de los dioses, su señor: “Fue Kingu el que tramó el combate y movió a rebelión a Tiamat y (or)ganizó la batalla”. Le ataron y le mantuvieron cogido delante de Ea. Se le infligió su castigo: se le cortó la sangre. Y con su sangre (Ea) formó la humanidad. Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos.

El destino de los hombres, el sentido de su existencia, quedará señalado desde el tiempo fuerte o tiempo de la creación en donde algo toma forma, se inaugura, nace.

d) El mito es el modelo ejemplar de todas las actividades humanas porque en él se relatan las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados que confieren sentido al mundo.²⁰ Mito y rito guardan una relación estrecha porque el mito ritualmente vivido revela nada menos que al ser verdadero: la vida en él no se aparece menos terrible ni menos bella que la *mujer amada*, desnuda en la cama. La penumbra del lugar sagrado que contiene la presencia real oprime más que la de la habitación donde se encierran los amantes... La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la imagen del destino fijada por el capricho del *azar*...²¹

Los hombres *reactualizan* el tiempo primigenio y salvan el hiato entre dioses y hombres en el momento en que reviven con sus actos los acontecimientos que dieron forma y significación a su actividad y su existencia. Revivir los mitos implica religarse con los dioses, hacerse contemporáneo a ellos, tender un puente o un vínculo hacia lo sagrado, hacia esa emergencia excelsa, fuerte y significativa.

El ritual festivo, a la vez que otorga a los inmortales la veneración que merecen, aparece para aquellos que están avocados a la muerte como una manera de enriquecer los días de su existencia, una suerte de ornato que, al conferirles un tipo de gracia, alegría, concordia mutua, los ilumina con un brillo en el que resplandece una parte del fulgor de los dioses.²²

Todo lo que se relata en los mitos le concierne al hombre directamente; las historias “falsas”, dirá Eliade, narran acontecimientos que no han modificado la condición humana en cuanto tal y no poseen ninguna significación cósmica.

Cuando Heracles sostiene el cielo sobre sus hombros, solamente muestra con ello su fuerza física. Ni el cielo ni el universo resultan por ello “marcados” para siempre.²³

La emergencia de lo sagrado es poderosa porque se manifiesta como una fuerza creativa, sobreabundante, inaugural en virtud de que con su irrupción se funda un orden ontológico, un juego de significación que hará posible delinear los límites de la vida de los hombres, es decir, sus destinos. Pero todo acto de inauguración, todo nacimiento conlleva la muerte y la clausura de lo antes acaecido: la gratuidad de lo sagrado pone en cuestión todos los valores que hasta ese momento fundaban el campo de lo profano, entre ellos, fuertemente, el de la incuestionabilidad y necesidad del sentido. Alegría y duelo son los dos sentimientos contrapuestos que se presentan en el tiempo de la fiesta.

La racionalidad mítica revela una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse. Lo que se inaugura con cada acto de creación es la configuración regulada, mensurable y ordenada de todos los seres y todas las cosas. Antes de la irrupción de lo sagrado, todo era caótico y fluídico, sin forma y sin reposo; su emergencia habilita la integridad de la organización del mundo, la delimitación de lo prohibido y lo permitido, la demarcación del campo que le es propio y de aquel perteneciente a lo profano. Pero esta emergencia no es sosegada sino violenta y desgarradora porque nacer es devenir inteligible, aprehensible a la conciencia, recortado, delimitado, significativo y ello nos enfrenta a la amorfa textura del caos y su sinsentido, a la

herida o fisura que marca la distancia entre lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

Siguiendo a Roger Callois, “el mundo de lo sagrado... se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas”.²⁴ Tanto lo profano como lo sagrado son necesarios para el desarrollo de la vida: “...el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”.²⁵ El hombre, caído de la indistinción animal como diría Bataille, se conforma en la tensión de estos dos aconteceres: por un lado, ser hombre implica ser una cosa, un útil que cumple con determinada función en el proceso de trabajo y producción, un ser condenado a la finitud y la muerte; por otro, en tanto sagrado, el hombre revoca las limitaciones de lo inexorable en el tiempo sagrado de la fiesta, del gasto excesivo e inútil del sacrificio que lo religa y comunica íntimamente con el mundo divino. El ámbito de lo profano se conforma por un mundo del trabajo en donde todos los objetos, incluyendo a los hombres, son vistos en función de su utilidad; de ahí su carácter de cosas, de artefactos exteriores perfectamente identificables y manipulables dentro de un campo meramente instrumental que se organiza a través de la conservación y la acumulación. Pero lo sagrado se resiste a cualquier usura; su emergencia disloca y transgrede materialmente el mundo de las cosas que el trabajo constituye, y hace que los hombres entren en una comunicación íntima entre sí al mismo tiempo que con las sombras que pueblan los infiernos y el cielo.²⁶ “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo”.²⁷ Y Esta continuidad, sin embargo, no es cognoscible; es una experiencia heterogénea cuya irrupción se rebela a la posibilidad de la homologación, la medida y el intercambio y pone en cuestión el mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado. Se sacrifica lo que sirve porque el sacrificio implica destruir, matar el carácter de cosa o útil de los seres²⁸ para reinscribirlos en un tiempo sagrado en donde la “pesadez de cosa” no tiene cabida y en donde los hombres renuevan el pacto con los dioses,²⁹ establecen un vínculo con lo inefable, se abren al abismo, al límite, al enigma radical que los funda y constituye, y que atraviesa toda la esfera de la significación: “La muerte, afirma Bataille, es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo Inaccesible”.³⁰ Ante esta manifesta-

ción inaugural que repele y fascina, el hombre levanta sus relatos (*mythos*) pero las apuestas significativas podrán jugarse en la alegría angustiante de bordear incesantemente en torno a ese “entre” que funda la distancia, en la aceptación de la incertidumbre de los límites como destino, o bien, romper el horror, dibujar un rostro para el abismo y pretender suturar definitivamente la herida.

El mito narra lo sagrado, aquello que por su carácter incorruptible saca a los objetos de su condición normal de “cosas” útiles e intercambiables, es decir, de su condición de medios siempre valorados por el fin o los fines a que están sujetos. Lo sagrado se muestra ante lo profano como su opuesto agónico, pues sin la sacralidad que el mito pone de manifiesto el mundo de los hombres atareados en el trabajo no tendría sentido y, sin lo profano, lo sagrado no exaltaría su diferencia:

...el pescador reza no sólo para pescar mucho, sino para estar cierto de que no es sólo pescador, es decir, el arpón y la red de quienes comen pescado; reza para asegurarse —para proclamar— que no es sólo cosa, como el pez que saca del agua o su red, sino dios mismo, como el pez libre en las aguas o el infinito mar.³¹

El creyente en los mitos implora para que la acción que va a emprender sea exitosa, pero su súplica hacia lo sagrado no se levanta sólo por el provecho de la acción emprendida, sino por la necesidad de que se renueve el pacto de familiaridad que mantiene con los dioses y lo libere así de la limitación de lo profano. Lo sagrado viene a ser así la “parte maldita”, como sostiene Bataille, que excede, que se corta, que se separa de la esfera de la instrumentalidad pero guardando con ella un lazo estrecho, pues la irrupción de lo sagrado revoca los límites establecidos durante el tiempo del acontecer cotidiano pero haciendo patente que el hombre gestiona lo real con el discurso porque la palabra silencio también es un ruido.

En tanto fractura del orden profano, en tanto puesta en cuestión de los límites ordinarios en que el hombre se encuentra enclavado, y del juego de significación en que se configura y reconoce, lo sagrado suscita sentimientos ambiguos: por un lado, repele, atemoriza en razón de que su irrupción suscita el derrumbe del ámbito de la permanencia y la duración en que nos hallamos

inscritos; por el otro, fascina y atrae porque en él brota irredenta la excelsa epifanía que renueva el sentido del mundo. Lo sagrado es esplendoroso:

El nombre mismo de Zeus procede de “div”, resplandecer... su nombre señala el brillo de su aparición. Esa idea primordial de destello luminoso propio de la divinidad, se halla en estatuillas minoicas representando a un hombre que con los brazos se protege los ojos, incapaz de sostener la mirada de un dios...³²

Sobre los mitos y los tiempos y recintos sagrados de su acaecer pesa una prohibición, un tabú, que no debe infringirse por la única razón de que es la ley que define de manera absoluta lo que está y lo que no está permitido, la distancia y el corte que articula la significación de todo el espacio profano, mensurable y homogéneo.

3. El tiempo sagrado

El hombre religioso conmemora con las fiestas, los ritos y los sacrificios el tiempo primordial en el que todo comenzó a ser; cada celebración sagrada interrumpe el transcurrir de lo profano, el tiempo ordinario del acontecer cotidiano —evanescente e irre recuperable. Y en cada conmemoración se asiste al re-nacimiento del *Cosmos* o, más bien, como sostiene Eliade,³³ a su nacimiento, porque cada Nuevo Año el Tiempo comienza *ab initio*: Cosmos y Tiempo son realidades solidarias porque “antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir³⁴”. Revivir ritualmente ese tiempo que es fijeza, tiempo detenido sin un “antes” ni un “después”, es decir, negación del tiempo “histórico”, abre al hombre al acontecimiento inaugural que origina tanto al tiempo como a la organización del mundo mismo y sus espacios. Y ese es el destino humano; hacemos contemporáneos con el tiempo fabuloso de los comienzos, con la atemporalidad en donde todo tiempo y toda significación se forja, pues el tiempo, parafraseando a Borges, es la substancia de la que estamos hechos, es el ser mismo del hombre y, por ello, cada relato que avanzamos sobre el tiempo vale como medio de acceso a lo desconocido, es decir, lo inefable y eterno. Nombrar lo inefable es hacer patente, que no necesariamente problematizada, la herida siempre abierta provocada por la gratuidad de la

decisión divina que nos otorgó la naturaleza significativa, por la incertidumbre que esa gratuidad emplazó en todo el campo significativo-realizativo. El Enuma Elish babilónico relata la gesta que dio lugar al nacimiento del universo desde los tiempos cuando brota del caos acuático la pareja primitiva Tiamat-Apsu hasta la aparición del demiurgo vencedor de Tiamat, Marduk, quien, a partir del cuerpo abierto de ésta, forma el mundo y crea a los hombres.

Y al igual que con el Tiempo, la sacralidad imposibilita que el espacio sagrado se presente informe y homogéneo. Babilonia, afirma Eliade, ha dejado testimonio en sus templos de la homología “cielo-mundo”:

El rico simbolismo de los templos (*ziggurats*) sólo puede comprenderse partiendo de una “teoría cósmica”. De hecho, la *ziggurat* estaba edificada como un mundo. Sus pisos simbolizan las divisiones del universo: el mundo subterráneo, la tierra, el firmamento. La *ziggurat* es en realidad el mundo, puesto que simboliza la montaña cósmica.³⁵

El templo formaba parte de un espacio consagrado, identificado con el “año litúrgico”, con el tiempo sagrado, señalado por las “fiestas” que se celebraban en torno a él. Y al igual que en Babilonia, en Creta y Micenas se otorgaba a la montaña una cualidad especial por el simple hecho de que al estar “elevada”, al encontrarse “arriba”, que implicaba estar saturada de sacralidad; *Zeus Diktaios*, el de la Montaña Santa, es una de las divinidades que aparecen inscritas en las tablillas de Cnosos. En el acontecer preheleno, los cuernos dobles que coronaban la fachada de los palacios de Pilos, Gla o Cnosos, las Esfinges protectoras de las puertas de Tebas, el dintel de las Leonas de Micenas, convertían a la residencia de los reyes en un lugar sagrado; en ellos, se ubicaba una pieza central, mégaron, que constituía el santuario particular de la monarquía. Cualquier espacio deviene santuario cuando los dioses se fijan al terreno, cuando se emplazan en un territorio.³⁶

En el *Principium sapientiae* de Cornford, como en otros tantos estudios, podemos encontrar una data fuertemente documentada del ritual cáltico babilónico. No tenemos la misma suerte en lo que se refiere a Creta y Micenas. Sin embargo, el desciframiento de las tablillas ha permitido a los investigadores determinar, con cierto grado de precisión, la estructuración del panteón preheleno y algunos de sus lugares de culto.³⁷ En Micenas, por ejemplo, se

encuentra la Casa Tsountas que parece haber sido el santuario de una divinidad guerrera. En Creta se puede entrever una serie de ritos y divinidades relativas al mar: la imagen de una diosa sobre una barca, trayendo consigo la vegetación, aparece sobre una sortija de oro encontrada en el islote de Mokhlos y sobre un sello de Makrygialos. El gran número de templos, de santuarios campestres, urbanos y subterráneos, de espacios cultural es hallados en las montañas, en las cavernas, en los palacios junto con la numerosa cantidad de ofrendas encontradas a lo largo y ancho de la civilización de los palacios, permite suponer que todos los territorios y todos los acaeceres se encontraban resguardados en la acción y la palabra divina que les daba sentido. Escribas, sacerdotes y reyes aseguraban mediante el ritual, la rememoración y conmemoración del tiempo primigenio, que lo sangrado no marcara una distancia profunda con lo profano. La voz humana se alza hacia los dioses en tono de súplica, de invocación y plegaria en cuanto al sentido de su existencia finita, a la razón de ser de cada uno de sus actos y de su vida toda. Y los dioses responden. La plena sacralidad en la que se juegan los mitos de este periodo palatino no habilitan el quiebre significativo que su retirada y repliegue pondrán en juego. La presencia de la insignificancia radical, la mostración del abismo que atraviesa todo el campo del sentido y su aparecer, se encontrará tematizada, que no problematizada, tanto en el *Enuma Elish* con el caos acuático de donde emanan Apsu y Tiamat como en la *Teogonía* a través de la tríada de potencias: Caos, Gaia y Eros. Sin embargo, el desasosiego y la incertidumbre que el Hiato pone en juego, la súplica sin respuesta y el consiguiente vigor que adquiere la palabra humana ante unos dioses que ya no hablan, no podrá manifestarse con toda su fuerza en virtud de que la invocación se levanta hacia esa palabra divina en la cual el hombre se refleja y constituye, traspasando así ese abismo incómodo y accediendo a la seguridad identitaria que el esplendor de una palabra divinamente verdadera y significativa le otorga. El poder de lo sagrado y su presencia es omnímodo; no queda resquicio para el silencio por lo que el verbo, el texto y la memoria se mantienen en perfecta vigilia. La fiesta, entonces, puede ser abordada como una operación eficaz, como una acción que no hace más que mantener aquello que pareciera querer dislocar al inscribir a la pérdida en el campo de la utilidad y al darle sentido a lo que no tiene sentido. Este mismo cerco de significación se encuentra igualmente manifies-

to en el ámbito funerario y en el mundo de ultratumba. La religión micénica se estructura con un talante optimista que preconiza, en virtud de su proyección del aquí y el ahora en el más allá, la estabilidad de la significación y la supervivencia de un mismo orden de cosas.³⁸

La soberanía monárquica, a diferencia de aquella del transcurrir aristocrático, controló la variabilidad de los relatos, imposibilitó la confrontación y la polémica, y circunscribió a la palabra sagrada en una revelación que se pronunció siempre de la misma manera: los cambios en los relatos míticos, a pesar del largo periodo que abarcan estas monarquías, fueron mínimos y poco significativos. En todo sitio, en todo acto cotidiano, en la esfera privada y en la pública, en lo más prosaico y en lo más solemne, siempre estaba presente una fuerza sagrada y, por ello, lo sagrado saturó al universo de dioses e imposibilitó la emergencia angustiosa de un destino que no se manifiesta claro y transparente, sino por vía indirecta y ambigua. El mito emplazado en el topos palatino no logró exasperar la diferencia y separación que constituye al hombre en el momento mismo en que su celebración ratifica, incansablemente, los límites establecidos *in illo tempore*, el lazo estrecho que nos une a unos dioses que han querido “ver” y “ser vistos”.³⁹ Apertrechado en esta sacralidad pletórica, el espacio monárquico no configuró sus saberes en la constatación abismal de las legalidades y el silencio de los dioses, sino que los dibujó en un cuadro perfectamente estructurado de vida y poder que anunciaba el panteón olímpico. Zeus se erigió en la soberanía misma y el inefable sentido del Hiato primigenio tuvo que guardar su enigma. Pero el silencio resiste y su emerger abrirá a la larga la posibilidad de entablar una relación diferente con hombres, dioses y muertos.

Notas

1. “*Encaje*: Ajuste de piezas que se adaptan entre sí y, así unidas, se asientan y enlazan” en *Diccionario Real Academia Española de la lengua*, citado por Andrés Ortiz-Osés, “Presentación: Eranos y el ‘encaje’ de la realidad”, en Neumann, Eliade; *et. al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Proemio de C. G. Jung, Presentación de A. Ortiz-Osés, Barcelona/ Colombia, Anthropos, 1997, pp. 9-14.

2. El relato detallado en cuanto al método que ideó Ven tris para descifrar la escritura denominada Lineal B, se encuentra en Leonard Cottrell “Apéndice B. El ‘Everest’ de la arqueología griega”, en *El Toro de Minos*, México, FCE., 1995, pp. 279-296; Y en John Chadwick, *El enigma micénico. El desciframiento de la escritura Lineal B*, Madrid, Taurus, 1987.

3. Cfr. Jacques Derrida, “Nous-autres Grecs” en *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiqué*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (Versión castellana, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Bs. As., Manantial, 1994, pp. 183-199).

4. Cfr. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 58-59.

5. Cfr. *op. cit.*, pp. 24-26.

6. Cfr. Emilio Lledó, “*Sympatheia* e historia dellogos”, en varios, *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 255-263.

7. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 24-25.

8. Cfr. Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989, p. 84.

9. Cfr. A. Ortiz-Osés, “Implicación”, en Ortiz-Osés y Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, p. 351, donde establece que una implicación ontosimbólica comprende no sólo una co-significancia, sino también que las realidades son correlativas.

10. Cfr. Carlos García Gual, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1989, pp. 9-26; P. Grimal, *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1989, pp.9-13; y José Carlos Bermejo Barrera, *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, AKAL, 1988, pp. 7-13.

11. Marcel Detienne, en “Teorías de la interpretación de los mitos en los siglos XIX y XX”, en Yves Bonnefoy (dir), *Diccionario de las mitologías. Volumen I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 57-61, establece una diferencia entre la interpretación y la exégesis: la primera nace a partir de tomar distancia y perspectiva respecto al discurso de la tradición memorial; la segunda, por el contrario, se produce como un comentario continuo inmediato de una cultura hacia su propio simbolismo.

12. *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p.17.

13. Mircena Eliade, “El mito. Introducción. 1. Aproximación a una definición”, en Yves Bonnefoy (dir.) , *op. cit.*, p. 57.

14. Mircea Eliade, “La estructura de los mitos” en *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1994, pp. 7-27; y *Tratado de historia de las religiones*, Prefacio de Georges Dumézil, México, Era, 1996, pp. 13-56. Confróntese también Julien Ries, “El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa”, en Julien Ries (coordinador), *Tratado de antropología de lo sagrado, 1. Los orígenes del horno religioso*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 13-22.

15. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 12.
16. Cfr. Elena Cassin, "Cosmogonía mesopotámica", en Yves Bonnefoy, *op. cit.*, pp. 111-112.
17. Cfr. Fernando Savater, *La piedad apasionada*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 21-30.
18. Cfr. J. P. Vernant, "Teogonía y mitos de soberanía", en Yves Bonnefoy (dir.), *op. cit.*, pp. 111-113.
19. *Enuma Elish*, *Poema babilónico de la creación*, edición y traducción de Federico Lara Pintado, Madrid, Trotta, 1994, Tablilla VI, 1-35.
20. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 13.
21. Georges Bataille, "El aprendiz de brujo", en Denis Hollier (ed.), *El Colegio de sociología*, Madrid, Taurus, 1982, p. 40.
22. J. P. Vernant, "Introducción. El hombre griego", en Varios, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 18.
23. Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 22.
24. *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1984, p. 29.
25. *Ibid.*, p. 14.
26. Georges Bataille, *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, p. 50.
27. Georges Bataille, *El erotismo*, 2a edición, Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 36-37.
28. "Pero, desde el azar, lo artificioso y lo ritual conservan siempre viva la presencia de la muerte, pero sin hacerla nunca necesaria: la muerte provee de la permanente fuerza del sinsentido, merced a la cual artificio y rito superan el plano de lo utilitario para conquistar el ámbito de lo sagrado", Fernando Savater, "Suerte y artificio: ritual", en *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus, 1996, p. 268.
29. Cfr. Gerardo De la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, "El carácter sagrado del erotismo", en *El mundo de los afectos: del amor a la locura*, *Letras de Deusto*, nº . 75 (vol. 27), Universidad de Deusto, Abril-Junio 1997, pp. 145-162.
30. George Bataille, *La experiencia interior*, versión castellana de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1981, p. 79.
31. F. Savater, *La piedad apasionada*, *op. cit.*, p. 29.
32. Georges Meautis, *Mitología griega*, Bs. As., Hachette, 1982, p. 45. 33.
33. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, 1979, pp. 66-67.
34. *Ibid.*, p. 69.
35. Mircea Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 28.
36. Cfr. Louis Gernet y André Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, Editorial Hispano Americana, 1960, pp. 131-160.
37. Cfr. Paul Faure, "Las civilizaciones de Creta y Micenas", en Yves Bonnefoy (dir.), *Diccionario de mitologías*, Volumen II. Grecia, Barcelona, Referencias/Destino, 1997, pp. 27-48.

38. *Cfr.* Pierre Levêque, *op. cit.*, p. 165.

39. Dédalo, mítico inventor de la estatuaria griega, reveló el aspecto de los dioses haciendo visible lo invisible; pero en la medida en que las estatuas “ven” (Dédalo abrió los ojos a las estatuas) “ver” y “ser visto” se convierten en equivalentes. *Cfr.* Jaume Pòrtulas, “Prólogo a la edición española”, en Yves Bonnefoy, *op. cit.*, pp. 12-13.

LA PRIMERA FILOSOFÍA POLÍTICA CLÁSICA

Alberto Vargas Pérez
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Quisiera ocuparme en este trabajo de presentar y problematizar algunos de los aspectos constitutivos de la primera filosofía política clásica. Entiendo por ‘primera filosofía política clásica’ un conjunto de ideas en el campo político que aparece en Grecia en la segunda mitad del siglo V a.c., ideas que son contribuciones típicas del pensamiento de esa época —la llamada Ilustración del siglo V—, que están asociadas a nombres fundamentales en la historia de las ideas de la Grecia clásica, y cuya importancia ha sido desde antiguo reconocida a raíz de la percepción de su carácter a la vez fundador y continuador de la reflexión filosófica griega. Entre estos aspectos constitutivos, son importantes, a mi juicio, los siguientes: las influencias formadoras de este pensamiento no sólo en lo que concierne a la historia interna de su desarrollo conceptual —lo que tiene que ver con lo heredado y lo nuevo en la formación de conceptos y categorías de distintos niveles— sino también, en vista de los objetos de que se ocupa una filosofía política, del desarrollo de las instituciones y de las prácticas políticas que presuntamente jugaron un papel relevante en su constitución; la determinación de los campos de su reflexión y de la producción de instrumentos de análisis de los fenómenos en esos campos; delimitar la forma de este pensamiento como algo distinto de otras próximas —o relativamente próximas y que pudieran confundirse con ella—, es decir, identificar la unidad de ese pensamiento; y, en fin, lo que más me interesa en este trabajo, la cuestión de la legitimidad histórica de llamar ‘filosófico’ al conjunto de ideas que me ocupan. Las figuras centrales de este período, en lo que concierne a la filosofía política, son el sofista Protágoras, el historiador ateniense Tucídides y el último representante de la filosofía presocrática (en su

sentido establecido, a partir de Aristóteles, de *fysiologia*), Demócrito. Son ellos tres los que expresan de la manera más visible las preocupaciones de la reflexión sobre la política y son sus doctrinas las que sobre todo tengo en consideración para dar sustento a la tesis de este trabajo. Protágoras pertenece a la generación inmediatamente anterior a la de los otros dos autores, es decir, es la suya la generación que vivió el impacto de Parménides. La reacción a tal impacto está bien documentada, aun cuando no se vea todavía con suficiente claridad en qué exactamente consistió el giro filosófico común a las respuestas disímiles que provocó; lo que sí parece claro es la importancia de Protágoras en esta reacción, y lo mismo ocurre con otro pensador de su generación, Leucipo —a pesar de la obscuridad que rodea a su figura— como fundador del atomismo y mentor de Demócrito. Cabe señalar que Protágoras y Demócrito fueron paisanos, procedían ambos de Abdera, una ciudad noroeste importante en esa época y de influencia cultural jónica. En cuanto a Tucídides, de la generación de Demócrito, debió haber estado al corriente de la circulación de las ideas filosóficas pues vivió en su totalidad la época de Pericles y la efervescencia cultural de Atenas. Tal vez no esté fuera de lugar recordar que ésta es también la generación de Sócrates. Como una primera aproximación a los rasgos distintivos de este pensamiento, debo advertir que no lo considero como un mero punto de partida prefilosófico para las filosofías políticas posteriores de la antigüedad, las que habrían de construirse a partir de la generalización de estas propuestas, de su crítica y, desde luego, de su propio impulso creativo e innovador; pienso, más bien, que de todo derecho es una filosofía política lo que encontramos aquí, de hecho, la primera filosofía política clásica —y, dada la posición histórica de la filosofía griega, la primera filosofía política, *tout court*. Por consiguiente, parte de la presentación que intento requiere hacer explícita esta originalidad.

La noción de filosofía política, de la reflexión filosófica acerca de esta dimensión constitutiva de las sociedades humanas, la tomo de Leo Strauss. Una formulación tersa y lúcida de la concepción de filosofía política de Strauss, con sus típicas resonancias por el interés histórico, ocurre en el siguiente texto:

Casi durante toda su historia, la filosofía política fue universal, mientras que la política fue particular. A la filosofía política concernía el mejor o justo orden de la

sociedad, que es por naturaleza el mejor o justo en todas partes o siempre, mientras que a la política concernía el ser o bienestar de esta o aquella sociedad en particular (una *polis*, una nación, un imperio), en un lugar dado y durante cierto tiempo. (...) En nuestra época, sin embargo, la política ha llegado a ser de hecho universal.¹

Como bien observa Strauss, a pesar de que hay una relación estrecha entre la política, la práctica política, y la filosofía política, ello no quiere decir que sean realizaciones de la misma naturaleza. Si entre las actividades de la práctica política incluimos la deliberación política, el consejo o previsión política o incluso las generalizaciones acerca de probables conexiones entre los acontecimientos políticos, aún así, hay una diferencia entre la práctica política y la filosofía política. Podríamos estar de acuerdo en caracterizar a la producción y manipulación de ideas filosóficas acerca de la política como una práctica: aún así, nada nos justificaría en llamar a tal práctica, por ese mero hecho, una práctica política. Por qué ello sea así es una cuestión difícil, para la cual no pretendo tener una elucidación satisfactoria. Ella tiene que ver con la naturaleza específica de la práctica filosófica. No obstante, es una cuestión urgente y estoy obligado a investigarla aunque sea sólo superficialmente, pues toca de manera directa a la postulación de la tesis histórica acerca de esta filosofía política clásica, tanto en lo que refiere a su carácter como a su existencia histórica misma. ¿De qué se trata? Es común en nuestra tradición de historia de la filosofía asignar a Platón y a Aristóteles el papel fundador y definitivo de la filosofía política clásica: después de ellos, se dice, sólo un cambio histórico profundo habría de traer otra filosofía política, la moderna.² Y sin duda es razonable considerarlo así dado el alcance histórico e influencia de su pensamiento filosófico, así como la fuerza y la brillantez con que se expresaron en sus textos, *célebres*, de filosofía política. La cuestión de la supervivencia de los textos antiguos y de la consiguiente formación de una tradición de conservación y exégesis de ellos no es de poca monta en la tradición intelectual de Occidente; en ella, efectivamente, Platón y Aristóteles ocupan una posición privilegiada. En particular, ningún texto filosófico anterior se ha conservado íntegramente y, en consecuencia, ningún texto de filosofía política previo a los suyos ha sobrevivido. Para el estudio de estos autores anteriores, dependemos totalmente de la tradición doxográfica y de las citas que autores posteriores

hicieron de sus obras —los textos en los que tales citas ocurren, que pueden estar a una distancia temporal de hasta un milenio de la producción original, pueden en ocasiones también ser, ellos mismos, fragmentos. Esto nos puede proporcionar una idea de la dificultad que conlleva intentar una restauración del pensamiento griego preplatónico. Debemos al esfuerzo titánico de la filología alemana del siglo XIX haber producido los textos modernos de este material antiguo y haber proporcionado, de este modo, la base textual a partir de la cual se ha desarrollado la interpretación moderna.³

Esto vale en general para la filosofía griega de los siglos VI y V a.c., es decir, para la filosofía presocrática. Si fijamos nuestra atención en el caso específico de la filosofía política, de inmediato aparecen problemas especiales y agudos, de los cuales por lo menos tres merecen atención. El primero de ellos tiene que ver con la diferencia entre la filosofía natural (*fysiología*, el estudio de la *fysis* y, así, *fysikos*, el que se ocupa de esto) y la filosofía política. Debemos a Aristóteles la expresión primera de la creencia de que los primeros filósofos se ocuparon exclusivamente de la naturaleza y, con la excepción de Parménides y su escuela, la filosofía presocrática en su conjunto fue considerada una filosofía natural: fue sólo con Sócrates, dice también Aristóteles, que la filosofía dio la espalda a la especulación cosmológica para ocuparse del ser humano y sus problemas. Esta visión de la filosofía presocrática fue expuesta en un tratado de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, y con el tiempo habría de convertirse en la autoridad última, pues de él partió la tradición doxográfica. Es de notar aquí que los sofistas fueron excluidos del movimiento filosófico humanista adscrito a Sócrates, no porque no se conocieran sus intereses en este campo sino, simple y sencillamente, porque no se les consideraba filósofos: en este juicio, por descontado, la influencia platónica ha sido decisiva no sólo en Aristóteles sino en los lectores de los diálogos a través de los siglos.⁴ El problema, entonces, es que por una especie de ocultamiento no se reconoció una filosofía política distinta en la segunda mitad del siglo V a.C., contemporánea del último período de la filosofía natural presocrática. Ello, por supuesto, no implica que se ignore la existencia de pensamiento político anterior a la constitución socrática de la filosofía de las cosas humanas: la existencia de un género literario acerca de la mejor *politeia* (constitución, régimen) está atestiguada por Aristóteles con su mención (en la *Política* 1267 b 8 ss.) de la que formuló

Hipódamo de Mileto, de quien se sabe diseñó, por encargo de Pericles, la ciudad para la colonia panhelénica de Turios en 443 a.C. —cabe mencionar que Protágoras fue comisionado para redactar sus leyes. En fin, sea porque la filosofía anterior a Sócrates se consideró estrictamente filosofía natural y que con él se dio el giro humanístico (Aristóteles, Teofrasto y la tradición doxográfica), sea porque se hayan reconocido las afinidades entre los problemas de los sofistas y Sócrates y se haya negado a aquéllos el título de filósofos (platón), el caso es que no se reconoce una filosofía política durante la segunda mitad del siglo V a.C., es decir, contemporánea de Sócrates.⁵

El segundo problema está íntimamente relacionado con este primero. Dicho de manera breve, se trata de ver si una interpretación alternativa de la naturaleza de la filosofía presocrática, que privilegie elementos desdeñados en la tradición dominante, nos proporciona la clave para entender el sentido en que el pensamiento de la época de los sofistas es continuador, a la vez que innovador, de la tradición filosófica griega. Sin duda, es correcto insistir en que la preocupación de los primeros filósofos se centra en el problema de la *fýsis*, de la naturaleza, y que tal preocupación toma forma creativa en doctrinas cosmológicas, es decir, en una búsqueda de elucidación racional del *kosmos*: ello quiere decir que la naturaleza (*fýsis*: fundamento, constitución), tal como la entendió la tradición temprana que se originó con los filósofos de Mileto, es el fundamento que se expresa en el orden del universo, lo cual quiere decir que este orden es la manifestación de la legalidad y la racionalidad de esta misma naturaleza; una legalidad inmanente a él y no necesariamente distinta de él, como muy pronto habría de afirmarlo con fuerza Heráclito de Efeso, por ejemplo, en el fragmento 30:

Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas. (Versión de A. Bernabé).

Vale la pena citar aquí lo que a mi juicio es una de las mejores exposiciones, en la literatura reciente, de la noción de *kosmos* en el pensamiento presocrático. Pertenece a Charles Kahn:

Considerado de manera precisa, el *kosmos* es un arreglo concreto de todas las cosas, que se define no sólo por la disposición espacial de las partes sino también por la *taxis* [orden, disposición] temporal dentro de la cual los poderes opuestos dominan por turnos. Es el aspecto espacial (por el cual el *kosmos*, identificado con el *ouranos*, aparece como un cuerpo cuyos miembros son los elementos) el que progresivamente tiende a oscurecer el orden temporal que prevaleció en las concepciones tempranas. Ambas ideas, no obstante, están inextricablemente ligadas del principio al fin de la filosofía griega. El cosmos no sólo posee un cuerpo extenso sino también una existencia en el tiempo (*aión*) cuyos períodos son los ciclos celestes.⁶

Como pone de manifiesto Kahn, la noción de la alternancia del poder entre los elementos opuestos (o poderes elementales: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, etc.) de acuerdo con una sucesión temporal regulada, es decir, sujeta a la ley, es de una importancia mayor incluso que la noción de distribución geométrica, de relaciones proporcionarles, de las partes del todo; es decir, que en la noción temprana del *kosmos*, del objeto mismo de la indagación racional del primer pensamiento filosófico, la distribución geométrica y la sucesión regulada en el tiempo son los factores que, a la vez, constituyen su naturaleza y permiten su aprehensión racional. La *fysis* de todas las cosas en el todo (el universo, el *kosmos*) se manifiesta entonces en esta ley de la alternancia de dominio en el tiempo, de la regularidad del devenir y, en fin, del entendimiento del orden cósmico: de hecho, en la interpretación posterior, la *fysis* de los primeros filósofos naturales habrá de entenderse como el principio del mantenimiento incesante de este orden natural (así, por ejemplo, Aristóteles, *Física* 230 b 15). Es importante observar los límites conscientes de la idea de naturaleza aquí: es naturaleza todo aquello que aparece como parte del mundo y que es susceptible de indagación racional, excepto las obras de la producción humana;⁷ es decir, el mundo natural, el mundo de la *Jysis* en su expresión eminente de *kosmos*, excluye los objetos e instituciones humanos, individuales y sociales. Por un curioso giro de la historia, no obstante, la esfera de los asuntos humanos habría de llegar a ser descrita en términos de estas dos nociones tan características del pensamiento filosófico presocrático —*fysis* y *kosmos*—, refinadas y purificadas conceptualmente en el transcurso de su vigorosa historia; al final de este período, exactamente el que coincide con la época sofística, vemos que el interés se ha volcado hacia la naturaleza humana y el *kosmos*

aparece cada vez más como el *diakosmos* político, el orden de las cosas humanas: sin duda, los conceptos vienen de las doctrinas de los naturalistas presocráticos mientras que los nuevos objetos de interés son característicos de la nueva época. Demócrito es especialmente ejemplar en este contexto: como último representante de la tradición de los filósofos presocráticos, tiene el mérito de haber llevado el espíritu jonio de la filosofía natural hasta una de sus cimas. Que la gran elaboración atomista de la *fysiología* coincida con la expresión filosófica de los problemas acerca de la práctica humana, individual y política, en un mismo autor es algo que sólo pudo haber pasado gracias a una visión renovada, cuyo efecto fue el de expresar una comprensión de las cosas humana que se había modelado de acuerdo con los cánones intelectuales, en sus conceptos y estrategias discursivas, de la *fysiología* y que se aplicaba ahora a un dominio hasta entonces de difícil acceso para esta perspectiva (aunque el caso de Heráclito, con su proteico temperamento filosófico, obligaría a reconsiderar seriamente esta cuestión). El manifiesto de esta visión se expresa en el célebre fragmento 2, el único auténtico, de Leucipo:

Nada se produce porque sí (*maten*), sino que todo surge por una razón (*ek logou*) y por necesidad (*anankes*).

La necesidad natural, concebida como factor causal y explicativo (que es el sentido de la expresión '*ek logou*'), sustituye al cambio regulado y al modelo político de la legalidad que imperaba en las cosmologías tempranas; con ello, los atomistas pueden generalizar la visión del proceso natural a acontecimientos y objetos propios de la agencia humana, tales como las acciones, las creencias y las instituciones. Demócrito da testimonio de este tránsito en varios de sus fragmentos y muchos de los reportes doxográficos que de él se conservan insisten en presentar a la filosofía atomista como una visión unificada de todo lo que hay: tanto del mundo natural como del mundo de las producciones humanas. Es probable que el materialismo sea la única posición metafísica que pueda dar una visión unitaria de la realidad de tal generalidad.⁸ Es en esta dirección, me parece, que se pueden investigar los rasgos de continuación e innovación del período que nos ocupa dentro del desarrollo interno de la filosofía griega. Dos aspectos del cambio que ocurrió en ese período deben ser enfatizados. Tenemos, por un lado, el desarrollo interno de la cosmología

presocrática que, al darse plenamente a la investigación crítica y desprejuiciada, produjo una secuencia de grandes personalidades y escuelas, con sucesivas reconsideraciones de la situación teórica, formulación de hipótesis, crítica continua de posiciones y un ensanchamiento notable de la perspectiva, no sólo en lo que respecta a las condiciones acerca de los objetos de estudio los objetos y acontecimientos del *kosmos*) sino también —y esto es de fundamental importancia— acerca de los propios medios cognoscitivos y de comunicación involucrados en esta búsqueda; ello habría de abrir el camino para la epistemología y la lógica como ramas nuevas de la filosofía; no sería descabellado aventurar que estos nuevos dominios se nutrieron, también ellos, de preocupaciones ajenas a la cosmología propiamente dicha; que se inspiraron, por ejemplo, en los procedimientos de debate y persuasión en la actividad política, o bien en la crítica de las creencias religiosas tradicionales y de los valores morales heredados. La situación resultante, en el plano teórico, es que hay una constelación de conceptos que han sido puestos a prueba durante un siglo y medio de debate intelectual, los que empiezan a formar parte orgánica del aparato espiritual con que los griegos se interrogaron acerca del mundo, y que pueden generalizarse en su aplicación a áreas hasta entonces ajenas a la investigación filosófica. Por otro lado (éste es el segundo aspecto que quiero señalar), existe la posibilidad de que haya sido la cosmología misma, con su insistencia en una estructura que por racional apela a regularidades nomológicas y a la expresión de un orden esencialmente afín al orden político, la que haya marchado a la par con el desarrollo de un pensamiento político expresado en la práctica política, como un componente de la actividad de transformación de las condiciones de esa práctica en este mismo período histórico. Si esto fuese el caso, estas formas diversas de pensamiento manifestarían una unidad esencial en la cultura griega y los logros del período sofístico, en particular la creación de la primera filosofía política clásica, sería sólo la culminación de estas poderosas líneas de desarrollo cultural.⁹

El tercer problema que encuentro en el esfuerzo por precisar el lugar de aparición de una filosofía política en el pensamiento del siglo V a.C. —con las características ya señaladas y que menciono aquí corriendo el riesgo de ser repetitivo: que sea una elucidación filosófica de la práctica política y no meramente pensamiento político, que manifieste conexiones con la tradición filo-

sófica griega ya establecida, y que pueda ponerse en relación con los problemas esenciales que enfrentan las filosofías políticas clásicas reconocidas, la de Platón y la de Aristóteles— tiene que ver con la elección de los tres autores — Protágoras, Tucídides y Demócrito— y la afirmación de que su pensamiento refleja el conjunto de problemas y orientaciones que conforman el ambiente intelectual de la época en este dominio. En particular, la inclusión del historiador Tucídides presenta el peculiar problema de no ser considerado un filósofo en la secuencia tradicional de los filósofos griegos: así que se imponen unas palabras de justificación. Protágoras y Demócrito tienen su lugar asegurado en la historia de la filosofía griega; de ello da testimonio, para el primero, el hecho de que Diógenes Laercio, un compilador y doxógrafo de probablemente el siglo III de nuestra era, lo incluye en su *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*.¹⁰ En cuanto a Demócrito, ya he señalado arriba la influencia e importancia que el materialismo atomista ha tenido en sus diversas etapas y el lugar fundador que Demócrito, junto con Leucipo, tiene en él. Sin embargo, queda aún el problema de entender por qué tanto Protágoras como Demócrito no fueron considerados como filósofos políticos, en el sentido en que sí lo fueron Platón y Aristóteles. La razón de ello, una vez más, está intrínsecamente ligada a los avatares históricos de la transmisión de los textos filosóficos antiguos. Una observación casual de Plutarco, el historiador, polígrafo y filósofo platónico del primer siglo de nuestra era, nos proporciona una indicación de la suerte de los escritos filosóficos y de la recepción de las ideas filosóficas en la segunda mitad del siglo V a. C. En su *Vida de Nicias*, cuenta Plutarco un incidente que tuvo lugar durante la guerra del Peloponeso: encontrándose Nicias como general en la campaña de Sicilia y en una situación desesperada para los atenienses, tuvo lugar un eclipse de la luna, lo que provocó gran terror, dice Plutarco, debido a la superstición y a la ignorancia de sus causas, y añade: "...pues el primero que con más seguridad y confianza había puesto por escrito sus ideas acerca del creciente y menguante de la luna había sido Anaxágoras, y éste no era antiguo ni su escrito tenía celebridad, pues no se había divulgado, y sólo corría entre pocos, con reserva y cautela. Porque todavía no eran bien recibidos los físicos y los llamados especuladores de los meteoros, achacándoseles que las cosas divinas las atribuían a causas destituidas de razón, a potencias incomprensibles y a fuerzas que no pueden resistirse; así es

que Protágoras fue desterrado; Anaxágoras puesto en prisión...” (Plutarco, *Vida de Nicias*, XXIII; versión de A. Ranz Romanillos). Un poco más adelante, añade que la explicación de estos fenómenos se hizo respetable cuando Platón subordinó las fuerzas físicas a principios divinos y superiores. La moraleja de este pasaje, me parece, consiste en que nos vemos obligados a hacernos cargo del estado incompleto de los textos de estos autores e intentar, con la ayuda de los comentarios y las interpretaciones posteriores, penetrar en la visión más plausible que nos parezca a partir del material a que podamos acceder —incluso, entendiendo la formación de visiones que pueden parecer a primera vista sesgadas y estrechas como un resultado mismo de esta historia, algo que Plutarco nos permite entrever con su mención del prestigio de Platón en la explicación de los fenómenos meteorológicos. Esto, decía arriba, en lo que respecta a la formación de la tradición filosófica y a los filósofos reconocidos en ella. Pero tenemos aún el caso de Tucídides. Es cierto que este autor es un historiador y que su obra, *Historia de la guerra del Peloponeso*, es una obra histórica; ello podría hacernos pensar que sus intereses no coinciden estrictamente con los intereses filosóficos. Sin embargo, cuando estudiamos la *Historia*, nos percatamos que al lado de la narración de los acontecimientos, que pretende ser lo más objetiva que sea posible, Tucídides manifiesta interés por las acciones de los agentes involucrados en tales acontecimientos, no sólo en lo que respecta a sus intenciones y expectativas —y con ellas, sus creencias, intereses y deseos: lo que pondríamos llamar el aspecto subjetivo de los agentes— sino también, y de manera central, a la percepción que los individuos tienen de su propia individualidad dentro del contexto más amplio de la empresa en que están inmersos, la guerra, como una empresa colectiva, que involucra a la comunidad, con sus expectativas e intereses propios —lo que podríamos llamar el aspecto objetivo de los agentes o bien la constitución social de los agentes. De este modo, nos ofrece una descripción de la participación del individuo en acontecimientos que, si bien trascienden los límites de la individualidad, no serían posibles sin tal participación individual. Y aún más, no podrían entenderse lo que esos acontecimientos colectivos son sin entender como fueron vividos, en sentido amplio, por los individuos: caso paradigmático de esta manera de ver las cosas es la propia actividad del individuo Tucídides como autor de la *Historia*. En otras palabras, al buscar la explicación del desa-

rollo de los acontecimientos que involucran comunidades en conflicto, Tucídides busca revelar el papel del individuo como parte constitutiva de la comunidad dentro de sus acciones colectivas y asignar, en la búsqueda de explicación de esas acciones colectivas, el peso específico que las acciones de los individuos, en términos de sus creencias, razones y motivaciones, tiene en el resultado global. Por supuesto que no es sencilla esa tarea y el interés que tiene la Historia reside en gran medida en ese intento explicativo, en el esfuerzo por ir más allá de la mera crónica de los acontecimientos. Pues bien, en la exploración de los agentes sociales involucrados en una empresa colectiva, social, Tucídides investiga la difícil relación que hay entre los intereses de los individuos y los intereses de la comunidad, es decir, investiga las formas de integración del individuo en la sociedad, sin olvidar que el individuo no es un constituyente indeterminado de ella sino, por el contrario, perfectamente definido en tanto que individuo, a la vez que agente social: podríamos decir que investiga al individuo desde la perspectiva de la moralidad individual (la cuestión de la excelencia privada y sus requisitos) y desde la perspectiva de la moralidad pública, es decir, política. Y en esta indagación, Tucídides no está lejos en absoluto de los intereses intelectuales en este campo de Protágoras o de Demócrito, es decir, de una investigación filosófica de estos problemas. Un pasaje especialmente revelador de estos intereses lo ofrece Tucídides cerca del inicio de la *Historia*; se trata del llamado ‘pasaje metodológico’, adyacente al de los orígenes de la historia griega, la ‘arqueología’, y que ocurre en el contexto en que el autor expresa su preocupación por establecer las verdaderas causas de la guerra y la explicación correcta de los acontecimientos que narra:

Respecto a las palabras que dijo cada uno a punto de entrar en guerra o ya en ella, resultaba difícil recordadas exactamente, tanto a mí de lo que oí personalmente como a los que me lo transmitieron de una u otra fuente. Con todo, tal como me parecía que cada uno lo diría de acuerdo con las circunstancias presentes en cada momento y acercándome lo más posible al sentido general de lo que realmente se dijo, así se ha expuesto. En cuanto a los hechos de lo que sucedió en la guerra, no consideré adecuado escribirlos informándome del primero con quien me topase ni según me parecía, sino sólo aquellos en los que estuve presente o, yendo a buscarlos a otras fuentes con cuanta exactitud era posible en cada caso. La investigación resultaba penosa porque los presentes en cada suceso no decían lo mismo sobre el mismo tema, sino según la inclinación que sentían por cada bando o sus recuer-

dos. Quizá para una lectura pública su carácter no fabuloso les hará parecer menos agradables, pero será suficiente que los juzguen útiles quienes deseen examinar la verdad de lo sucedido y de lo que acaso sea de nuevo similar y parejo, teniendo en cuenta las circunstancias humanas. Queda como una posesión para siempre más que como objeto de certamen para oír un instante. (*Historia*, I, 22).¹¹

Tucídides evoca aquí el tema tradicional griego de las *palabras* y los *hechos*: ambos requieren una investigación estricta. A diferencia de la palabra del poeta inspirado o del visionario, Tucídides está consciente de que la palabra —ahora secular— debe ser autenticada, sin importar cuán prosaica sea, por la verdad con respecto a lo que refiere. Pero aquello a lo que refiere está lejos de ser algo simple, un hecho bruto, más bien, ese hecho necesita ser incluido en un complejo de causas y efectos que lo manifiesten como un acontecimiento dentro de un proceso, como parte integrante de ese proceso que, a su vez, debe ser explicado en términos más generales del desarrollo de la vida humana y de su marcha hacia la civilización, o su declive de ella. Leo Strauss, en un análisis brillante de las motivaciones de Tucídides, lo describe como el escritor que sabe que ha entrado en una etapa nueva —y superior— de la comprensión de los hechos humanos a través de la escritura. Strauss ve en el deseo de comprensión de Tucídides una preocupación por aquello que trasciende a la ciudad y que es a la vez su fundamento —a la ciudad como tal y no sólo a Atenas—; se podría decir: aquello que a la vez es manifestado en el hecho histórico de que hay *polis*, hecho que es el resultado de un proceso que va de la vida precivilizada, prepolítica, a la civilización, a la *polis* griega, y que es también el orden que fundamenta a la ciudad como tal, independientemente de cualquier arreglo constitucional o de cualquier régimen particular. Sugiere Strauss que este orden es divino, aunque no dictado por los dioses de la religión tradicional griega sino más bien inmanente al orden cósmico, según lo expresa la nueva religión filosófica (*cf.* *Historia*, II, 47-54). Escribe Strauss:

La guerra del Peloponeso, un suceso particular, se distingue de todos los otros sucesos particulares por el hecho de ser la guerra griega climática. Al estudiar esa guerra, uno ve a los griegos en la cúspide de su movimiento: uno ve el inicio del descenso. La cúspide de la helenidad es la cúspide de la humanidad. La guerra del Peloponeso, con lo que ello implica, agota las posibilidades del hombre. Así como no se puede entender el mayor movimiento sin entender el mayor reposo, tampoco

puede entenderse la helenidad sin entender la barbarie. La vida humana completa se mueve entre los polos de la barbarie y la helenidad. Al estudiar la guerra del Peloponeso, Tucídides percibe los límites de todas las cosas humanas. Al estudiar este suceso particular con el trasfondo de las cosas primitivas, atrapa la naturaleza de todas las cosas humanas. Es por esta razón que su obra es una posesión para todos los tiempos.¹²

Se podría aún argüir que el tipo de discurso (o la variedad de discursos) que despliega la *Historia* no es el discurso filosófico típico, con sus tesis, argumentos, generalizaciones y búsqueda de perspectivas comprensivas, pero ¿hay acaso un tipo único y privilegiado de discurso filosófico capaz de ofrecer una visión abarcante, y no más bien formas discursivas distintas en la ya para entonces concurrida arena filosófica? ¿Y no busca también Tucídides una comprensión de la naturaleza humana, de los motivos de la acción humana y de sus posibilidades de éxito y de fracaso en el proceso más amplio del devenir humano? Jaeger ha identificado una seria preocupación moral en Tucídides, independientemente de que ella ocurra en el contexto de una narración de historia política.¹³ Y en una discusión amplia y documentada sobre el desarrollo del pensamiento político de este período, Cythia Farrar ha insistido en que hay una comunidad de intereses entre sus autores más relevantes y que ella se condensa en el proyecto de comprender el puesto del hombre en el cosmos. En el caso específico de Tucídides, dice Farrar, su tipo peculiar de escritura histórica intenta expresar una comprensión del hombre y el modo en que él ha de entenderse.¹⁴ Si tuviéramos aún que decidir entre un Tucídides historiador y uno filósofo, tal vez tendríamos que decidirnos por el historiador —y, no obstante, tendríamos que reconocer que se trata de un historiador con un *penchant* filosófico o, por lo menos, que ha prestado atención a las ideas filosóficas acerca de la moralidad y la política y que ha deslizado en su texto ecos de estas ideas y de los debates que ellas produjeron. O deberíamos, tal vez, prestar mayor atención a las variedades del discurso filosófico y cuestionar, en consecuencia, la “naturalidad” de las clasificaciones recibidas de los géneros literarios.

II

De acuerdo con la concepción straussiana de filosofía política que me ha parecido conveniente seguir, ésta investiga la cuestión del orden más justo o mejor de la sociedad: para los griegos esta cuestión llegó a ser un asunto urgente. Por descontado, la cuestión de la sociedad más justa o mejor no es, en ella misma, una cuestión filosófica, pero puede ser investigada filosóficamente. La *polis* griega, en sus dos aspectos interconectados de sociedad y de estado responde a la noción straussiana de orden de la sociedad. El mundo griego —la comunidad griega o, como ellos se llamaron, la Hélade— está constituido, en la época histórica, por un conjunto de pequeñas unidades sociales enclavadas en territorios separados e independientes —en principio— las unas de las otras: son las *poleis* griegas los elementos de este conjunto. Si bien es cierto que no toda la población de una *polis* participaba en su orden político, sí lo es que toda ella dependía de la estructura constitucional en términos de las leyes que de ella emanaban, a través de instituciones tales como la familia, el permiso de residencia para extranjeros, el matrimonio y la propiedad, que estaban reguladas de acuerdo con las leyes de la ciudad; si bien es fácil suponer que el alcance del estado en tales instituciones era hasta cierto punto limitado y daba paso a la esfera privada para la implementación de las conductas dentro de ellas. En la época clásica o más exactamente a partir de la época de los legisladores y la legislación pública (575 a.C. en adelante), la ley se hace un patrimonio común de los integrantes de la *polis*, algo que pertenece de manera esencial al orden público; los medios materiales de publicidad que a partir de la época de los legisladores se le dio es un indicio de ese carácter. También es cierto que los griegos antiguos conocieron distintos tipos de régimen y que sus denominaciones ocurren ampliamente en los textos conservados: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia. No siempre tales textos están de acuerdo en la caracterización que dan de cada uno de ellos, ni tampoco existe una diferenciación nítida entre ellos, excepto en el trabajo de los pensadores políticos (legisladores o filósofos). Que no haya nitidez en la diferenciación se observa sobre todo cuando el único cambio que trae una revolución que afecta a un régimen es el de gobierno, sin tocar el sistema legal básico, es decir, sin efectuar cambios propiamente constitucionales; la paranoia democrática, por

ejemplo, ve peligros oligárquicos generalizados, mientras que todo régimen teme a la tiranía, explícita o encubierta, y no es fácil, en los hechos, distinguir a una aristocracia de una oligarquía o de una timocracia. Lo que me interesa señalar es que, independientemente del régimen político que alguna *polis* tenga en algún momento dado de su existencia, la *polis* misma conserva una identidad que le está dada por la conciencia que tiene su población de pertenecer a un territorio y estar emparentada, aun en sentido laxo, con todos los habitantes de ese territorio (tenemos aquí la idea de patria, la tierra de los padres), por el conjunto de tradiciones comunes, especialmente las religiosas o mejor, que han adquirido el carácter de deber religioso y están sancionadas por la legislación de los asuntos religiosos, por los desarrollos en los terrenos material y espiritual con que los habitantes de la polis pueden identificarse y, en fin y de un modo muy especial, por la independencia que tiene una polis con respecto de las otras. Testigo paradójico de esta relación privilegiada de los griegos antiguos con sus respectivas patrias es la guerra, un fenómeno omnipresente a lo largo de la civilización helena (baste recordar aquí que el texto fundador de la identidad del pueblo griego-helena —que tiene una lengua común y un panteón común— es la narración épica de un episodio de una guerra, a saber, *La Iliada* de Homero). Tanto en su carácter internacional, de guerra entre ciudades griegas o de uniones griegas contra naciones no griegas, como en su forma interna, de guerra civil, este fenómeno presupone la polis y existe sólo en función de la polis. Que esto sea así, indica una profunda conciencia de pertenencia a la comunidad y revela al orden político como una búsqueda de los principios que ayuden a preservar y mantener tal comunidad.¹⁵ Entre los elementos de cohesión social, la ley se reveló de singular importancia. Si, como observé arriba, la unidad de la polis requería diferentes factores que asegurasen su permanencia, es decir, anclados hasta cierto punto en la tradición y la costumbre (en algunos casos, como el de Esparta, en una gran medida) y si, por otro lado, el régimen político imperante en alguna *polis* dada definía el tipo de gobierno de esa *polis* y tenía la capacidad de cambiar el sistema legal fundamental, la constitución, es claro que podía surgir una tensión entre la permanencia y el cambio y que ella tenía que ser mediada por — otra vez, hasta cierto punto— la consistencia del código legal con la fuerza de la tradición, promotora de la cohesión social. (Tucídides, *Historia*, II, 37, nos

ofrece un claro ejemplo de la fuerza de la ley no escrita para la cohesión social). El conflicto extremo entre la legalidad de la ciudad y el régimen podía llevar, y de hecho llevó muchas veces, a la *stasis*, la guerra civil, el peor de los males cívicos concebidos por los griegos. De ahí la importancia de la ley que, según avanzaba el siglo V a.C., o bien se vio cada vez más como algo de carácter autónomo con relación al régimen y en particular a sus representantes y ejecutores, los gobernantes, o bien, como ocurrió en Atenas bajo la democracia, intentó justificar al régimen y al gobierno en términos de la adecuación total con la ley, haciendo partícipe del gobierno al cuerpo completo de ciudadanos: haciendo del gobierno un derecho (de todos los ciudadanos) y no un privilegio (de una parte de ellos), aun cuando la ciudadanía misma fuese un privilegio. Bajo esta óptica, me parece, debe entenderse la repetida convicción de la supuesta vocación democrática de Atenas por parte de los atenienses de la época de Pericles y posteriores: se justificaban diciendo que la democracia estaba en el espíritu de la ley ateniense a partir de la constitución de Solón, el legislador y poeta del primer cuarto del siglo VI a.C., aunque la historia, de hecho, no parece ser tan sencilla —tenemos aquí un ejemplo del uso ideológico del pasado para justificar un estado de cosas en el presente. Victor Ehrenberg, en una obra notable por su erudición y el mesurado balance en la presentación de los datos acerca de la historia griega en los siglos VI y V a.C., nos ofrece la siguiente evaluación de la obra soloniana:

Cualquiera constitución en que los derechos de los ciudadanos, en particular la calificación para ocupar cargos públicos de alto nivel, se otorgaran de acuerdo con criterios económicos no era ya completamente aristocrática. Ni tampoco democrática, como lo creyeron los griegos del siglo cuarto que consideraban a Solón el fundador de la democracia ateniense. Cualquier reforma sólo hubo podido apoyarse en tradiciones que se remontaban al pasado remoto pero que estaban todavía vivas. El trabajo social y constitucional de Solón solamente fue viable en tanto que continuación de la sociedad y del estado aristocrático del pasado, aunque rebasó a ambos. Si se puede decir que la democracia era, en algún sentido, la meta del desarrollo político ateniense, ello significaría que sólo se podría alcanzar paso a paso. Solón, que no tenía en mente la idea de la democracia, estaba predestinado por su naturaleza entera a avanzar lentamente, sin intentar una ruptura. El principio de su constitución no fue tan revolucionario como podría parecer pero ciertamente abrió la vía de otros cambios sociales.¹⁶

Es a la luz de estos desarrollos históricos que deben situarse las contribuciones de los pensadores políticos en la segunda mitad del siglo V a.C. La situación que encontramos es compleja: reducida a sus líneas esenciales y que se ligan entre sí de manera inextricable en el transcurso de este período de la civilización griega, se puede, corriendo otra vez el riesgo de ser esquemático, presentarla de la siguiente manera. Tenemos, por un lado, el desarrollo de la *polis* griega que produjo un cambio y una manera radical de considerar lo que significaba pertenecer a ella, a la comunidad cívica, en particular en lo que respecta al orden político y a la dirección política dentro de ese orden. Esto se dio sobre todo como un ejercicio político, como una práctica consciente de los individuos en la vida pública de la comunidad —un factor no desdeñable aquí es la probable formación de una racionalidad práctica de lo político, desplegada seguramente en la interacción política, en términos de apreciación de situaciones concretas, de previsión y consejo, y ciertamente en la elaboración de códigos legislativos. Por otro lado, la centuria y media de espectacular sucesión de figuras individuales y escuelas filosóficas, primordialmente en su versión cosmológica pero no solamente en ella, da testimonio de la rápida expansión en el mundo griego de un modo de pensamiento universal, abstracto y comprensivo, producto tal vez de las posibilidades de expresión que abrió la escritura alfabética para la formulación de este tipo de pensamiento. Es necesario insistir de nuevo en que si bien la filosofía griega se distingue de otras formas de representación espiritual, ello no quiere decir que sus métodos característicos —la generalización a tesis de alcance universal, la formación y crítica de conceptos, el uso a la vez flexible y complejo de recursos argumentativos de diversa índole y la explotación de las técnicas literarias que permite la palabra escrita— fuesen exclusivos de los filósofos. Es más plausible pensar que había una circulación no sólo de temas sino también de enfoques y que esta forma de expresión, que desde entonces ha sido llamada '*logos*', se reveló como la forma idónea para decir lo que necesitaba decir una nueva forma de representación del mundo.¹⁷ Las características, pues, del pensamiento filosófico, las características del *logos*, aparecen también —siguiendo el impulso inicial que dio la cosmología filosófica— en dominios como la geografía, la etnología, la historia y, a partir de Hipócrates, la medicina; las matemáticas tienen un lugar especial, por supuesto, en este conglomerado cultu-

ral. Pero también, según se observó arriba, hay que insistir en que uno de los impulsos mayores en la conformación del pensamiento racional lo dio la organización de la *polis* y el ideal de la ley soberana como salvaguarda del orden y la salud de la ciudad, el ideal de la *eunomia*; es probable que una de las más audaces generalizaciones en los albores de la filosofía haya sido justamente la del orden y la ley políticos al plano cósmico y universal. Es seductora la idea de que, por una especie de retorno histórico y cultural, la polis y su organización, cuya interpretación proporcionó el modelo para la formación de una mentalidad nueva, la filosófica, y que conscientemente fue excluida del campo de investigación que esa mentalidad veía como el de sus objetos propios de atención, ocupe un lugar privilegiado de la reflexión en el pensamiento de la segunda mitad del siglo V a.C. Y encontramos ahora que el modo de concebir el orden social y político es novedoso. Nadie como Protágoras ejemplifica de manera tan adecuada esta nueva situación. La tradición en torno al pensamiento de Protágoras insiste en el interés que tiene por los problemas políticos fundamentales. La doctrina protagoreana construye, por un lado, al individuo como un ser fundamentalmente político y, por el otro, busca superar el antagonismo entre el individuo (y sus intereses) y la colectividad (y los suyos), arguyendo a favor de la coincidencia de ambos. Es curioso que sea Platón, un autor reputadamente hostil a los sofistas, el que nos ofrezca los testimonios primeros acerca del pensamiento de Protágoras, no sólo como reportes de tesis separadas sino muy especialmente en términos de su orientación global. En el diálogo llamado con su nombre, Protágoras concibe al individuo humano como un ser dotado de propiedades que le son exclusivas y que son las que dan cuenta de su ser social. Platón hace decir al gran sofista:

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaban construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo (...) No poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral [*aidos*] y la justicia [*dike*], para que hubiera

orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad (...) ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad. (*Protágoras* 322 a-d).¹⁸

Que la perspectiva que solemos llamar ‘sofística’, con su mezcla de subjetivismo, relativismo, empirismo y naturalismo —acompañada de una sofisticada y poderosa técnica en el dominio de las artes del discurso (*logos*)— se nos presente como algo muy alejado de la audacia metafísica de los primeros filósofos y de su extraordinaria energía innovadora se explica como el resultado de la orientación global que tomó la filosofía desde su inicio: la del ejercicio del pensamiento crítico, individual e independiente, sólo atento a la compulsión racional, al argumento (*logos*) razonado. Ya he observado arriba que la noción misma de logos, la que expresa a la vez esas capacidades racionales de aprehensión del mundo y los medios lingüísticos de su expresión y comunicación, también sufrió cambios en este período y ello debe entenderse como un ejercicio racional autorreflexivo, como una forma radical de la indagación filosófica. También aquí la obra de Protágoras parece haber jugado un papel de primera importancia. Platón se revela nuevamente como un testigo serio y perceptivo del pensamiento del sofista. En el diálogo *Teeteto* encontramos una cita del texto más famoso de Protágoras, la cual va seguida de una cuidadosa interpretación y de un examen del pensamiento que en ella se formula. Es la tesis célebre del *hombre medida*: “El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*Teeteto* 152 a). Platón pasa inmediatamente a interpretar este *dictum* como la expresión de un subjetivismo ontológico (todas las apariencias son reales) y de un relativismo epistemológico (la verdad es lo que le aparece a cada quien). La tesis conversada de la primera, a saber, que sólo son reales las apariencias, no es adjudicada por Platón al pensamiento de Protágoras, lo cual indica que éste sostuvo un agnosticismo limitado. Platón tiene la delicadeza de enfatizar esto cuando hace decir a Protágoras que él no ha expresado creencia alguna acerca de la existencia o no de los dioses (*Teeteto* 162 d-e): para los humanos, la falta de apariencia, de experiencia, de los dioses sólo le obligan a no pronunciarse acerca de su existencia o no

existencia. De acuerdo con Platón, la doctrina de la percepción, con sus objetos, las apariencias, otorga fundamento a la teoría protagoreana del conocimiento, es decir, a su relativismo epistemológico: las creencias que alguien considera verdaderas son verdaderas para él, y éste es el único sentido que puede tener 'verdadero'. Pero un fundamento tal es susceptible de autorrefutación (*peritrope*), un argumento muy particularmente asociado a Protágoras ya que, se dice, él fue su inventor, y que Platón usa para refutarlo (*Teeteto* 170 c-171 a). Y todo parece indicar que en este asunto Platón marcó una pauta, pues la doctrina de Protágoras ha sido, a lo largo de los siglos, objeto de acaloradas discusiones, tanto en lo que respecta a su interpretación como a su validez, tenida en cuenta precisamente la existencia del argumento autorrefutatorio; ello sin detrimento del atractivo que el relativismo ha tenido en distintos momentos de la historia y del cual Protágoras es el progenitor visible. En el dominio moral y político (en el dominio de los asuntos humanos) es donde el atractivo del relativismo ha sido mayor Platón, en el mismo diálogo, hace a Protágoras expresar su relativismo en este campo:

No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente a estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas (...) Los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial. (*Teeteto* 167 a-b, c).¹⁹

Tal vez ahora sea claro que el gran tema que emerge en esta convergencia de problemas acerca de la vida social y política con la perspectiva filosófica es el del individuo humano, en particular, su emergencia como sujeto moral en el pensamiento moral de esta época. El tema es complejo y hay posturas que niegan la existencia de una noción distinta de agente moral en este estadio de la cultura griega. Sea como fuere, aun si no aparecen manifiestamente los

requisitos mínimos que desde una perspectiva moderna se piden para la caracterización satisfactoria del agente moral (tales como la constitución metafísica del yo y las capacidades psicológicas asociadas a los estados morales y a la acción moral, los criterios de individuación de las acciones, etc.), hay indicios suficientes en la literatura de la época, especialmente en las obras de los grandes trágicos atenienses, de una preocupación extendida por el problema moral, centrada en el asunto de la responsabilidad moral y de las consecuencias de las acciones humanas, una vez que el orden tradicional no jugaba más un papel preeminente en el mundo (*polis*) de los seres humanos (individuos), es decir en un contexto valorativo desacralizado.²⁰ Con esto no pretendo sugerir que haya una identificación del sujeto político y el sujeto moral: quiero simplemente insistir en cómo transformaciones paralelas e interrelacionadas —la del individuo que juega un papel en el proceso político y que ve cada vez más ese papel como suyo, como algo que responde a los intereses de su individualidad y la del individuo que es cada vez más sensible a los problemas que atañen a su elección y a su responsabilidad— produjeron una manera nueva de entender la experiencia política, como algo que involucra el espacio público y común de la *polis*, por un lado, y, por el otro, al individuo que se percibe ahora como parte importante del proceso político, como agente en él, como motor posible de la dirección en sus cambios; ello lleva a la conciencia de su individualidad, con sus deseos, sus preferencias individuales y con elecciones que involucran beneficio o daño, bien o mal: la exclusión no querida del juego político o la impericia para participar en él, incluso, son datos para esta conciencia.²¹

Es en este estadio del desarrollo cultural griego, en un momento en que convergen múltiples fuerzas de la experiencia social, de la representación ideológica y de la elaboración teórica, que encontramos al pensamiento de Protágoras, Tucídides y Demócrito —que son, repito, sólo los representantes de una corriente vigorosa de un pensamiento que va al encuentro de los problemas precipitados por esta convergencia y que busca darles expresión filosófica. En un esfuerzo por pensar de manera general el fenómeno político, nuestros autores se ven compelidos a tomar en consideración los factores recién mencionados —la realidad cambiante de la vida política; la necesidad de expresar el problema de manera idónea, de acuerdo con los requisitos que ha establecido la nueva forma, racional, de pensamiento y de expresión; la emer-

gencia, en fin, del reconocimiento del individuo, ante sí mismo, como agente político y moral— y a elaborar doctrinas que de una manera general den cuenta de la inserción del ser humano en la vida social y política. Desde mi punto de vista, el problema preciso que precipitó esta reflexión filosófica, que incluye ya la presión de los tres factores señalados, y que es común a todos estos pensadores a pesar de las diferencias en la respuesta teórica que cada uno de ellos proporcionó, es el de la tensión que surge entre el ámbito personal y el colectivo, cuando se ha alcanzado el estadio en que ellos pueden verse separadamente y cuando las cuestiones del beneficio y del interés, en cada uno de esos ámbitos, pueden, a su vez, ser consideradas de manera separada. La formulación precisa de este problema, por sí misma, indica el grado de sofisticación a que estos autores habían llegado —dada la ausencia de una pregunta tal en las épocas anteriores—: este hecho sería suficiente para justificar la creencia de que con ellos se inicia la filosofía política clásica. ¿Será que en última instancia los bienes del individuo y los bienes de la colectividad no son compatibles? Esta pregunta presupone que el individuo y la colectividad pueden realmente ser separados en relación con su beneficio, es decir, que de algún modo, la comunidad no está construida por individuos, no por lo menos en aspectos fundamentales; de ahí es fácil pasar a la sospecha de que la llamada necesaria inserción del individuo en la comunidad es artificial y que ‘necesario’, entonces, significa algo distinto de lo que tradicionalmente se había creído. Si no coinciden los bienes individuales y los colectivos, todo intento por justificar un orden político apelando a consideraciones morales (individuales) parece estar condenado al fracaso; pero, ¿por qué no habrían de coincidir tales bienes? El problema aquí es que el bien se entiende como el interés: interés privado, por un lado, interés público, por el otro. En el primer caso, los intereses parecen depender estrictamente de la percepción que los individuos tienen de su propio bien, son de hecho la manifestación de lo que quieren y consideran benéfico para sí mismos. Los intereses de la colectividad, por el contrario, desligados de esta querencia y consideración del beneficio individual, aparecen como algo problemático: parecen ser de carácter impersonal y entonces no ser el beneficio de nadie en particular. O bien, si se apela a los individuos en tanto que constituyentes del orden comunitario y se construye éste como la suma de todos aquellos y el interés público como la suma de los intereses individuales, entonces las unidades agregadas parecen más bien ser

contribuciones onerosas en términos de la libertad individual, en aras del interés colectivo; es decir, de la renuncia del privilegio de buscar enteramente satisfacer el interés particular a través del beneficio personal. La única manera en que el interés colectivo puede entenderse como ligado al bien privado es que la contribución del individuo al bien de la colectividad sea reductible, que haya compensación en términos del beneficio individual. Una salida posible a esta tensión consiste en decir que la percepción del interés individual como algo esencialmente ligado a los deseos y preferencias individuales es errónea, que los hombres, al considerarse como meros individuos, se equivocan acerca de sus verdaderos intereses, no conocen los bienes que les son propios. La salida no es totalmente satisfactoria: dejaría, por ejemplo, a la democracia sin una de sus justificaciones fundamentales, a saber, que todo ciudadano tiene la competencia requerida para dirigir los asuntos de la ciudad (y no olvidemos que es en la democrática Atenas donde estos problemas se debaten con mayor intensidad). También es insatisfactoria en la medida en que la relación propuesta entre los deseos y las preferencias, como manifestaciones del interés, y el saber —o la percepción— del beneficio no parece completamente adecuada. Ello, en primer lugar, porque el origen de la consideración de los bienes no parece residir en la representación o conocimiento de ellos sino en la ocurrencia de deseos y preferencias a nivel básico, a pulsiones y necesidades y su consiguiente satisfacción; es decir, que la cuestión del interés y el bien es básicamente una cuestión de apetencia y necesidad y no de consideración o juicio: por muy inmediatos que éstos puedan ser, parece que siempre son posteriores a aquéllas —es por el hecho de tener deseos y necesidades que alguien tiene consideraciones acerca de su satisfacción y beneficio y no al revés. En segundo lugar, traer a colación la cuestión del saber para dirimir el conflicto putativo entre lo público y lo privado puede ser engañoso. En la esfera individual, saber qué es lo benéfico y qué lo dañino y, en consecuencia, cuál es el interés propio, está intrínsecamente ligado al individuo que juzga y tiene creencias sobre ello; esto ocurre no por razones epistémicas generales acerca de la fuente de la certidumbre, de la seguridad o infalibilidad asociadas a la subjetividad, sino por el mero hecho de que son asuntos que refieren directamente al individuo en cuestión y ello le otorga, o al menos así lo parece, una autoridad especial en ese terreno. Saber qué es el bien aquí aparece como

un asunto de primordial importancia pues está en juego el beneficio personal, equivocarse en el discernimiento de los intereses propios conlleva el riesgo de dañarse a uno mismo. El mero hecho de que, en este terreno, uno está dispuesto a corregirse, a aceptar consejo, a educarse, a cambiar, en suma, la perspectiva con la que considera su propio beneficio, es sólo un indicio de la importancia que los individuos otorgan a estos asuntos y no algo que marque una distinción entre saber y no saber, pues el árbitro último del saber acerca del beneficio personal es el individuo involucrado. No ocurre lo mismo en el dominio público pues, al insistirse en que el interés público conlleva el interés privado, debe aceptarse también que se le reconozca como tal; pero eso no necesariamente es el caso y, de hecho, parece que nunca ocurre, no sólo porque hay reticencias a aceptar como propio el bien común cuando la propuesta es externa, al encontrarse plasmada en leyes impersonales, sino también porque la promesa de beneficio personal a través del bien común no es fácil de cumplir a la entera satisfacción del individuo; sea como fuere, el árbitro último de tal satisfacción y, por consiguiente, del beneficio recibido, otra vez, es el individuo mismo. El problema aquí detectado, el del conflicto entre los intereses privados y el interés público, aparece como algo central en la elucidación de las condiciones que hacen posible la vida política, es decir, en la indagación filosófica de ellas. Escudriñar las fuentes de este conflicto y, como consecuencia de ello, las condiciones generales de la vida social llevó a los filósofos a preguntarse de manera general acerca del orden social más justo, del mejor, hablando en términos universales. Esto a su vez produjo la necesidad de dar una caracterización precisa del problema de la justicia, como algo estrictamente pertinente a las relaciones del individuo con la comunidad social, si bien es cierto que el desarrollo inmediatamente posterior al pensamiento de esta época tendería a disociar el vínculo de lo individual y lo social en lo que respecta a la justicia. En la época de los sofistas, es cierto, el problema de la justicia se discutió como un apartado del debate, más amplio, en torno de la antítesis entre el *nomos* (ley, costumbre, convención) y la *fysis* (naturaleza): ello puede explicar que en ese debate el problema de la justicia aparece con una cierta indefinición. La tradición ha insistido en que fue Sócrates el primero que se interesó en buscar una caracterización precisa de ella. El testimonio de Platón, en los diálogos juveniles, revela, no obstante, un residuo de esa determina-

ción temprana, pues si bien Platón presenta a Sócrates como alguien incondicionalmente fiel a los mandatos de la justicia, ésta, a diferencia de las otras virtudes (valentía, templanza, piedad, por ejemplo), no es el objeto de una búsqueda de definición socrática en esos diálogos, como sí ocurre con las virtudes recién mencionadas y con otras importantes nociones morales; lo que tal vez sí indica es que, a juicio de Platón, el problema de la justicia en la perspectiva socrática creaba dificultades especiales y que requería una investigación especial —y de hecho, cuando por vez primera Platón ofrece una serie de definiciones de la justicia, en *La república*, el contexto en que aparecen ha salido ya de la órbita de los intereses socráticos. Ello por sí mismo no es prueba concluyente de que Sócrates no se haya preocupado por definirla o por criticar energéticamente definiciones propuestas de ella. En todo caso, e independientemente de cómo el Sócrates histórico manejó este asunto, lo que sí sabemos es que los pensadores de la primera filosofía política lo englobaron en la antítesis señalada. Guthrie nos ofrece una excelente descripción de esta antítesis: “Hemos llegado al punto en el que una nueva generación [sc. la de la segunda mitad del siglo V a.C.] divorció al *nomos* de la *fysis*, en el sentido en que se separa lo que es construido artificialmente de lo que es natural y, en ocasiones, lo que es falso (aunque ordinariamente creído) de lo verdadero. El segundo de estos sentidos de *nomos* lo hemos encontrado en los contemporáneos filosóficos de los sofistas: Empédocles negó el nacimiento y la destrucción pero confesó que usaba esos términos en conformidad con el *nomos*, y Demócrito declaró que las cualidades sensibles existen sólo por el *nomos*. Sea como fuere, entre los sofistas, los historiadores y los oradores de la época (y en Eurípides, otro de los voceros del nuevo pensamiento) era más habitual invocar la antítesis en las esferas morales y políticas. En ellas, sus dos usos más importantes son: (i) el hábito o la costumbre basado en creencias tradicionales o convencionales acerca de lo correcto o lo verdadero, (ii) las leyes que formalmente se estipulan y se decretan, que codifican el ‘procedimiento correcto’ y lo elevan a norma obligatoria reforzada por la autoridad del estado. El primero de estos usos fue el más temprano pero nunca se perdió de vista, al punto que, para los griegos, la ley, sin importar la medida en que se hubiese formulado por escrito y hecha obligatoria por la autoridad, mantuvo su dependencia de la costumbre o el hábito”.²² Y más adelante, Guthrie conecta al *nomos*, entendido como

costumbre, con la justicia: “Estamos entrando en un mundo en que no sólo lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen por la creencia o la convención, sino también la justicia y la injusticia, lo correcto y lo desviado”.²³ No deja de llamar la atención cómo la nueva forma (sofística) de pensamiento revoluciona los principios básicos de la concepción tradicional del orden político y, a la vez, de la cosmología temprana, que revela ahora el carácter tradicional de sus supuestos primordiales. La crítica de estas dos tradiciones, un logro notable del pensamiento de la segunda mitad del siglo V a.C., es parte constitutiva de la primera filosofía política clásica.

Notas

1. L. Strauss, “Filosofía como ciencia estricta y filosofía política”, en *Persecución y arte de escribir*, edición y traducción de A. Lastra, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim — IVEI, 1996, p. 149.

2. Véase, para una inspirada discusión de esta tesis, L. Strauss, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 1-12.

3. Cfr. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, “Introduction to Doxography”, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1994, pp. 11-24. [Fue publicado originalmente en 1960.]

4. Véanse los capítulos iniciales de lo que probablemente sea hasta hoy la mejor introducción al pensamiento sofístico en su conjunto: W. K. C. Guthrie, *The Sophists (A History of Greek Philosophy, vol. III, parte I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. [La traducción al español está publicada por la Editorial Gredos de Madrid.]

5. La cuestión de los intereses y actividades filosóficos de Sócrates es, por supuesto, de una importancia central en la elucidación del desarrollo de la filosofía griega durante la segunda mitad del siglo V a. C. Es también, desafortunadamente, una cuestión que rebasa los límites de este trabajo. Baste con señalar aquí que la imagen de Sócrates que la historia ha conservado ha sido modelada de manera determinante por los escritos de Platón, muy especialmente por sus diálogos tempranos. Aun cuando otras fuentes antiguas nos informen de las ideas filosóficas socráticas (en particular, Jenofonte y Aristóteles), Platón es de lejos el que proporciona el testimonio más completo y, sobre todo, el que da contenido a las tesis filosóficas reportadas como socráticas, dentro de un contexto (literario) de producción, i.e., de formulación, justificación, crítica y expansión, de los problemas y las tesis filosóficas a ellos referidos. Dicho de otro modo, entendemos los intereses y las actividades de Sócrates (que pueden ser independiente-

mente reportados) como filosóficos porque Platón los presenta como algo intrínseco a la búsqueda filosófica. La interpretación actual más influyente de la filosofía socrática es la de G. Vlastos; véase su obra cumbre: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New Haven, Cornell University Press, 1991.

6. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, pp. 188-189. Que la concepción del kosmos presocrático utilice nociones y metáforas de legalidad y gobierno no ha pasado inadvertido a la investigación moderna. Ello ha servido como contrapeso a lo que tal vez sea una interpretación un tanto rígida de la concepción cosmológica de los primeros filósofos, a la vez que ha ayudado a entender la complejidad y riqueza de las formulaciones tempranas. También se ha observado que el nacimiento de la filosofía griega es contemporáneo de un interés creciente, dentro de la cultura griega, por cuestiones de orden constitucional y gubernamental, es decir, por cuestiones políticas. Sobre el impacto de las nuevas ideas políticas en los siglos VII y VI a. C. en la formación de la temprana cosmología griega, véase el clásico ensayo de G. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmology", en D. J. Furley & R. E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, vol. I, 1970. [Se publicó originalmente en 1947.]

7. Véase J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 19. [La traducción al español está publicada en Ediciones Cátedra de Madrid.] Este libro, valioso por su tratamiento de gran alcance de los materiales en que se apoya el estudio del pensamiento presocrático, tiene la peculiaridad de enfatizar el aspecto conceptual y argumentativo de las producciones individuales de los primeros filósofos; insiste en hacer explícita la lógica de las doctrinas y razonamientos que plausiblemente pueden atribuírseles, al punto de convertirlos en paradigmas del trabajo filosófico por su creatividad conceptual y la crítica y análisis que presentan: un tratamiento así tiene la virtud de hacernos ver la continuidad que como ejercicio racional tiene la filosofía. Pero, al mismo tiempo, Barnes se muestra más bien escéptico con respecto a las pretensiones de establecer conexiones históricas en términos de influencias culturales sustantivas fuera del ámbito del pensamiento racional propiamente dicho. La pertinente distinción que señala entre los objetos de que se ocupan los primeros filósofos (el mundo natural) y la exclusión de otros (los productos de la inventiva humana) recuerda al tratamiento aristotélico. Sería interesante radicalizar esta distinción de Barnes y preguntarse acerca del carácter metafísico que los elementos o poderes presocráticos tienen en el esquema regulado de la cosmología de corte milesio, en contraste con el carácter que puede atribuírsele a los agentes del esquema regulado del orden social que está presente ya en el pensamiento de esa época —pregunta que será explícitamente planteada en el período final de la filosofía presocrática.

8. Dice Demócrito: "La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción conforma al hombre y, al conformarlo, produce su naturaleza" (*fr.* 33). "Los hombres se han forjado la imagen del azar para justificar su propia irre-

flexión. Raro es, por cierto, que el azar se oponga a la sabiduría; al contrario, la mayor parte de las veces en la vida, la penetración de un hombre inteligente puede dirigir todas las cosas” (fr. 119). La versión castellana es la de M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero, en C. Eggers Lan et al., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. III, 1980. Para el texto griego del fragmento de Leucipo y un comentario, véase G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, second edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 402. Un estudio de gran interés acerca de las conexiones entre la cosmología atomista y la filosofía de los asuntos humanos (restringida a la ética) es el de G. Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, en R. E. Allen & D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, vol. II, 1975. [Este artículo se publicó originalmente en 1945.] C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), ha hecho un decidido esfuerzo por aplicar los principios generales de la cosmología atomista a la construcción del mundo de la percepción y el conocimiento y de la acción, moral y política: véase especialmente su discusión en las pp. 220-230.

9. Un brillante esfuerzo por entender así los orígenes de la filosofía griega ha sido realizado por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 4e. éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1990. [Se publicó originalmente en 1962; hay traducción castellana en Ediciones Paidós de Buenos Aires y Barcelona.] Vernant insiste en que el origen de la filosofía griega debe verse como un fenómeno dependiente de la constitución de la vida política, de la formación consciente de las instituciones de la polis griega, es decir, como una reflexión sobre este orden político y su proyección al orden general de las cosas: “En su forma, la filosofía se asocia de manera directa al universo espiritual que nos ha parecido definir el orden de la ciudad y al que caracterizan precisamente una secularización y una racionalización de la vida social. Pero la dependencia de la filosofía en relación con las instituciones de la Polis se indica también en su contenido. Si es cierto que los milesios recurrieron al mito, también lo es que transformaron muy profundamente la imagen del universo; integraron tal imagen a un esquema espacial, ordenándola de acuerdo con un modelo más geométrico. Para construir las nuevas cosmologías, utilizaron las nociones que había elaborado el pensamiento moral y político y proyectaron sobre el mundo de la naturaleza esta concepción del orden y de la ley que, triunfante en la ciudad, había hecho del mundo humano un cosmos” (p. 106).

10. Hay una muy útil recopilación de textos en torno al pensamiento de Protágoras, traducidos al español, con introducción y notas explicativas: *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, edición de J. Solana Dueso, Madrid, Ediciones Akal, 1996. Con respecto a la aparición de Protágoras en la compilación de Diógenes, escribe Solana: “La principal fuente de datos sobre la vida y obras de Protágoras nos la ofrece Diógenes Laercio, lo que resulta bastante significativo. Es, en primer lugar, el único de

los considerados sofistas que merece un lugar en las páginas dedicadas a la biografía de “filósofos ilustres”. Esto ya me parece destacable cuando la mayor parte de la historiografía se ha empeñado en eliminar —o, al menos marginar— a Protágoras de la historia de las ideas filosóficas” (p. 12).

11. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, edición y traducción de F. Romero Cruz, 2ª edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

12. L. Strauss, *The City and Man*, p. 157. Algunas conexiones entre la perspectiva de Tucídides y la de Demócrito han sido estudiadas en E. Hussey, “Thucydidean History and Democritean Theory”, *History of Political Thought*, 6 (1985), pp. 179-191.

13. W. Jaeger, “Tucídides como pensador político”, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, Libro I, Capítulo VI. [Se publicó originalmente en 1933.]

14. C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, pp. 126-127.

15. Los modos varios en que la polis se dio a sí misma recursos para fortalecer y preservar esta conciencia de pertenecer a una comunidad no excluyen, por su mera presencia, a los factores de disrupción del orden social, tales como la lucha violenta por el poder, la enemistad social, la explotación económica, la crítica de las instituciones cívicas, la traición a la patria (real o supuesta), etc. De hecho, los griegos parecen haber estado muy atentos a estos factores y ciertamente los experimentaron en mayor o menor grado, con mayor o menor virulencia. Entre los modos de refuerzo de la conciencia cívica, uno de ellos es tardío y de importancia central para nuestro conocimiento de la civilización griega clásica aunque tal vez no, de entrada, para los propios griegos: se trata de la historia. Sobre la aparición de la historia en el mundo griego, el historiador Robin Osborne ha escrito: “En el mundo arcaico de la ciudad-estado independiente es posible vivir en el presente. Los prestigios se establecían, las amistades y el poder político se perdían y se ganaban. Era posible apelar a los logros de los ancestros, al igual que sus fechorías se usaban en contra de oponentes contemporáneos, pero eran pocos los que debían su situación presente a la exhibición de acciones pasadas. Las ciudades, bajo la amenaza de sus vecinos, tendían a hacerse la guerra una vez por generación y vivir en paz durante un tiempo igualmente corto. La intervención persa en los asuntos griegos cambió esa situación (...) A diferencia de las historias personales, las de las ciudades duraban más de una generación; qué realmente ocurrió, qué ciudadano de hecho desertó el camino de la montaña hacia los persas (cfr. Heródoto, VII, 213-14), era algo que ahora sí importaba (...) La historia de Heródoto presta atención a cómo los griegos se construyeron a sí mismos y a los otros a través de los relatos que se contaban; este tipo de historia sobre los eventos posteriores a 479 a.C. ya no era posible, y la insistencia de Tucídides de que había sólo una versión verdadera se hizo algo inevitable para un ateniense. No es de sorprender que la versión ateniense de los acontecimientos posteriores a 479 a. C. es la que proporciona Tucídides”. R. Osborne, “The polis and its culture”,

en C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy I: From the Beginning to Plato*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 36-37.

16. V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries BC*, second edition, London, Roudedge, 1973, p. 67. De acuerdo con la apreciación del autor, es claro que el surgimiento de la conciencia del carácter de la polis (ejemplificado aquí con Atenas), no fue un proceso sencillo; pero algo que con confianza se puede afirmar es que progresivamente se tendió a asignar al orden constitucional y al régimen un peso preponderante en la determinación de ese carácter —las relaciones entre estos dos legitimaban, por decirlo así, las pretensiones de los individuos en tanto que ciudadanos. Para repetir: no es que la polis en su historia no hubiese apelado a la ley y al orden político como aspectos de su autoconstitución, sino que estos aspectos empezaron a verse como algo que no tenía ya el carácter trascendente, si no es que sagrado, o por lo menos fincado en la fuerza de la ley antigua, que tuvo en la concepción tradicional del orden y la legalidad. En pocas palabras, se empezó a ver como algo que emanaba de la voluntad de los individuos. Todo esto necesita ser matizado, por supuesto, para entender la complejidad de la historia de esta institución, la *polis*, única en el mundo antiguo y los cambios notables que trajo el siglo V a.C. Véase el texto breve pero iluminador de Ehrenberg en el *Oxford Classical Dictionary*, s.v. *polis* (N. G. L. Hammond & H. H. Scullard (eds.), second edition, Oxford, Clarendon Press, 1970).

17. Hay que tomar precauciones cuando uno se acerca al tema del logos, una noción que tan grande impacto habría de tener en la historia de la filosofía. Su utilización en la época ilustrada que nos ocupa es muy variada y de giros inesperados; en una de ellas, tal vez la que con más frecuencia se asocia al pensamiento sofisticado, el término parece estar en el extremo opuesto de su uso como 'razón' y sus cognados, 'razonamiento' y 'racionalidad'. Este uso variado del término en el vocabulario común y en el filosófico y su consiguiente polisemia ha sido observado en la investigación moderna. Por otro lado, hay que cuidarse de una visión simplista que pudiese colarse en el manido debate acerca de la transición del *mythos* al logos entre los griegos. El proceso es complejo y una de sus características, ciertamente no la de menor importancia, es la puesta en cuestión de la idea de que el logos tiene una intrínseca relación con la verdad o que el logos por sí mismo tiene el poder de revelarla: la duda de que ello sea así parece haber sido uno de los logros del pensamiento de los sofistas —y tuvo su impacto en la práctica política. Véase la cuidadosa apreciación que de este asunto presenta G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 78: "Algunos rasgos de la vida en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. podrían sugerir que lo que estaba ocurriendo era un cambio en aspectos fundamentales, cambio que conducía a un tipo de sociedad en la que empezaba a ser más importante lo que la gente pensaba y decía que lo que de hecho acaecía. Puesto en su forma moderna extrema, ello lleva a la

doctrina de que no existen los hechos ni la verdad, sólo las ideologías y los modelos conceptuales, y que la elección entre éstos es un asunto individual, que depende tal vez de necesidades y preferencias personales, o que tal vez está influida por las creencias de los grupos sociales tomados como unidades, pero que no puede realizarse de modo alguno que sea distinto de éstos. Lo que ocurría en el siglo V a. C. difícilmente llegó tan lejos. Lo que sí apareció, fue la conciencia de que la relación entre el discurso y lo que acaece está muy distante de ser algo simple”.

18. La versión castellana citada es la de C. García Gual, en E. Lledó *et al.*, *Platón: Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. I, 1982. Este discurso acerca de la sociedad y la civilización ha sido reconocido como estrictamente protagoreano, al grado de suponerse haber sido extraído por Platón de algún escrito, hoy perdido, del abderita. El caso es que ocurre dentro de una composición platónica, en el contexto de una indagación socrática de la virtud, y es probable que Platón haya elegido una redacción adecuada—sin que ello suponga una traición al pensamiento y a la letra del original putativo—para el intercambio dialéctico que sobre el tema de las virtudes tienen en la escuela Protágoras y Sócrates, y que es la sección más importante del diálogo desde el punto de vista de la filosofía platónica. Que las tesis de Protágoras sean el objeto de un análisis conceptual minimalista por parte de Sócrates, y que ello haga que el *ethos* del discurso se diluya, no es una situación infrecuente en los diálogos de Platón; la comprensión filosófica que busca Platón tiene como vehículo a la dialéctica socrática, mientras que la comprensión sofística, con su perspectiva abarcante y el discurso retórico como su vehículo, es ajena a ella. En su comentario al Protágoras, C. C. W. Taylor (*Plato. Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976) señala, en relación con el texto que recién he citado: “En lo que respecta a los términos en el decreto de Zeus, no hay contradicción entre su mandato de que la justicia y el sentido moral sean otorgadas a todo mundo y que al mismo tiempo estipule qué es lo que debe hacerse con aquellos que sean incapaces de recibir estos dones (...). No obstante, una consideración del sentido literal del decreto muestra una dificultad; el sentido literal es que la vida en sociedad requiere que todo mundo, o virtualmente todo mundo, posea ese sentido de la obligación moral y no solamente una élite. Pero puede haber defectos desde el punto de vista moral, incapaces de poseer este sentido moral”. (ad 322 d 1-5; p. 86). Taylor señala esta dificultad como algo que surge de la ambigüedad con que se expresa el punto central del discurso de Protágoras y la necesidad de interpretarlo. G. Vlastos, por su parte, en su ensayo introductorio al diálogo (*Plato. Protagoras*, trans. B. Jowett-M. Ostwald, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1956) señala, como un rasgo notable del discurso, que la más conocida tesis del sofista, la del subjetivismo metafísico, la tesis de que todo lo que hay es apariencia, está ahí ausente y, en general, de la posición de Protágoras a lo largo del diálogo. *Cfr.* C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, pp. 76-81, 87-91 y 92-98, para una resuelta defensa de la coherencia de Protágoras en este diálogo, así como para

los artificios literarios con que, dice la autora, Platón revela y oculta a la vez, el pensamiento del sofista.

19. La versión castellana citada es la de A. Vallejo Campos, en E. Lledó et. al., *Platón: Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1988. Un examen detallado del argumento autorrefutatorio se encuentra en M. Burnyeat, "Protagoras and Self-Refutation in Plato 's Theaetetus", *Philosophical Review*, LXXX, 2 (1976), pp. 172-195. Seguramente Platón, en el Teeteto, enfatiza el aspecto epistemológico de la doctrina protagoreana y ello hace obscurecer lo que fue su motivación central, la de expresar una visión radical de la sociedad, la moralidad y la política, en el plano teórico pero no, según parece, en el plano práctico-político (los reportes acerca de su vida no dejan duda de su filiación democrática). Platón, no obstante, no es ajeno a esta motivación: testigos, el texto del Teeteto recién citado y el gran discurso del sofista en el *Protágoras* (320 d-328 d). Sobre este asunto, comenta J. Solana Dueso (*Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, pp. 58-59): "El relativismo específico que Protágoras descubre en el dominio de la valoración ética y política (a saber, que el segundo término de la relación es siempre un sujeto humano individual o colectivo), hace que ocupe lugar preeminente una nueva categoría: la de convencionalidad. Las normas éticas, políticas, estéticas, jurídicas, etc., encuentran su fundamento en un acuerdo (¿quizá imposición?) entre seres humanos; no existe, pues, un fundamento natural inmutable en el que se basen nuestros conceptos de bondad y justicia. El hombre no es, por tanto, un ser que se limita a someterse a unos patrones que le llegan de fuera. Tales patrones no pueden proceder más que de la propia estructura social del hombre, que es el verdadero fundamento de su propio sistema valorativo". Véase también la discusión favorable a Protágoras como pensador democrático de C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, especialmente pp. 64, 85-86 Y 94-95.

20. Una obra clásica sobre el desarrollo de la conciencia moral entre los griegos es la de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957. (Hay traducción al español en Alianza Editorial de Madrid). El autor toma como eje directivo de su estudio la experiencia clásica de la irracionalidad y sus métodos son afines a los de la antropología y psicología sociales, aplicados a un amplio número de textos literarios —no exclusivamente filosóficos— de la antigüedad. A partir del gran libro de Dodds, los investigadores de este tema han sido cuidadosos en distinguir la filosofía griega de la moralidad —la ética griega— del fenómeno moral mismo y su representación literaria, excluida la filosófica, y privilegiando hasta donde sea posible textos tales como edictos, inscripciones, dedicatorias, piezas de oratoria forense, etc., no comprometidos con la subjetividad de un autor —como suele ser el caso con los textos de géneros literarios reconocidos como artísticos en nuestra perspectiva moderna. Desde este punto de vista, la ética filosófica sería una elaboración conceptual —y sesgada, se dice con frecuencia. Un resultado de ello es que se ha pretendido que es posible detectar elemen-

tos de la moralidad real de los griegos, purificado de la interpretación tendenciosa de los filósofos y de sus propias preferencias morales. En otras palabras, se ha pretendido hacer una investigación naturalista de las creencias morales de la sociedad griega. Sin negar el interés de un enfoque tal ni los resultados importantes que ello pueda tener para nuestra comprensión de esa sociedad, creo que la elaboración filosófica no puede ser eliminada de un intento de comprensión global de la experiencia moral y política en el período clásico. La visión naturalista de la sociedad, me parece, es algo que estos estudiosos modernos tienen en común con la perspectiva del siglo V a.C.; aunque una vez dicho esto, hay que añadir que la noción de naturalismo es ella misma problemática, pues tiene la curiosa característica de haberse originado en los estudios históricos acerca del desarrollo de la cultura, para dar cuenta de las realizaciones humanas como algo que es esencialmente *unitario* —a pesar de las diferencias observadas entre las sociedades—, unidad que, en última instancia, tiene su fundamento en el orden natural y que, por consiguiente, asigna un papel central y paradigmático al conocimiento del mundo natural, i.e., no histórico. Un estudio de las tendencias naturalistas en el pensamiento griego habría de mostrar cómo la perspectiva sofística y la aristotélica, a pesar de sus diferencias, coinciden en la creencia de esta unidad fundamental de todo lo que hay.

21. Las actividades de los ciudadanos en una *polis* griega, su práctica política, tiene como espacio propio —en lo que permite y en lo que constriñe— al conjunto de las instituciones públicas de esa *polis*. Un estudio detallado, cuando ello es posible, de tales instituciones podría ayudar a nuestra comprensión de la vida política griega clásica y, en particular, de la interacción entre el peso de las leyes propiamente constitucionales y las que podríamos llamar leyes de la interacción política. Para una ojeada a las instituciones que los atenienses, en su camino a la democracia, heredaron del régimen aristocrático y las reformas de Clístenes, véase la exposición breve y compacta de Eherenberg, *From Solon to Socrates*, pp. 50-56 Y 90-102. En ocasiones, la presentación de la práctica política de los griegos en este período tiende a concebirla como un sublime ejercicio de la libertad individual en la polis; en particular, la práctica política democrática en Atenas ha sido ataviada con el glamour de una sinfonía de hombres libres en el ejercicio de su libertad. Sin embargo, las cosas no parecen haber sido tan paradisiacas. El historiador de la sociedad antigua, Moses Finley, escribe algo que puede ser una útil corrección de esta visión exaltada: “En la forma final de la democracia ateniense (...) y es de pensarse que también en otras democracias griegas, todo ciudadano asistente [*sc.* a la Asamblea] tenía el derecho de, en principio, hacer o modificar propuestas, de hablar a favor o en contra de mociones presentadas por otros. Eso iba implícito en la convocatoria que voceaba el heraldo: ‘¿Qué ciudadano tiene un buen consejo que dar a la polis y quiere que se le conozca?’ En la práctica las cosas eran distintas. La Asamblea ateniense normalmente se reunía en un anfiteatro natural sito en la colina llamada El Pnix, y es increíble que en una congregación tal de miles de

hombres al aire libre, desprovista de los medios modernos de amplificación, con una agenda a menudo muy cargada y que tenía que desahogarse en un único día de sesión, el ciudadano común y corriente hubiese querido, o se hubiese atrevido, a hablar en la congregación o que, habiéndolo hecho, hubiese sido escuchado...” M. I. Finley, “Politics and Political Theory”, en *The Legacy of Greece: A. New Appraisal* (ed. Finley), Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 27.

22. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, pp. 56-57. 23.

23. *Ibíd.*, p. 58.

TEKNE Y PHRONESIS

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para Kant se puede ser a la vez bueno y estúpido; pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad.

MacIntyre

El problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción, es tan antiguo como la filosofía misma y tan complejo como la propia condición humana. La crítica del pensamiento puramente especulativo y la exigencia de vincular en todo momento la teoría con la práctica se hicieron particularmente acuciantes a partir de la modernidad, cuando el gesto desencantador propio de esta época, que comenzó aplicándose a las supersticiones, los mitos, las creencias religiosas y las concepciones metafísicas, se dirigió a toda reflexión teórica y filosófica, cuestionando sobre su necesidad práctica y vital y sobre su validez real. ¿Nos sirve de algo la reflexión, o se trata de un entretenimiento ocioso y sin mayores alcances? ¿O bien las construcciones conceptuales del pensamiento, sus explicaciones y elucubraciones, sus discusiones y desarrollos, tienen su fin en sí mismos, y nada aportan ni tienen que aportar a nuestra situación existencial concreta, a nuestra problemática real, tanto individual como social y cultural? Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas, incluso cualquiera que sea su origen e intención, no podemos, en principio, eludir las, evadirlas; o dar por supuesto que tienen una respuesta simple e indiscutible. No sería esto una actitud filosóficamente consecuente. Incluso —al menos desde nuestro punto de vista—, ni siquiera sería consecuente eludir el requerimiento que la pregunta sobre la utilidad del pensamiento nos dirige, el reto que nos lanza: el de que el pensamiento tiene o debe

tener un vínculo con la acción. En todo caso nuestro problema se precisa. Si bien es cierto que las respuestas que encontramos a esta cuestión en la tradición filosófica y en la cultura de la modernidad son discutibles, y en algunos casos sus propuestas han fracasado rotundamente, no podemos dejar de volver a la cuestión: ¿cuál es y en qué consiste el vínculo entre teoría y praxis? ¿Cómo debemos plantear o replantear hoy las relaciones entre el pensamiento y la acción?

Para acercarnos a una posible respuesta a las anteriores preguntas vamos a exponer primero la que consideramos una forma incorrecta de concebir las relaciones entre teoría y práctica: se trata de la concepción técnica de la praxis (*tekne*), dominante en toda la cultura de la modernidad, y defendida, de modo explícito o implícito, por las más diversas corrientes y posiciones filosóficas modernas (ilustrados, positivistas, marxistas, pragmatistas, vitalistas, etcétera) y quizás, hasta cierto punto, por el pensamiento filosófico occidental en general. En un segundo momento nos movemos hacia una concepción alternativa, la que consiste, en principio, en una nueva manera de entender el reino de la práctica —como praxis no técnica, como saber práctico-moral o *phronesis*—, que asume la idea moderna de la “superioridad” de este reino sobre el de la teoría, aunque con un enfoque y según unos supuestos no modernos. En un tercer momento, intentamos mostrar que el viejo concepto aristotélico de *phronesis*, tal como ha sido retomado por algunos pensadores contemporáneos de corte hermenéutico, es apto no solamente para una comprensión de la praxis moral, sino también de las relaciones entre teoría y praxis en los más diversos ámbitos de la experiencia y la actividad humana —incluido el ámbito filosófico (sobre él volvemos en un último momento conclusivo).

1. La praxis como práctica técnica

Como sabemos, ya desde Aristóteles se distingue entre “filosofía teórica” y “filosofía práctica”. En la modernidad esta distinción va a agudizarse bajo una perspectiva que revaloriza el campo de la práctica a despecho del de la mera teoría y la mera especulación. La ciencia moderna y otros rasgos característicos de la cultura y el pensamiento modernos —como el desarrollo tecnológico, la

organización económico-empresarial, las reglamentaciones e instituciones político-estatales, etc. — no serían posibles sin esta nueva actitud. El criterio de lo práctico, interpretado como un criterio de utilidad, sencillez, eficacia, funcionalidad, se convirtió, frente a las sociedades premodernas, en el criterio dominante y determinante para la evaluación de las actividades humanas y de la vida humana misma. Desde Francis Bacon¹ y David Hume² hasta el utilitarismo, el pragmatismo, el positivismo y el marxismo, la modernidad entendió lo práctico, y la prioridad de la práctica, en términos del *trabajo*, esto es, de una actividad transformadora y constructora teleológicamente dirigida. El modelo de lo práctico lo proporcionaba la actividad del técnico, aquél que aplica un saber previamente validado para alcanzar del modo más eficaz y en el menor tiempo posible un resultado determinado; resultado, producto u objetivo que se suponía iba a satisfacer de la mejor manera las necesidades humanas, individuales y sociales. Este modelo sirvió también para una redefinición del concepto de *racionalidad* —como racionalidad económica o racionalidad instrumental, es decir, como racionalidad de los medios en pos de fines pre-determinados³— y dio lugar a una visión individualista del ser humano —pues parece fácil suponer que el agente de la actividad técnica es un individuo capaz de actuar en solitario o monológicamente.⁴

La modernidad enalteció el trabajo, e hizo de la estructura de esta actividad el secreto de la esencia humana misma. El ser humano fue concebido así, en tanto que individuo y en tanto que ser genérico, a imagen y semejanza del trabajador, del constructor de artificios. La esencia humana es la praxis, sintetizaba en el marxismo una manera de pensar que arrancó desde los inicios de la modernidad.⁵ Como se ha ocupado de deslindar Habermas, a pesar de su amplia visión “Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana operada sólo por el trabajo”.⁶ Él nunca pudo trascender totalmente una concepción técnico-positivista de la praxis, y esta limitante marcó agudamente el pensamiento y la cultura del siglo XX.

En general toda filosofía del sujeto o la conciencia, en cuanto principio y sustento de las nuevas configuraciones conceptuales, trascendentales o empírico-sociales de la filosofía moderna, se apoya en el modelo del trabajo.⁷ Pues es este modelo el que nos induce a creer que hay un sujeto de la acción, “alguien” que actúa y que es a la vez fundamento, agente y beneficiario de la

acción. Calcando este modelo, los filósofos de la modernidad llegaron a la idea de un “sujeto trascendental”, de un yo fundante y, en general, de un ser humano constructor y creador, enaltecido como ente semidivino. Entendida así, la praxis servía para caracterizar abstractamente al ser humano, ya como especie, como humanidad universal, o ya como individuo singular. El hombre devino el ser de las posibilidades puras, un sujeto capaz de lograr lo que quisiera —todo dependía de realizar las acciones requeridas y de escoger los medios e instrumentos más adecuados; ningún límite podía haber en verdad a su voluntad de acción, a su estrategia constructora. Incluso el antropocentrismo ético kantiano, expresado en la tercera formulación del imperativo categórico —que el ser humano no sea medio sino fin, no es, según la aguda observación de Hannah Arendt, una excepción del instrumentalismo y el teleologismo del modelo de la acción técnica sino su lógica confirmación, la legitimación de un instrumentalismo generalizado, pues, como explica la filósofa, “en el momento en que el *homo faber* parece haberse realizado en términos de su propia actividad, comienza a degradar el mundo de cosas, el fin y el producto final de su mente y manos; si el hombre es el fin más elevado, ‘la medida de todas las cosas’, entonces no sólo la naturaleza, tratada por el *homo faber* como casi el ‘material sin valor’ sobre el cual trabajar, sino las propias cosas ‘valiosas’ se convierten en simples medios, perdiendo con ello su intrínseco ‘valor’”.⁸

Desde esta perspectiva la función de la teoría quedó también claramente definida: servir a la práctica, tanto preparándola como guiándola y evaluándola. El reconocimiento de la prioridad de la práctica alcanzaba para dar un justo reconocimiento a la teoría: no hay práctica correcta sin teoría correcta, se decía. La función de la teoría tenía su valor y su límite en esto: que todos los conocimientos y todas las investigaciones conceptuales, ideacionales, etc., deberían estar guiadas por el *telos* de su posible aplicación y utilización. A su vez, la mejor práctica era aquella que se dejaba guiar pacientemente por una teoría previamente validada, de preferencia por conocimientos científicos o por saberes fundados en algún tipo de discurso pretendidamente científico. Lo que imperaba aquí era más el apremio de la *certidumbre*, el deseo de conjurar los peligros e imprevisibilidades de la vida práctica real, que un interés genuinamente cognoscitivo. Al fin de cuentas, cualquier saber teórico, aun esquemático, excesivamente general o hasta obviamente impertinente, podía fungir como

guía —y justificador— de una determinada práctica. El cientificismo opera claramente como una ideología. La mera palabra “ciencia”, los adjetivos “científico”, “científicamente demostrando”, etc., se convirtieron en términos mágicos, cuya simple pronunciación bastaba para legitimar o, usados en forma de negación (“no es científico”, etc.), para deslegitimar totalmente cualquier juicio o posición en cualquier ámbito de la experiencia y la vida social. El efecto más negativo del cientificismo ha sido, más que el uso técnico de la ciencia, el supuesto uso del saber científico en las diversas esferas no técnicas de la praxis humana (en la política, en las relaciones sociales, en las llamadas ciencias sociales, etcétera). Todavía más, como matiza Arendt, la consecuencia más negativa del instrumentalismo no es la subordinación de la investigación científica a necesidades técnico-utilitarias sino la refuncionalización del modelo del trabajo en la misma concepción y práctica del conocimiento científico, esto es, hacer del instrumentalismo actitud y principio epistemológico general, concebir a la naturaleza como “proceso de fabricación”, como “objeto” de un “trabajo” de experimentación y control,⁹ eliminando así cualquier intento de indagar en el ser de la naturaleza más allá de todo marco antropomórfico y funcional. La naturaleza fue acallada y no sólo los poetas han de lamentarse por esto pues el triunfo de la visión instrumentalista de la naturaleza afecta a todos los ámbitos, tanto de la vida no humana como de la vida humana.

Así, con el modelo de la técnica la modernidad se propuso enfocar y manejar todas las dimensiones de la existencia: tanto las cognoscitivas como las morales, las sociales como las políticas, las individuales como las colectivas, las afectivas como las intelectivas. El propio devenir histórico y hasta la acción revolucionaria fueron concebidos en términos de actividad técnica. En todos los espacios se trataba de aplicar el esquema científico-técnico. Se buscaría, en primer lugar, construir un saber empírico-objetivo sobre ese campo; ubicando este saber en el marco de una visión general de la naturaleza y el hombre se procedía a definir una estrategia o un plan de acción de carácter preciso y claro. Este plan proyectaba la situación ideal o la “mejoría” que se pretendía obtener, a partir de lo cual se determinaban los pasos a seguir para *transformar* metódicamente la situación existente en la nueva situación deseada. El agente de esta transformación era el individuo activo, informado científicamente y preparado para la acción; el tecnólogo o el ingeniero para el campo de la pro-

ducción económica, y el dirigente social, el psicólogo industrial o el “ingeniero social” —como se le llamó en el estalinismo— para el campo de la vida social. Las relaciones interpersonales, la dinámica cultural, las tareas pedagógicas, la acción político-social, y hasta los problemas de la comprensión histórica y los conflictos de la experiencia estética, todo podía ser tratado con el modelo técnico. No había ya nada que discutir ni había tampoco necesidad de tomar decisiones y asumir responsabilidades. Bastaba con seguir la mecánica o la lógica propia de las cosas y los hechos.

Como ha sostenido Hannah Arendt, lo anterior supuso de hecho la desaparición de la esfera propiamente pública del campo humano, la destrucción de la vida política estrictamente tal,¹⁰ pues no hay esfera pública ni vida política ahí donde se supone que todo ya está resuelto y definido, ahí donde todo está ya predeterminado y preordenado. La economía, y su esquema de racionalidad instrumental y estratégica, acabó deglutiendo las múltiples y variables esferas del acontecer humano, sus variados sentidos y sus posibilidades abiertas. En verdad, esta deglución llegó a poner en cuestión el sentido mismo de la *libertad humana*. Pues, de acuerdo con la pensadora alemana, el espacio público es, como lo supieron ver y hacer los griegos con claridad, el espacio de la libertad, el lugar donde aparece y puede desarrollarse el sujeto humano en tanto sujeto libre y creativo, capaz de ejercer el discurso, el pensamiento crítico y la *acción*. “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*”.¹¹ Es contra estas posibilidades y sentidos de la vida política que ha confabulado el mundo moderno de la racionalidad técnica, la determinación económica y la estructuración sistémica de la existencia colectiva; su resultado ha sido ya ampliamente señalado y cuestionado a lo largo de los siglos XIX y XX por pensadores de distintas corrientes y perspectivas: una profunda alienación del ser humano, de sus capacidades y posibilidades; nuevas y más sutiles formas de servidumbre individual y social; en fin, y lo que ha producido la más desagradable de las constataciones: que el despliegue cultural, económico y tecnológico de las sociedades modernas no se ha reflejado en el mundo humano concreto y se encuentra muy lejos de

permitir la supresión de la violencia, el aislamiento, las formas de discriminación y de negación del otro (el altericidio), la miseria material y espiritual que muchas sociedades y grupos humanos han padecido y siguen padeciendo.

2. Del trabajo a la acción y de la razón a la *phronesis*

La crítica al carácter técnico-instrumental de la praxis y al carácter meramente formal de la racionalidad en la sociedad moderna puede conducir a dos posturas radicalmente opuestas. Una de rebeldía y negación total de los rasgos de la sociabilidad moderna, que conduce, tarde o temprano, a un nihilismo extremo que desvalora toda sociabilidad, toda acción y toda racionalidad, y que vuelve sobre los pasos de un ascetismo, una especulación vacía y una mística de la nada.¹² Es una solución poco atractiva y poco congruente, pues no hace otra cosa al fin que confirmar y de alguna manera reforzar los rasgos más cuestionables y las consecuencias más detestables de aquello a que dice oponerse.

La otra postura consiste, en principio, en preguntar si la única posibilidad de la praxis es la que se concibe y realiza según el molde de la acción técnica, si no ha habido aquí un reduccionismo, un escamoteo, un olvido de otro modo de ser de la práctica, que conlleva también otro modo de *racionalidad* y hasta otra idea de la función del pensamiento y la reflexión. Hannah Arendt recuerda la riqueza y complejidad del concepto clásico de "*vita activa*", que incluía tres fases o momentos: labor, *trabajo y acción*, y que fue simplificado y reducido por la modernidad al solo aspecto o momento del trabajo.¹³ La distinción entre los conceptos de labor —actividad para la sobrevivencia que no produce objetos sino que asegura la existencia del sujeto—, y trabajo —entendido estrictamente como la actividad fabricadora y constructora de los artificios que llenan el mundo humano— es un gran aporte de Arendt, pues, en principio, complejiza el concepto de actividad humana y quita al trabajo su pretendida absolutez. No obstante, la distinción entre trabajo y acción nos parece, al menos para los propósitos de este texto, más significativa. Según Arendt, para los antiguos la acción se distinguía radicalmente del trabajo, si no es que se contraponía a éste. La acción tenía que ver esencialmente con la

vida ciudadana, es decir, con las actividades desarrolladas por los hombres para la conformación y el diseño de la *polis*, de la vida comunitaria. Como ya hemos apuntado, la acción abría el espacio para un ejercicio de la libertad, el discurso y el pensamiento crítico. Los caracteres de la acción —irreversibilidad, imprevisibilidad, búsqueda y discusión del sentido— se oponen puntualmente a los de la actividad técnica. Ahí no cabe el cálculo, la ordenación teleológica, y no tiene sentido suponer un sujeto monológico y aislado. El sujeto de la acción no es el hombre sino los hombres; no es el individuo sino la *comunidad* (concebida por Arendt como pluralidad irreductible y no hipostasiable de individuos concretos y singulares, diferenciados y diferenciables). Y es en la acción, y sólo ahí, donde el ser humano realiza su ser propio. Si en la labor puede estar debajo de sí mismo y en el trabajo puede llegar a estar por arriba de sí mismo, es en la acción, en la interrelación social, en la vida entre y con los otros, donde él está a la altura de sí mismo y realiza lo que es más propio de sí mismo: ser alguien que no tiene “naturaleza”, que es su condición, es decir, que es lo que vive y hace en su mundo concreto y lo que puede llegar a hacer, a hacerse, si es capaz de engendrar nuevas condiciones para su existir.¹⁴

La distinción entre dos modalidades radicalmente diversas de la práctica —trabajo y acción— ha estado presente en varios pensadores contemporáneos. Habermas la conceptualiza desde su obra intermedia¹⁵ como la distinción entre los conceptos de “trabajo” e “interacción”, que después, en su *Teoría de la acción comunicativa*, redefine en términos de la dualidad “acción teleológica” y “acción comunicativa”, correlativas de la dualidad “racionalidad instrumental” y “racionalidad comunicativa”.¹⁶ Karl-Otto Apel ha contribuido también a apuntalar estas distinciones y precisiones.¹⁷

Debemos a la hermenéutica, y particularmente a Hans-Georg Gadamer, una primera insistencia en la necesidad e importancia de distinguir entre ambas formas de la práctica. Uno de los temas iniciales de su mentor Heidegger fue precisamente el del “carácter práctico” de la existencia humana, cuando concebía a la Ontología como una “hermenéutica de la facticidad”.¹⁸ En *El ser y el tiempo* seguirá presente, aunque ya diluida en los afanes de una filosofía ontológica, la inicial intuición heideggeriana de la prioridad e irreductibilidad de la dimensión práctico-existencial (vital) del pensamiento, la cultura y el ser del ser humano.¹⁹ Esta prioridad fue interpretada (y de alguna manera desca-

lificada) por muchos críticos contemporáneos como una profesión de fe irracionalista por parte de Heidegger, al acentuar los rasgos existencialistas y vitalistas de su pensamiento. La complejidad del problema de la práctica fue escamoteada nuevamente. Las intuiciones del primer Heidegger quedaron diluidas en la grandilocuente influencia del Heidegger posterior en el existencialismo y el estructuralismo contemporáneos.

Sin embargo algunos pensadores del siglo XX que tuvieron la posibilidad de conocer las lecciones del primer Heidegger, como los mencionados Hannah Arendt y Gadamer, y algunos otros como Hans Jonas²⁰ y Leo Strauss,²¹ encaminaron sus reflexiones por la senda de una renovada y singular “filosofía práctica”, dimensión casi olvidada por el pensamiento de la modernidad, que contrapone a ésta un concepción no técnica de la práctica y una insistencia en la originalidad, insustituibilidad e insuperabilidad del ser de lo práctico. Contra las versiones modernas, y de alguna manera también contra las versiones clásicas de la filosofía occidental, los reformuladores de la filosofía práctica contemporánea asumen la radical irreductibilidad de lo práctico a lo teórico, esto es, cuestionan la equivocada suposición de que lo teórico tiene, por su supuesta capacidad para guiar a la práctica, una superioridad o una verdad de suyo, de la que la práctica sería sólo objeto o consecuencia. En contra, lo que se asume aquí es que hay una *verdad* de la práctica, en toda la variedad y complejidad de sus formas, que no puede conocerse sino en y por ella misma. Que es la práctica y no la teoría quien posee la prioridad; que es la virtud para lo práctico y no la virtud teórica pura, la vida intelectual o la *vita contemplativa*, aquello que mejor expresa y mejor define la condición humana.

Debe resultar claro por lo hasta aquí dicho que la irreductibilidad y singularidad de lo práctico sólo puede afirmarse en relación con la actividad no-técnica, pues resulta evidente que la actividad técnica es, por definición, lo más reducible y subsumible a la teoría, lo que menos puede poseer los rasgos de aleatoriedad, creatividad y novedad que hemos atribuido a la acción. Precisamente, es la identificación de lo práctico en general con la práctica técnica, la subsunción de la primera en la segunda, aquello que ha permitido al pensamiento y a la filosofía seguir escamoteando la singularidad y vitalidad de la dimensión práctica, y de esta manera, seguir legitimando (frente a los desvaríos de la acción técnica de nuestro tiempo) la supuesta prioridad del saber

teórico y la necesidad para el intelecto filosófico de permanecer incontaminado y aislado del mundo real. Por esto, la condición *sine qua non* para un retorno a lo práctico en su realidad y verdad es la crítica y superación del modelo de la *tekne*, sólo así será posible salir al paso tanto al practicismo instrumental como al idealismo especulativo más inveterado, posiciones ambas que en su aparente polarización no hacen más que reforzarse mutuamente, reforzando a la vez las condiciones que hacen de este mundo un mundo infeliz, un mundo donde la desesperación y la desesperanza pueden campea impunes.

Decimos crítica del modelo de la *tekne* y no crítica de la *tekne* como tal, es decir, no prejuzgamos que la actividad técnica y el trabajo en general sean algo cuestionables de suyo. Lo que resulta cuestionable es su conversión en un modelo, y hasta en un ideal para interpretar y conducir el quehacer y el vivir humanos en su totalidad. En verdad, el modelo de la *tekne*, y el modo específico en que en ella se estatuye la relación entre lo teórico y lo práctico, prejuzga y generaliza sobre el modo de ser de esta relación para todos los casos. Es decir, la consabida oposición entre teoría y práctica, que presupone su previa separación, ha sido asentada a partir de la acción técnica. Es ella la que nos induce a pensar en una separación entre ambos términos y donde su encuentro sólo va producirse de forma extrínseca y mecánica.²² La “unidad de teoría y práctica”, que el pensamiento clásico moderno, desde Kant hasta Marx, convirtió en la tarea de una reflexión filosófica crítica, es finalmente inviable si se insiste en querer pensada conforme al modelo de la actividad técnica. En verdad, sólo vamos a hacer plausible un pensamiento de la unidad teoría-práctica, *saber-hacer*, desde otra perspectiva, desde la perspectiva de una hermenéutica de los modos no técnicos del *hacer* humano, como la acción corporal, la expresión estética, la conducta ética o la praxis política (estrictamente entendida); en el aparecer que ya, es político.

3. *Phronesis*

El concepto de *saber práctico* es esencial al pensamiento hermenéutico. Pues saber práctico es otra manera de expresar el sentido del concepto hermenéutico fundamental de “comprensión previa” o “precomprensión”. Lo que desde

Heidegger se quiere significar con este concepto es la idea de que con nuestro ser y hacer en el mundo tenemos ya una comprensión de lo que hay y de nosotros mismos, una comprensión existencial, vital o práctica que antecede y funda a la comprensión teórica propiamente tal, la intelección racional o el acto reflexivo.²³ Sin embargo, la tesis heideggeriana más interesante y radical, que persiste de alguna manera en sus seguidores, y que incluso se encuentra presente en otros pensadores contemporáneos de diversas posiciones y puede considerarse uno de las novedades de la filosofía del siglo veinte, es la consideración de que la precomprensión es irrebalsable.²⁴ En tanto que todo comprender se encuentra situado, él jamás podrá agotar al precomprender, lo que es tanto como decir que jamás *la comprensión dejará de ser pre-comprensión, o de otra manera: que todo saber, y particularmente todo saber del ser humano, nunca deja de ser una presunción de saber*. Más que a un historicismo o a un relativismo, esta tesis nos conduce a una asunción de la prioridad irreductible de la práctica y de la unidad originaria de lo teórico y de lo práctico, del comprender y el hacer, del pensamiento y la acción. Lo que implica que la verdadera y auténtica comprensión sólo se da en la acción, y que si la acción es contingente, variable e imprevisible, así y sólo así es y puede ser nuestra comprensión. No hay, por otra parte, un saber más interesante e importante, humanamente hablando (¿podríamos hablar de otra forma?), que aquél que sabe involucrarse y re-involucrarse íntimamente con nuestro ser y hacer en el mundo, ante los demás y con ellos, aquél que sabe devenir carne, verbo y mundo.

Gadamer ha recordado que en los griegos existían dos palabras para designar el saber práctico, *tekne* y *phronesis*, correlativas respectivamente de las dos formas de la práctica: la *poiesis* o actividad constructora (y de ahí actividad creadora) y la *praxis* o acción político-social. Mientras *tekne* designa el saber técnico y la habilidad para el hacer y el razonar práctico-técnico, *phronesis* designa el saber moral y la habilidad para el hacer y el razonar práctico-moral y político.²⁵ Aristóteles delimita el significado de *phronesis* deslindándolo también del concepto de *episteme*. Mientras este último caracteriza al conocimiento y el ejercicio de la facultades racionales dirigidas a lo *general* o universal, y tiene como objetivos plausibles llegar a proposiciones con rasgos de necesidad, objetividad y validez universales (saber teórico-científico), la *phronesis* es un ejercicio de la razón que está dirigida a lo *particular* o a los particulares, y sus

alcances son siempre condicionales y circunstanciales, por definición no generalizables (saber práctico-moral). Simplificando, y teniendo en mente el esquema kantiano de la distinción entre *juicio determinante* (intelectual) y *juicio reflexionante* (estético),²⁶ podemos decir que en la *episteme* el saber se produce por subsunción de lo particular en lo general, y en la *phronesis* el saber se produce por lo contrario: por la subsunción de lo general a lo particular, concreto y circunstancial. El objetivo de la *phronesis* no es llegar a saber qué es “x”, o cuál es el rasgo de todos los casos “x”, ni siquiera es llegar a saber qué se debe hacer en los casos “x”, sino *qué debo hacer en este específico y particular caso* ($\exists x$). Queda claro entonces que la *phronesis* pertenece al campo de la práctica, y que en cuanto forma de conocimiento sus relaciones y diferencias con la *episteme* son tantas o más que con la *tekne*.

Ahora bien, el que *tekne* y *phronesis* sean formas del saber práctico nos indica ya que la oposición teoría-práctica está aquí fuera de lugar. En todo caso, la oposición se desplaza y redefine; pues ya no se trata de la simple división entre lo teórico y lo práctico sino de la dualidad de dos regímenes de relación entre ambas instancias: el régimen de la actividad técnica y el régimen de la actividad práctico-social. Cada régimen da lugar a dos esferas o campos de la vida humana tan cercanos como inconfundibles: por una parte la esfera del trabajo y la economía, la esfera de la organización y la administración empresarial, social y burocrática en general; y por otra parte, la esfera de la estética y de la vida ética y política, esto es, la esfera de las experiencias interpersonales, de los afectos, los valores, la creatividad cultural y las acciones colectivas. La modernidad disolvió la frontera entre estas dos esferas, reduciendo la segunda a la primera o bien tratando de eliminarla por completo.

Entre *tekne* y *phronesis* hay, así, más que una diferencia de objeto: hay una diferencia formal o estructural, una diferencia de naturaleza o de esencia. Partiendo de la exposición tripartita de Gadamer²⁷ sobre esta diferencia, pero ampliando sus implicaciones y alcances, presentamos a continuación un concepto de la diferencia *tekne/phronesis* en tres aspectos: I) la diferente modalidad de la relación teoría-práctica (pensamiento-acción) en cada una; II) el tipo de subjetividad (sujeto monológico/sujeto comunitario o intersujeto) correspondiente a cada modalidad de saber práctico; y III) la diferencia por la pertinen-

cia o no pertinencia de las consideraciones histórico-culturales para la definición de cada término.

I) En primer lugar, la diferencia entre *tekne* y *phronesis* es una diferencia sobre el tipo de saber práctico que se da en cada una. Mientras que el de la *tekne* es un saber constituido, estructurado, que se puede transmitir y aprender, el saber moral de la *phronesis* nunca se encuentra constituido y estructurado del todo, no se puede transmitir ni aprender, pues no se sabe sino en su *aplicación*, sólo se nos revela en su sentido pleno y auténtico, sólo se lo *comprende*, cuando lo ponemos en juego en las situaciones variables de la vida interpersonal y los convertimos en una decisión práctica, en un *modo de conducirse* que es, en verdad, nuestro modo de ser propio (Aristóteles dijo muy bien que el saber moral no consistía en saber qué es la justicia, la solidaridad, etc., sino en *saber ser justos, ser solidarios*, etc.²⁸).

El saber técnico es trascendente, extrínseco a la práctica; mientras que el saber moral es inmanente, intrínseco a ella. De ahí la afirmación de Gadamer de que el primero puede olvidarse y el segundo nunca se olvida: “Una *tekne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta uno con él de manera que uno se lo pueda apropiarse o no apropiarse, igual que se elige un saber objetivo, una *tekne*”.²⁹ Lo anterior puede interpretarse en el sentido de que el saber técnico permanece como un saber exterior a nosotros, subordinado a la materia o el objeto al que se aplica, mientras que el saber moral se incorpora e integra a nuestro ser y hacer, nos *forma* de tal manera, que ya no podemos, y ni siquiera requerimos, “saberlo” propiamente, es decir, tenerlo ante nosotros de forma explícita y directa, manteniéndolo como se mantiene un recuerdo o una definición expresa. El saber moral es un *sabernos*, o un *saberse*, dice Gadamer,³⁰ esto es, un saber acerca de nosotros mismos, y de aquello que refiere a la totalidad y esencialidad de nuestra existencia, y no sólo a algún aspecto accidental de ella; en cierto sentido, puede decirse, para escándalo de nuestra lógica, que el saber de la *phronesis* es un “no-saber”. Esto significa que cada situación humana en la que nos encontramos exige de nuestro pensar y actuar un compromiso creativo para salir al paso a una situación que siempre va a ser nueva, particular y distinta, por ende, que ningún saber pudo haber previsto jamás. Esta manera de entender el (no) saber de la *phronesis*, tiene su valor

también en que permite cuestionar las confusiones de la vida moral, particularmente el optimismo ético —ya Aristóteles encaminaba su filosofía práctica contra el intelectualismo de Sócrates y Platón³¹— y la doblez moral. El optimismo ético consiste en suponer que basta “saber del bien” para “hacer el bien”, esto es, que del saber se sigue necesariamente, casi mecánicamente, un forma de obrar congruente con ese saber. La doblez moral —vicio al que de alguna manera da lugar el optimismo ético— consiste en la intención de sustituir el “hacer” por el “saber”, en suponer que son las creencias morales que se tienen, los valores que se profesan, y no la conducta que se realiza y las acciones que se practican, lo que determina la cualidad moral de alguien. Esta suposición justifica naturalmente cualquier hipocresía y cualquier incongruencia moral.

Confundir el “saber moral” con el “saber en general” —con el saber teórico o el saber de la técnica— no es, pues, solamente un error conceptual, es más todavía y de forma más relevante, un error práctico, un equívoco que tiene implicaciones y consecuencias desastrosas en el campo de la vida moral y probablemente en todos los campos de la vida humana, particularmente en la sociedad moderna. Uno de los efectos más negativos del instrumentalismo moderno es la generalización de un cierto intelectualismo, de un cierto esquematismo y metodologismo, consistente en la suposición comúnmente aceptada de que tener un saber bien estructurado y organizado es suficiente para moverse en la vida práctica y para asegurar el éxito en el trabajo o la rectitud en la acción. Todavía más, es predominante la idea de que “ser culto” significa estar informado, tener en la cabeza una serie de datos, cifras, conceptos, etc., independientemente de su sentido y de la manera como se integren y expresen en la vida concreta. El intelectualismo, la abstracción intelectualista, no es pues solamente un equívoco de la praxis moral sino un equívoco general de la vida moderna. Es el dominio total de la “ideología” —donde el término ideología puede redefinirse, desde la perspectiva de una filosofía de la *phronesis*, precisamente como la asunción de que lo decisivo en la vida humana no es la praxis real, como decía más o menos Marx, sino las ideas y creencias que se esgrimen.³²

Por el contrario, la íntima e inmanente unidad de teoría y praxis, de pensamiento y acción, de intención y conducta, de inteligencia y comportamien-

to, puede servir para caracterizar lo que es más propio de la *condición humana* y lo que, a la vez, puede definirse como el mejor ideal ético y antropológico del actuar, del ser y el convivir humanos —bajo el precepto pindariano que recomienda: “llega a ser lo que eres”. Sobre el primer aspecto, nadie mejor que el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty ha insistido en que el rasgo incomparable de la experiencia humana no es la intelección pura ni la praxis separada sino la compleja y quiasmática³³ unidad entre ambas: entre la vida corporal y la vida anímica, entre la capacidad de comprensión perceptual y la motricidad práxico-corpórea, en fin, entre el pensamiento y la existencia concreta. El mejor ejemplo de esta unidad se da en los casos de conductas no explícita y directamente conscientes, como los hábitos o los ejercicios corporales —caminar, nadar, bailar, jugar un deporte, manejar un instrumento o una máquina, escribir, hablar, etc. Aquí no hay una proposición o captación expresa de nociones o fórmulas con antelación a su significación práctica y su funcionamiento motor. Los componentes que caracterizan a una determinada praxis corporal no se dan separados sino integrados en una totalidad compleja. El sujeto que “sabe” manejar un aparato (por ejemplo, un automóvil) no se representa su saber sino que lo realiza inmediata e inmanentemente (una vez aprendido el procedimiento) a través de un cuerpo viviente, que ya no es para él un objeto físico sino un poder-hacer, al mismo tiempo que los objetos e instrumentos dejan de ser cosas materiales para devenir potencias voluminosas o posibilidades de acción.³⁴ El instrumentista —el pianista, el guitarrista, el saxofonista— se hace uno con su instrumento cuando interpreta una determinada pieza; y “conoce” su instrumento como conocemos y movemos los miembros de nuestro cuerpo —sin que medie ninguna intelección o representación expresa, ningún análisis pormenorizado y objetivo. No basta con decir que se trata de una aprehensión global, como si mediara un proceso de síntesis explícito; pues a lo que el instrumentista se dirige no es ya a una cosa objetiva y externa, sino a una materialidad investida de sentido —el instrumento convertido en prolongación de la sensibilidad y afectividad del instrumentista. Aquí la comprensión es activa y la acción es comprensora. El saber del instrumentista es un saber-como (un *know how* y no un *know that*), un saber-hacer o, más exactamente, un poder-hacer. El aprendizaje, la habilidad corporal, la agudeza de su sensibilidad: todo esto se pone en juego cuando el

instrumentista ejecuta una obra; y no sólo: también su conocimiento de la música, su apreciación estética, su afectividad, su relación con el mundo y con los demás y hasta el sentido de su existir. Así, el “saber musical”, como el saber de cualquier forma artística, tiene su valor en esto: que permite pensar en un tipo de integración del saber y el hacer, como la que se da en la *tekne*, pero existencialmente más significativa, y, por ende, más próxima al tipo de saber de la *phronesis*. Atendiendo a la modalidad de la actividad artística podemos evadir la abrupta relación de oposición (que incluso aquí hemos asumido) entre la *tekne* y la *phronesis*, evitando al mismo tiempo una posible confusión persistente entre éstas. La *habilidad* que se da en la *phronesis* se parece más a la habilidad que se da en el arte (como capacidad inmanente para vérselas con un campo del ser) que a la habilidad que se da en la *tekne* (particularmente si tenemos en mente los rasgos de la técnica moderna y no el concepto griego de *tekne*, que incluía por igual el arte y lo que hoy llamamos técnica).³⁵

Ahora bien, el modo como se presente la unidad de pensamiento y acción, de intencionalidad y conducta, en la experiencia estética fue usado ya por el filósofo poeta alemán F. Schiller para comprender el *ideal moral* del ser humano. Frente al intelectualismo moralista de las buenas intenciones y las normas correctas —siempre impracticable—, y frente al filisteísmo y el utilitarismo —al fin inmoral—, Schiller define como forma superior de la moralidad humana el modo de la espontaneidad o de la “gracia”, esto es, la armónica conciliación del deber con el querer, de la esfera racional con la esfera sensible. Pues si a la naturaleza puramente espiritual del ser humano, dice Schiller, “le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior”.³⁶ La humanidad *perfecta* no es para Schiller la que sabe someter con severidad el mundo de la inclinación y el placer al reino impoluto de la ley moral, sino la que sabe, con ligereza, con apacibilidad, hacer coincidir su inclinación, la fuerza de su corazón, con las exigencias de la moralidad, la que sabe, pues, “obedecer alegremente a su razón”.³⁷ Entonces se produce lo que Schiller llama el “alma bella”: el libre y milagroso encuentro del ser, el querer y el deber. “Con una facilidad tal que parecería que obrara sólo el instinto, [el alma bella] cumple los más penosos deberes de la humanidad, y el más heroico sacrificio que obtiene del instinto natural se presenta a

nuestros ojos como un efecto voluntario precisamente de ese instinto. Por eso, también, ella misma nunca sabe de la belleza de su obrar, [pues] ya no se le ocurre que se pueda obrar y sentir de otro modo”³⁸ La libertad se convierte en necesidad, en modo de ser; la voluntad se sublima en carácter, el juicio en gesto y el valor en actitud: tal es el principio ético-estético de una filosofía de la *phronesis*.

II) Una segunda diferencia estructural entre el saber práctico de la técnica y el saber práctico de la moral tiene que ver con la posición y función del sujeto. Mientras que en la *tekne* cabe suponer un sujeto individual y monológico, un sujeto solipsista, esto es, alguien que *contempla* la idea o el modelo de lo que va hacer, y conforme a lo cual dirige su práctica, por ende, que posee previamente y en sí mismo el criterio para decidir sobre el valor (eficacia) de esta práctica, en la *phronesis* por el contrario no cabe suponer un sujeto individual y monológico, que sabe antes y por sí mismo lo que va a hacer, y que posee los elementos para controlar y evaluar ese hacer. El sujeto de la *phronesis* es un sujeto social, un inter-sujeto —la acción es anónima dice Arendt—, porque toda *praxis*, en tanto se hace en relación con los demás, y es además *recíproca* (pues nuestras acciones se encuentran con las acciones de los otros) no puede realizarse sin tomar en cuenta la perspectiva y el juicio que los otros tienen de nosotros, de nuestros actos y nuestras decisiones. El saber moral es un saber-con, un saber compartido, que es sabido por todos y que a todos pertenece.

Como hemos adelantado, el individualismo, al igual que el teleologismo, es un efecto estructural del seguimiento del modelo de la práctica técnica. Desde la prioridad concedida al *homo faber* se llega a la definición del hombre como un ente individual, como un ser solitario y autosubsistente, y esto para diversos efectos, tales como la definición de derechos y obligaciones en términos ontológicamente individualistas. Pero no existe el Hombre sino los hombres, dice Arendt. Esto significa que la pluralidad, la alteridad, es constitutiva de la condición humana, que sólo somos humanos ante otros, entre otros, con otros, y algunas veces para otros. Pues sólo somos humanos gracias al *reconocimiento* que nos otorgamos mutuamente, y este reconocimiento lo es ante todo de nuestras *diferencias*, de nuestra individualidad. La individualidad, la singularidad incluso, del ser humano, es innegable e infranqueable; pero ella no es un hecho, un dato inicial, sino un alcance o un resultado de nuestra *praxis*

comunitaria, de nuestro quehacer político. *Reconocimiento* es lo que los seres humanos buscamos ante todo; Isaiah Berlin³⁹ y Charles Taylor⁴⁰ han insistido en este punto. Tzvetan Todorov sintetiza de modo brillante esta tesis: “Los motivos más poderosos de la acción humana no se llaman placer, interés, avidez, ni del otro lado generosidad, amor por la humanidad, sacrificio de sí mismo; sino deseo de gloria y de consideración, vergüenza y culpabilidad, temor por falta de estima, necesidad de reconocimiento, llamada a la mirada del otro...”⁴¹ Con perspicacia, Todorov hace notar que tanto la actitud egoísta (inmoralista) como la altruista (moralista) asumen la misma suposición “individualista”, la misma visión del hombre como ente solitario que sólo ante sí y por sí mismo decide el sentido y el valor de su conducta. Por el contrario, la necesidad de reconocimiento, la asunción de nuestra *incomplétude* y, por ende, de nuestra constitutiva *sociabilidad*, es un acontecimiento primordial, estructural. Nada tiene que ver con méritos o decisiones explícitas, pero sí viene a ser el fundamento de todo intento de comprender la condición humana y sus posibilidades. Sólo reconociendo la necesidad que tenemos del reconocimiento podemos avanzar hacia una mejor realización de la existencia y coexistencia humanas.

Del lado de la antropología, Michael Carrithers propone también una ontología de la sociabilidad frente a la ontología individualista del pensamiento moderno. Según Carrithers, la “plasticidad, la capacidad del ser conformados por la vida de la sociedad en que uno ha nacido es el universal humano particular más importante, el rasgo decisivo que separa lo humano de lo animal. Presupone una cualidad de la mente, una habilidad para aprender y otras capacidades como la del habla, que no tienen un claro equivalente entre las demás especies”.⁴² La cultura entera debe ser redefinida como teniendo su razón en la condición y la necesidad humana de la sociabilidad. Carrithers propone invertir el esquema funcionalista (y estructuralista) tradicional que quiere pensar al individuo y sus interacciones como efectos de una entidad mística llamada “cultura”; por el contrario, es la cultura lo que debe ser entendido como medio y efecto de la sociabilidad. Desde este punto de vista la forma esencial y humanamente virtuosa del *pensamiento* no es aquella que normalmente damos por sentada, esto es, el pensamiento teórico-general, compuesto de fórmulas y saberes objetivos —el *pensamiento paradigmático*, según la

expresión de Carrithers—, sino una forma de pensamiento tan cercana como desatendida, tan común como ignorada: el pensamiento del que hacemos uso para comprender nuestra situación respecto al mundo interhumano, nuestras circunstancias más vitales, así como para comprender la situación, las intenciones, los propósitos, los deseos, etc., de los otros con lo que convivimos, con los que *somos-con*, esto es: el *pensamiento narrativo*. Es tal la prestancia y operatividad de este último que Carrithers propone concebirlo “como característica de la especie humana que la diferencia de otras especies”.⁴³ “El pensamiento narrativo —amplía Carrithers— permite que las personas capten un complejo flujo de acción y actúen en consonancia con el mismo. En otras palabras, el pensamiento narrativo es el proceso mismo de que hacemos uso para comprender la vida social en torno a nosotros. En él se fundamenta directamente la sociabilidad más elaborable y mutable que diferencia a los humanos de sus primos, el resto de los primates sociales. Desde esta perspectiva el vínculo entre el ámbito de la conciencia y el de la acción es mucho más estrecho de lo que [algunos] dan a entender”.⁴⁴ En suma, Carrithers sostiene, para nuestros efectos, que entre “sociabilidad” (rasgo esencial del ser humano), “pensamiento narrativo” y “unidad de conciencia y acción” existe un vínculo constitutivo. Sin una autocomprensión narrativa y socialmente enmarcada el sujeto no puede ejercer la *phronesis*. También MacIntyre y Paul Ricoeur han insistido cada uno en esto: que la única base de la identidad del yo —del sujeto de la acción, y por ende de sus propósitos e ideales— es una identidad narrativa,⁴⁵ una autocomprensión literaria, histórica (una historia) del ser humano. Vemos darse aquí la convergencia entre las facultades de la intuición, de la imaginación, e incluso de la fantasía —facultades “particulares”, facultades del arte—, con la facultad de la *razón práctica* —facultad de lo particular, facultad del “saber vivir” y de la moralidad humana.⁴⁶ Sólo somos seres prácticos, *phronimos*, si somos a la vez seres sensibles y nos concebimos como seres histórica y culturalmente concretos, relatándonos la manera como hemos llegado a ser lo que somos.

III) A partir de lo anterior podemos pasar a una tercera diferencia entre *tekne* y *phronesis*: el rasgo ahistórico de la primera y el rasgo profundamente histórico de la segunda. Esto lo podemos entender recordando brevemente la interpretación que ofrece Alasdair MacIntyre de la relación, en el pensamiento

griego y particularmente en el aristotélico, entre la *phronesis* (virtud dianoética o intelectual) y la virtud ética o virtud ciudadana. Según MacIntyre hay entre ambas una relación circular (que no un círculo vicioso, sino otra manera de presentarse el “círculo hermenéutico de la comprensión” de Heidegger y Gadamer): no hay virtud ética —una cierta disposición o habilidad humana para realizar lo bueno— sin *phronesis*, sin el operar de la razón o inteligencia práctica; sólo por obra de la razón práctica, lo que sería una mera “virtud natural” se transforma en una virtud humana, en una virtud cívica. Pero a su vez, no hay ejercicio auténtico y productivo de la *phronesis* sin una formación previa en las virtudes, sin la preparación y educación por la propia *polis* del agente moral (una especie de preconstitución socio-cultural del sujeto moral).⁴⁷ En fin: “no hay *phronesis* sin *arete*. Pero igualmente no puede haber *arete* sin *phronesis*”.⁴⁸ Esto significa que la virtud y el sentido de la virtud —la justicia y el sentido de la justicia— sólo lo adquirimos y comprendemos en función de la comunidad a la que pertenecemos, ésa que nos ha tocado vivir y que nos ha enseñado. Podemos saber lo qué es la justicia, pero comprender su sentido, es decir, poder llegar a realizar una acción justa, sólo lo logramos partiendo de entender ese lugar donde estamos, esa comunidad en la que hemos aparecido. Al menos esto es posible en el modo de vida griego, según la concepción de Aristóteles. “Los criterios de la acción racional dirigida hacia lo bueno y lo mejor pueden incorporarse óptimamente sólo dentro de esas formas de actividad sistemática en las cuales los bienes se ordenan inequívocamente y en las cuales los individuos se ocupan y se mueven entre papeles bien definidos. Ser un individuo racional significa participar de tal forma de vida social y conformarse, en la medida en que es posible, con esos criterios. La *polis* es el lugar de la racionalidad debido a que es el lugar —y en la medida que lo es— de una actividad sistemática justamente de este tipo”.⁴⁹ En fin, todavía más: no hay *phronesis* sin *arete*, no hay *arete* sin *paideia*; y no hay *paideia* sin *polis*.

De otra manera, esto es, sin la *polis* y su operación rectora y conformadora, la *phronesis* quedaría ayuna de principios, de ideales, de concepciones del bien o de objetivos para la *praxis*,⁵⁰ frente a lo cual tendría sólo dos alternativas: o bien buscar esos principios en algún orden ajeno a ella misma, subsumiéndose a ese orden (a un orden de racionalidad teórica, por ejemplo), o bien asumirse como una racionalidad neutral, meramente procedimental, cuyo valor depen-

de del uso que el agente hace de ella y que no marca entonces ninguna determinación esencial a la experiencia moral.⁵¹ La novedad de la práctica queda nuevamente escamoteada. En cualquiera de las dos alternativas que hemos mencionado la *phronesis* es denegada e identificada con la *tekne* o con una variedad del hacer técnico. Si deseamos evitar estas consecuencias debemos asumir, como nos pide MacIntyre, que la *phronesis* sólo puede ejercerse presuponiendo una formación socio-cultural y práxica de la virtud, esto quiere decir, presuponiendo una tradición cultural e histórica de sentido y de valor, única que proporciona las orientaciones y propósitos de la acción moral y las bases para aquel ejercicio.

Esta tradición, ese marco axiológico, no tiene porque suponerse dogmáticamente inamovible e incuestionable. Pues al igual que todo saber general él también es interrogado hermenéuticamente en cuanto a su actualidad y aplicabilidad a las nuevas situaciones que el juicio moral debe enfrentar. “La filosofía práctica —dice Gadamer explicando a Aristóteles— presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes”.⁵² Ciertamente, esta crítica, este reajuste, en cuanto operan práctico-existencialmente, no pueden entenderse en términos de una posición radical y disruptiva, esto es, de una operación del intelecto crítico que se plantearía hacer tabla rasa del pasado para comenzar de nuevo de un modo absoluto.⁵³ La *phronesis* es también una capacidad de mediación entre el saber de la tradición y la dinámica siempre aleatoria e inédita que caracteriza toda situación en la que nos encontramos. En verdad, es desde la particularidad y dinamicidad de esta situación que una tradición puede hacer valer y hasta precisar sus ideales y sentidos. “Las tradiciones vivas —aclara MacIntyre—, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado”.⁵⁴ Creer lo contrario, esto es, suponer que debemos y podemos destruir la tradición y estatuir teórica y reflexivamente los valores e ideales que han de conducir nuestra práctica, implica restablecer, bajo la imagen de un racionalismo moral y con la ilusión ilustrada de un sujeto omnipo-

tente, el primado del esquema de la *tekne*, lo que no significa otra cosa que *abdicar* de nuestro ser práxico, de nuestra historicidad y nuestra creatividad, y al fin, de nuestra *libertad*...

4. Filosofía y praxis

Si volvemos ahora a nuestra pregunta inicial podemos concluir este deambular analítico con la tesis de que el imperativo de vincular el pensamiento con la praxis guarda su validez si lo hacemos siguiendo el modelo de la *phronesis*. El fracaso del vínculo teoría-praxis, o su descalificación de principio, se ha debido a que siempre, desde la imagen platónica del “rey-filósofo”, se ha pensado ese vínculo según el modelo de la *tekne* y de acuerdo con el ideal del *homo faber* (del hombre como un artesano-demiurgo). “En la *República* —explica con clarividencia Hannah Arendt—, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; ‘hace’ su ciudad como el escultor una estatua y en la obra platónica final esas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser aplicadas”.⁵⁵ En cuanto el filósofo se plantea su relación con la praxis desde una perspectiva exterior y trascendente, donde la verdad de esa relación ya se posee en la forma de un concepto y un sistema de conceptos, su concepción seguirá siendo técnica, y no habrá jamás realización práxica de la filosofía, del pensamiento, ella nada aportará en concreto al existir humano, y la superación del teoricismo y del carácter especulativo de la filosofía quedará en consigna vacía. La filosofía seguiría comprometida con la *tekne*, con el instrumentalismo y sus consecuencias socialmente autoritarias. Sobre ella seguiría cayendo la sospecha de su connivencia, en cuanto discurso abstracto, con la “dominación”: de la naturaleza, del hombre y de las (otras) culturas (colonialismo).

Por el contrario, de acuerdo con el modelo de la *phronesis*, la praxis del pensamiento debe entenderse, al igual que la praxis moral, como un *modo de hacer* que es un *modo de ser*, un modo de conducirse que es un modo de estar en el mundo, con los demás, los que nos rodean y los que nos han precedido y anticipado. Como saber de *phronesis*, la filosofía es un saber para la vida, una *sabiduría* que encuentra su pundonor, como quería Marx y como él no pudo

calibrar en todo su alcance, en el reino verdadero e irreductible de la praxis y la mundanidad “de aquí”. La filosofía es también, y esto lo sabemos desde Sócrates, un saber que es un “no saber”.⁵⁶

Con el destronamiento del *homo faber* queda destronada también la sacralización de la teoría, el ensalzamiento de la contemplación pura. El filósofo asume de buena gana la prioridad y superioridad de la praxis, su verdad irremplazable. Sin embargo, esta prioridad no es absoluta. Pues ella no nos dice nada respecto a las condiciones, cualidades y alcances de la praxis. ¿Quién podría juzgar sobre *cuál* aplicación de la filosofía es mejor, más adecuada o verdadera? ¿Y podría hacerse esto, de manera tal que pudiéramos concebir a la praxis como un criterio absoluto? La única manera de hacer esto sería poseyendo un saber de la praxis, previo y externo, ya decidido y validado, único que nos permitiría poder juzgar tal o cual realización como mejor o más adecuada, pero esto sería volver precisamente al modelo de la *tekne*, único con él cual se puede juzgar a la praxis de forma unívoca y contundente. Así, si la praxis, según el modelo de la *phronesis*, es problemática de suyo, si ella es relativa y contingente, abierta e inacabable, esto quiere decir que ella exige y requiere un ejercicio, immanente y también abierto e inacabable, de la reflexión y el pensamiento filosóficos.

El postulado de la prioridad de la praxis no elimina a la filosofía,⁵⁷ precisamente porque se trata de un postulado filosófico. Esta es toda la diferencia con una profesión de fe practicante, irreflexiva y dogmática, que nos quiere hacer creer que de la renuncia a la trascendencia y a la eternidad sólo puede seguirse una vida vacía, ensimismada, y un mundo homogéneo y agotado. Por el contrario, el saber reflexivo y crítico de la *phronesis* nos dice que de esa renuncia puede y debe seguirse la conquista de la inmanencia en su plena riqueza, de la vida en su capacidad ilimitada, y de la acción en su creatividad imperecedera y en su apuesta inmortal.

Notas

1. Con su famoso apotegma “saber para poder”, que es como el grito de batalla de la nueva ciencia y la nueva autocomprensión científica moderna. *Cfr.* Francis Bacon, *Novum organum*.

2. Recuérdese su no menos famosa “hoguera”, adonde recomendaba echar todos los escritos que no proporcionaran algún conocimiento exacto o empíricamente útil. *Cfr.* David Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, tr. Jaime de Salas, Madrid, Alianza, 1980, p. 192.

3. Sobre el vínculo constitutivo entre “trabajo”, “racionalidad técnica” y “racionalidad científica”, en la “ciencia natural”, *cfr.* Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, tr. Manuel Jiménez Redondo y otros, Madrid, Taurus, 1982, particularmente II. 6.

4. Sobre el carácter monológico de la racionalidad técnica, *cfr.* Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, tr. de Manuel Jiménez, Madrid, Tecnos, 1986, p. 36. Ver también de Karl-Otto Apel, “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Estudios éticos*, tr. Carlos de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986.

5. Sobre el marxismo como filosofía de la praxis, ver, además de los textos clásicos de Marx: Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967; un texto típico de la antropología filosófica del trabajo de corte marxista es el de György Márkus, *Marxismo y ‘antropología’*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1973. Para una crítica de la interpretación de Marx de la “naturaleza humana” y de la praxis en términos de “trabajo” y racionalidad técnica, *cfr.* Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, tr. Miguel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 79 y ss.

6. Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 52.

7. Sobre la “ambigüedad” empírico-trascendental de la noción de trabajo, *cfr.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1968, capítulos VIII y IX. Según Foucault, el pensamiento del siglo XIX transforma las nociones empíricas de trabajo, vida y lenguaje en principios trascendentales de unas nuevas (poskantianas) teorías metafísicas.

8. Hannah Arendt, *La condición humana*, tr. Ramón Gil, Barcelona, Paidós, 1993, p. 174.

9. Al respecto, existe una diferencia fundamental entre Arendt y Habermas. Mientras que para este último (ver *Conocimiento e interés*) la “acción racional conforme a fines” o “acción técnica” es, en el sentido de Kant, *condición de posibilidad de la objetividad del conocimiento* y de los propios objetos del conocimiento de la ciencia natural, para Arendt, si bien está de acuerdo con esta definición, considera que la misma impone un límite antropocéntrico a la posibilidad de que el ser de la naturaleza se manifieste en lo que es propio de sí (ver *La condición humana*).

10. Más aún, Arendt sostiene que la intención de negar la política ha sido un rasgo del pensamiento filosófico en toda su historia. “Escapar a la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (Arendt, *op. cit.*, p.242).

11. *Ibíd.*, p.40.

12. Ciertamente, ni el más radical de los filósofos “posmodernos” ha planteado una postura en tales términos; describimos más bien un cierto “sentido común” posmoderno que se refleja en fenómenos, actitudes y modas públicas.

13. Cfr. Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, tr. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995.

14. “La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la vida activa se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales”. (Arendt, *La condición humana*, *op.cit.*, p. 23).

15. Ver *Conocimiento e interés y Ciencia y técnica como ideología*, obras citadas.

16. Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.

17. Cfr. Karl-Otto Apel, Apel, *La transformación de la filosofía*, trad. de Adela Cortina y otros, Madrid, Taurus, 1972, 1985.

18. Cfr. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999. Para una consideración de los primeros textos de Heidegger y su importancia para la hermenéutica, ver: Jean Gronodin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Angela Ackermann, Madrid, Herder, 1999.

19. Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1951, particularmente los capítulos de la primera sección sobre la constitución existencial del “ser ahí”.

20. Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, tr. Javier Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.

21. Cfr. Leo Strauss: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, tr. A. Lastra, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996; *¿Qué es filosofía política?*, tr. Amando de la Cruz, Madrid, Guadarrama, 1970.

22. Dice Arendt: “la división entre conocer y hacer, tan extraña a la esfera de la acción, cuya validez y significación se destruyen en el momento en que pensamiento y acción se separan, es una experiencia cotidiana en la fabricación, cuyos procesos se dividen en dos partes: en primer lugar, captar la imagen o aspecto (*eidós*) del producto que va a ser, y luego organizar los medios y comenzar la ejecución” (*La condición humana*, *op. cit.*, p. 246).

23. Sobre la primacía del “comprender”, y sobre el comprender como el “modo de ser” (que es un “poder-ser) del Ser-ahí (*Dasein*), ver Heidegger, *El ser y el tiempo*, párrafo 31.

24. El concepto de “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein tiene una función y una fuerza equivalente al concepto hermenéutico de “precomprensión”. Cfr. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, tr. Ma. Rosa Viganó, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

25. *Phronesis* es la capacidad para la acción correcta, es un “*saber como* del actuar”, de ahí que la traducción de *phronesis* por “prudencia” —que acabó por significar desmedida previsión y excesivo cuidado frente al actuar— desnaturaliza su significado original.

26. Cfr. E. Kant, *Crítica del Juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

27. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. Ana Agud y R. Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988, apartado: “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” (10.2). Sobre el concepto de pronesis ver también de Gadamer: *El problema de la conciencia histórica*, tr. Agustín Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo IV; *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, apartados 22 y 23; *La herencia de Europa. Discursos y artículos*, tr. Anna Poca, Barcelona, Península, 1993, ver el ensayo “Del ideal de la filosofía práctica” (pp. 59-66).

28. “Pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, intr. Emilio Lledó, tr. Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1985, p. 160.

29. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 388.

30. A partir de una referencia a Aristóteles. Ver Gadamer, *op. cit.*, p. 387.

31. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro I, párrafo 6.

32. Ricoeur ha recordado este significado marxiano de la ideología, como incongruencia o desproporción entre teoría y praxis que en el propio Marx fue demeritado a despecho del significado epistemológico (ideología como lo opuesto al “saber científico”). Cfr. Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, tr. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1989, particularmente apartados 1-6.

33. Cfr. nuestro texto: *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

34. “Si tengo el hábito de conducir un coche, lo meto por un camino y veo que ‘puede pasar’ sin tener que comparar la anchura del mismo con las alas del coche, como atravieso por una puerta sin comparar la misma con la altura de mi cuerpo”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975, p. 160.

35. En este punto nos parece que Hannah Arendt comete un equívoco cuando ubica a la actividad artística en el campo del “trabajo” y no en el de la “acción”, o bien, al menos, en un campo intermedio o como una cuarta modalidad de la *vita activa* (H. Arendt, *La condición humana*; ver el apartado “23. La permanencia del mundo y la obra de arte”). Considerar al arte como una forma de la acción y no del trabajo permitiría concebir al “espacio público” no sólo desde el punto de vista de la “política” y la vida interpersonal sino también desde el punto de vista de la “cultura” y la interacción humana creadora. Este punto de vista nos permitiría ser menos pesimistas sobre la modernidad, pues probablemente el espacio público propio de la vida moderna, particularmente en nuestro tiempo, no se juega en las dimensiones políticas tradicionales sino en los ámbitos de la producción y la interacción culturales (periodismo, literatura, arte, academia, filosofía, etc.).

36. Federico Schiller, *De la gracia y la dignidad*, tr. J. Probst y R. Lida, Buenos Aires, Nova, 1962, p. 61.

37. *Op. cit.*, p. 61.

38. *Ibid.*, p. 65.

39. Ver particularmente: “Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad”, en Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, tr. Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998.

40. Charles Taylor y otros, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.

41. Tzvetan Todorov, *La vida en común*, tr. Héctor Subirats, Madrid, Taurus, 1995, p. 41.

42. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos cultura? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*, tr. J. A. Pérez Alvajar, Madrid, Alianza, 1995, p. 20.

43. *Op. cit.*, p. 114.

44. *Ibid.*, p. 114-115.

45. De Alasdair MacIntyre, ver *Tras la virtud*, tr. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, capítulo 15. De Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996, ver Sexto estudio: “El sí y la identidad narrativa”.

46. Sobre el vínculo entre arte y moral en la phronesis, ver: David Summers, *Historia de la sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la estética*, tr. J. M. Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1993; ver cap. 12.

47. La “educación en las virtudes” resuelve el dilema kantiano, que desde la perspectiva de Schiller mencionamos antes, entre la “inclinación” y el “deber”. Según MacIntyre, “actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una ‘éducation sentimentale’” (Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, p. 189), es decir, una educación, una formación (*Bildung*) de la misma “naturaleza” humana (del sentimiento, de la sensibilidad, del cuerpo).

48. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, tr. Alejo José Sison, Barcelona, Eiunsa, 1994, p. 108. En palabras de Aristóteles: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (Aristóteles, *op. cit.*, libro VI, pagr. 13, p. 287).

49. MacIntyre, *op. cit.*, p. 146.

50. Charles Taylor ha desarrollado también —respecto al tema de la identidad— la tesis de que las concepciones del bien (“marcos morales referenciales”) son productos sociales e históricamente construidos. *Cfr.* Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, tr. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.

51. Sin la presencia de las virtudes, el ejercicio de la inteligencia práctica “degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para los fines que son auténticamente buenos para el hombre”. MacIntyre, *Tras la virtud, op.cit.*, p.195.

52. Gadamer, *Verdad y método II, op. cit.*, p. 307.

53. Sobre el concepto hermenéutico de tradición ver nuestro trabajo “El tiempo de la tradición”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* (El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich.), XXI, 81 (Invierno 2000):161-186.

54. MacIntyre, *Tras la virtud, op.cit.*, p. 275.

55. Arendt, *La condición humana, op.cit.*, p. 247.

56. Sobre la filosofía como un “no saber”, *cfr.* Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós, 1989.

57. Ni resulta sustituible por, digamos, la sociología o la “teoría social crítica.”

APUNTES SOBRE CLASICISMO Y MODERNIDAD

Antonio Duplá
Universidad del País Vasco

I

Si queremos hacer una breve reflexión sobre la relación entre el clasicismo, la tradición clásica y la modernidad, una ojeada a nuestro alrededor nos puede proporcionar de partida algún dato interesante.¹ ¿Qué pueden tener en común empresas como American Express, Airtel, IBM, Telefónica, Honda o Citroën, por citar sólo algunas? La respuesta es que todas ellas han recurrido en los últimos tiempos a elementos clásicos como reclamo publicitario, aludiendo a la perfección, el equilibrio y la técnica o, simplemente, a la estética. Si nos alejamos algo más, ¿qué nexos comunes une a ciudades como Viena, Edimburgo, Nueva York y la guatemalteca Quetzaltenango? Independientemente de otras posibles relaciones, en todos esos lugares nos encontramos con espléndidos templos dóricos, eso sí, del siglo pasado o comienzos de éste: el templo de Teseo en el Volksgarten vienés, el National Monument en recuerdo de las víctimas napoleónicas en la capital escocesa, el Federal Hall National Monument en pleno corazón financiero neoyorquino o el templo de Minerva, de tiempos del dictador Manuel Estrada Cabrera, en la ciudad del altiplano guatemalteco.

En todo ello creo ver la fascinación que ha sentido y siente la modernidad occidental por el mundo antiguo, por sus cánones estéticos, por sus formas artísticas y monumentales y por sus ideales intelectuales y políticos. Nociones centrales de la organización de nuestra sociedad, como la participación política o la ciudadanía, surgen entonces y la reflexión historiográfica occidental ha vuelto una y otra vez sobre el mundo antiguo para buscar inspiración en torno

a problemas tales como la formación y decadencia de un imperio o el problema mismo del fin de una civilización, entre muchos otros. Podemos recordar al respecto las especulaciones filosóficas de un Spengler sobre la decadencia de Occidente a la luz del fin del Imperio Romano o, antes, las reflexiones de Edward Gibbon, por no citar las referencias al Imperio Romano a la hora de estudiar los movimientos migratorios actuales y las relaciones Norte-Sur.² Por cierto, la insistencia en la desaparición de la presencia romana en Occidente es un buen ejemplo de la distorsión de la mirada occidental, pues en Oriente esa presencia se mantuvo durante bastantes siglos más.

Apunto con ello la primera idea que quiero resaltar. Me refiero a la centralidad innegable de la cultura clásica en la sociedad occidental, cuya impronta se manifiesta, podría decirse, en todos los ámbitos de nuestra cultura, entendido el término cultura en sentido amplio. Desde luego no hablo sólo de la cultura, vamos a decir, elevada, donde la presencia clásica es supuestamente más amplia. Podríamos hablar incluso de cómo esa influencia se refleja en nuestra propia vida cotidiana. Sin salir de Vitoria-Gasteiz y en un radio de acción no demasiado vasto, es posible tomarse un café en la cafetería Atenea, preguntar por una vivienda en la inmobiliaria Delfos o hacer algo de ejercicio en el gimnasio Olimpia.

Centralidad de la cultura clásica, pues, que viene magnificada sobre todo por el carácter de la mirada occidental hacia el mundo clásico desde los comienzos de la modernidad. El mundo clásico grecorromano ha sido un modelo, un ejemplo a seguir. De hecho es todavía en muchos aspectos el canon de referencia “en nuestros criterios de ordenación y sistematización cultural”.³

II

Es un rasgo característico de nuestra época materialista el que nuestra educación científica se oriente siempre casi exclusivamente a las disciplinas positivistas, es decir a las matemáticas, a la física, la química, etc. Aunque esto sea muy necesario en una época en la que predominan la técnica y la química, las cuales manifiestan, por lo menos aparentemente, sus logros más visibles en la vida cotidiana, sin embargo es muy peligroso que en una nación la educación general consista, cada vez más exclusivamente en tales disciplinas. Por el contrario, la educación

elemental debe ser siempre ideal, debe corresponderle principalmente a las disciplinas humanísticas y proporcionar los fundamentos para una posterior formación científica especializada. En otro caso se renuncia a unas energías que siempre serán más necesarias, para el mantenimiento de la nación, que cualquier disciplina técnica o de otra clase. Sobre todo, no debemos apartarnos, en la enseñanza de la Historia, del estudio de la Antigüedad. La Historia de Roma, correctamente entendida en sus grandes líneas, es y seguirá siendo la mejor enseñanza, no sólo para el momento presente, sino también para cualquier época. Y también el ideal cultural helénico debe ser conservado en su modélica belleza...

Así comienza un reciente e interesante artículo sobre las Humanidades y la modernidad.⁴ Como muy “efectivamente” nos recuerda su autor, esta fuerte proclama a favor de las disciplinas humanísticas, en particular de los estudios clásicos, pertenece al *Mein Kampf* de Adolf Hitler.

Esa cita no demasiado larga me permitirá abordar la segunda idea que quisiera presentar: la cultura clásica como modelo o como referencia político-cultural no tiene por qué ir unida a valores positivos, democráticos o de una elevada talla e inquietud intelectual. El mundo clásico, en general, ha sido patrimonializado por los grupos en el poder como una fuente de legitimación y prestigio histórico, político y cultural. Es más, lo ha sido en la mayoría de los casos desde una óptica conservadora. No siempre, es cierto, y ahí está el caso de la Revolución Francesa, pero en general se ha reivindicado desde posiciones conservadoras, elitistas, incluso reaccionarias. Esto ha llevado a uno de los máximos especialistas actuales en los estudios sobre el clasicismo, Luciano Canfora, a hablar de la “usurpación moderna de la cultura clásica”.⁵

Cuando tanto se habla y se reivindica a propósito de las Humanidades, de la Historia y de los Estudios Clásicos, generalmente con razón, conviene recordar estas variables para evitar caer en “esencialismos culturales” a propósito del legado de la Antigüedad clásica grecorromana.

III

Una tercera idea se podría exponer del siguiente modo: el clasicismo occidental es un ejemplo de una concepción estática de la cultura. Con frecuencia se ha entendido la cultura clásica como algo autónomo de la sociedad que la ha

creado, de las relaciones sociales (en sentido amplio) que constituyen el escenario de esas producciones culturales que se reivindican. El acercamiento ha sido en muchas ocasiones “culturalista”, sin integrar esa cultura en un proceso histórico dado, como algo dinámico, cambiante, sujeto a influencias y transformaciones. Pero más todavía: en relación con ese acercamiento “culturalista” generalmente se reivindica, o mejor se ha reivindicado, una Antigüedad clásica que es sólo una parte, muy determinada, del mundo antiguo grecorromano. Esta parte queda entonces también aislada y descontextualizada, fragmentada, sin relación con ese proceso histórico en cuyo devenir debe ser integrada, en el que hay causas y consecuencias, transformaciones y cambios. Hay numerosos ejemplos: la religión grecorromana entendida como algo autónomo y desligado de lo político y lo público, la tragedia ateniense analizada fuera del contexto de la ciudad democrática del siglo V a.C., el principado de Augusto visto como una superación del caos de las guerras civiles republicanas y no como, al mismo tiempo, una reacción autoritaria de corte populista en forma de dictadura militar encubierta. Podrían citarse muchos más ejemplos.

Como es lógico, esta selección e interpretación de determinados momentos de la Antigüedad clásica viene dada por los intereses de quienes, en época moderna, vuelven sus ojos al mundo antiguo. Son las necesidades derivadas de esas circunstancias históricas modernas las que fijan la atención en unos periodos, figuras y problemas políticos, ideológicos o constitucionales determinados. Son también las mediaciones ideológicas y culturales modernas las que marcan las pautas de ese acercamiento. El llamado “milagro griego” para explicar el surgimiento de la polis (y todo lo que significa) en el más temprano arcaísmo griego de los siglos VIII y VII puede servir de ejemplo. La historiografía europea, y en particular alemana, del siglo XVIII no podía plantearse, dados sus presupuestos etnocéntricos, incluso racistas, que ese fenómeno histórico trascendental pudiera haber nacido de un entrecruzamiento de relaciones culturales en el Este del Mediterráneo, con influencias orientales innegables. El origen de la polis, problema todavía hoy oscuro en muchos aspectos concretos, sólo podía explicarse para estos autores por razones de superioridad cultural, incluso biológica, del pueblo griego, ario, respecto a sus vecinos. El reciente libro de Martin Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, cuyo título y subtítulo resumen bien sus tesis, es, a pesar de sus

excesos, una excelente introducción a estos problemas historiográficos. Su aparición supuso un auténtico revulsivo, en particular en el mundo académico e intelectual estadounidense, muy sensibilizado al respecto al calor de los recientes debates sobre el multiculturalismo.⁶

Con esto quiero subrayar esta tercera idea, a saber que, cuando se analizan las relaciones entre el mundo moderno y el mundo clásico, generalmente se parte de una idea estática, ahistórica, del mundo antiguo. En última instancia esto es así en la mayoría de los casos, porque también se parte (al menos como pretensión más o menos inconsciente) de una idea estática del presente. Como ha dicho un colega historiador de la Antigüedad, esto viene favorecido al plantear el mundo antiguo como modelo y, así, “permite hacerlo imitable por el presente, para terminar haciendo estático el propio presente”.⁷

IV

Un muy rápido recorrido histórico nos puede proporcionar algunas claves de esa particular relación del mundo moderno con la Antigüedad clásica.

El punto de partida se puede situar en la época del humanismo. En realidad, es sólo entonces cuando la cultura clásica es la «cultura moderna», a costa de reivindicar como innovador un pasado remoto y rechazar lo antiguo más reciente, esto es, la época medieval. De ahí que, como una impronta de la tradición clásica, se deslizaba una concepción del mundo interpretado en clave de decadencia cuanto mayor alejamiento del modelo perfecto, el clásico. La superación del paréntesis medieval implicaba, paradójicamente, una vuelta hacia atrás, hacia un mundo que ya comenzaba a configurarse como un modelo fijo.

Más tarde, en el contexto de la Ilustración y la Revolución Francesa, Roma y Grecia aportaban experiencia histórica a las nuevas necesidades políticas. Las reflexiones y debates sobre la ciudadanía, la democracia, la libertad republicana, la superación de la monarquía absoluta, el constitucionalismo, etc., reflejaban problemas nuevos que se alimentaban de referentes clásicos, ahora convertidos en ideal de progreso. Un ejemplo concreto de esta “funcionalidad” del mundo clásico (y de su ambivalencia) lo tenemos en el ideal antitiránico de los

jacobinos, paladines de la igualdad, pero ellos mismos una elite.⁸ Ciertamente la Antigüedad clásica de la Revolución Francesa es una muy determinada, centrada en la Roma republicana y sus instituciones, más en Esparta que en Atenas en lo relativo al mundo griego e interesada particularmente por algunas figuras patrióticas y una serie de ejemplos de moralidad pública. Todo ello estaba muy mediatizado por un conocimiento limitado del mundo antiguo y por el recurso a unas fuentes de información muy particulares, en especial Plutarco.⁹

Desde mediados del siglo XVIII se produce en el terreno artístico otra revalorización fundamental de las formas clásicas. Asistimos, primero en Inglaterra, después en otros países europeos y en los incipientes Estados Unidos de América, a una evolución desde las formas barrocas a una mayor simplicidad, geometría e influencias clásicas. Surge el arte llamado neo clásico, imperante sobre todo hasta mediados del siglo XIX. Los temas y formas clásicas servían de inspiración y de modelo para las creaciones artísticas (plásticas, arquitectónicas, musicales, etc.) de una clase emergente, ambiciosa y dinámica, en una época nueva. El clasicismo se presentaba como una arquitectura de la razón y de la revolución, liberada de su servicio a la religión y a las relaciones feudales. La fe anterior es sustituida como objeto de culto por el conocimiento, la razón o el progreso. Frente a la abundancia antes de iglesias y castillos, ahora, de acuerdo con los ideales de la Ilustración y la burguesía, se erigen por doquier museos, teatros, bibliotecas, universidades y también edificios de Bolsa y bancos. En el terreno urbanístico las formas regladas y geométricas aúnan estética y funcionalidad y configuran la totalidad de una ciudad nueva: es una arquitectura parlante, con edificios públicos que responden a ideales reformadores e igualitarios. Es el arte de la Revolución y la burguesía.

Si, como hemos visto, la tradición clásica ha podido alimentar en determinadas circunstancias un ideal de progreso, en otras ha podido ser también un arma de la reacción. El mundo clásico ha ejercido una notable fascinación en los regímenes totalitarios de masas del siglo XX, especialmente en los fascismos, deseosos de emular a Roma en particular como estandartes de una nueva civilización imperial. A partir de una concepción profundamente elitista de la cultura y la política, en unos regímenes que por otra parte abusaban de una retórica sobre las masas, en Alemania e Italia florece el clasicismo a distintos

niveles. Es muy significativa esta reivindicación en el caso de la Italia de Mussolini quien, aprovechándose de la celebración del bimilenario de Augusto, se presentaba como el nuevo caudillo imperial. Luciano Canfora ha analizado y sistematizado los motivos directamente relacionados con el ideario clasicista presentes en la ideología fascista. En opinión del estudioso italiano esos motivos serían la crítica a la democracia, la hipótesis de una tercera vía (entre capitalismo y comunismo), la idea de la continuidad de Roma y su misión imperial y el antagonismo radical con el mundo moderno.¹⁰

Asistimos en los últimos tiempos a una nueva reivindicación del legado clásico, en este caso en relación con uno de los problemas de más calado hoy día. Me refiero al proceso de construcción europea. La experiencia romana aparece en dicha reivindicación como una de las primeras creaciones y expresiones de la hoy tan comentada identidad europea. Ante la puesta de marcha de un proceso de construcción europea que parece centrado ahora en los niveles económico y policial, surge la necesidad de un cemento ideológico-político que actúe como elemento de cohesión popular para sustentar esa construcción que hoy la opinión pública vive como muy lejana. En esa búsqueda de algún nexo común rastreable en la historia la romanidad parece poder jugar ese papel. Pero, de nuevo, esa revalorización de lo clásico pasa demasiado deprisa por unas realidades históricas innegables que sugieren diferencias fundamentales entre el ayer y el hoy. Por ejemplo, la distinta integración en ambas situaciones de las orillas Norte y Sur del Mediterráneo, o la falta de correlación entre las fronteras de la civilización y la barbarie en una y otra situación. También en este terreno es grande el peligro del anacronismo. En última instancia, como ha señalado acertadamente Edgar Morin, hay que huir de la idea de una sustancia o esencia europea primera según el modo clásico de pensamiento para, en todo caso, construir un concepto de Europa basado en la complejidad y la multiplicidad.¹¹

V

Un estudioso particularmente desmitificador en muchos de sus trabajos, Paul Veyne, ha escrito recientemente un artículo muy sugerente sobre la *humanitas*

romana.¹² Al plantear la contradicción entre las alusiones a la «unidad del género humano» en autores como Cicerón o Séneca o el denominado universalismo estoico y la realidad histórica de la esclavitud, comenta la “ilusión idealista o más bien academicista” de muchas interpretaciones modernas. “La filología clásica ha construido sobre ello una novela hagiográfica”, dice Veyne. Hasta cierto punto, creo que las siguientes palabras bien pudieran corresponder a alguna página de esa novela: “Grecia y Roma fueron el crisol en donde se fundió la civilización a ambos lados del Mediterráneo y sus solos nombres bastaban para distinguir el progreso de la barbarie. Su generosísimo legado, en forma de lengua, de desarrollo del espíritu, de organización social o de cultivo de las bellas artes, ha superado, de manera válida y fecunda, el paso de los siglos, hasta el punto de que Occidente ha progresado en la medida en que ha sabido respetar el valor de ese legado”. Se trata de un fragmento del “Manifiesto en defensa de las Humanidades Clásicas” promovido en tiempos recientes por la Sociedad Española de Estudios Clásicos al calor, sobre todo, de las campañas en favor de una mayor presencia de las lenguas clásicas en la enseñanza no universitaria.¹³ El Manifiesto tuvo una amplia difusión en círculos docentes e intelectuales y fue respaldado por conocidas personalidades del mundo universitario y de la cultura en general. Resulta difícil no estar de acuerdo con el citado “Manifiesto” cuando denuncia el retroceso de las Humanidades clásicas en el sistema educativo o cuando reclama un mayor protagonismo de las lenguas y culturas grecolatinas en la formación intelectual y humana de la juventud. Sin embargo, se puede legítimamente disentir de las afirmaciones genéricas acerca de la civilización y la barbarie contenidas en el texto. En particular, resulta cuestionable la identificación que se hace entre civilización, progreso y legado clásico. Y no tanto porque no pueda establecerse con justeza esa relación en la historia de Occidente, sino, en mi opinión, porque hoy esos conceptos, por ejemplo civilización, progreso o barbarie, distan mucho de tener un significado universalmente compartido.¹⁴ Aplicados al mundo antiguo resultan con frecuencia igualmente difíciles de establecer. ¿Qué decir de los romanos definidos como la “civilización de las cabezas cortadas”, a partir de la constatación de esta práctica, amplia y bien documentada, a lo largo de toda la historia romana? Es cierto que los romanos no entendían dicha práctica como reflejo de una particular *crudelitas* pero, en

cualquier caso, la mirada desprejuiciada del investigador moderno nos descubre una perspectiva menos tópica del mundo romano.¹⁵

VI

¿En qué sentido somos todavía una civilización clásica, paliada? A las puertas del siglo XXI nuestra sociedad occidental que, guste o no marca hoy las pautas directrices a escala mundial, es todavía una sociedad urbana, una sociedad dividida en clases, con mecanismos de participación política que actúan sobre la base de la noción de ciudadanía, con una base intelectual racional y con un sentimiento de identidad comunitaria, que se caracteriza a sí misma como la civilización superior y casi única, frente a distintas barbaries que la rodean. En ese sentido nos movemos todavía, pienso, en los parámetros generales de la cultura clásica, pues todos los elementos que he comentado (carácter urbano, participación política, ciudadanía, racionalismo, oposición civilización-barbarie, etc.) han surgido o se han configurado y desarrollado en el mundo antiguo y, particularmente aquellos más determinantes para nuestra cultura, en el mundo clásico grecorromano.

Vivimos en momentos convulsos de la historia de la Humanidad. No sabemos exactamente hasta dónde (hacia dónde quizá sí lo podamos intuir y no es demasiado tranquilizador) nos llevarán la alta tecnología de la información, el capitalismo financiero especulativo, las armas de última generación, la destrucción ecológica, el enfrentamiento Norte-Sur o la crisis de identidad posmoderna. Ahí delante nos enfrentamos a un horizonte abierto. Es posible, incluso probable, como ha dicho un especialista en el Oriente Antiguo, Mario Liverani, que estemos ahora cerrando un ciclo, el “ciclo de la ciudad”, que se abrió hace 5.500 años en Mesopotamia, más exactamente en el bajo Eúfrates, en Sumer.¹⁶

En ese contexto resulta ineludible abordar un cambio en nuestra consideración de la cultura clásica, afectada también por la situación global de incertidumbre. La cultura clásica resulta algo difícil, lejano y aparentemente inútil. En una conferencia reciente sobre la lectura de los clásicos, Carlos García Gual planteaba que la crisis de la formación humanística se inscribe en una crisis

más general que afecta a la relación de nuestra sociedad con el pasado, con un pasado que “ha perdido prestigio”.¹⁷ Siendo esto evidente, la crisis actual de las Humanidades en general y clásicas en particular, puede ponerse también en relación, en mi opinión, con algunos rasgos problemáticos de la propia tradición clásica.

Me refiero, por poner un ejemplo, a que la cultura clásica ha sido tradicionalmente una cultura profundamente elitista, opuesta a la cultura de masas. El mundo antiguo ya compartía, intelectual e ideológicamente, un profundo rechazo de la igualdad como principio y son ilustrativas al respecto las opiniones de un Cicerón o un Tácito acerca de la plebe. El clasicismo moderno también ha estado en general impregnado de ese recelo. Arrastramos hoy todavía un problema derivado de la idea de totalidad y ejemplaridad de la cultura clásica del Humanismo, que ha influido también en la consideración social del clasicismo y los estudios clásicos.¹⁸ La misma idea de cultura y de gente culta acuñada por Occidente, con esa fuerte impronta clasicista, es un concepto claramente “acumulativo” y muy elitista.¹⁹

Un historiador de la antigüedad, Gerardo Pereira, lo ha formulado en estos términos:

Las humanidades, tal como las conocemos, son hijas de la sociedad europea que desde el siglo XVI y con más fuerza desde el XVIII hace una determinada lectura de los clásicos. Son las humanidades de la sociedad capitalista o, con un término más amplio, de la modernidad. La modernidad está ahora agotada, frente a una postmodernidad sólo presentida. Sus humanidades también parecen agotadas...²⁰

La idea central la podríamos formular así: la cultura moderna está en un momento de cambio, de transformación. Debemos huir de la idea de decadencia, tan clasicista y buscar el significado de dicho cambio, de esa transformación. Es en ese contexto en el que debe analizarse también la cultura clásica y su posible aportación a este momento de cambio. Son indiscutibles la actualidad de esta reflexión y la necesidad de un acercamiento renovador, de la mano de una idea de la cultura como algo dinámico, histórico, mestizo, en particular en estos momentos de la historia de Europa. La identidad europea y las identidades nacionales, la presencia de elementos culturales nuevos procedentes

del Tercer Mundo que en realidad ya son europeos, la respuesta fanática de determinados sectores (un Le Pen en Francia), convencidos de la superioridad de su cultura nacional tradicional (una idea ciertamente muy clásica), son algunos de los aspectos en discusión.

Hoy se abre, teóricamente, la posibilidad de un nuevo acercamiento a la cultura y la tradición clásicas, analizables no ya como modelos a seguir, sino como productos históricos, con valores positivos y negativos explicables históricamente, entre los que podremos distinguir elementos asumibles como partes de un bagaje cultural universal y otros absolutamente rechazables. Las reflexiones de Aristóteles sobre la esclavitud natural, el reverso de una democracia ateniense imperialista y excluyente de importantes sectores de su población o la voluntad claramente imperialista que reflejan los tan citados versos virgilianos,²¹ son extremos muy alejados de nuestra sensibilidad actual, pero forman parte inseparable e innegable de esa realidad histórica que conocemos como la Antigüedad grecorromana.

Precisamente hoy cabe pensar que es posible un nuevo acercamiento a la cultura clásica para entenderla en toda su complejidad, incluso desde la perspectiva de una cultura popular y democrática, alejada de los parámetros clasicistas habituales. En la actualidad estamos dotados de un bagaje intelectual nuevo para entender mejor las sociedades del pasado, un instrumental más crítico y más multidisciplinar, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también sociológico, antropológico o psicológico. Disponemos igualmente de estudios más complejos sobre la cultura popular y en general sobre el concepto mismo de cultura. En última instancia, cuando estamos reivindicando en nuestra propia época una profundización de la democracia, las preguntas que formulemos al pasado también estarán impregnadas (o pueden estarlo) de esas exigencias.²²

En definitiva, también respecto a la relación entre clasicismo y modernidad, tal y como le dice el gato a Alicia, todo depende de a dónde queramos ir.

NOTAS

1. No entra en el deliberadamente muy limitado alcance de este trabajo discutir los conceptos de clasicismo y modernidad. Se trata tan sólo de apuntar algunas ideas para

un debate abierto. En todo caso, es útil para adentrarse en la literatura sobre la modernidad: E. del Río, *Modernidad, posmodernidad (Cuadernos de trabajo)*, Madrid, Talasa, 1997; sobre la tradición clásica un “clásico” es Gilbert Highet, *La tradición clásica*, 2 vols., México, F.C.E., 1986 (2ª reimpr.).

2. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918 (2º tomo 1822); E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1766-1788 (trad. española en Ed. Turner); J. Ch. Rufin, *El Imperio y los nuevos bárbaros. El abismo del tercer mundo*, Madrid, Rialp, 1992.

3. Domingo Plácido, *Introducción al mundo antiguo. Problemas teóricos y metodológicos*, Madrid, Síntesis, 1993, p. 112.

4. Gerardo Pereira, “Formación técnica vs. humanismo. Aproximación crítica”, *mientras tanto* nº 68/69, 1997, pp. 135-148.

5. Luciano Canfora, *Le vie del classicismo*, Bari, Laterza, 1989, pp. 237 y ss.; vid. también Luciano Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi, 1980 (trad. española *Ideologías del clasicismo*, Madrid, Akal, 1991); sobre una dimensión más liberadora de la tradición clásica vid. recientemente del propio Canfora: *Le vie del classicismo. 2. Clasicismo e libertà*, Bari, Laterza, 1997.

6. Martin Bernal, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993 (reseña de José Luis Castro en *Gerión* 9 -1991-, pp. 309-315 y dura crítica de Carlos García Gual en “Los colores de Atenea”, *Babelia*, 30.X.93, 16). Vid. “The Challenge of ‘Black Athena’”, *Arethusa*, Special Issue, Fall 1989 y, recientemente, Mary R. Lefkowitz and Guy Maclean Rogers (eds.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, 1996.

7. Domingo Plácido, *Introducción al mundo antiguo...*, *op. cit.*, p. 112.

8. Luciano Canfora *Ideologie...*, *op. cit.*, p. 7.

9. Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989.

10. Luciano Canfora, *Le vie...*, *op. cit.*, pp. 257 y ss.

11. Edgar Morin, *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 22 y ss.

12. Paul Veyne “Humanitas”, en A. Giardina (ed.), *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 395 y ss.

13 *Estudios Clásicos*, Suplemento Informativo nº 36, marzo de 1997, p. 5 y ss. (texto y firmantes).

14 Un recorrido nuevo por la historia de la barbarie (y de la civilización) en Francisco Fernández Buey, *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós, 1995; vid. también Antonio Duplá, Piedad Frías, Iban Zaldúa (eds.), *Occidente y el ‘Otro’: una historia de miedo y rechazo*, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 1996.

15 Recogido en Andrea Giardina, “Introducción”, en Id. (ed.), *El hombre romano*, Madrid, Alianza, pp. 14 y ss. (remitiéndose a J. L. Voisin, “Les Romains, chasseurs de

têtes”, en *Du chatiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 241-292).

16 Mario Liverani, *L'origine della città. Le prime comunita urbane del Vicino Oriente*, Roma, 1986, p. 14.

17 Carlos García Gual, “El viaje sobre el tiempo o la lectura de los clásicos”, EL PAIS (27 de octubre de 1998). El texto completo de la conferencia se encuentra en EL PAIS Digital. Hace años ya analizaba con lucidez esta crisis Agustín García Calvo: “Iniciación a una consideración social de la crisis de los estudios clásicos”, Comunicación al II Congreso Español de Estudios Clásicos, 1961 (ahora en *Actualidades*, Madrid, 1980, pp. 71-90).

18 La orientación general se ha mantenido, pese a algunas propuestas que pretendían alterar el ámbito de la cultura clásica, en particular reivindicando el mundo helenístico (Antonio La Penna, “Le vie del anticlassicismo”, *Quaderni di Storia* 3 (1976), p. 1-13).

19 Luciano Canfora, *Ideologie...*, *op. cit.*, p. 282. La biografía intelectual de Ranuccio Bianchi Bandinelli ilustra las dificultades de combinar una actividad académica inevitablemente elitista con una horizonte intelectual y político progresista (Luciano Canfora, «Umanesimo e funzione civile degli intellettuali: Ranuccio Bianchi Bandinelli e Concetto Marchesi», en *Le vie...*, *op. cit.*, pp. 290 y ss.

20 Gerardo Pereira, “Formación técnica vs. humanismo...”, *op. cit.*, p. 147.

21 *tu regere imperio populos Romane, memento / (Haec tibi erunt artes), pacisque imponere morem / Parcere subiectis et debellare superbos* (*Eneida* VI, pp. 851-853).

22 En este contexto es particularmente interesante el debate suscitado en la revista *Quaderni di Storia* hace ya más de veinte años: Luciano Canfora, “Per una discussione sul classicismo nell'età dell'imperialismo”, *Quaderni di Storia* 2 (1975), 159-164; *Quaderni di Storia* 3 and 4 (1976), 5 (1977), con aportaciones de Canfora, La Penna, Flores, Cagnetta, Perelli, Orsi, Schnapp, etc.; Canfora, “Per un bilancio”, *Quaderni di Storia* 5, 1977, pp. 91-98.

RESEÑAS

Aurelia Vargas Valencia (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, México, UNAM, 2000, 171 pp.

“Las fuentes jurídicas latinas y la cultura novohispana” es un proyecto financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico y adscrito al Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM que ha prestado peculiar interés al tema de los derechos humanos en la historia y la filosofía mexicana. Durante el año 2000 ha hecho posible la publicación de cuando menos dos volúmenes que empiezan a ser una referencia obligada sobre el tema. Se trata del texto de Mauricio Beuchot y Javier Saldaña titulado *Derechos humanos y naturaleza humana y de Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, compilación realizada por Aurelia Vargas.

Aurelia Vargas es investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas, Doctora en Letras Clásicas, especialista en latín jurídico y una profunda conocedora del derecho romano y de sus repercusiones en el mundo novohispano. Tal formación la torna sensible tanto a la importancia que ha tenido el iusnaturalismo en la historia de México como a la vigencia de tal doctrina en algunos de los planteamientos iusfilosóficos actuales. Vargas reflexiona:

El tema de los derechos humanos está en continua evolución. Se enriquece cada vez con nuevas aportaciones. Cuando ya parece que ha periclitado un tipo de pensamiento, regresa y se muestra fecundo para la reflexión del momento. Tal es el caso del iusnaturalismo respecto de los derechos humanos. Se había pensado que no tenía ya nada que dar, y reaparece con nuevo vigor, con los últimos movimientos del pensamiento filosófico y jurídico (p. 8).

El siglo XX generó diversas filosofías que llegaron al extremo de considerar superada la metafísica, desde la supresión de tal parte de la filosofía hasta la proclamación de versiones débiles de ella, quedó claro que teorías como las

eleáticas habían dejado de ser viables. En el plano del pensamiento jurídico, algunos de sus corifeos como Ross, sólo por poner un ejemplo, declararon totalmente extinta la ontología y dudaron de las posibilidades del iusnaturalismo. Sin embargo, la necesidad de postular «contenidos mínimos de derecho», de «tomar seriamente» los derechos humanos o definirlos como «derechos morales», inclinó a autores como Hart o Dworkin cerca de alguna variante de pensamiento iusnaturalista. Quizá el tema de los derechos humanos requiera de una dosis, aunque sea homeopática, de esta vertiente teórica. Y esto se manifiesta evidente en países con sistemas jurídicos deudores del derecho romano. Vargas hace hincapié en que:

El derecho romano incluyó como una de sus partes principales una serie de dictados de derecho natural, junto con otros del derecho de gentes. Era, por lo menos, un derecho positivo que quería contener y ratificar mucho de lo que los derechos naturales expresaban. Ahora eso cobra una gran actualidad... (*loc. cit.*)

Los ejes de la compilación son, por una parte, el derecho natural, y por la otra, el iuspositivismo. La vigencia de ambas vertientes de pensamiento fue constatada en diversas instituciones nacionales de educación superior y de investigación. Los autores de los artículos que componen la obra en cuestión provienen de las más variadas universidades: Francisco Piñón Gaytán, de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; Mauricio Beuchot del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM; Jesús Antonio de la Torre Rangel de la Universidad Autónoma de Aguascalientes; Jorge Adame y Javier Saldaña del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; Elías Iván Portilla de la Universidad Pontificia de México; y Ramón Kuri de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Francisco Piñón Gaytán ofrece “Una reflexión histórico-filosófica sobre el derecho natural. Fundamentación y racionalidad” (pp. 9-20). La “sinopsis” inicia con los filósofos griegos clásicos y presta gran atención a los estoicos y a Santo Tomás. El “seguir a la naturaleza” propio de las filosofías estoicas, pero que se puede rastrear ya en determinados presocráticos, resulta un antecedente nada desdeñable del derecho natural. Algunas de las ideas de Piñón resultan peculiares, como atribuir cierta conciencia “ecológica” a los griegos (Cfr. p. 16). Sea como fuere, lo cierto es que la manera en que aquí se expone el derecho natural dista de ser autocomplaciente; por el contrario, reclama la

necesidad de examinar su contrapartida. Piñón postula la conveniencia de realizar una historia de las críticas al derecho natural. Propone para esta empresa futura perspectivas tales como la del idealismo, el empirismo o el neopositivismo. La visión equilibrada de Piñón torna confiable su breve recorrido histórico.

Mauricio Beuchot Puente generó durante la década de los noventa dos de los libros sobre derechos humanos que se han vuelto referencias obligadas para los interesados en el tema desde una perspectiva filosófica: *Filosofía y derechos humanos* (México, Siglo XXI, 1993) *Y Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo* (México, UNAM, 1995). Este pensador también es uno de los máximos especialistas en el México colonial y se ha interesado peculiarmente en Bartolomé de las Casas. Su obra *La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Barcelona, Anthropos, 1994) es un tratado definitivo. La compilación aquí reseñada presenta «Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos» (pp. 2336). El padre de la hermenéutica analógica se interesa particularmente por los aspectos históricos y teóricos de los derechos humanos. Este artículo conjuga ambas preocupaciones en una síntesis magistral. El planteamiento de Beuchot, quien comenta, se adhiere y critica a Blandine Barret-Kriegel, ubica un origen de los derechos humanos en un Bartolomé de las Casas influido en alguna proporción por la Escuela de Salamanca. La percepción lascasiana del humanismo indígena remite a la naturaleza humana en general y a las concepciones escolásticas sobre la solidaridad y la caridad.

Jesús Antonio de la Torre Rangel firma el texto “Racionalidad analógica: un modo de acceso al iusnaturalismo histórico” (pp. 37-54). Quizá una de las objeciones más fuertes contra el iusnaturalismo sea la de su presunta ahistoricidad. ¿Cómo es posible hablar de “justicia”, “bien común” o “derechos humanos” sin atender el aspecto dinámico y variable inherente a cada sociedad? Precisamente no es posible, es necesario entender tales conceptos en el marco de la historia. De la Torre propone un “iusnaturalismo histórico” que parte de la naturaleza humana sin prescindir de elementos del personalismo, la filosofía de la liberación y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

El trabajo de de la Torre incluye un desarrollo extenso de las concepciones atinentes a la “analogía” y al “derecho” desplegadas por Efraín González Morfín y por Mauricio Beuchot. El término “derecho” abarca realidades tales como derechos subjetivos, derechos objetivos, la ciencia del derecho o lo justo. Se

podría pensar, como Carlos Santiago Nino, que se trata de un concepto ambiguo; pero de la Torre se adhiere a quienes lo consideran “análogo”. El analogado principal de “derecho” es “derecho subjetivo” según sostiene de la Torre a lo largo de su texto.

Jorge Adame Goddard redacta “La ley fundamental de la nación” (pp. 55-90). Este artículo sigue y complementa su libro de 1996 ya clásico en la UNAM *Naturaleza, persona y derechos humanos*. La tesis de Jorge Adame Goddard radica en que la ley fundamental de toda nación debe buscarse en el derecho natural. No se trata de un estudio de derecho constitucional en sentido estricto, sino de una interpretación iusfilosófica enmarcada en la tradición clásica. Las treinta y cinco páginas de la pluma de Goddard aportan una síntesis concisa de conceptos fundamentales como “nación”, “república”, “orden social”, “bien común”, “ley natural”, “libertad” y “justicia”. La claridad de la exposición sólo es igualada por la capacidad de aplicar estas nociones de origen grecorromano en la realidad social más actual. La compatibilidad del derecho natural con los dictados de las circunstancias históricas resalta en el planteamiento de Goddard no menos que en el iusnaturalismo histórico de de la Torre. Otra cuestión interesante examinada por Goddard radica en las conductas opuestas al bien común y sus consecuencias deletéreas.

Javier Saldaña reflexiona sobre el tema “El derecho natural de libertad religiosa. Un acercamiento a su fundamentación” (pp. 91-104). Libertad religiosa, tolerancia y fundamentación son temas básicos en las historias y las teorías en torno a los derechos humanos, sobre todo en nuestra época cuando no pocos escritores prestigiados abogan por prescindir de toda fundamentación. La empresa de fundamentar objetivamente un derecho humano resulta, pues, audaz y necesaria

Saldaña ubica en la naturaleza humana la inclinación natural hacia la religiosidad. La religiosidad es un factor inherente al ser humano. La persona, integrada por inteligencia y voluntad, es libre. La imposición o prohibición de un determinado dogma religioso atenta contra la libertad de la persona. La coacción, por ende, no debe ser ejercida en ninguno de los dos sentidos. El creyente y el ateo, ambas personas, tienen el derecho natural a disfrutar de libertad religiosa dentro de los límites impuestos por su sociedad. Obviamente los límites de lo permitido han sido fijados según las circunstancias históricas. Teóricos de la tolerancia clásicos han prescrito a los intolerantes y a los ateos. La concepción de la libertad humana conduce a Saldaña a límites más

flexibles. La bibliografía de este autor incluye buena parte de la obra de Hervada, autor al que cita frecuentemente y con quien suele coincidir.

Eliás Iván Portilla Hinojosa realiza un estudio crítico acerca de “La dignidad de la persona y los derechos humanos según Mauricio Beuchot” (pp. 105-127). La antropología filosófica de corte tomista es la base de la ontología de la persona del padre de la hermenéutica analógica. Las precisiones de las dimensiones vegetativas, sensitivas, intelectivas y volitivas preceden a la definición de persona. Beuchot suele rastrear la historia de los conceptos que emplea desde sus orígenes grecolatinos. Portilla recorre el camino seguido por Beuchot haciendo hincapié en la etimología y en la definición clásica de persona formulada por Boecio en términos de “substancia individual de naturaleza racional” (*apud* p. 113). La persona conjuga en una substancia completa dos substancias de tipo incompleto, la material y la espiritual; pero al predominar la segunda se explica su conciencia, su libertad y su autonomía. La espiritualidad asemeja al humano a Dios y al mismo tiempo lo ubica dentro de la jerarquía del ser. La dignidad humana radica precisamente en la inteligencia, voluntad y libertad que nos es propia. Somos inferiores a Lo Divino; pero iguales entre nosotros. Evidentemente la fundamentación metafísica de los derechos humanos defendida por Beuchot es de inspiración tomista. Pero también se apoya en varias consideraciones procedentes de la filosofía analítica del siglo XX, particularmente en la teoría de las clases naturales. Otra fuente de la concepción de los derechos humanos del padre dominico es el pragmatismo de Peirce. Beuchot, como bien indica Portilla, hace hincapié en la necesidad que tiene el ser humano de sus semejantes y de Dios para conseguir el fin de su propio perfeccionamiento enmarcado en el bien común. Portilla concluye su estudio con tres valoraciones críticas: 1) pondera acertadamente la renovación que hace Beuchot del tomismo aplicándolo a los derechos humanos; 2) considera que la dignidad de la naturaleza humana estriba en ser “*imago Dei*” y que la igualdad natural de los hombres debería constituirse como brújula de la convivencia en todos los niveles; y 3) encuentra claridad y método en las formulaciones de Beuchot. Sin embargo, considera que la exposición de Mauricio Beuchot obsequia demasiadas concesiones a favor del estilo didáctico.

Ramón Kuri Camacho cierra la compilación con su disquisición atinente al «Derecho natural y crisis de la modernidad» (pp. 129-171). Quizá éste sea el escrito que mayor confianza deposite en las bondades del retorno al ser

dado que lo propone como solución a la crisis que él percibe en la modernidad. Auschwitz y lo que Kuri considera nuevos Auschwitz colorean las preocupaciones de este filósofo.

Percibo una gran variedad de virtudes en los textos incluidos en *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*. Sucintamente, ofrecen versiones renovadas y vigentes de iusnaturalismo y de derecho natural. Las objeciones formuladas en contra de tales líneas teóricas durante la primera mitad del siglo XX parecen haber sido superadas por los autores de esta compilación. El énfasis en la importancia de actores católicos en la historia de la defensa de los derechos humanos en México demuestra fehaciente mente que, cuando menos en nuestro pasado, el derecho natural y los derechos humanos se han vinculado en términos de conjunción antes que de disyunción excluyente. Bastan cuatro palabras para dar fe de lo anterior: Bartolomé de las Casas. Pero el derecho natural ha sido importante en México no sólo en el pasado, sino también en el presente y, sin lugar a dudas, lo será en el futuro inmediato. “Las fuentes jurídicas latinas y la cultura novohispana” son raíces sobre las que se edifican muchas de las iusfilosofías vigentes.

La actualidad insospechada del derecho natural queda clara en los análisis realizados sobre fenómenos sociales novedosos. El papel del trabajo en la economía global, las empresas, las utilidades, los dilemas de los jóvenes y tantas otras cuestiones posmodernas son analizadas acuciosamente desde perspectivas clásicas. Las teorías platónicas, aristotélicas y tomistas se muestran fértiles para dar respuestas y propuestas a una realidad inconcebible para sus creadores pero heredera indiscutible de Occidente y sus tradiciones. El iusnaturalismo renovado de Mauricio Beuchot es el interlocutor directo de la mitad de los estudios presentados. La hermenéutica analógica aplicada a los derechos humanos ha generado toda una literatura especializada que se perfila como una de las grandes contribuciones filosóficas mexicanas de los siglos XX y XXI. Estudios de este enfoque son presentados por Beuchot, su creador. Jesús Antonio de la Torre Rangel, Elías Iván Portilla Hinojosa, junto con otros autores no incluidos pero sí mencionados aquí como José Hiraís Acosta Beltrán, Enrique Aguayo y Ángel Hernández.

El estudio del bien común, de indiscutible cuño aristotélico y tomista, da pie a perspectivas de mejoramiento social en las sociedades que presuntamente habían firmado las actas de defunción de todas las utopías. El bien común manejado en estos iusnaturalismos renovados no asfixia al individuo. Bien

común que no es al mismo tiempo individual, no es bien común. La realización del bienestar individual a través del social preconiza una alternativa a la oposición básica entre todo o parte, comunidad o individuo, garantía social o individual. Es fácil inclinarse por algún(os) disyunto(s); pero ello implica sacrificar al otro. La conciliación de ambos desde una perspectiva iusnaturalista no puede ser desdeñada a la ligera. Esta misma estrategia es aplicada en otros ámbitos. Mientras que la relación entre derecho natural y positivismo jurídico fue frecuentemente pensada en términos de “conflicto”, quienes escriben en *Derechos humanos, filosofía y naturaleza* tienden a buscar la conciliación y el ideal de tornar derecho positivo los derechos naturales. Queda cuestionada la ubicación dentro del derecho natural de aquel cuasi positivismo, el acatamiento irrestricto de toda ley incluso la injusta, que los positivistas jurídicos rehusaron reconocer como deformación extrema de sus propias teorías.

Quizá la crítica que se le pudiera formular a los pensadores compilados radique precisamente en su ánimo fraterno hacia el iuspositivismo. Los iuspositivismos decimonónicos y vigecimonónicos solían incluir presuntas demostraciones de los errores metodológicos y de las aberraciones políticas derivadas del derecho natural. ¿Acaso no sería pertinente una respuesta iusnaturalista agresiva? Así como los iusnaturalismos renovados se han beneficiado de la violencia teórica dirigida contra ellos, la cual les ha obligado a ponderar sus doctrinas y preservar sólo las inobjetables, los iuspositivismos podrían depurarse merced a observaciones realizadas por escuelas ajenas. Sin embargo, el carácter monográfico de los ensayos compilados por Aurelia Vargas los libera de las implicaciones de mi reflexión. Cada uno de los escritos cumple cabalmente sus objetivos dentro de los ejes del derecho natural y del iusnaturalismo.

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE
CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS UNAM

Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Destino, 2000, 156 pp.

Después de haber presentado su teoría estética, su teoría del simbolismo religioso y su teoría de la verdad y del ser, Eugenio Trías nos ofrece en su último libro, *Ética y Condición Humana, una propuesta ética* esbozada desde su “filosofía del límite”. En este texto Trías pretende básicamente ensayar el cauce práctico de la “razón fronteriza” —el logos del ser, de un ser que no es ni físico ni metafísico, sino que encuentra su topología en la frontera que separa y limita esos dos órdenes de realidad—, y tender un puente entre el uso práctico de esa razón y la finalidad de toda ética clásica: la “buena vida”. Sólo una razón que se afirme en la frontera, en la aduana que permite transitar de lo racional a lo irracional y viceversa, constituyéndose como una inteligencia pasional, puede llevar a cabo en la época contemporánea el ideal clásico de la ética. La buena vida sólo es posible desde ese ente que se reconoce en el limes entre la matriz física y el simbolismo metafísico, sin retraerse hacia lo natural y sin proyectarse ciegamente hacia el “más allá”, sino afirmando su *humana conditio* —condición fronteriza.

La “ética del límite” se funda en la introspección de la condición humana —condición limítrofe, expresión, a su vez, del ser del límite. Trías entiende la condición limítrofe como una condición *centáurica*, esa que nos destina a no ser ni animal ni dios, que nos destina, por lo tanto, a ser habitantes del límite. Entre la animalidad y lo divino: entre el mundo natural y el mundo divino, se instaura el mundo del sentido, cosmos humano que abre una brecha entre los dos mundos a partir de la fundación del sentido en lo natural y del salto hacia el mundo del misterio a través del símbolo. Sentido y símbolo son, pues, expresiones del límite que nos constituye y que abre el surco diferenciador entre el “mundo del aparecer” —mundo físico— y el “mundo del arcano” —mundo metafísico.

Por ello es que la ética del límite, al sustentarse en el reconocimiento de la condición humana, sólo puede conminarnos a realizar en nuestras acciones precisamente esa *humana conditio* que somos. Una ética que propenda a formularse desde la afirmación del lado natural o del lado divino es una ética defectuosa o excesiva que no reconoce las posibilidades reales de acción humana. La ética, para el autor español, debe reconocer su anclaje en los límites de

la condición humana y fundar en ellos sus exigencias; de ahí que el único imperativo ético posible sea el adagio pindárico “llega a ser lo que eres”, sólo que complementado con el corolario “en tanto que ser del límite”. La exigencia a llegar a ser lo que se es supone una exigencia anterior: conocer lo que ya se es; así, llegar a ser lo que se es viene a significar, en el marco de la filosofía del límite: actuar en tanto que ser del límite.

La ética de Trías parte de la condición humana, entresacando de ella el imperativo ético, imperativo que tiene como telos la posibilidad de la vida buena. De ahí las tres causas de la ética: causa material —el hombre mismo en tanto que habitante del límite—, causa formal —proposición ética imperativa— y causa final —la realización de la vida buena. En analogía con los momentos determinantes en la historia de la ética, según el filósofo español las tres causas se corresponden con el despliegue mismo del pensamiento ético; la causa final —la vida buena— pertenece al despliegue ético de la antigüedad —sobre todo a la ética aristotélica—, la causa material —la condición humana— al de la ética helenística —en especial a la ética estoica—, y la causa formal —el imperativo— a la ética moderna —especialmente a la ética kantiana. Y habría que introducir otro despliegue de la ética que será retomado como parte de la formulación de la ética del límite: la ética que considera la condición lingüística del ser humano —la tradición que parte de Wittgenstein. Para una ética del límite no sólo es necesario la formulación de un imperativo ético en concordancia con la condición humana, y que tenga como finalidad la plenitud de la vida, entendida ésta como vida buena, sino que, además, es necesaria la formulación expresa del imperativo ético. Así, la ética de Trías podría ser considerada como una propuesta que se despliega como una sinfonía compuesta por cuatro momentos interconexos entre sí.

El preludio de esa sinfonía lo constituye la consideración previa sobre el carácter tanto universal como subjetivo que toda ética debe tener; y esto en el marco de discusión de la ética formal y la ética prudencial. Toda ética debe reconocer que, en la medida en que aspira a un telos determinado, debe fundarse en una exigencia de tipo Universal, pero, y al mismo tiempo, debe considerar que, en tanto que esa finalidad debe actualizarse en la práctica concreta, esa exigencia no puede sustraerse a las condiciones particulares y azarosas de la acción. La ética, desde siempre, se haya ante la contradicción de la afirmación simultánea de lo universal y de lo particular. Para Trías, el carácter universal de la ética toma como modelo el imperativo categórico kantiano,

mientras que el carácter particular de la misma toma como arquetipo la prudencia aristotélica.

En contra de la crítica tradicional sobre el carácter meramente formal del imperativo kantiano, el filósofo español considera que es precisamente el carácter puramente formal del imperativo lo que debe rescatarse de la ética kantiana. La genialidad de Kant consiste no en el elevar el imperativo al estatus de ley, sino en la formulación de un principio universal y a priori de acción ética sin contenido. Pero ese imperativo vacío debe hallar su complemento en la formulación aristotélica de la razón prudencial; es decir, debe reconocerse que la única forma de llevar a cabo la “voz imperativa” universal y a priori es ajustarse a la medida humana particular junto con las condiciones circunstanciales en las que se presenta la exigencia del actuar ético. Sólo de esa forma puede fundarse una ética de carácter universal y particular. Se trata, pues, de situarse entre lo más formal del imperativo ético kantiano, y lo más particular de la razón prudencial aristotélica.

El primer momento de la sinfonía ética se despliega como un llamado imperativo, formulado en abstracto, universal y a priori; este llamado es una interpelación que llega al hombre singular y que se manifiesta como la voz que lo conmina a llegar a ser lo que ya es: habitante de la frontera. El imperativo exige al hombre, de manera abstracta, a ajustarse al límite que lo define, y a actuar respecto de sus propios límites. Por lo tanto, esta exigencia ética puede ser traducida como una invitación a conocerse a sí mismo como ser del límite; de ahí que Trías considere que el adagio “llega a ser lo que eres en tanto que ser del límite” llame a su vez al adagio délfico “conócete a ti mismo”. La proposición ética de la razón fronteriza es, pues, una proposición reflexiva, ya que interroga al hombre respecto de su ser.

La ética, tal como la entiende Trías, reclama una reflexión ontológica. En este punto se concentra una de las peculiaridades del planteamiento ético del autor español: en contra de las ontologías que expulsan de su horizonte el ámbito de la praxis —Heidegger— o de las propuestas éticas que se plantean como una suplantación de la ontología —Levinas—, aquí se trata de incorporar a la reflexión ética la consideración ontológica, sin pensar en jerarquías. Dentro de la “ontología del límite” hay que pensar el imperativo ético, un imperativo que sería una reformulación del kantiano, y que diría “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”.

La proposición ética imperativa se formula, asimismo, como una crítica hacia las éticas que se plantean como especies de manuales de la conducta; para este tipo de éticas existe una consecución causal entre el llamado ético universal y la respuesta particular, el llamado determina la acción. Para Trías, en cambio, existe un bache insalvable entre la proposición imperativa y la respuesta ética particular, de tal forma que la proposición no determina de manera necesaria la respuesta en forma de acción, sino que la formulación radicalmente formal de la propuesta permite dejar abierta la posibilidad de una pluralidad infinita de respuestas particulares y siempre diferentes al llamado imperativo. La posibilidad de la libre respuesta es connatural al carácter formal de la proposición imperativa.

El segundo momento de la sinfonía ética corresponde al sujeto ético —aquél que es interpelado por el llamado del imperativo. En la estructura del imperativo ético puede distinguirse la voz abstracta e impersonal del imperativo mismo y el sujeto a quién se dirige esa voz; ese sujeto es siempre el sujeto individual, el “yo” en su condición limítrofe que es interrogado en su ser por el imperativo, y que, desde el momento en que presta atención al llamado, se obliga a responder a la proposición ética. Ese sujeto, en tanto que fronterizo, en tanto que habitante de ese topos ambiguo que demarca lo natural y lo divino, diferenciándose de ello, es un sujeto libre —aunque con una libertad limitada—, y en tanto que tal debe ensayar una respuesta igualmente libre, personal, a tal llamado; por lo tanto, el sujeto ético responde al imperativo en la forma de la elección autónoma.

Por lo tanto, ese sujeto debe ser considerado en su radical singularidad, es decir, en tanto que persona. El sujeto del que habla Trías no es el sujeto de alguna manera universal, atravesado por una esencia acabada, sino, por el contrario, en tanto que ser del límite, la esencia del sujeto es siempre ambigua y moldeable, es decir, universal y al mismo tiempo personal. De ahí que el sujeto sea definido como *persona*, como la máscara singularizada por la que resuena la voz interior; el sujeto, pues, es una individualidad de *cualidades propias*, de ahí que su respuesta ética deba llevar el sello de su particularidad.

El tercer momento de la sinfonía es el despliegue de la respuesta en forma de acción ética. Ésta, como respuesta personal, tiene siempre la impronta de una elección y, por tanto, tiene dos posibilidades, la afirmativa o la negativa. La doble potencia de la respuesta supone la asunción de la responsabilidad personal; sólo en la virtualidad positiva o negativa de la respuesta puede fun-

darse la responsabilidad o, lo que es lo mismo, sólo la apertura de la respuesta desde la libertad puede asumir la responsabilidad personal de la acción ética. Y dado que responder es siempre una forma de argumentar, la acción ética es literalmente la argumentación práctica del llamado de la proposición ética, una argumentación que se desenvuelve en la forma de un “sí” o un “no” prácticos.

La respuesta afirmativa, aquella que responde positivamente al llamado del imperativo en la forma de un actuar conforme a la condición fronteriza, constituye una afirmación de lo humano en la acción, mientras que la respuesta negativa, aquella que responde negativamente al llamado en la forma de un actuar fuera de la frontera, constituye la afirmación de lo inhumano en la acción. Sin embargo, la posibilidad negativa de la acción ética no es ajena a la propia condición fronteriza del ser humano, por el contrario, en tanto que el habitante de la frontera adquiere en ese hábitat una libertad limitada, la posibilidad negativa de la acción le es connatural. El ser de la frontera tiene la posibilidad natural de *contra-decir* su propia condición limítrofe, o, lo que es lo mismo, es propio de su *humana conditio* engendrar lo inhumano; el ser de la frontera es un ser siniestro que tiene la posibilidad de pervertir su propia condición.

Ahora bien, esa perversión es siempre una negación de la condición humana y significa, por tanto, un desajuste de la medida humana. En la acción inhumana se gesta el comportamiento apegado a lo matricial o a lo metafísico y, en esa medida, se genera un comportamiento que se engendra a partir de un defecto o un exceso. En la acción defectuosa u excesiva tiene su nacimiento la *razón dogmática*, esa razón que dicta normas éticas inflexibles de comportamiento; la razón dogmática opera mediante un desajuste entre la propuesta y la respuesta, cerrando el bache primigenio mediante una determinación de la respuesta por parte de la propuesta.

En cambio, la respuesta afirmativa es una libre aceptación de la *humana conditio*, de sus límites y posibilidades; por lo tanto, en la respuesta afirmativa se produce un ajuste de la medida humana: ni animal ni dios, sino ser fronterizo que comunica lo material y lo que le traspasa, que se determina, entonces, como una pasión inteligente, como una inteligencia pasional. Así, la respuesta positiva se sitúa en el justo medio, y esto en dos sentidos: como justa medida entre lo natural y lo divino y como justo medio entre el comportamiento defectuoso y el comportamiento excesivo. La posibilidad afirmativa de la respuesta funda la razón prudencial, aquella razón que se determina como el ajuste, mediado por las circunstancias, entre el imperativo universal y

la acción particular. Sólo mediante una razón prudencial puede cumplirse la finalidad de la ética: la vida buena, y dado que esta razón se determina mediante el límite, la finalidad ética de la razón prudencial no puede ser otra mas que hacer habitable el límite, hacer habitable nuestro propio entorno de vida.

El último momento de la sinfonía es el perteneciente a la expresión lingüística. No basta con la libre respuesta, en el modo de la acción, a la propuesta, sino que aquella provoca siempre, y al mismo tiempo, una respuesta lingüística, un juicio de valor sobre la propia acción. Mediante la lingüisticidad de las respuestas se van tejiendo los valores, esas disposiciones u hábitos que nos definen en tanto que sujetos éticos.

Finalmente, Trías introduce los cuatro momentos de su ética del límite en la topología de la realidad que trabaja desde *Los límites del Mundo* hasta *La Razón Fronteriza*; así, la proposición ética impersonal se corresponde con el cerco hermético —o mundo metafísico-simbólico— y vendría a ser la voz del padre muerto que se escucha como voz de la conciencia, el sujeto ético es instaurado en el *cerco hermenéutico*, en el límite de separa lo divino de lo natural y en el que lo humano encuentra su habitación ontológica, la formulación expresa es situada, asimismo, en el *cerco hermenéutico*, como mundo de la significación; y la acción ética es instaurada en el cerco del *aparecer* —el mundo matricia, de la matriz física. Pero esta introducción de los momentos de la ética en el triángulo *ontológico* es, al mismo tiempo, una especie de desdoblamiento de la subjetividad humana; de tal forma que el imperativo ético corresponde al despliegue de un sujeto —Sujeto I— que ha interiorizado el llamado del padre muerto en la forma de “la voz de la conciencia”, la respuesta al llamado de la voz corresponde al Sujeto 11 que ha escuchado la voz, y la respuesta, virtualmente afirmativa o negativa, corresponde al Sujeto 111 o sujeto de la acción y de los valores. Este triple desdoblamiento de la subjetividad componen una unidad, la unidad personal; se trata, entonces, de una unidad siempre fragmentada y en falta, que alberga en su *humana conditio* el gusano de la intersubjetividad. La experiencia intersubjetiva es posible porque ésta se encuentra potencialmente ya en la propia subjetividad. Se trata de una ética universal y personal para el ciudadano fronterizo, aquél que habita la frontera mediante el despliegue de varias máscaras.

ALBERTO GARCÍA SALGADO
UNIVERSIDAD MICHOACANA

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO II, No. 3. ENERO 2001

Resúmenes-Abstracts

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

Resumen: “Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt”.

Asistimos en la actualidad a una separación radical de los hombres y las mujeres que fortalece la visión dicotómica y jerárquica del mundo, a la vez que, como sugiere Hannah Arendt, se produce una interpretación de las esferas privado-público y una anulación de la primera. Frente a tal situación sostenemos una crítica de la identificación de lo privado y lo público con el espacio de la mujer y el hombre respectivamente, y de la jerarquía conceptual que, en base a esta identificación, legitima las desigualdades sexuales. Mantenemos así la crítica de una posición compartida por teóricos y teóricas tradicionalistas y feministas: la jerarquía conceptual que determina al ámbito público un valor superior frente a la dimensión de lo privado, con lo que se mantiene incuestionable la designación excluyente de ambas esferas.

Abstract: “The public and the private in the political speech of Hannah Arendt”.

We currently happened to see a strong separation from men to women reinforcing the dichotomical and hierarchical world view; in a time when it is also produced an interpretation of the private-public domains —as Hannah Arendt holds— where the private domain is invalidated. By facing this situation we hold a critic of the identification over the private and the public for men's and women's space, respectively; and of the conceptual hierarchy, based on this identification, legitimates the sexual inequalities. In doing so, we keep the critic of a position shared by traditionalistic and feministic theories: the

conceptual hierarchy determining a superior value to the *public* domain in front of the *private* dimension, giving as a result the untouched excluding designation of both spheres.

OLIVER KOZLAREK

Resumen: “Entre filosofía social y lucha social: la actualización de la teoría crítica por Axel Honneth”.

El presente trabajo procura introducir a la obra de Axel Honneth, en la cual encontramos un proyecto ambicioso de actualizar a la teoría crítica. En su teoría del reconocimiento Honneth presenta una propuesta para superar algunos problemas en las expresiones anteriores de la teoría crítica. Sin embargo, existe un peligro de que también una teoría del reconocimiento puede recaer en las trampas del reduccionismo.

Abstract: “Between social philosophy and social fight: the updating of Axel Honneth’s critical theory”.

The paper pretends to introduce to the work of Axel Honneth, in which and ambitious proyect to update critical theory develops. In his theory of recognition Honneth presents a proposal to overcome some of the problems of earlier expressions of critical theory. However, ther is a danger that also a theory of recognition might fall back into the pits of reductionism.

ROSARIO HERRERA GUIDO

Resumen: “Poética de la deconstrucción”.

El propósito de este texto es interpretar el pensamiento de Jacques Derrida en torno a la escritura, la huella, el logocentrismo, la diferencia y la gramatología, para extraer una poética de la deconstrucción de la metafísica. Una cuestión que no sólo pertenece a la filosofía o a una crítica teórica, pues desplaza estructuras institucionales y modelos culturales. Un pensamiento imposible y asis-

temático, ya que no está regulado por la verdad y la autoridad filosófica. Se trata de una poética de la de construcción de la metafísica que al no crear conceptos filosóficos rompe con los absolutos y se disemina en lo ilimitado del texto.

Abstract: “Poetics of deconstruction”

The purpose of this paper is to interpret the thought of Jacques Derrida in regard to the writing, scripture, logocentrism, the trace, the difference and grammatology in order to extract a poetics of deconstruction of metaphysics. As we know; this is a subject that not only belongs to philosophy or to theoretical criticism, since it moves or displaces institutional structures and cultural models as well. It turns out to be an impossible and asystematic thought since it is not regulated by truth nor by any philosophical authority. It is a poetics of metaphysical deconstruction which does not create philosophical concepts and therefore breaks or ends with the absolute and disseminates itself along the illimited character of the text.

DORA ELVIRA GARCÍA

Resumen: “La construcción comunitaria de la identidad y su posible relación con el multiculturalismo”.

A partir de la reflexión sobre la noción de identidad tomada de autores diversos como Villoro y Pereda, se recupera el concepto de identidad simbólica de Ortiz-Osés. En este texto se plantean dos ámbitos de identidad, el personal y el comunitario. Este último se considera como construido a partir de la misma comunidad. El replanteamiento del concepto de identidad nos permite abordar un problema de total actualidad en el pensamiento social y político, y a partir de él se repiensa una posible relación con el multiculturalismo.

Abstract: “The comunitarian construction of identity and its posible relationship uit multiculturalism”.

After thinking on the idea of identity based in such different authors such as Villoro and Pereda, we recover Ortiz-Osés concept of symbolic identity: In

this paper we state two domains of identity: the personal and the communitarian. The former is considered as made up by the same community. The statement of the concept of identity allows us to approach into a problem of great current importance on the social and political thought and, after such a task, to double think the mighty relationship with multiculturalism.

FERNANDA NAVARRO SOLARES

Resumen: “Devenires deleuzianos”.

La filosofía de Deleuze es una Filosofía de la Multiplicidad²²⁸ y de la Diferencia que se traduce en un cuestionamiento radical de todo el pensamiento occidental. Entre sus temáticas fundamentales se encuentra la desustancialización del sujeto —que va desde su descentramiento hasta su desvanecimiento— con el fin de liberarlo de las estructuras lingüísticas y de los lazos invisibles de la univocidad para que pueda escapar a toda identidad fija y reificada o destotalizarse en una potencia, como el “es gibt” impersonal, para finalmente estar en condiciones de iniciar la aventura del ser como multiplicidad y devenir. (Aquí cabe señalar la influencia de Nietzsche).

Asimismo, crea y resignifica conceptos de manera prolija, incluyendo al propio “concepto”.

En suma, Deleuze ilustra una nueva forma de pensar que fisura y traspasa las categorías codificadoras y estratificadas de la metafísica que ha configurado la percepción del mundo que habitamos y que nos habita y que ha convertido las líneas del pensamiento en doctrinas.

Abstract: “Deleuzian *devenirs*”.

Deleuze’s philosophy may be described as a philosophy of multiplicity and of difference which questions Western thought as a whole. Among its main themes, which acknowledges Nietzsches’ influence, we find desubstantialization of identity in general, and of the subject in particular. One of the reasons for it is to free the subject from its language structures and from univocity in order to scape all reification, all fixed identity, and be ready to undertake the adventure or being in terms of multiplicity and becoming (*devenir*).

Deleuze stresses the critical function of philosophy by creating and resignifying concepts.

Finally, Deleuze shows a new way of thinking that goes beyond the Stratified and codifying categories of metaphysics which have conformed our perception of the world turning free thought into doctrine.

LETICIA FLORES FARFÁN

Resumen: “El encaje mítico de las culturas clásicas”.

Este trabajo es parte de la tesis que para obtener el grado de Maestría en Filosofía de la Cultura presentó su autora en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. En el horizonte de las reflexiones contemporáneas en el campo de la teoría de las religiones y el mito sobre la relación entre lo “sagrado” y lo “profano”, la autora defiende una concepción que insiste en la importancia y persistencia del pensamiento mítico en la originaria constitución cultural del mundo griego.

Abstract: “The mythical lace of classical empires”.

This paper is part of the thesis the author presented to get her Master’s degree on Philosophy of the Culture at Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo “Samuel Ramos” Faculty of Philosophy. On the horizon of the contemporary reflections over the office on the theory of religions and the myth about the relation between “sacred” and “profane”, the author comes to take a view underlying the importance of the mythical thought at the originating constitution of the Greek world.

ALBERTO VARGAS PÉREZ

Resumen: “La primera filosofía política clásica”.

Este ensayo desarrolla de forma bastante amplia y detallada un análisis de las primeras ideas sobre filosofía política en la historia de la filosofía y, en verdad, en la historia general de Occidente. Justificando su elección, el autor centra su

estudio en tres pensadores que aparecen en la Grecia del siglo V a. c.: Protágoras, Tucídides y Demócrito. El ensayo da cuenta de las condiciones político-sociales de la Grecia clásica, de la manera como ellas se hacían presentes en las reflexiones filosóficas. Considera además los efectos políticos de la propia racionalidad filosófica así como el descubrimiento sofístico del problema de la vida individual frente a las exigencias del orden normativo de la comunidad, y de ahí el gran tema de la filosofía política clásica: la pregunta por cuál es la mejor forma de organización de la vida comunitaria.

Abstract: “The first classical political philosophy”.

This essay exhaustively presents an analysis about the first ideas on political philosophy as well as in the West general history. The author focuses his study over three Greek thinkers of the V century B.C. (Protagoras, Tucídide, Democritus). The essay shows the social and political conditions of the classical Greece and the way they were presented in the philosophical thoughts. The essay also considers the political effects of the philosophical rationality and the sophistic discovery of the individual life in front of the demands of the normative communitarian order. And, from this stand point, the grand topic of the classical political philosophy: the question on what is the best way of organization of the communitarian life.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Resumen: “Tekne y phronesis”.

En este ensayo se retorna el clásico problema de las relaciones entre teoría y praxis mediante un desarrollo de la contraposición entre los conceptos de “saber técnico” (*tekne*) y “saber práctico” (*phronesis*). Se propone una crítica al modelo de la actividad técnica que el pensamiento moderno ha utilizado en la mayoría de sus variantes para pensar la relación entre teoría y praxis, y se argumenta a favor de un retorno al concepto aristotélico de *phronesis*, ampliando y detallando todo su sentido al espectro de sus implicaciones. El planteamiento tiene como base principal el pensamiento hermenéutico de Heidegger

y Gadamer, aunque se incluyen una serie de referencias a pensadores cercanos a la hermenéutica como Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Ideas antropológicas de Tzvetan Todorov y Michael Carrithers son tomadas en cuenta de forma importante, así como algunas referencias a pensadores clásicos como Aristóteles, Kant, Schiller y Marx.

Abstract: “*Tekne and phronesis*”.

This essay comes back to the classical relationship problem between theory and praxis through a development of an opposition inside the “technical knowledge” concept (tekne) and the “practical knowledge” concept (phronesis). It is produced a critic to the technical activity model - the model used by modern thought in most of its varieties to think the relation between theory and praxis. We agree to come back to the Aristotelian concept of “phronesis”, by widening and “tingeing” its meaning and implicative spectrum. The statement mainly arises from the hermeneutical thought of Heidegger and Gadamer, eventhough we also include a group of references of thinkers close to hermeneutics, as Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor. Anthropological ideas from Tzvetan Todorov and Michael Carrithers are strongly considered as well. Classical thinkers like Aristotle, Kant, Schiller and Marx are refered too.

ANTONIO DUPLÁ

Resumen: “Apuntes sobre clasicismo y modernidad”.

En estos breves apuntes se presenta una singular manera de problematizar las ideas más consabidas acerca de lo “clásico” y lo “moderno”. Se cuestiona el funcionamiento ideológico, acrítico y elitista del clasicismo y sus consecuencias negativas tanto para una comprensión más adecuada y objetiva de las culturas “clásicas” como para una concepción más equilibrada, popular y democrática, de la cultura contemporánea.

Abstract: “Short notes on classicism and modernity”.

Over these short notes we present a unique way to think the well known ideas on “the classic” and “the modern”. It is put in question the non-critic, elitist and ideological function of classicism and its negative consequences to appropriately understand the co-called “classical cultures” and to conceive the contemporary culture in a more democratic, popular and equilibrated way.

Maestría
en
“Filosofía de la Cultura”

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como *objetivo* fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas del conocimiento, previa evaluación de su curriculum vitae y acreditación del curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etc.

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2000

Para mayores informes dirigirse a:
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Ciudad Universitaria
Morelia, Mich., 58030
México

Tel: (01-4) 3-27-17-99
Fax: (01-4) 3-27-17-98

GUÍA DE AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a:

Facultad de Filosofía «Samuel Ramos», Fco. J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99 y tel-fax (443) 3 27 17 98; o por correo electrónico en «archivo anexo»:

filos@jupiter.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas a doble espacio y las reseñas de 8-10 cuartillas a doble espacio.

3. Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, la preposición «en», título del libro subrayado o en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo o colaboración.

Ejemplo: Carlos Monsiváis, «Cultura y democracia en México», en: Varios, *Filosofía de Cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 1996, pp. 141-156.

4. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista subrayado o en cursiva, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: C. Pereda, «La identidad en conflicto», *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), n° 10 (diciembre 1997), pp. 23-45.

5. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución, en el diskette correspondiente, capturado en Word, con párrafos sin sangrías, guiones largos incluidos, llamadas en posición de superíndice, itálicas o cursivas.

6. Todos los colaboradores de los artículos deberán enviar, junto con su contribución, un resumen/abstract que no supere las 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación. Los autores tanto de artículos como de reseñas deberán incluir un breve *curriculum vitae*.

7. 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, se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.