
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 III, No. 5, Enero 2002,

Consejo Editorial

Alberto Cortez Rodríguez
Alberto García Salgado
Raúl Garcés Noblecia
Rubí de María Gómez
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Mario Teodoro Ramírez
Gabriela Soto Jiménez

DEVENIRES

Director: Mario Teodoro Ramírez
Subdirectora: Rosario Herrera Guido
Redacción: Rubí de María Gómez
Diseño de portada: Victor Rodríguez Mendez
Auxiliar de Edición: Gustavo García Robles
Servicio Social: Marina López López, Ana Gloria Olmos, Marco Antonio López Ruíz.

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

LUIS VILORO
UNAM y El Colegio de México

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 Universidad Nacional de Colombia.

EMILIO LLEDÓ
UNED, Madrid

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

TERESA OÑATE 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 III, No. 5, ENERO 2002

Índice

Dossier:

Eurocentrismo, Globalización e Interculturalidad

<i>Presentación</i>	6
EUROPA ANTE LA EXTRAÑEDAD Bernhard Waldenfelds	8
LA TEORÍA CRÍTICA Y EL DESAFÍO DE LA GLOBALIZACIÓN Oliver Kozlarek	22
VARIOS UNIVERSALISMOS Mario Teodoro Ramírez	42
GÉNERO Y MULTICULTURALIDAD Rubí de María Gómez Campos	70
LA FORMULACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESO DE APRENDIZAJE Esteban Krotz	85
LA FRONTERA HABITABLE. MÁS ALLÁ DEL UNIVERSALISMO Y DEL PARTICULARISMO Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo	101
OBSERVACIONES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN Klaus Held	124

LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA LATINOAMERICANA Luis Villoro	132
---------------------------------------------------------------------------	-----

Artículos:

EL ESPACIO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA Fabio Ciaramelli	148
-----------------------------------------------------------	-----

PAUL RICOUR: HERMENÉUTICA Y PSICOANÁLISIS Rosario Herrera Guido	170
--------------------------------------------------------------------	-----

TRADICIÓN, CIENCIA Y RACIONALIDAD Raúl Alcalá	202
--------------------------------------------------	-----

ÉTICA Y FILOSOFÍA NATURAL EN ROBERT BOYLE Salvador Jara	218
------------------------------------------------------------	-----

Reseñas:

Javier San Martín, <i>Teoría de la cultura</i> , por Cristina Ramírez	251
-----------------------------------------------------------------------	-----

Resúmenes - Abstracts	259
------------------------------	-----

Dossier:
Eurocentrismo, Globalización e
Interculturalidad

Presentación:

Guerras y palabras: la imposibilidad del discurso como necesidad de la guerra

Después de los ataques terroristas del pasado 11 de septiembre se observa, nuevamente, cómo los discursos evocados por la política oficial mantienen la visión de una posibilidad de control, apoyado en la orquestación de la violencia, que siempre ha servido como último recurso de la *comunicación*: ahí donde las palabras no funcionan lo hace el dolor. Sorprendentes son dos cosas: 1. Después de una década en la que las *teorías* políticas y sociales se centraron en la conciencia de que el fin de la Guerra Fría *no* representa la conclusión de la construcción de una “sociedad mundial” homogénea, sino que el reto consistía más bien en una reorientación política basada en el reconocimiento de la *imposibilidad* de la política convencional que pretendía el control de unidades sociales cada vez más grandes (de las sociedades nacionales a la sociedad mundial), parece que las *prácticas* políticas reafirman exactamente lo contrario: en contra del “terrorismo global” se requiere la consolidación de un sistema judicial global que impone su validez hasta con medios militares que ahora se llaman “acciones policíacas globales”. 2. Por otro lado sorprende la univocidad con la que muchos están dispuestos a aceptar los costos y sacrificios “necesarios” para rescatar los “valores de la civilización occidental” supuestamente destinados a proyectarse en una campaña de “justicia infinita”. ¿Acaso ya no pertenecen a esta tradición occidental los gritos de protesta, el *J'accuse*, con el que se denunciaba siempre la falsedad de los discursos?

Puede ser que la historia de los usos y abusos de los discursos los haya llevado a su agotamiento. La relación discurso-política ha gastado el crédito de los discursos. Las promesas de una vida más justa, teóricamente diseñadas, argumentativamente exigidas e impuestas por la fuerza, se han consumido en los fuegos de los cañones, bombas y hornos de los campos de exterminio que nunca operaron sin el recurso a las palabras. No existen ya *proyectos* teóricos que iluminen los horizontes tenebrosos del futuro, que no recuerden esta historia negra de las ideas.

Creemos que el escenario después del 11 de septiembre nos lleva de nuevo a las profundidades de esta *crisis de la civilización occidental*, de la cual el siglo XX ha dibujado una imagen siniestra y sangrienta. Además pensamos que esta crisis es, en última instancia, la crisis de la creencia en la posibilidad de la omnipotencia, del control del orden absoluto, que no solamente se apoyaba en los discursos sino que fue creado por sus aspiraciones universalistas y despóticas. Si algo se anuncia en el derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York es justamente el fin de estas ilusiones de control y de un orden absoluto, así como el intento de reestablecer esta ilusión mediante más violencia no es sólo moralmente reprochable, sino también inútil.

Lo que la tragedia del 11 de septiembre necesita no son acciones bélicas que solamente tienen el sentido de reconfortar nuestra creencia en la ilusión, en la mera *posibilidad* de un mundo mejor, sino una revisión más severa y honesta de este gran proyecto de la “civilización occidental”, en cuyo nombre se está matando una vez más.

En este sentido este número de nuestra revista incluye el siguiente Dossier, en el que se conjugan una serie de reflexiones alrededor de los problemas de la globalización, el universalismo, la dominación cultural, el eurocentrismo y las posibilidades de un mundo multicultural. Los trabajos cubren desde una reflexión sobre Europa y su perspectiva del mundo, hasta el replanteamiento del problema de la “identidad cultural” de los pueblos latinoamericanos, pasando por una crítica de los rasgos eurocéntricos de la teoría crítica, la necesidad de formular un “nuevo universalismo”, la revelación que para la reflexión cultural han significado las luchas de las mujeres y el pensamiento feminista, la contextualización y legitimación de las demandas de derechos indígenas, y una reflexión fenomenológica sobre las relaciones y traducciones interculturales y la posibilidad de comunicación y comprensión interhumana.

De esta manera queremos hacer constar que la “filosofía de la cultura” —orientación temática principal de nuestra publicación— y en general la reflexión teórico-filosófica, tiene la capacidad para afrontar problemas y acontecimientos del mundo actual y para señalar límites, significados y posibilidades de nuestro pensamiento y nuestra acción concretos.

O.K.-M.T.R.

EUROPA ANTE LA EXTRAÑEIDAD

Bernhard Waldenfels
Ruhr-Universität Bochum

La pregunta por la autenticidad y por una transformación posible de Europa se puede enunciar desde *lugares* diferentes, de diferentes *maneras* y con diferentes *motivos*.

Respecto al lugar de la pregunta, podemos conceder que en nuestro caso se enuncia obviamente desde Europa misma. Esta no es la única posibilidad, ya que se vislumbra una “etnología de nosotros mismos desde los otros», esto es, un cuestionar y preguntar a Europa. Si ya Husserl habla de que «yo [aparezo] como extraño a los que para mí son extraños” (*Hua*, vol. XV, p. 635), entonces esto tiene también validez para la propia cultura, entendida ésta en el sentido de una “esfera de lo propio” (*Eigenheitssphäre*) en dimensiones más amplias. Esta “mirada desde la lejanía” que apunta a Europa, pero que también pesa sobre ella y le regresa algo de su agresividad, queda aquí solamente anunciada. Pero incluso si nos limitamos a analizar el lugar donde comienza el autocuestionamiento europeo se muestra una primera aporía. ¿Puede el lugar del cuestionamiento alcanzar alguna vez la identidad absoluta con el lugar cuestionado? ¿No se parece el lugar del cuestionamiento al lugar en el que se encuentra el mapa? Este lugar aparece en el mapa, pero como un punto espacial entre otros, no como el aquí en el que todos los puntos cardinales se encuentran como en un punto-cero, en un *no-lugar*.

Respecto a la manera de hacer la pregunta podemos constatar que la pregunta por Europa pertenece a lo que Husserl llama *autoconocimiento* (*Selbstbesinnung*) —un conocimiento no sólo sobre lo que somos, sino al mismo tiempo sobre de donde venimos y ‘hacia donde vamos’ (*worauf es mit uns hinaus will*). ¿Pero podemos tener conocimiento de lo propio sin, al mismo tiempo, tener conocimiento de la extrañeidad,¹ de lo que se distingue de lo

propio? ¿No significa autoconocimiento desde el comienzo *conocimiento de la extrañeidad*, un hacerse extraño de lo propio?

Finalmente, podemos mencionar los muchos motivos para plantear la pregunta por Europa: mala conciencia, fastidio, temor de pérdida. Sin embargo, cada uno de estos motivos nos orienta mal, ya que sólo nos llevan aún más profundamente al remolino del narcisismo colectivo. Queda la pregunta de si se puede hablar objetivamente de *sí mismo*, sin, al mismo tiempo, hablar a *otros*, si no todo discurso de sí mismo es provocado por la extrañeidad y es, así, una reivindicación de ella. Esto significa que la pregunta por Europa no resultaría meramente de una búsqueda de sí misma, sino de un *questionamiento* (*Infragestellung*) que libera lo extraño en lo propio y, de esta manera, libera *otra Europa* —una Europa en plural.

Mis reflexiones se organizan en una serie de apreciaciones que —partiendo de problemáticas actuales— pretenden iluminar el campo de las preguntas desde diferentes aspectos para, de esta manera, elevar el objeto de la pregunta a dimensiones cada vez más altas de extrañeidad. El telón de fondo de estas reflexiones y de este repensar son las consideraciones de Husserl sobre la *Krisis*, que parten de una crisis de las ciencias europeas, pero que no se limitan a éstas, sino que más bien apuntan a una crisis vital de la cultura europea en la cual la razón se desgasta en las fricciones entre la reducción cienticista y la reacción irracionalista. La conferencia que Husserl dictó en Viena en 1935 ante un público estremecido por la crisis, pero que al mismo tiempo cultivaba esperanzas de salvación, termina con una alternativa significativa: “heroísmo de la razón” o hundimiento de Europa en el «cansancio» (*Müdigkeit*).² Después de tantas décadas caracterizadas por guerras y contraguerras, revoluciones y contrarrevoluciones, se tiene la impresión de que la razón necesita menos de héroes que de guerrilleros (*Partisanen*) y nómadas que crucen las fronteras (*Grenzgänger*).

I. Racionalidad funcional

Al partir de una crisis de la racionalidad europea, Husserl estaba a su manera en lo correcto. Es muy factible que Europa se adormezca, caiga en un sueño,

que sería, sin embargo, un sueño de la normalidad cuya posibilidad aparece en Husserl marginalmente. Ya no se “tomaría por ser verdad lo que es método” (*Hua*, vol. VI, p. 52), sino que el ser mismo se convertiría en puras manipulaciones metódicas, en construcciones y modelos operables que ya no mantienen una fricción con la realidad, sino solamente entre sí mismos. Desde una perspectiva de la praxis de vida se trataría del “hombre normal” (*Normalmensch*) del que habla Nietzsche (*La gaya ciencia*, § 143), quien vería su tranquilidad en la cultura normal de una Europa normalizada. El gran orden de la razón, en el cual Europa encontró durante siglos su centro, sería finalmente sustituido por una multitud de órdenes funcionales, y los filósofos como “funcionarios de la humanidad” (*Hua*, vol. VI, p.15) dejarían su lugar a los simples funcionarios. El “socialismo real existente” oriental habría encontrado finalmente su maestro occidental en un funcionalismo real existente que se orienta bajo el lema: “cada quien por sí sólo y la burocracia para todos”.

2. La violencia disfuncional

Las reacciones no se dejan esperar. Si algo se opone entonces al trabajo de los sistemas e interrumpe la tranquilidad de las *gens bien fonctionnantes* no es el “heroísmo de la razón”, sino la violencia de la calle que brota en el neoprovincianismo que defiende un imaginario de lo propio en contra de todo lo que es visto como extraño y anormal (*abartig*). Lo extraño paga la debilidad de lo propio. *A la normalización de la razón* corresponde una *anomalía de la violencia*. A la violencia blanda de los sistemas responde una violencia dura de los cuerpos, una violencia que hoy ya no es motivada tanto por la miseria cuanto por el sentimiento de haber sido engañado durante siglos por unas ideas proclamadas, una violencia que se alimenta adicionalmente del aburrimiento que deja una razón administrativa que ya no produce tensiones. Esta situación no es característica de todo lo que pasa en el mundo, y deberíamos cuidarnos de ya no entender todos los acontecimientos como si fuesen consecuencias de un tiempo mundial homogéneo que funciona según un reloj mundial y un calendario mundial; pero sí parece que esta situación es típica de las regiones altamente industrializadas de Europa y de algunas regiones del

mundo semejantes. El que algunas personas se irriten ante las formas de violencia que parecen anacrónicas como las que reviven en la ‘ex-Yugoslavia’ puede ser comprensible. Sin embargo, el asesinato sistemático, de la violación y de la tortura como consecuencias de ‘conflictos étnicos’, sólo sirve para conservar la conciencia del europeo normal: “no conozco nada mejor para los días de descanso / Que una charla sobre la guerra y los gritos de la guerra, / Cuando allá atrás, lejos, en Turquía, / Los pueblos se pelean.” Bien sabemos que la “violencia cruda” puede aparecer en el corazón de la Europa civilizada y no solamente en los enclaves o zonas fronterizas “semieuropeas”.

3. Vacío de sentido

El ocaso de los grandes órdenes, que ya fue anunciado por pensadores como Kierkegaard y Nietzsche desde hace mucho, el acortamiento simultáneo de los horizontes futuros, la ambivalencia de un progreso que parece moverse más y más en círculos son consecuencias de una razón en proceso de destotalización y que pierde su equilibrio. Mientras sólo se renuncie a las antiguas exigencias sin enfrentar las nuevas necesidades, aparece un vacío de sentido, una forma monótona de la in-diferencia (*Gleich-gültigkeit*). Con Cornelius Castoriadis (1996³) se puede hablar de una “proliferación de la pérdida de sentido” que es acompañada de una parálisis del imaginario social. Esto es seguro: no basta demoler ideologías y desencantar ideas para conseguir perspectivas del tiempo fructíferas. Seguro, uno puede llenar por un tiempo el vacío de sentido con un eclecticismo divertido, que juega con formas existentes y que convierte los significados en puros “significados de juego”, o uno puede retraerse a un pragmatismo cultural que se instala en lo dado. Pero no es suficiente esperar a que las posibilidades técnicas se multipliquen, que la eficiencia de los sistemas aumente o que altares culturales surjan de la nada, para encontrar algo que valga la pena expresar y hacer, que se oponga al lema mefistofélico que dice: “Porque todo lo que nace. / Merece que desvanezca”.

4. Ciclos eurocéntricos

Si siguiéramos la exhortación de Husserl a la autoconcientización (*Selbstbesinnung*), entonces descubriríamos en nuestra tradición europea un constante vaivén entre universalismo y tradicionalismo, entre absolutismo y relativismo, entre macro y microcentrismo, etcétera. Pero si uno de estos polos se debilitara lo haría también el otro —“con el mundo real también abolimos el mundo de apariencias”. En vez de vacilar entre heroísmo y responsabilidad (*Mündigkeit*) es recomendable tomar distancia y quitarle al círculo de los círculos que se llama eurocentrismo, que realiza en la Enciclopedia su propia *paideia* y que desdobra en la europeización de otras culturas su propia dinámica, su autoseguridad, y reponerle su extrañidad olvidada.

Visto de cerca el eurocentrismo se revela como un centrismo muy especial, sin que con eso se quiera excluir que en otras culturas existan formas de centralización parecidas. Entre los bien educados de sus defensores, el eurocentrismo no se limita a un modo casero de etnocentrismo que prefiere lo propio de la propia tribu, de la propia nación, absolutamente frente a lo extraño y que se contenta con esto. El eurocentrismo representa una forma astuta de etnocentrismo, más bien una mezcla de etnocentrismo y logocentrismo, entre el gusto por el descubrimiento y la avaricia de la conquista, entre un espíritu misionero y la explotación. «Descubrir y ganar» (*descobrir é ganhar*), es la misión que Fernando e Isabel le encomiendan a Colón (véase Greenblatt, 1994: 89).⁴ Visto en su totalidad el eurocentrismo vive de la expectativa de que lo propio se revele a través de lo extraño poco a poco como el todo y lo universal. Todavía en el caso de Gadamer, cuya hermenéutica parte de la extrañidad de lo incomprendible y del cuestionamiento demandado por la tradición, interpretación significa, en el sentido meramente hegeliano, apropiación y superación de lo extraño (1965, 365).⁵ Incluso en Heidegger, quien entrega al ser humano a un logos que ya no es su propiedad y al que debe escuchar, conduce el “pasaje por lo extraño” (*Durchgang durch das Fremde*) que no puede ser un “extraño cualquiera”, a un “regreso al hogar de lo propio” (*Geamtausgabe*, vol. 53, pp. 67 ss.).⁶ A la herencia de Europa pertenece que se entienda como la encarnación, la vanguardia de una creencia verdadera, de la razón auténtica, del progreso verdadero, de la humanidad civilizada, del discurso universal...

El nombre “Europa” se convierte en un “en-nombre-de...”, los oradores (*Sprecher*) se elevan a portavoces (*Fürsprecher*) autodeclarados. Ya no se evalúa a una civilización, se evalúa “en nombre de la civilización”. El “milagro de la razón eurocéntrica” consiste en que el europeo, en tanto verdadero cosmopolita, está, al mismo tiempo en casa en el mundo y en el mundo en casa. Naturalmente que el auténtico europeo ya en la misma Europa no se siente en todas partes igualmente en casa; los Balcanes, una Europa más bien marginal, empieza para un Occidental (*Westler*) de carne y hueso ya en Duisburg o en Neu Ulm. Existe un más y un menos de europeidad.⁷ Además se presupone que el movimiento de la europeización, que en Hegel remite a una razón en la historia y en Husserl a una “forma de vida y del ser ideal”, busca su meta como una flecha. El camino lleva de culturas tributarias prenacionales, vía culturas nacionales, hacia una “supranacionalidad” (*Übernationalität*) que ya se anuncia en Montesquieu (véase Kristeva 1990⁸, p. 142) Y que lleva el nombre “Europa”. De tal suerte que el resto de la humanidad se europeiza, “mientras nosotros nunca nos indianizamos” (*Hua*, vol. VI, p. 320). Se trata de una tendencia que fácticamente no se puede negar -pero que tiene que ver con el mercado mundial y con la tecnología que engloba al mundo, y no con el espíritu del mundo en el viejo sentido, que “en el fondo era el espíritu de los señores”—, una tendencia que de esta manera se amplifica hasta lo teleológico. En el caso de las representaciones “populares-suprapopulares”⁹ (*volkisch-übevölkisch*) esto se condensa en la construcción de una cúpula: “No me puedo imaginar a la Europa del futuro sino como una gran cúpula, apoyada fuertemente en las naciones como pilares y en los estados como cimientos”.¹⁰ Se empieza a anunciar la transición del *Kulturbund* vienés hacia el estado de castas (*Stände*). Cuando una Europa autocentrada entra en crisis, entonces perjudica a todo el mundo; una crisis europea se convierte en una crisis mundial. Así, advierte ya Fichte al final de sus Discursos a la nación alemana: “Si ustedes perecen esencialmente, perece también, al mismo tiempo, toda esperanza humana en un rescate de la profundidad de su malestar”. Cabe preguntar si este pensamiento del todo o nada, que promete prevenir las catástrofes, no lleva en sí mismo a la catástrofe.

5. La extrañidad del propio origen

La extrañidad que se sustrae a la autoapropiación y a la autocentración se demuestra ya en la extrañidad del propio origen. Para Husserl Europa no es ni una *idée fixe* ni un *fait accompli*. Hay un nacimiento de la Europa del espíritu desde la filosofía. Europa tiene su “lugar de nacimiento espiritual” (*Hua*, vol. VI p. 321) con los Griegos del siglo VII y VI.¹¹ Este nacimiento es, como el nacimiento humano, un evento simbólicamente marcado. El logro de Husserl es primeramente haber redescubierto que el sentido y las ideas no solamente tienen su tiempo, sino también su lugar en el mundo. De manera similar a como Husserl habla de una historia interna del sentido, se podría hablar también de una geografía interna que pertenece a una ‘geografía transcendental’.¹² Sin embargo el pensamiento de Husserl se queda en un cierto cartesianismo cuando sigue distinguiendo entre una Europa en el sentido geográfico, en el sentido del mapa, y una Europa en el sentido espiritual, provocando el riesgo de que el nombre “Europa” se petrifique en un nombre conceptual. Ya aquí se ve el doble juego del eurocentrismo que al mismo tiempo ocupa lo propio y lo general. En vez de hablar de Europa en el sentido espiritual debería hablarse, menos ambivalentemente, de Europa en el sentido simbólico.

El nacimiento excepcional de Europa provoca preguntas en las que se anuncia la extrañidad de la génesis. Husserl distingue -como lo hace también en otras ocasiones— entre “protofundación” (*Urstiftung*) y “fundación a posteriori” (*Nachstiftung*). Pero ¿no debemos presuponer que cualquier protofundación es una suerte de fundación a posteriori, mejor aún: una multitud de fundaciones a posteriori? Al igual que el nacimiento de un individuo, también el de un clan, un pueblo, una cultura, es un evento que nunca puede transformarse en un acto presente, propio. Un pasado que para mí o para nosotros nunca fue presente permite que solamente regresamos a él en forma de una *reprise* que actualiza y continúa alguna *prise* originaria sin agotarla, y que por ello se arriesga a la constante *surprise*. Un tal antepincipio, que siempre está ya dado, permite nuevos comienzos, mas no el principio. El nacimiento originario continúa en forma de renacimientos. De tal suerte que Europa no es nada idéntico, nada de lo que se puede tomar posesión. Solamente se constituye por identificación y auto-identificación de aquellos que se reconocen en ella como en un espejo o

como un eco —sin que se reconozcan jamás completamente. Así, escribe también Husserl: “la humanidad del alma nunca ha sido completa y nunca lo será y no se puede repetir” (*Hua*, vol. VI, p. 320)— dicho de otra manera: se tiene que repetir. La extrañeidad del propio origen se demuestra hasta en el nombre; como también el individuo Europa llega demasiado tarde para darse a sí misma un nombre.¹³

De ahí resultan más preguntas: si presuponemos con Husserl una serie de renacimientos, ¿no deberíamos entonces dotar a la muerte y al olvido de un significado que no fuera solamente deficitario? ¿No remite una fundación originaria que está ya siempre concluida a una respuesta originaria que, al igual que la sonrisa de un niño, ya presupone a aquél que le responde?

6. Contraste entre lo propio y lo extraño

Lo extraño que irrumpe en el propio origen impregna toda nuestra experiencia. La forma específica de la extrañeidad se debe a la extrañeidad general de la propia experiencia. Ahora bien, si existe algo que se sustrae a la cuestionable síntesis eurocéntrica de lo propio y del todo o de lo propio y de lo general, se debe al *contraste entre lo propio y lo extraño*. Lo propio y lo extraño, como fenómeno que se origina de golpe y simultáneamente en forma de la lengua materna y lengua extranjera, hace explotar todos los ciclos; porque algo extraño, que es la otra cara de lo propio, no debe su validez a que es parte de un todo ni a que es un caso de alguna ley neutral. No cabe en un general abstracto como los derechos humanos, ni tampoco se inserta en un general concreto como la humanidad. Es más bien aquello que precisamente se resiste a la apropiación, incluso a la apropiación por una razón comunicativa que va más allá de lo propio y de lo extraño. Lo que se *hace* igual mediante un orden específico, no *es* igual, independientemente de que se trate de un orden local, regional o universal.

Sin embargo Europa se caracteriza por una pluralidad interna muy particular, la que existe en escala menor también en los estados, la que se manifiesta en idiomas distintos. El que se siente, comporta y actúa como europeo se subordina a un *bi o multilingüismo*. Como no existe un idioma propiamente

europeo, ligado a una nación europea, sino solamente una pluralidad de idiomas hablados en Europa, supone que en cualquier comunicación europea haya que hacer uso mutuamente del idioma del otro, o juntos del idioma de un tercero; lo último muchas veces en la forma de un idioma especial como el latín, el lenguaje de los eruditos o de los predicadores, el francés como lenguaje de los diplomáticos, el inglés como lenguaje mercantil, el italiano como lenguaje de la música, etcétera. Un indicio claro del grado de la extrañeidad interna al propio lenguaje son las así llamadas palabras extranjeras (*Fremdwörter*), que pueden alcanzar dimensiones muy amplias; en la filosofía tusa contemporánea se trata de más o menos ochenta por ciento. Considerando esta pluralidad simultánea es comprensible que un griego o romano antiguos no hubieran encontrado una razón para llamarse a sí mismos europeos. El miembro de una de las muchas tribus de Camerún que se comunica con miembros de los tribus vecinas, por lo general en francés o inglés y no en un *koiné* africano, no se podría llamar a sí mismo fácilmente africano, salvo a que África constituyera un horizonte vivencial común, que se distinguiera de los horizontes vivenciales europeo o asiático. Pues no solamente existe el contraste entre lo propio y lo extraño, sino también diferentes *estilos de extrañeidad*, como los que se manifiestan cuando observamos los movimientos de frontera entre lo propio y lo extraño.

7. Tránsito fronterizo entre lo propio y lo extraño

De la separación irreducible entre lo propio y lo extraño, de la separación en el interior del mundo de la vida entre “mundo del hogar” (*Heimwelt*) y “mundo extranjero” (*Fremdwelt*) que Husserl menciona en su obra tardía, no resulta un movimiento que se realiza alrededor de centros más grandes o más pequeños. A la distinción entre lo propio y lo extraño corresponde más bien una red, un “entrelazamiento” de lo propio y de lo extraño, en el que existen puntos nodales y conexiones transversales, pero donde no hay centros. “Saber amar en el norte al sur y en el sur al norte” es para Nietzsche la característica del “buen europeo”, quien demuestra ser “por nacimiento un paisano del país de en medio” (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 254). Uno podría transponer los ejes geográficos

en otras direcciones y multiplicar los cruzamientos. Una nueva forma de interregionalismo e interculturalismo que de esta manera se expandiera, capaz de reducir el poder de aquellas metrópolis que alguna vez —como en los casos de Atenas, Roma, Constantinopla, París o Moscú— eran consideradas metrópolis del espíritu del mundo o de la revolución mundial, y que en ocasiones se petrificaron en centros burocráticos o tecnocráticos. De las ruinas de los “órdenes en forma de pirámides” podría nacer una forma lateral de generalidad, la que no se fija en una forma vertical, unificada, de generalidad desde arriba, sino que se expande lateralmente.¹⁴

Además el tránsito fronterizo que se mantiene entre lo propio y lo extraño así como entre naturaleza y cultura, un tránsito fronterizo que al mismo tiempo mueve fronteras sin suspenderlas, ejecutaría una ruptura con aquel movimiento de progreso y de aceleración que se pierde en un infinito que carece de cualquier frontera. Lo extraño ya no aparecerá como algo que espera ser apropiado, sino como algo excluido por los diferentes órdenes y que, de esta manera, se constituye como algo fuera de serie (*Ausser-ordentliches*), como algo que es al mismo tiempo pre y transcultural, algo que socava a las culturas y las supera. De esta manera, la extrañeidad intercultural encuentra su eco en una extrañeidad intracultural que nace de la extrañeidad de su propio origen. Donde este eco es silenciado la extrañeidad de los otros se convierte en puro exotismo, en un propio invertido. Lo extraño que corresponde como un extraño *determinado* a órdenes determinados se caracteriza por el hecho de que siempre aparece en el plural, en forma ocasional y relaciona1.¹⁵ No existe pues una sola forma de extrañeidad o una sola forma de “entre”, tampoco hay una sola forma de universalización, ya que incluso ésta comienza en algún lugar que le proporciona su forma específica. Como en los casos de estar despierto y de dormir, de salud y de enfermedad o como en los de la diferencia entre los géneros y los cambios generacionales, siempre nos encontramos de un lado y nunca en los dos al mismo tiempo. Esta asimetría, esta falta de reciprocidad en medio de la reciprocidad que Lévinas enfatizaba, hace imposible que los extraños se encuentren en una ‘patria de lo extraño’. La extrañeidad lleva pues como consecuencia que a cualquier contrato cultural o social le sea inherente un momento de promesa, un crédito que nunca se cubre completamente por las reglas del contrato. Hay pasajes entre lo propio y lo extraño, pero no existen puentes

estables a través de los cuales uno pudiera cambiar constantemente de posición.

8. Formas de crecimiento de la extrañidad

Lo extraño no se limita a lo que se retrae a nuestro conocimiento como lo todavía-no-conocido. Es más que esto. Según Husserl, el carácter de lo extraño consiste en la forma paradójica de acceso a algo a lo que originalmente no se tiene acceso. Hay tres maneras en las que se puede determinar la falta de acceso a lo extraño, haciendo referencia a ciertos indicios lingüísticos. Primero: extraño es lo que existe fuera del ámbito de lo propio; segundo: extraño es lo que pertenece a un otro; tercero: extraño es lo que es de manera extraña (*fremdartig*). Pues bien, se trata de los aspectos del *lugar*, de la *posesión* y de la *manera* (*Art*), que dan a lo extraño su sello distintivo. Papel esencial juega el aquí corporal (*leibhaftiges Hier*), esto es, el aspecto de lugar. Lo extraño no se puede pensar sin una cierta forma del en-otra-lugar.¹⁶

9. El desafío de lo extraño

Lo extraño no se deja apropiar porque representa el otro lado de lo propio. Aparece como desafío, como provocación, como *pretensión* y como *apelación*.¹⁷ Y No respondemos a la exigencia del extraño, al extraño que todavía no ha sido privado de su extrañidad mediante la apropiación conceptual o institucional, al extraño que no se ha convertido en parte de la comunidad, en forma repetitiva, dando respuestas de las que ya disponemos o canalizando respuestas ya dadas como en una corriente de tradición ininterrumpida, sino que respondemos a él en forma de invención, en forma creativa, *al dar lo que no tenemos*. Si decidimos con Rémi Brague hablar de una “secundariedad” de Europa, entonces lo deberíamos entender solamente en el sentido de la mencionada posterioridad del responder, pero no en el sentido de inferioridad (*Zweitrangigkeit*). Responder de manera creativa significa —al igual que hacer una promesa— más que un intercambio de ideas o de pretensiones, en el cual

hay un balance entre dar y tomar. Cualquier dar contiene un momento de no-intercambiabilidad a pesar de todo intercambio. Si no existiera algo *a lo* que respondemos como persona, grupo, nación o cultura creativamente, no existiría nada que no fuera reproducción, repetición, simulación, esto es, sólo existiría auto conservación, autorrepetición y autoexpansión sin ninguna forma de autoelevación que trascendiera las propias posibilidades y tocara lo imposible. Como menciona Paul Valéry: la historia solamente se nutre de la historia.¹⁸ Esto concierne al ámbito de lo político, lo que significa que a cualquier *Polis* le subyace un momento de *Apolis*, de lo apolítico e incluso de lo anárquico que mantiene despierto el estado de emergencia.

10. Europa como respuesta

Lo que corresponde a la figura Europa es la recomendación de renunciar a una autodefinición y a una autofiguración final, y aceptar el punto ciego de la así llamada cultura propia (*Eigenkultur*). Lo que Paul Valéry dice sobre la libertad, a saber, que ella representa una respuesta (1960, p. 1095) es cierto también para nuestro ámbito cultural. También Europa no es sobre todo una figura (*Gestalt*), una idea, un telos, sino una respuesta. ¿Una respuesta a qué? Ya esta pregunta representa una trampa. Sólo si nos comportáramos diferente a lo que estamos acostumbrados en los momentos del preguntar cotidiano o científico, sólo si renunciáramos a convertir aquello a lo que respondemos en un “qué” o “para qué” específico, saldríamos del círculo eurocéntrico que siempre aspira a lo propio y al todo. El resultado de esto es que uno se apropie lo extraño y excluya lo bárbaro, lo nómada, lo pagano, lo primitivo, lo irracional, es decir, todo lo que mantiene su extrañeidad y que se resiste a la apropiación cultural. El que ahora, después del fin del sueño de un mundo europeo, la forma sofisticada del etnocentrismo eurocéntrico se enfrente más y más con las formas simples de un etnocentrismo fundamentalista pertenece a la ironía de la historia, que durante mucho tiempo se ha minimizado como la astucia de la Razón.

Para poder hablar de Europa sin eurocentrismo y sin narcisismo cultural se debería hablar simultáneamente de lo no-europeo, de lo no-europeo en el

interior de Europa. El lugar desde el cual respondemos a lo extraño no nos pertenece, es extraterritorial, es una mancha blanca en el mapa y en el calendario histórico. Representa una Europa anónima que ha recibido su nombre -al igual que cada uno de nosotros- de otra parte.

Notas

Original: “Europa angesichts des Fremden” en: Bernhard Waldenfels (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 131-144.

1. N.T.: La palabra que Waldenfels utiliza es “das Fremde” como opuesto a “das Eigene” (lo propio). Sin embargo, en alemán el significado de esta palabra es más amplio que el contrario de lo propio en castellano, que sería lo ajeno. Se remite tanto a atributos de un objeto que no me pertenece como a la experiencia subjetiva de extrañeza. Por ello se traduce aquí como extrañeidad o —para facilitar la comparación con lo propio— como lo extraño.

2. Sobre el foro del “Österreichischen Kulturbundes” ante el que Husserl habló, así como sobre las ideas nebulosas que se fermentaron allá, véase Peter Malinaein, Benedikt/Burger 1986. También: mi introducción a la conferencia vienesa (E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim, 1995).

3. Cornelius Castoriadis, *La montée e de l'insignifiance*, Paris, 1996.

4. Sr., Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, trad.: R. Cackett, Berlin, 1994.

5. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965.

6. Más sobre esto en: Françoise Dastur, “Europa und der ‘andere Anfang’”, en: Gander (1993).

7. Compara la estimación de Gadamer sobre el mundo es lavo de Europa oriental (H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M, 1989, pp. 40 y ss.); críticamente: Gabriella Baptist, “L’idea di Europa e il problema dell’identità”, en *Il Contributo*, julio-sept. Roma, 1993, pp. 99 y ss.

8. J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, trad. X. Rajewsky, Frankfurt/M, 1990.

9. N. T.: Es importante recalcar que “popular” remite aquí a la palabra alemana “völkisch”, que era típica de la ideología nazi.

10. Véase P. Malina, “Der Österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung”, en Benedikt/Burger (eds.), *Die Krise der*

Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien, 1986, p. 265. La cita es de Karl Anton Rohan, uno de los fundadores y portavoces del “Kulturbund”.

11. Naturalmente se puede multiplicar los lugares de nacimiento. Véase sobre esto: Rémi Brague, *Europa eine exzentrische Identität*, trad. G. Ghirardelli, Frankfurt/M.-New York-Paris 1993.

12. Véase el texto de Husserl “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (1940); sobre esto: Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, pp. 154, 312.

13. La idea de la posterioridad que Merleau-Ponty, Levinas y Derrida desarrollaron, radicalizando la doctrina del tiempo husserliana, la retorna Brague (1993) en su idea de la “secundariedad” que, sin embargo, resplandece de manera dubitativa (véase apartado 9).

14. N.d.T.: Aquí Waldenfels hace referencia a otro texto que aparece en el mismo volumen y que lleva como título “Fenomenología como xenología. La paradoja de una ciencia de lo extraño” (*Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden*, Waldenfels 1997, pp. 85-109).

15. Véase la comparación del manejo de extrañeidad en el caso europeo y japonés en Elmar Weinmayer, “Europäische Interkulturalität und japanische Zwischenkultur”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 1993, pp. 1-21.

16. N.d.T.: En este momento el autor hace referencia al capítulo 1 del mismo libro que lleva como título “Experiencia y reivindicación de lo extraño” (*Fremderfahrung und Fremdanspruch*), pp. 16- 53.

17. N.d.T.: Waldenfels utiliza la palabra alemana *Anspruch*, pero explica que remite a los dos significados “pretensión” y “apelación” de esta palabra.

18. Véase: *Regards sur le monde actuel et autres essais* 0960, p. 917): “Obéissant à une sorte de loi de moindre action, répugnant à créer, à répondre par l’invention à l’originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l’automatisme; elle sollicite les précédents et se livre à l’esprit historique qui l’induit à *se souvenir d’abord*, même quand il s’agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L’histoire alimente l’histoire.”

LA TEORÍA CRÍTICA Y EL DESAFÍO DE LA GLOBALIZACIÓN

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Donde se reconoce un otro como otro se abre una posibilidad:
la posibilidad de un pensamiento que respeta lo extraño a
la experiencia de la extrañeidad para, de esta manera,
poder ver los propios límites.*

Peter Bürger, 1998

La actual conciencia de la globalización puede ser entendida como radicalización de la lógica dicotomizante o disyuntiva de la modernidad. Sin embargo —y esto parece aún más importante—, también implica que no hay una solución (*Aufhebung*) conceptual—o filosófico-normativa— a nuestra disposición, ni existe algún movimiento internacional o una fuerza política guiada por un universalismo ideológico que empujara al mundo en una dirección deseable. En otras palabras: aunque las ambiciones teórico-prácticas de la modernidad eran la construcción de un cosmos socio-político (Toulmin, 1992) cuyos fundamentos eran desplegados por un proyecto teórico, las experiencias sociales y políticas actuales desacreditan tanto la posibilidad de constitución de un cosmos material de relaciones sociales como la posibilidad de que tal orden pueda ser planeado y normativamente orientado por alguna gran teoría.

Esto nos deja con el desafío actual de repensar la teoría política y social. ¿Cuál podría ser su tarea después de que las ambiciones de las grandes teorías fracasaron para siempre? ¿Cómo deben desarrollarse los procesos de teorizar y qué formas deben adoptar?

La teoría crítica se ha preocupado siempre por problemas similares. Incluso es posible comparar la situación histórica en la que surgió con nuestra situación actual, ya que en ambos casos parece ser crucial para la autocomprensión de la época una cierta conciencia de una crisis global. En lo que sigue quisiera tratar de responder a la pregunta de si la teoría crítica proporciona una posibilidad para hacer frente a los desafíos que la globalización impone sobre las vías convencionales de la teoría política y social, y bajo qué condiciones podría hacerlo. Mi idea central es que para poder funcionar como teoría crítica de la globalización debería reorientar su crítica de la ideología del capitalismo hacia una crítica de la ideología de la cultura europea y, consecuentemente, debería superar su propio eurocentrismo.

Primero quisiera presentar lo que se puede llamar los “objetivos metateóricos” de la teoría crítica (1). Tomando estos en serio una crítica inmanente de la teoría crítica debería resaltar el problema del eurocentrismo (2). Finalmente, quisiera tratar de demostrar que una teoría crítica de la globalización puede funcionar solamente si reconoce a la modernidad contemporánea como una realidad altamente contingente y plural (3).

1. Los objetivos metateóricos de la teoría crítica

Si aplico aquí el concepto “metateoría”, tengo que explicar con más detalle lo que entiendo por él. Metateoría se puede entender en un doble sentido: por una parte se remite a reflexiones que se preocupan primordialmente de problemas de la autocomprensión de la teoría y —en un sentido más amplio— a la autocomprensión de la ciencia. En este sentido la metateoría se remite a la auto-reflexión de la teoría. Lo mismo se puede decir de la teoría crítica ya que ella es

una auto-reflexión de la teoría tradicional y no su sustitución por otro modelo (Türcke & Bolte, 1997: 39).

Por otra parte, la meta teoría en el sentido de la teoría crítica remite también a la empresa teórica de buscar fundamentos normativos en el ámbito

“precientífico” de la realidad social. De acuerdo con Max Horkheimer estas dos metas están intrínsecamente ligadas:

La ciencia carece de la auto-reflexión para reconocer las razones que la hacen querer llegar a la luna pero no asegurar el bienestar de la raza humana. Para ser ciencia auténtica debería ser crítica frente a sí misma así como frente a la sociedad que la produce (Horkheimer, 1972a: 163).

Estas dos orientaciones metateóricas permiten a la teoría crítica distanciarse de las dos corrientes más importantes en las formas “tradicionales” de teorizar: la corriente metafísica (o idealista) y la corriente positivista. La teoría crítica busca una orientación en aquello que todavía no se ha convertido en realidad, pero que está ya inscrito en las realidades sociales existentes. Es en este sentido que la teoría crítica tiene un compromiso normativo muy fuerte y donde se distingue tanto de las ciencias sociales positivistas como del idealismo. Ella no solamente se limita a las dos preguntas “¿Qué puedo conocer?” (*Was kann ich wissen?*) y “¿Qué debo hacer?” (*Was soll ich tun?*), sino acoge también la pregunta “¿Qué debo esperar?” (*Was darf ich hoffen?*) (Marcuse, 1968: 114).

Sin embargo estas consideraciones metateóricas no significan que la filosofía o las ciencias empíricas deban ser abandonadas. Al contrario, las ideas metateóricas de la teoría crítica se pueden realizar solamente mediante una fuerte conexión programática entre las ciencias y la filosofía. Esto es lo que Horkheimer tenía en mente cuando estableció la orientación interdisciplinaria del Instituto de Investigación Social (véase Horkheimer, 1972b). Por una parte, la investigación social es indispensable para monitorear las patologías de las sociedades dadas, así como para encontrar las posibilidades y tendencias que apuntan a su superación. Por la otra, la filosofía no solamente constituye el marco programático o metateórico en el cual la investigación concreta se desarrolla, sino que proporciona también las herramientas para la interpretación crítica de las realidades dadas.

2. El eurocentrismo de la teoría crítica

A pesar de estos objetivos metateóricos, uno de los problemas mayores del legado de la Escuela de Francfort ha sido la pérdida de fundamentos sólidos en las realidades sociales. Las nuevas generaciones de teóricos críticos han analizado este problema sistemáticamente y han detectado sus raíces en una combinación de funcionalismo y de filosofía de la historia (Habermas, 1988; Honneth, 1995a; también: Dubiel, 1992: 23-84). Ellos sugieren que, igual que se tomó una decisión a favor del funcionalismo y de la filosofía de la historia, hubiera sido posible tomar una decisión a favor de otros modelos conceptuales. La mayoría de los demás problemas, evidentes en las propuestas teóricas de la primera Escuela de Francfort, se entienden como consecuencias de estas decisiones conceptuales y son tratados como secundarios.

En Contra de esta idea común, que reafirma implícitamente la creencia en un sujeto autónomo que toma por lo menos decisiones teóricas independientes, quiero argüir que Horkheimer y Adorno se ubican, de hecho, en un eurocentrismo que se encuentra precisamente en la filosofía de la historia y en el funcionalismo, y que una teoría crítica, especialmente consciente de nuestra condición social global, debe tratar de superar los marcos discursivos constitutivos de la reproducción de la identidad europea. Consecuentemente, no entiendo el problema del eurocentrismo en la teoría crítica como un aspecto marginal. Más bien veo al eurocentrismo de la teoría crítica como uno de los impedimentos centrales no sólo para llegar a una teoría de la globalización, sino también para realizar los objetivos metateóricos y de esta manera llegar a una teoría crítica más satisfactoria que todavía se muestre capaz de decir algo sobre nuestras realidades sociales actuales concretas.

Para decirlo más claramente: una revisión convincente de la teoría crítica tiene que atender de manera más decidida al problema del eurocentrismo, si quiere resolver sus insuficiencias conceptuales. Quiero analizar brevemente la visión de mundo eurocéntrica de la primera Escuela de Francfort (2.2). Después quiero atender a la pregunta por las alternativas (2.3). Pero primero tengo que explicar lo que entiendo por eurocentrismo (2.1).

2.1 ¿Qué significa eurocentrismo?

Es importante atender a esta pregunta porque, a pesar de la proliferación en el uso de este término las definiciones sistemáticas son todavía escasas. En la mayoría de los casos el eurocentrismo es entendido como una afirmación más o menos consciente de los valores y de las virtudes europeas, de tal suerte que una actitud auto-crítica frente a la propia cultura europea parece el remedio para superar el eurocentrismo. En este sentido la teoría crítica ocuparía uno de los primeros lugares en la lucha contra el eurocentrismo. Sin embargo esta perspectiva, que se parece a una teoría de la conspiración, presuponiendo que los europeos reproducen su eurocentrismo conscientemente por convicción, no es capaz de comprender la “estructura profunda” (*deepstructure*) del problema. De hecho la afirmación ciega de los valores y las virtudes europeos ha provocado críticas permanentes durante el siglo XX sin que el eurocentrismo hubiese sido erradicado. Al contrario, muchas veces el anti-eurocentrismo ha sido igualmente eurocéntrico. ¿Cómo podemos entender esta situación aparentemente paradójica? Para empezar puede ser de gran ayuda distinguir entre dos dimensiones del eurocentrismo.

La primera la podemos llamar: una “dimensión psicológica”, comprometiéndose la investigación con el perfil psicológico de una persona eurocéntrica.

Para algunas personas puede ser más difícil que para otras superar su eurocentrismo (o cualquier otra atadura a una cierta cultura). Como la investigación sobre la comunicación intercultural ha descubierto, acerca de las posibilidades y los límites concernientes a la adaptabilidad cultural existen variaciones que dependen de factores personales, esto es, psicológicos. No quiero profundizar más en este punto pero, con base en el material biográfico con el que contamos y que relata el tiempo en el que los investigadores francforterianos estuvieron en E.U., podemos inducir que las capacidades interculturales de Horkheimer y especialmente de Adorno no estaban altamente desarrolladas. Sus trabajos representan un testimonio de un muy vívido rechazo de cualquier afirmación de aquella cultura que encontraron en Estados Unidos (véase Adorno, 1969). El hecho de que Adorno entendió su vida como una vida “dañada” puede ser relacionado con la emigración forzada.

Esto me lleva a la segunda dimensión: la dimensión cultural del eurocentrismo que, sin embargo, interactúa con la primera. Pero, según Samir Amin, el eurocentrismo puede ser entendido sobre todo como “culturalismo” (Amin, 1989; también Kozlarek, 2000). En este momento dejamos el ámbito de invariantes antropológicos. Como arguye Amin, para entender al eurocentrismo como culturalismo no nos ocupamos ya de la necesidad humana de auto-afirmación. Más bien nos vemos ante la necesidad de indagar sobre las particularidades culturales del eurocentrismo; no sobre sus funciones universales. En otras palabras: entender al eurocentrismo como culturalismo significa entenderlo como una vía particular que construye una identidad europea, particular.

¿Cómo podemos describir esta identidad europea particular? De acuerdo con Charles Taylor o Alessandro Ferrara, la identidad europea moderna se caracteriza sobre todo por su reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia. Una de sus exigencias sobresalientes es en este sentido la de la autenticidad (Taylor, 1992; Ferrara, 1995). Pero el reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia es solamente una cara de la moneda. La otra es que la pluralidad y la diferencia habían sido vistas, comunmente, como condiciones preliminares, las que, en un futuro, deberían ser sustituidas por una nueva unidad. La tarea autoproclamada de Europa era la de una construcción teórico-práctica de esta unidad, o, para citar a Stephen Toulmin una vez más: la tarea autoproclamada de Europa moderna ha sido siempre la construcción de la cosmópolis (Toulmin, 1990).

Es precisamente esta ambición “universal” la que permite a Europa interpretarse a sí misma como el centro del mundo (véase Lambropoulos, 1993). En otras palabras: uno de los objetivos implícitos de la cultura europea es reproducir su “centralidad”, esto es, su supuesta “superioridad” frente a otras culturas y civilizaciones. Esto es válido para todas sus expresiones, sean éstas artísticas (Said, 1993), científicas, filosóficas o científicas sociales (véase Wallerstein, 1997). Además, para cumplir con esta tarea autoreproductora, la cultura europea ha inventado una serie de mecanismos que no siempre se delatan como pertenecientes a una cultura particular. Este es el caso del “universalismo eurocéntrico”, que me sirve aquí también como el *primer aspecto del eurocentrismo* que me gustaría enfatizar. Bernhard Waldenfels explica:

Visto de cerca el eurocentrismo se revela como un centrismo muy especial, sin que con eso se quiera excluir el que en otras culturas existan formas de centralización parecidas. Entre los bien formados de sus defensores el eurocentrismo no se limita a un modo casero de etnocentrismo que prefiere lo propio de la propia tribu, de la propia nación absolutamente frente a lo extraño y que se contenta con eso. (...) Visto en su totalidad el eurocentrismo vive de la expectativa de que lo propio se revela a través de lo extraño poco a poco como el todo y lo universal (Waldenfels, ver traducción en este mismo número de *Devenires*, pp. 11-12).

El universalismo eurocéntrico puede ser entendido, entonces, como una de las columnas ideológicas de un proyecto práctico, económico, político y de construcción de una sociedad mundial bajo el control europeo. La “globalización” actual, como consecuencia de este proyecto que empezó unos 500 años atrás con la conquista brutal del “Nuevo Mundo”, tiene que ser vista en este contexto. No hay un principio natural, histórico y universal que haya conducido a la construcción de un mundo interconectado como lo conocemos hoy. Más bien, había un momento en la historia que proporcionaba los ingredientes esenciales, concentrándolos en Europa, para construir esta estructura global, así como sus ideologías legitimadoras, las cuales todavía no son completamente deconstruidas.

Para justificar las exigencias de validez universal un *segundo mecanismo eurocéntrico* ha sido importante: la filosofía de la historia. La filosofía de la historia es una metanarrativa de la modernidad, que unifica lo que es geográficamente diferente bajo los paraguas del tiempo. Esta función se revela en lo que llamé en otro lado el “mito cosmológico” (Kozlarek, 2000: 126-132): en analogía con el movimiento del sol, el “mito cosmológico” explica el “movimiento” de la historia como dirigido hacia occidente. De acuerdo con esta invención ideológica, todo lo que se encuentra al este de Europa sólo puede ser obsoleto, mientras todo lo que se encuentra en occidente se mantiene en la penumbra de lo indeterminado, abierto no solamente para cualquier suerte de aventura sino también para las esperanzas europeas insatisfechas. América aparece como la continuación “natural” de lo que empezó alguna vez en Europa. En este sentido el “Nuevo Mundo” se convirtió en la materialización geográfica de “Utopía”. A partir de Hegel el “mito cosmológico” se disfrazó definitivamente como historia natural de la Razón.

2.2 La visión del mundo eurocéntrica de la Escuela de Francfort

Tal vez esta suerte de auto-cuestionamiento de Europa no estaba tan altamente desarrollado cuando la teoría crítica emergió, hace más o menos 70 años. Aunque situada entre dos guerras mundiales, la idea del liderazgo cultural de Europa era ampliamente reconocida. Había una conciencia clara de la interconexión global, pero para muchos no existía ninguna duda de que Europa era la fuerza indiscutida detrás de esta construcción y que se merecía los beneficios de su liderazgo por ser la cultura más “avanzada” o más “civilizada”. Era generalmente aceptado que la tradición europea proporcionara los medios para superar su propia “crisis” (Husserl, 1936). De tal suerte que la propia crítica, que se convierte en una práctica central a partir de la Ilustración (como método de la Razón), era entendida como signo de la superioridad de “Occidente” frente al despotismo “oriental” (véase Koselleck, 1973; Wagner, 2001).

La Escuela de Francfort ha sido, probablemente, un poco más escéptica. Sin embargo, si uno se pone a buscar en sus escritos evidencias del legado del eurocentrismo, las encontrará. El recientemente publicado primer número de *Hannoversche Schriften* (1999), una revista que estimula discusiones para una revisión y actualización de la teoría crítica, ha sido dedicado a la relación entre la Escuela de Francfort y los Estados Unidos. Mientras que la actitud de Horkheimer y, especialmente de Adorno, frente al país de su exilio han sido criticadas frecuentemente por su falta de comprensión e inclusive como falta de voluntad para aceptar esa cultura diferente (incluyendo a la cultura intelectual y científica), los editores de *Hannoversche Schriften*, Detlev Claussen, Oskar Negt y Michael Werz, invierten el argumento: algunas de las ideas esenciales de la teoría crítica —así su argumentación— no hubieran sido posibles sin la impresión que les había causado la “experiencia americana”. Esto puede ser correcto en un sentido general (Schmid Noerr, 1997: 116-152). Como explica Bernhard Waldenfels, uno puede pensar incluso que el eurocentrismo es siempre una “respuesta”, esto es, una *reacción* frente a la experiencia del “otro”. Pero, de acuerdo con Waldenfels, esto no necesariamente suspende al eurocentrismo.

En este sentido es interesante analizar la argumentación de uno de los textos de *Hannoversche Schriften* con más detalle. Según el artículo de Detlev

Claussen (*Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker*) una de las consecuencias centrales de la “experiencia americana” por parte de la Escuela de Francfort se puede resumir en la famosa frase de Herbert Marcuse de que ya no existe un “fuera del capitalismo”. De acuerdo con Claussen, Marcuse intentaba expresar con estas palabras que si bien el capitalismo tiene sus variaciones y no se limita a la “sociedad burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) (Claussen, 1999: 31), produce sin embargo un mundo unificado que siempre ha sido la ilusión de cualquier mente moderna.

En Estados Unidos el capitalismo demuestra su versatilidad; no obstante, no era tanto la variación estadounidense lo que interesaba a los investigadores francfortianos, sino el supuesto de que a pesar de las diferencias representara lo mismo.

La sociedad americana avanzada no está separada por un océano del desarrollo social europeo que tiende hacia el totalitarismo; más bien, se trata precisamente de un mundo que se encuentra conectado por una lógica de simultaneidad no-simultánea (Claussen, 39).

De hecho, esta idea de “un mundo” existía en los teóricos críticos antes de que llegaran a Estados Unidos. No era el contacto con la realidad estadounidense lo que produjo esta idea. Ya en Alemania los investigadores del *Institut* pensaron que la “crisis” contemporánea era de hecho un fenómeno global (Horkheimer, 1932a). El punto del que la teoría crítica partía era una totalidad política-económica que cubría el mundo entero (ver Breuer, 1995: 75). En contra de otras teorías de la modernidad, la teoría crítica no lamentaba la inexistencia de la unidad. La unidad no era su meta normativa. Sin embargo la Escuela de Francfort suponía la existencia de tal unidad en la forma de un sistema totalitario que lo abarca todo.

Según Axel Honneth precisamente la vinculación entre la economía política y las premisas de la filosofía de la historia, que prevalecía en el pensamiento de la teoría crítica en los años 30, condujo a esta corriente de pensamiento a una situación en la cual se hizo imposible que realizara sus ambiciones metateóricas en términos de una división de trabajo entre ciencias sociales y filosofía. En la década de los 40 esta pretensión se hizo aún más ilusoria. En la *Dialéctica de la ilustración* el peso de la filosofía de la historia redujo a la teoría

crítica a una suerte de teoría antropológica de la civilización, en la cual Horkheimer y Adorno trataron de entender el desarrollo de la interacción humana con la naturaleza como un proceso evolutivo. Tal como la filosofía de la historia demandaba, el capitalismo y las patologías sociales eran entendidos ahora como consecuencias naturales de la evolución humana.

De ahí deriva la imposibilidad de cerrar la escisión entre teoría y praxis. La teoría crítica ya no estaba en condiciones de articular una teoría normativa que pudiera extraer sus inspiraciones directamente de las realidades sociales una vez que la acción social era irreversiblemente reducida a acción instrumental.

Pero en vez de explicar estos problemas teóricos como insuficiencias meramente conceptuales —esto es, como *decisiones conceptuales* desafortunadas— se pueden entender también como resultado de una comprensión equivocada del mundo contemporáneo. En pocas palabras: la visión de *mundo* —esto es, la comprensión que los teóricos críticos tuvieron del mundo— era extremadamente eurocéntrica, sujeta a la ideología eurocéntrica de la cultura moderna. Si Horkheimer y Adorno hubieran entendido que su objeto de crítica, la filosofía occidental, no era la ideología de un cierto *tiempo*, independiente de las variaciones culturales y geográficas, si hubieran entendido que la ideología de la modernidad era la ideología de una cultura “occidental” o europea, tal vez hubieran buscado por otros lados (por ejemplo en los Estados Unidos²) alternativas.

2.3 Hacia alternativas no-eurocéntricas

La pregunta por alternativas conduce a la pregunta de si estas alternativas realmente existieron. En otras palabras: ¿no puede ser verdad que el mundo en los 30 y los 40 se movía realmente hacia un sistema cerrado irreversiblemente totalizante? En el debate actual acerca de la globalización encontraríamos muchas voces que confirmarían esta sospecha sin duda alguna. Para ellas la pregunta no es si tal sistema existe o no, sino como evaluarlo. La pregunta, dirigida a la Escuela de Francfort, podría ser: ¿qué tiene de malo un “sistema mundial” firmemente integrado? No quiero contestar esta pregunta aquí, aunque se puede argumentar fácilmente que las realidades no eran y no son tan

“unidimensionales” como pensaron los teóricos críticos en los 30 y 40, o los teóricos de sistemas hoy en día. Lo que me interesa más es la posibilidad de alternativas teóricas que permitan ver las cosas de otra manera. Parece ser bastante claro que una teoría no-funcionalista, la que no entiende el destino del mundo determinado por un proceso histórico-natural, sólo es posible a partir de otra percepción del mundo, o, para ser más precisos, de una percepción diferenciada que reconozca las diferencias y contingencias geográficas y culturales del mundo real.

Tal visión pluralista del *mundo* podía desarrollarse de la experiencia de la emigración. El exilio podía haber sido una posibilidad para reducir las distorsiones causadas por el prisma eurocéntrico. Desafortunadamente esto no ocurrió con los protagonistas de la primera Escuela de Francfort. Lo que no quiere decir que el exilio no haya tenido alguna influencia positiva sobre la teoría crítica (véase Schmid Noerr, 1997: 116-152). Lo que es sin embargo irritante es que por lo menos aquellos que pertenecieron al llamado “círculo interior” de la Escuela de Francfort no hayan cuestionado su visión del mundo después de la emigración.³ Honneth tiene razón cuando sugiere que las alternativas se desarrollaron en lo que se conoce como “círculo exterior” del Instituto de Investigación Social (sobre todo en Benjamin, Fromm, Kirchheimer y Neumann). De acuerdo con Honneth, la distinción entre “círculo interior” y “círculo exterior” en el Instituto de Investigación Social va más allá de la situación meramente institucional y remite de hecho a diferentes maneras de realizar la teoría crítica, sin que esto quiera decir que las ideas metateóricas también hubiesen sido alteradas. Más bien lo que se pone en evidencia es que existen diferentes formas de realizar los “objetivos metateóricos” de la teoría crítica. Honneth llega a una tesis interesante:

En lo que sigue intentaré (...) una reconstrucción sistemática de la teoría crítica, añadiendo la tesis de que los medios socio teóricos con los que la meta de Horkheimer hubiera podido realizarse de manera exitosa están presentes solamente en los trabajos de aquellos autores que ocuparon una posición marginal en el Instituto de Investigación Social (Honneth, 1995a: 62).

De acuerdo con Honneth cabe decir que mientras el círculo interior conservaba los lastres del funcionalismo marxista, el círculo exterior empezó a generar

ideas orientadas hacia un paradigma anti-funcionalista e intersubjetivo (*ibid.*, 77). Aunque desde la perspectiva actual esto es seguramente una interpretación correcta, no explica *por qué* Benjamin, Kirchheimer, Neumann y Fromm tomaron estas decisiones. También Honneth tiene que admitir que su interpretación se refiere a algo que está solamente implícito en los trabajos de estos autores y que ellos nunca desarrollaron explícitamente un marco anti-funcionalista para, en un segundo momento, lanzar un proyecto teórico alternativo (*ibid.*, 78). Pero si esto es así la tendencia anti-funcionalista de los investigadores del círculo exterior no deja de ser solamente una intuición, y uno puede pensar que esta intuición se inspira en la experiencia de la alteridad que estos investigadores —con la excepción de Benjamin— hicieron después de haber huido de Alemania.

En sus escritos sobre la emigración científica durante la era de los nazis, Alfons Söllner explica que la experiencia intercultural que proporcionaba el exilio en los Estados Unidos era, en efecto, muy importante en los casos de Kirchheimer y Neumann. Sollner afirma (1996) que, al contrario de Horkheimer y Adorno, los dos discípulos izquierdistas de Carl Schmitt modificaron la manera de entender las ciencias sociales. Sollner describe un proceso de “aculturación científica” que hace entender el hecho de que estos dos científicos se abrieran a la investigación empírica, sin recaer ciegamente en un positivismo pre-crítico. Pero también explica que una de las razones para esta reorientación fue una visión del *mundo* más diferenciada y compleja por parte de estos investigadores. De acuerdo con Söllner, se puede decir que la “experiencia americana” de Kirchheimer y Neumann dejó una impresión importante que desafiaba la *visión* del mundo eurocéntrica, y facilitaba de esta manera una conciencia de la contingencia del mundo real a pesar de la existencia de ciertas coincidencias globales. Esta conciencia no es solamente anti-funcionalista, es también, si no en primer lugar, un paso hacia una comprensión anti-eurocéntrica de la contingencia del mundo.

Otro ejemplo para mi argumento es Erich Fromm, quien ha sido también mencionado por Honneth como uno de aquellos investigadores que desarrollaron ideas alternativas sin salir del marco metateórico de la teoría crítica. Fromm pertenecía primero al círculo interior del Instituto de Francfort. Sin embargo se empezó a distanciar de Horkheimer precisamente después de su

llegada a Estado Unidos, donde absorbió inmediatamente influencias importantes de un grupo de psicólogos alrededor de Karen Horney y Harry Stack Sullivan. Según Honneth estas influencias le permitieron a Fromm superar el funcionalismo de la teoría crítica. Pero lo que parece en cierto sentido más importante para este giro teórico es la voluntad de aceptar ideas anticonvencionales, una disposición que Fromm demuestra también más tarde cuando explora el pensamiento asiático (véase Fromm & Suzuki, 1960).

3. La búsqueda de una teoría crítica de la globalización

Como demuestran estas breves consideraciones, las posibles alternativas a la reproducción de una visión de *mundo* eurocéntrica no contradicen los objetivos metateóricos de la teoría crítica. Al contrario, ellas expanden la crítica de la “teoría tradicional” (Horkheimer) aún más. Según Honneth estas alternativas pavimentaron el camino para la objeción central que Habermas articularía más tarde en contra de la Escuela de Francfort y que se resume en la exigencia de un giro de la visión institucionalista hacia un paradigma de interacción. Esto no es solamente consecuente respecto a la transformación postmetafísica del idealismo alemán, sino que permite también una percepción menos prejuiciada de los procesos sociales y políticos. Al mismo tiempo este movimiento permite tomar distancia frente al concepto; en vez de reducir las realidades sociales y políticas a ciertos conceptos analíticos y normativos, un paradigma de interacción permitiría a la teoría crítica entender los procesos que constituyen las realidades políticas y sociales así como las orientaciones normativas inscritas en ellas. Pero más importante para nuestro contexto es el cambio de perspectiva que esta transformación facilita; en vez de evaluar a la realidad desde la perspectiva de ciertos conceptos que tienen su propia historia —muchas veces eurocentrista—, la transformación hacia un paradigma de interacción abre la perspectiva hacia los actores sociales. De esta manera se puede esperar una mejor comprensión de la contingencia de las realidades sociales y políticas. Dicho de otra manera: el giro hacia un paradigma de interacción no es solamente un movimiento consecuente con el fin de convertir los objetivos metateóricos en una teoría social crítica, sino también ayuda a

reducir las distorsiones eurocéntricas proporcionando una posibilidad para realizar una verdadera teoría crítica de la globalización.

Sin embargo, los intentos contemporáneos de actualizar la teoría crítica parecen recaer en las reducciones conceptuales que Horkheimer y Adorno criticaron fuertemente como vestigios de la totalización. Los ejemplos más prominentes son tal vez actualmente los que hipostatizan la “justicia” (Forst, 1994), la “igualdad” (Menke, 2000), la “tolerancia” (Forst, 2000; Walzer, 1997), el “reconocimiento” (Honneth, 1996) y la “autenticidad” (Ferrara, 1995). A pesar de sus diferencias, todos estos ejemplos comparten la convicción de la necesidad de encontrar el concepto normativo correcto que pueda servir para regular los procesos políticos y sociales de nuestras sociedades actuales.

Esta situación nos deja con dos posibilidades: la primera sería pensar que el proyecto de la teoría crítica ha sido abandonado de una vez y para siempre. Tal vez una teoría que no quiere renunciar a hacer propuestas normativas tiene que ser universal, es decir, tiene que centrarse alrededor de exigencias conceptuales universalistas que peligran en el “despotismo” teórico. Sin embargo esto no solamente sería el fin de la teoría crítica, sino también de la esperanza para una teoría pluralista, no-eurocéntrica.

La otra posibilidad consiste en repensar nuestras ambiciones teóricas. En vez de construir filosóficamente pretensiones de validez normativa que se encierran en ciertos conceptos universales, se puede seguir precisamente a las intuiciones de la Escuela de Francfort y preguntar por los orígenes y las funciones socio culturales de estos conceptos. En vez de aceptar fácilmente lo europeo como lo universal, pienso que Wallerstein tiene razón cuando recientemente plasmaba lo siguiente:

Hay una premisa que no está realmente oculta pero que no ha sido discutida durante mucho tiempo. Esta premisa es que cualquier novedad por la que Europa haya sido declarada responsable en el período que va del siglo XVI al siglo XIX es algo bueno de lo que Europa puede sentirse orgullosa y por la que el resto del mundo debe envidiar a Europa, que merece por lo menos el reconocimiento (Wallerstein, 1997: 95).

Desafortunadamente, muy pocas propuestas contemporáneas de teoría crítica siguen el ejemplo de Wallerstein. Al contrario, ellas reafirman la modernidad europea y/o estadounidense como el modelo a seguir. Esto se evidencia de manera clara en Habermas: el mundo aparece nuevamente -por lo menos en un sentido normativo- como la posible *cosmopolis*, esto es, una unidad reconciliatoria, resistente al conflicto. Wolfgang Welsch explica:

Habermas reconoce la pluralidad de la razón, pero procura curada nuevamente en el sentido del compromiso tradicional con la unidad (Welsch, 1996: 139).

Honneth percibe esta problemática en Habermas. En su teoría del reconocimiento se expresa con energía en favor de una teoría anti-funcionalista y una forma de universalismo más modesta, que se entiende como “gramática de las luchas sociales” y está abierta a la incursión científica social que permita analizar las condiciones pre-científicas de las realidades sociales, en las cuales los horizontes normativos ya se encuentran inscritos. De esta manera la normatividad no es impuesta por algún conjunto de ideas éticas o principios racionales, sino que es entendida como algo que se produce en los procesos sociales. El trabajo de la teoría se reduce, entonces, a extraer la normatividad producida o reafirmada por los actores en la praxis social. Esto suena como una propuesta que hace la teoría más sensible a la contingencia de los procesos sociales concretos, sin forzados en alguna suerte de marco apriorístico. Pero en el fondo la construcción de Honneth mantiene una amenaza eurocéntrica. Esta se esconde en sus ideas normativas sobre la modernidad. Al igual que Habermas (Habermas 1989: 16, también 1998: 198), Honneth entiende la modernidad en términos de conciencia de una cierta crisis de expectativas normativas. Esto no significa que la modernidad sea interpretada como una empresa libre de valores o utilitarista. Más bien, lo que esto significa en el sentido de Habermas y de Honneth, es que la modernidad tiene que desarrollar su normatividad a través de los procesos sociales (Habermas, 1989: 16; 1998; Honneth, 1996). Los “valores” con los que los actores sociales se comprometen ya no son impuestos desde el exterior sino socialmente construidos. El individuo se introduce en el campo de batalla para recibir reconocimiento

social (*Wertschätzung*) con la conciencia de que esta batalla puede modificar los valores.

Esta idea se complementa con la idea de una modernidad normativamente autónoma. El problema es que el modelo es extraído directamente de la historia europea, como lo evidencia la siguiente reconstrucción de Honneth: en sociedades premodernas —dice—

la validez social había estado todavía anclada en un poder de persuasión religioso o metafísico ilimitado y representaba, en este sentido, una referencia metasocial de la auto-comprensión cultural. Pero una vez que las limitaciones cognitivas fueran ampliamente superadas, con la ayuda de la filosofía, una vez que se descubrió que las obligaciones éticas eran resultado de procesos de decisión que corresponden al interior del mundo de la vida, la comprensión cotidiana (...) de los valores también debía cambiar: una vez separado de sus cimientos trascendentales ya no es posible entenderlos como un sistema de referencia objetivo en el que los imperativos de la conducta informan, simultáneamente, sobre los diferentes grados de la estima social. (...) Sólo ahora el sujeto como hecho biográfico, individualizado, entra al campo de batalla de la estima social (Honneth, 1995 b: 267 -268).

La pregunta es si la modernidad global se basa normativamente en todas sus manifestaciones -es decir en todas las sociedades actuales que son de alguna manera resultado de los procesos de modernización- en esta idea fuerte de sujeto. Shmuel N. Eisenstadt lo cuestiona:

Mientras en el interior de muchas sociedades no-occidentales la modernidad se concebía como una participación creciente en la escena internacional (...), especialmente aquellos [términos] de libertad individual, de emancipación social e individual y de autonomía individual -que están estrechamente relacionados con el proceso histórico del desdoblamiento de la razón y que eran constitutivos del discurso europeo-occidental de la modernidad a partir de la Ilustración- no eran necesariamente aceptados (Eisenstadt, 2001: 23-24).

Frente a estas consideraciones, incluso los intentos actuales de revisar a la teoría crítica no son lo suficientemente críticos para una teoría crítica de la globalización. Todavía pueden estar fuertemente ligados a una experiencia moderna limitada a Europa o unas pocas sociedades parecidas, como también demuestra el caso de Axel Honneth. Ciertamente, uno puede argumentar que

no es la tarea de Habermas o de Honneth desarrollar una teoría que corresponda a las diferentes realidades de todas las sociedades de nuestro mundo actual.⁴ Pero una teoría crítica actual tiene que responder a la condición global y —sin repetir las falacias del falso universalismo— no se puede encerrar en una nueva forma de localismo o regionalismo. Esto parece una tarea difícil. Pero es posible cumplida tratando simplemente de realizar los objetivos metateóricos de la teoría crítica. De esta manera se puede alcanzar una teoría social abierta a la contingencia de las realidades socioculturales, y consecuentemente susceptible a la contingencia de las orientaciones normativas. Pienso que Craig Calhoun encontró una manera muy convincente de expresar lo que esto significa:

(...) no podemos esperar que la acumulación teórica derive en el desarrollo de una teoría singular, completamente adecuada. El campo de la teoría sociológica continuará necesariamente -y de hecho afortunadamente- siendo un campo de diálogo entre múltiples teorías, de las cuales cada una ofrece aspectos de verdad sin que ninguna reclame la verdad enteramente. Esto significa además que la teoría tiene que ser entendida esencialmente a partir de su papel en el proceso de interpretación, y su contenido empírico no es entendido como verdad universal o generalizaciones de ciertas leyes sino como material que permite establecer analogías, contrastes y comparaciones (Calhoun, 1995: 8).

Al igual que Calhoun estoy convencido de que la teoría crítica está bien dotada para cumplir esta tarea. Pero al mismo tiempo pienso que todavía tiene un largo camino por recorrer. “Analogías, contrastes y comparaciones” son palabras claves para la comprensión de nuestra condición global. Pero, obviamente, lo que se requiere ante todo es la conciencia de la contingencia y la pluralidad. Mientras sigamos pensando que nuestras realidades son las realidades de todo del mundo seremos incapaces de ver analogías y contrastes, y seremos consecuentemente, incapaces de comparar. Ésto también significa que una teoría crítica de la globalización solamente puede funcionar como un proyecto multi-focal en el que las experiencias de diferentes modernidades encuentran un lugar de expresión. Tal proyecto multi-focal de teoría crítica aún no existe. Hay debates sobre la revisión y actualización de la teoría crítica en Europa y en Estados Unidos. Pero en estos debates no existe la más mínima conciencia sobre debates parecidos en otras partes del mundo. Por lo menos en América Latina existen propuestas que podemos entender como teorías críticas que

pueden enriquecer los debates en Europa y en otras partes del mundo. Por esto me parece que el reto primordial para cualquier intento de pensar una teoría crítica de la globalización consiste en exponer un balance de las teorías críticas que existen en el mundo, y que expresan no solamente las coincidencias sino también las diferencias y contingencias de la condición global. Esto es una tarea difícil, que probablemente suspenda la articulación de *la* teoría crítica de la globalización para siempre. Pero al mismo tiempo es la única posibilidad de erradicar la amenaza de *una* “visión del *mundo*“ eurocentrista.

Notas

1. Este trabajo se publica al mismo tiempo en inglés en la revista *International Sociology*, 16/4. Su traducción fue realizada por el autor. Versiones anteriores han sido discutidas en el seminario de teoría crítica en la Ciudad de México, así como en el congreso “New Sources of Critical Theory” que se realizó en agosto de 2000 en la Universidad de Cambridge en Inglaterra. El autor quiere agradecer a todos los que comentaron este trabajo en las diferentes ocasiones y expresar agradecimientos especiales a Gustavo Leyva por sus ideas siempre estimulantes.

2. Esta sugerencia ha sido expresada por Hans Joas (1993).

3. En su contribución radiofónica “¿Qué es ser alemán?” Adorno demuestra una actitud más bien crítica frente a su cultura alemana. Sin embargo, esto no significa que la cultura estadounidense proporcionaría para él alternativas.

4. De hecho, Helmut Dubiel argumentaría en favor de una tesis parecida. Especialmente con respecto a su propio trabajo enfatiza que éste sigue los imperativos de la situación alemana (Dubiel, 2000: 129-152).

Bibliografía

- Adorno, Th. W., (1969), *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Amin, S., (1989), *Eurocentrism*, New York, Monthly Review Press.
Breuer, S., (1995) *Die Gesellschaft des Verschwindens*, Hamburg, Rotbuch Verlag.
Bürger, P., (1998), *Das Verschwinden des Subjekts*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Calhoun, C., *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford/Cambridge, Mass., Blackwell.

- Claussen, D., (1999), "Die amerikanische Erfahrung der kritischen Theoretiker", en *Hannoversche Schriften*, 1: 27-45.
- Dubiel, H., (1992), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine Einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim/München, Juventa.
- Dubiel, H., (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, Mexico, Plaza y Valdés.
- Eisenstadt, S. N., (2001), "The Continual Reconstruction of Multiple Modern Civilizations and Collective Identities", en *Proto Sociology*, 15/2001, pp. 14-25.
- Ferrara, A., (1995), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London/ New York, Routledge.
- Forst, R., (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Forst, R., (ed.), (2000), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/New York, Campus.
- Fromm, E. & D.T. Suzuki, (1960), *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, Harper & Brothers.
- Habermas, J., (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Vols; Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J., (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J., (1998.), *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- A. Honneth, (1995a), "Critical Theory" y A. Honneth, *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 61-91.
- Honneth, A., (1995b), "Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", M. Brumlik & H. Brunkhorst, eds; *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 260-270.
- Honneth, A., (1996), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Horkheimer, M., (1932) "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1/2: 1-7.
- Horkheimer, M., (1972a), "Kritische Theorie gestern und heute" y M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 162-176.
- Horkheimer, M., (1972b), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" y M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 33-46.
- Husserl, E., (1982), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Joas, H., (1993), "The Underestimated Alternative: America and the Limits of 'Critical Theory'" y Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago/ London, The University of Chicago Press, pp. 79-93.

- Koselleck, R., (1973), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kozlarek, O., (2000), *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, Frankfurt/M., Iko Verlag.
- Lambropoulos, V., (1993), *The Rise of Eurocentrism. Anatomy of Interpretation*, Princeton, Princeton University Press.
- Marcuse, H., (1968), "Philosophie und kritische Theorie" y H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 102-127.
- Menke, Ch., (2000), *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin: Akademie-Verlag. W Said, E., (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.
- Schmid Noerr, G., (1997), "Die Emigration der Frankfurter Schule und die Krise der Kritischen Theorie" y Schmid Noerr, *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., Fischer, pp. 116-152.
- Söllner, A., (1996), *Deutscher Politikwissenschaftler in der Emigration. Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, apIaden, Westdeutscher Verlag.
- Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press.
- Toulmin, S., (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Türcke Ch. & G. Bolte, *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997.
- Wagner, F. P., (2001), "Beyond 'East' and 'West': On the European and Global Dimensions of the Fall of Communism" en *Proto Sociology*, 15/2001, pp. 244-273.
- Waldenfels, B., (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Wallerstein, I., (1997), "Eurocentrism and its Avatars. The Dilemmas of Social Science", en *New Left Review*, 226: 93-107.
- Walzer, M., (1997), *On Toleration*, New Haven, Yale University Press.
- Waters, M., (1996), *Globalization*, London-New York, Routledge.
- Welsch, W., (1996), *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

VARIOS UNIVERSALISMOS

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Proemio

Los recientes acontecimientos mundiales —furibundos ataques terroristas y represión estadounidense indiscriminada, ambas acciones igualmente demenciales— evidencian de la mejor manera la condición límite de nuestro tiempo y la necesidad nunca mejor justificada de un planteamiento serio y profundo sobre el destino de la humanidad en su conjunto y el carácter de la cacareada sociedad global de nuestra época. Es la hora quizás en que las construcciones y reflexiones que el ser humano ha ido elaborando a lo largo de toda su historia sobre sí mismo, su condición, sus posibilidades y alcances, se encuentren en la situación de ponerse a prueba y enfrentarse de lleno con la práctica y la vida. Probablemente vivimos un momento decisivo, y por esta razón extraordinario, respecto a las posibilidades del pensamiento y la reflexión, de la filosofía, un momento en el que ésta (incluidas variantes tales como ciertas cosmovisiones, ciertas formas de pensamiento teológico-religioso, etc.) que siempre había hablado de lo universal o, al menos, apuntado a lo universal, ya no tenga más que asumir este carácter como algo meramente conceptual, como una pura posibilidad o un programa utópico, sino como una realidad cercana, una posibilidad factible, un mundo efectivo. Se estaría dando así en nuestros días una especie de “autoalcance” entre la filosofía y el mundo real,¹ un necesitarse y remitirse entre ambos de una manera totalmente inédita y, como decimos, excepcionalmente decisiva. Probablemente ésta sea la hora de la filosofía.

Para responder a estas inquietudes, o para acercarnos por lo menos a su formulación razonable, queremos apuntar aquí, mediante una revisión conceptual sistemático-general, al planteamiento de lo que podría ser un “nuevo universalismo” —un universalismo “práctico”, culturalista—, acorde con las

condiciones y las exigencias de nuestra época, que sea capaz al mismo tiempo de integrar y comprender las posturas relativistas extremas y de evadir críticamente cualquiera de las fórmulas de universalismo existentes, todas ellas sospechosas de parcialidad etnocéntrica o ideológica. Creemos que después de la explosión —plenamente legítima— de posturas pluralistas, diferencialistas y particularistas que se han dado en la cultura, la vida social y el pensamiento de las últimas décadas del siglo veinte, después de las múltiples críticas a las diversas formas de pensamiento y legitimación sociocultural universalista, es hora de volver con nuevos bríos pero con una prudencia mayor a la pregunta sobre la posibilidad de lo “común” (*koinè*), de lo universal. No es una mera terquedad de filósofo. La ineludible complejidad y problematicidad del mundo contemporáneo parecen demandar esta reposición, este reposicionamiento. Conflictos internacionales, situaciones límite de injusticia y agresividad, viejas y nuevas formas de barbarie y violencia, sentimientos de pérdida y confusión, motivaciones agotadas parecen encaminar a la humanidad a un despeñadero, a una decadencia intermitente. Ciertamente, ninguna situación humana es unívoca, de un solo color, y no es necesario exagerar los males para agrandar las virtudes y la necesidad de los remedios. Pues ninguna solución sería válida y tendría sentido si no tuviera algún sustento de posibilidad y factibilidad en el mundo real. Los problemas se hacen más acuciantes y evidentes que nunca; pero también las posibles alternativas, lo que puede y debe hacerse. Bajo estas expectativas planteamos las siguientes reflexiones.

Nuevo orden jurídico internacional

En una reciente intervención, el filósofo mexicano Luis Villoro plantea con toda claridad la necesidad de afrontar la actual situación mundial mediante la construcción de un nuevo orden jurídico internacional, capaz de “avanzar en la eliminación progresiva de la causa de la guerra: la situación de injusticia entre las naciones”.² Y plantea con toda precisión la alternativa de nuestro tiempo: “estamos ante un momento decisivo. Por un lado, la complicidad con la guerra, de hecho, agudiza el estado global de terror, por el otro, la edificación de un orden mundial capaz de hacerle frente. Alternativa entre el regreso

a la barbarie y la apuesta por edificar un orden de convivencia racional”.³ En términos de la filosofía política que Villoro ha presentado previamente,⁴ se trataría de la construcción a nivel mundial de una “asociación para el orden”, como fundamento o primer momento de una “asociación para la libertad”, que apunte a un “modelo igualitario” y oriente las interrelaciones entre las naciones y los pueblos del mundo bajo la égida de una normatividad y estructura política mundial. Escepticismo y resquemores sobre esta posibilidad han surgido desde que Kant —como recuerda Villoro— planteó, en el marco de los mejores ideales de la Ilustración, su programa cosmopolita de una “paz perpetua” entre las naciones,⁵ el proyecto pues de una sociedad mundial dirigida por la razón. Las dudas sobre tal tipo de proyectos no tienen que ver solamente con cuestiones relativas a su factibilidad, a los problemas prácticos de su implementación, tienen que ver más bien con la pregunta de si un “orden mundial” legítimo es en verdad *deseable*, si no serían mayores sus peligros y desventajas que sus supuestos beneficios, si no nos estaríamos lanzando de lleno a un “totalitarismo total”, sin salidas ni alternativas.

Sin embargo, ¿qué tanto una “asociación internacional para el orden” ya está desde hace tiempo configurada y actuando, y, a la vez, haciendo ver sus límites y su incapacidad para sostenerse y mantenerse? La globalización económica —que en realidad comenzó hace varios siglos con las avanzadas colonialistas desde Europa— y las estructuras de dominación imperialista han tratado de imponer un “sistema” de control mundial,⁶ sistema-mundo que parece sin embargo hacer agua por todos lados, es decir, estar imposibilitado para asegurar un estadio mínimo de paz y desarrollo. A diferencia de lo que sucede en el plano “nacional”, una asociación para el orden en el plano mundial parece enfrentar retos inmanejables, espacios irreductibles, instancias “indomables”, incontrolables de ninguna manera. Resulta entonces que una asociación internacional para el orden requiere para imponerse algo más que la fuerza del poder y la violencia, requiere la configuración o prefiguración de aspectos relacionados con las otras (sucesivas) formas de asociación que Villoro tipifica: las asociaciones para la libertad, para la igualdad y para la comunidad.⁷ En otras palabras, una asociación para el orden en escala mundial no es posible ni viable si no se configura simultáneamente como asociación para la libertad y la igualdad, como asociación o integración internacional regida por

valores y normas superiores de justicia, igualdad, libertad; de respetuoso y mutuo reconocimiento de los diferentes, de armonía de los diversos. Pues, más allá de la filosofía política de Villoro, los desfases mundiales encuentran su cara manifiesta en las situaciones de injusticia mundial, pero sus razones ocultas e irreductibles en la dimensión ética de la diversidad de “modos de vida”, culturas, valores y proyectos de vida.⁸ Dando razón ahora a enfoques como los de Villoro, es cierto, inversamente, que una excesiva insistencia en las diferencias y alteridades, en cuanto elimina cualquier parámetro de relación y comparación, tiende a invisibilizar el problema de la injusticia y las formas concretas de relación entre estados y pueblos diferentes. Una extraña consecuencia de las posturas radicalmente diferencialistas es que parecen en algún momento no sólo minimizar las relaciones políticas de dominación y los órdenes jurídicos y económicos injustos, sino hasta legitimados o justificados —pues ellos aseguran mantener “intacta” la singularidad irreductible del “Otro”. Fuera de ironías, en nuestro encuentro con “el otro” —como propugna Richard Bernstein— “debemos resistir al doble peligro de la colonización imperialista por un lado, y de un falso exotismo por el otro”.⁹

El diferencialismo cultural y una visión política crítica sobre el desfase internacional deben complementarse para evitar por igual un culturalismo aséptico, política y éticamente irresponsable, o un persistente “universalismo” que puede seguir promoviendo todavía formas “necesarias” y “legítimas” de colonización y dominación intercultural. En otros términos, el planteamiento de la posibilidad de un nuevo orden jurídico internacional requeriría ser fundamentado en una concepción de la interculturalidad que sea capaz de hacer posibles a la vez la diferencia y alteridad culturales y la unidad o composibilidad cultural (política, jurídica, ética) de la humanidad en su conjunto, esto es, requeriría esbozar, al menos, una visión universalista poseurocéntrica (poscolonial). ¿Es posible tal clase de visión? ¿Es necesaria? ¿Cómo debería irse definiendo?

Necesidad del universalismo

Uno de los efectos más negativos de las concepciones universalistas existentes es que han conducido, con la oposición que desencadenan, a una desvalora-

ción prejuiciosa de cualquier forma de universalismo, al abandono sin más de las razones positivas y el sentido esencial de un pensamiento universalista adecuado. Han conducido también a la errónea actitud de convertir lo que es un límite o una carencia —el particularismo, el relativismo— en una virtud, y lo que puede ser un valor importante —el pluralismo, el multiculturalismo— en un consuelo escéptico, sin mayores alcances. Por otra parte, la crítica al universalismo comete claramente una autocontradicción performativa,¹⁰ esto es, no se percata de que cualesquiera opciones que le oponga a una concepción universalista implica necesariamente la asunción de ciertas presuposiciones e ideales normativos, que por su misma consistencia conllevan o apuntan a otra visión universal, a otro universalismo (aun sea de forma indirecta, virtual o implícita).

Frente a los equívocos señalados arriba nos parece importante asentar las siguientes estipulaciones, a fin de poder avanzar en nuestro asunto: a) universalismo no significa necesariamente “uniformismo”, homogeneización o nivelación de los seres humanos y sus culturas según un mismo concepto o un mismo estándar normativo; b) universalismo tampoco tiene por que identificarse con “eurocentrismo”; que históricamente el universalismo “dominante” sea uno surgido en la tradición de la cultura europea no implica que todo universalismo sea necesariamente eurocéntrico o una derivación del pensamiento eurocéntrico (adicionalmente, tampoco implica que toda forma de pensamiento universalista surgida en Europa sea eurocéntrica, o sospechosa de intencionalidad instrumental); c) universalismo y reconocimiento de la pluralidad y diversidad culturales no son posturas necesariamente irreconciliables o contradictorias: reconocer la diferencia no tiene que implicar desconocer lo común, las semejanzas, las relaciones, los encuentros; d) es necesario y posible así un pensamiento universalista que, sin contradicción, postule y asuma la diferencia, la diversidad y pluralidad culturales como un valor superior, como expresión y realización del dinamismo y la plasticidad que caracterizan la creatividad y libertad humana: lo común de la humanidad.

Así pues, cuando hablamos de universalismo partimos de considerar que existe algo más radical e interesante antropológica y socialmente que el reconocimiento de una pluralidad de particularismos enfrentados a un universal abstracto y dominante: muchos universalismos, pluralidad de universalismos;

un pluralismo cualitativo (espiritual, filosófico) y ya no sólo cuantitativo (empírico-histórico), una diferencia formal o de naturaleza y ya no sólo una diferencia numérica o modal. La disputa importante se despliega pues entre diversos universalismos; la cuestión decisiva no es “universalismo particularismo (o relativismo, pluralismo, multiculturalismo, etc.)”, sino *cuál universalismo*, cuál proyección universal del pensamiento es la que no conviene elegir y asumir, cuáles suposiciones, concepciones, tradiciones intelectuales, ideales normativos, etc; nos importa sostener y defender.

Pues ¿por qué una supuesta particularidad cultural “x” no podría reclamar su derecho universalista, el derecho universal de su concepción y realización axiológica y práctico-social? Tenemos la impresión de que el esquema “universal *versus* particulares” -extraído de la lógica y la teoría del conocimiento más rancias- que ha subtendido la comprensión y discusión de los problemas de las relaciones interculturales es erróneo y debe ser sustituido por un esquema más problemático pero más provocador y teóricamente productivo: el esquema “universal *versus* universales”. Lo que naturalmente no resuelve el problema del “relativismo” sino que, por el contrario, lo eleva a su máxima potencia. Pasamos de una relatividad *fácil* a una relatividad *difícil*; es decir, de un relativismo de lo particular (por ejemplo, la relatividad de las impresiones, las creencias o las opiniones) que siempre puede ser enfrentado teórica o prácticamente y de forma más o menos razonable a partir de ciertos principios o códigos preestablecidos, a un relativismo de lo universal, de los marcos conceptuales, las formas de pensamiento o las culturas, donde precisamente no tenemos un criterio o “marco común” preestablecido para hacer, como se dice desde Kuhn, commensurables y reductibles diversas visiones de lo universal. “No lo tenemos” —y esta constatación sería para nosotros una exigencia de principio, pero a la vez un encaminamiento hacia la posible “resolución” del problema— no excluye sin embargo que lo podamos *llegar a tener*, ciertamente no en la forma de una “teoría”, sino de una meta-teoría que ya no sería en verdad “teoría”. Retornaremos más adelante esta posibilidad que aquí hemos dejado abierta.

Así pues, el “universalismo” no es coto exclusivo de la dominación, de los poderosos y los opresores; no es cultura e ideología del norte, eurocéntrica, occidental, monológica y monocultural: bien puede construirse un universa-

lismo de los excluidos, de los oprimidos, multicultural, dialógico, desde el Sur, desde Oriente; un universalismo crítico, comprensor y comprensivo, generoso, verdaderamente “humano”, efectivamente “universal”.

Tipos de universalismo

En términos de formas de pensamiento o de concepciones culturales podríamos distinguir una gran cantidad de universalismos (religiosos, ideológicos, filosóficos, políticos, etc.) y diversas modalidades específicas (budista, islámico, cristiano, ilustrado, marxista, etc.). No nos proponemos, sin embargo, entrar a una tipología de esta naturaleza. Antes creemos que es necesario definir una tipología según criterios formales y generales, esto es, una clasificación que nos sirva para interpretar los diversos universalismos, evaluarlos y asumir alguno como más útil y productivo para la condición de la sociedad actual.

Si echamos un vistazo a la historia del desarrollo cultural e ideológico de la humanidad podemos distinguir tres tipos básicos de universalismo, según el *criterio* o los supuestos básicos con que ellos operan; habría así: 1) un universalismo de la *verdad* (universalismo metafísico); 2) un universalismo de la *eficacia* (universalismo formal) y 3) un universalismo de la *experiencia* (universalismo de lo común, dialógico, culturalista e interculturalista). Explicamos a continuación cada uno de éstos para detenernos, en el siguiente apartado, en el tercer tipo de universalismo, el cual asumimos como el que debe ser retomado y desarrollado para enfrentar los problemas de nuestra época.

1) *Universalismo de la verdad*. Se trata de la forma clásica, más fuerte y común de universalismo. Es aquél que ofrece una concepción del ser humano, de la cultura, de los valores, del pensamiento, etc., que pretende estar fundada en una idea de la verdad, esto es, en una representación o concepto de lo que realmente son (y deben ser) las cosas, el mundo o el Ser. Ya se considere que esta verdad se obtiene mediante la “revelación” (metafísicas religiosas), el “sentimiento” (metafísicas mito-poéticas) o la “razón” (metafísicas filosóficas y científicas), en cualquier caso el supuesto básico del universalismo de la verdad es que sus postulados no son “convenciones” o “hipótesis” sino afirmaciones contundentes que se siguen a *fortiori* de la estructura objetiva y necesari-

ria de la realidad última, esto es, que se encuentran “fundamentados” de modo pleno e incontrovertible.

Así, este primer tipo de universalismo se encuentra comprometido esencialmente con una idea fuerte de la verdad. Tal idea consiste en la suposición de que la mente humana puede obtener, más allá del mundo múltiple y contingente de la experiencia y la existencia, un saber que refleje la estructura básica, sustancial o elemental de la realidad, y que habrá de cumplir los rasgos de objetividad, necesidad, inmutabilidad, eternidad, coherencia lógica, universalidad, etc. Y, a la vez, todo lo que se siguiera en distintos y sucesivos niveles de complejidad de ese saber básico (ya mediante procedimientos hermenéuticos autorizados; ya atentos al seguimiento de las formas lógicas del pensamiento) poseería también los rasgos de incontrovertibilidad que lo definen. Se encuentra aquí mostrado un aspecto característico del universalismo de la verdad: la forma de un pensamiento *sistemático* con la que se presenta; no sólo en el sentido de su pretensión de coherencia interna sino también en su pretensión de poder dar cuenta de *todo*: desde las formas más generales de lo que existe hasta de los comportamientos más íntimos y efímeros de la conducta humana.¹¹ Las certezas iniciales de este tipo universalismo apuntan a una concepción absolutista, totalitaria y cerrada. Cuestionar cualquier derivación del “sistema” resulta en cuestionar los principios o las evidencias originarias que lo fundan; de ahí que este tipo de universalismo conlleve siempre mecanismos teóricos de eliminación del cuestionamiento que, al límite, pueden convertirse en mecanismos prácticos y sociales de descalificación, minimización o eliminación de la diferencia y la disidencia.

La idea de verdad va junto con la idea de legitimidad, esto es, con la definición de un procedimiento justificado que permite seleccionar, que permite *juzgar* lo que es conforme a la verdad y lo que no lo es; lo que se sigue y lo que no se sigue; quién está en lo correcto y quién no lo está. ¿Juzgamos a partir de que tenemos la verdad de las cosas, o buscamos esta verdad porque queremos juzgar con contundencia? La suposición ingenua del pensamiento metafísico ha sido la primera: que juzgamos porque tenemos la verdad; pero probablemente las cosas sean de otro modo: que la búsqueda humana de una verdad incontrovertible ha estado predeterminada por la necesidad de juzgar (de calificar, seleccionar y ordenar), es decir, por una determinación Política, por un

requerimiento de dominación y control (como Foucault buscó hacernos ver¹²). Es esa determinación, este requerimiento el que da cuenta de la necesidad humana —aparentemente “natural” y aséptica— de búsqueda de una verdad, única, última e incontrovertible. De Otra manera, esto es, sin la presión de juzgar, podemos aceptar una “verdad” —un saber de las Cosas— que admite grados de probabilidad, relatividad e incertidumbre; una verdad que no se presenta ya bajo la forma de un “principio axiomático” y que sólo puede plantear un universalismo hipotético, abierto, y juicios provisionales y circunstanciados. Tendremos Oportunidad de retomar este punto más adelante.

La anticipación y determinación del requerimiento de juzgar sobre la intención cognitiva del universalismo metafísico explica, en general, la obligatoriedad deontológica universal que él estatuye e impone, es decir, lo que se ha llamado la “falacia naturalista”: que todo saber acerca de la estructura ontológica última de lo real es un saber que sería (debería ser) válido para todos y reconocido así por todos. Este rasgo deriva directamente hacia el sentido socio-político y antropológico del universalismo de la verdad: su pretensión de ofrecer una idea única y una estructura normativa para todos los seres humanos independientemente de la época, las sociedades y los ámbitos, prácticos y existenciales en que ellos se desenvuelvan.¹³ De suyo, y sin suspicacia, una concepción universalista de este tipo conlleva la posibilidad legitimada de la “colonización”, es decir, de la dominación política y cultural de unos pueblos —aquellos que “poseen” acceso a esas verdades universales— sobre Otros —aquellos que no poseen tal acceso.

En términos culturales, el universalismo metafísico no consiste tanto en asumir la superioridad de la propia cultura en la que surge respecto a las otras culturas, sino en la suposición de que sus concepciones y postulados no se encuentran cultural mente determinados y formados: su visión es supracultural, es una visión de la “naturaleza”, de la “realidad en sí”, de lo “objetivo”. Que poseemos o podemos poseer tal visión, que podemos captar, más allá de los diversos mundos particulares —subjetivo-personales o histórico-socioculturales— un “mundo en sí”, y que podemos formar un pensamiento “objetivo” y hasta constituir un “lenguaje” (un conjunto de significaciones) único y universal, ha sido la suposición fundamental y fundante de toda la tradición filosófica occidental desde sus orígenes griegos.¹⁴ Y otra vez cabría

lanzar la misma suspicacia: ¿la posibilidad de una colonización legítima -de la dominación de otras culturas- fue efecto o condición de la invención de ese pensamiento “abstracto”, descontextuado Y supra culturalmente autoconcebido, que llamamos “filosofía”? En el caso de que la respuesta a esta pregunta fuera por el lado de la segunda posibilidad —de que el sesgo colonialista sea intrínseco a la filosofía— nos encontraríamos en un grave problema. Si nuestra propia autorreflexión la asumimos todavía como filosófica, entonces persistiría aquel sesgo y no tendríamos manera de superarlo —al menos desde “dentro” de la propia filosofía. La única manera de hacerlo sería, claramente, tratando de pensar y de ir “más allá” —que también es “más acá” — de la filosofía. Ahora bien, buscando mantener una mínima congruencia, tenemos que reconocer que el abrir un camino más allá de lo propio, más allá de la propia filosofía, es aun un carácter que hay que reconocer al pensamiento filosófico como tal —junto con la implicación colonizadora de la forma del pensar abstracto-universal. El sino de la filosofía ha sido la crítica de todo particularismo (de todo no estar despierto y abierto a lo común, según Heráclito) y la búsqueda *permanente* Y sin término de un universal verdadero: es decir, la posibilidad siempre presente no de reestablecer los derechos de la particularidad (del *idiotismo*) sino de interrogar nuevamente cualquier conclusión o definición estatuida, de volver a intentar una nueva, más rigurosa, amplia e *inteligente* definición de lo universal. Nuestro tiempo nos exige una amplitud y un rigor nunca antes asumidos probablemente en la historia de la filosofía: capaz de atreverse a pensar lo Otro no sólo desde el sí mismo de la filosofía sino desde el sí mismo propio de eso Otro: esto es, de llevar a cabo un diálogo efectivo con otras tradiciones de pensamiento, otras culturas y otras formas de cultura, sin adelantar ni imponer ningún criterio previo ni dar por sentado ninguna verdad preclara. Esto es lo que el segundo tipo de universalismo considera que es inaceptable o imposible. Lo discurremos a continuación.

2) *Universalismo de la eficacia*. Se trata de la forma propiamente moderna del universalismo, esto es, del resultado de la confrontación del pensamiento moderno —científico, ilustrado, positivo— con el pensamiento metafísico tradicional, con el universalismo de la verdad que hemos analizado. Ese resultado consiste en una reformulación de la intención universalista del pensamiento

clásico, pero bajo la condición de un desembarazarse críticamente de todo tipo de suposiciones ontológicas o metafísicamente fuertes acerca de los principios y contenidos sustantivos del mundo real. El universalismo moderno adquiere así la forma de un formalismo o un procedimentalismo.¹⁵ Lo que podemos estatuir como “universal” no son ciertos conocimientos esenciales básicos ni ciertas derivaciones deontológicas de esos conocimientos, sino únicamente los supuestos o estructuras formales de nuestro pensamiento, nuestro lenguaje o nuestras acciones. La reflexión filosófica ya no se compromete a fundamentar y estatuir contenidos cognitivos normativamente relevantes, sino tan sólo a definir los requisitos que toda norma debe cumplir y los procedimientos que pueden considerarse válidos y correctos para la determinación y el establecimiento de conceptos y principios normativos.

De esta manera todo el proyecto del pensamiento moderno se puede determinar como el efecto de una transfiguración de la idealidad metafísico-objetiva de la filosofía antigua en una idealidad normativo-espiritual (transfiguración que encuentra su realización culminante en Kant y su “revolución copernicana” del pensamiento). El abismo metafísico entre la “sustancia” y la “apariencia” —entre el “ser verdadero” y el “ser aparente”— se transforma en el abismo moderno entre la “idealidad normativa” y la “praxis real”, entre la “racionalidad” y la “experiencia”. Este abismo, esta distancia y esta separación entre el ser “ideal” y el ser “real” es asumida como insuperable e ineludible. El formalismo moderno se condena desde el principio a convalidar una relación abstracta y enajenada entre el pensamiento y la vida. Su única tarea sólo puede consistir bien en redundar sobre la naturaleza ideal de los principios abstractos o bien en constatar melancólicamente el desfase del mundo real respecto a sus representaciones y posibilidades normativas. La filosofía renuncia a su función de comprender, de aprehender un mundo común o un ser universal. Las particularidades ya no se “superan” en un “más allá” que las funda, solamente aceptan someterse a ciertas “reglas” y “procedimientos” —que no tienen más valor que el cada particularidad les otorga a fin de salvaguardar su tal particularidad (teorías del contrato)—, o bien a dar por “válidas” ciertas representaciones cognitivas extrasubjetivas (saberes científicos), pero parciales y no decisivas respecto a las cuestiones humanas importantes. El universalismo moder-

no es, exactamente, un formalismo, un proyecto vacío, una ocupación vana y ociosa.

En términos culturales, el universalismo formalista de la modernidad ya no se aparece como inconscientemente supracultural (como lo hacía el universalismo metafísico) sino como asumidamente cultural, aunque bajo la suposición de que existe una única cultura válida, esto es, bajo una modalidad monoculturalista. En tanto encuentra la fuente de su legitimidad en un proceso de “autorreflexión” del espíritu, el universalismo formalista admite de buena gana que existe un proceso de formación del pensamiento y la inteligencia, pero que sólo se puede llevar a cabo mediante unas prácticas culturales específicas: el discurso conceptual, el pensamiento reflexivo, una visión neutral y abstracta del mundo, y un orden social apuntalado en el valor indiscutible del “individuo” humano como “sujeto básico de derechos”. De esta manera, el universalismo formalista efectúa una doble y simultánea reducción: reduce la complejidad de la cultura concreta a sus aspectos solamente discursivo, formal y procedimental, y reduce la pluralidad de culturas del mundo a una sola, única y universal cultura, esto es, a la cultura europea moderna. La comunicación intercultural y la integración de una humanidad única —el logro del entendimiento interhumano e internacional— será posible en la medida que los diversos pueblos y culturas sean capaces de aceptar las estructuras y los principios normativos de una cultura “ilustrada” (europea) o bien que estén en posibilidad de conducir su propio desarrollo tomando como modelo aquella cultura, particularmente en lo que se refiere a sus órdenes jurídico-político (Estado democrático y de derecho) y económico (economía racional y de libre mercado). De esta manera, el universalismo formalista cumple a plenitud la intención colonizadora del universalismo metafísico de la tradición occidental.

3) *Universalismo de lo común.*- ¿Podrá existir, más allá del universalismo metafísico-material de la verdad y del universalismo formalista de la validez y la eficacia, otro tipo de universalismo? ¿Cabría la posibilidad de regresar a un universalismo material, cognitivo, pero con un carácter descentradamente crítico, capaz de sobreponerse a las ilusiones y los equívocos del pensamiento metafísico? Esta sería la tarea de un nuevo universalismo, de un universalismo alternativo a los hasta ahora reconocidos, con la capacidad de responder a los

cuestionamientos planteados por todas las formas de relativismo y pluralismo. No se trataría ya de un universalismo metafísico, esto es, de un universalismo que creyera posible proporcionar una determinación positiva e intelectual de “lo común”, una definición del “ser verdadero”; un saber pues de la “cosa en sí”. Tampoco se trataría de ese universalismo hipercrítico de la modernidad, que renuncia a todo compromiso cognoscitivo y a toda comprensión de lo que es para dejarnos únicamente reglas y procedimientos, métodos y fórmulas para “orientar” y “dirigir” *desde fuera* la praxis real y las relaciones interculturales. Se trataría de un universalismo capaz de rodear tanto la “razón material” de los antiguos como la “razón procedimental” de los modernos, en pos de una racionalidad práctico-vital y un pensar activo y creativo, de un comprender comprometido.

Nuevo universalismo

Estamos ahora en condiciones de acercarnos a la determinación del nuevo universalismo que venimos anunciando. Lo haremos en los siguientes párrafos en torno a tres rasgos: a) se trata de un universalismo “experiencial” (fenomenológico, si se nos permite); b) multicultural, esto es, que encuentra en la multiplicidad de culturas existentes la más excelsa expresión de lo humano-universal; y c) práctico-culturalista, esto es, que asume que el desarrollo de las dimensiones concretas, afectivas y práctico-vitales de la cultura es el mejor fundamento para la construcción de la experiencia intercultural y para la integración y conformación de un mundo multicultural, de un mundo *uno y múltiple*.

a) *Universalismo fenomenológico*. Bajo el dominio general de las posturas formalistas en el pensamiento contemporáneo —logicistas, neocontractualistas, lingüístico-discursivistas— se nos ha hecho olvidar una corriente filosófica surgida en las primeras décadas del siglo veinte que se planteó, reformulando el sentido total del filosofar, como una tercera vía entre la metafísica y el cientificismo moderno, entre el materialismo y el formalismo, entre el objetivismo y el subjetivismo. Se trata de la “fenomenología”, concepción filosófica fundada por Edmund Husserl que ha estado presente, aunque lateral-

mente, en diversos desarrollos teóricos del pensamiento de nuestro tiempo.¹⁶ Ciertamente, el espíritu fundamental de la filosofía fenomenológica, y particularmente las innovaciones realizadas por Husserl en su última obra, ha quedado en un segundo plano frente al dominio generalizado de las posiciones formalistas, anti-metafísicas contrarias a cualquier intento de filosofía especulativa tal como fue juzgado el proyecto husserliano. Sin embargo, debemos recordar que la fenomenología se distingue precisamente por su concepción de la “experiencia”, del “aparecer” o del fenómeno, y por el lugar destacado que estos conceptos ocupan en su perspectiva teórica, así como por su pretensión de apuntalar una tercera vía para el filosofar, más allá de la especulación metafísica y del subjetivismo moderno.

Ciertamente, Husserl parte de una intención de radicalización de la filosofía moderna de la subjetividad (Descartes) y desarrolla una búsqueda acuciosa de la esfera de la conciencia inmanente, pero, no lo olvidemos, arriba a una filosofía del “mundo de la vida”, de las condiciones y formas de la experiencia y la comprensión vivencial, vital, del mundo, preteóricas, prerreflexivas y precientíficas. La dimensión subjetiva ha sido para Husserl un camino ineludible, una vía que un filosofar consecuente tiene que recorrer forzosamente: pero no es un punto de llegada, un término.¹⁷ Éste es, y sólo puede ser, el redescubrimiento de la esfera de la “experiencia concreta e integral” del mundo, del ámbito primigenio y siempre ahí presente del “ser originario”. “Mundo” y “ser” fenomenológicamente comprendidos, esto es, entendidos en los modos de su “aparecer” a la subjetividad humana, la que por su parte deja de postularse como un ente sustancial, separado, para advenir campo de experiencia donde se determinan y acogen los modos y modalidades de aquel aparecer. Este campo primordial de relaciones mundo-subjetividad, que Husserl denomina con el término muy conocido de “mundo-de-la-vida” (*Lebenswelt*),¹⁸ reestablece para el pensamiento filosófico un campo de atención e interés propio, la posibilidad de una reasunción (no metafísica) de la intención ontológica del pensamiento clásico, esto es, del filosofar como tarea de comprensión del mundo. En general, el “mundo de la vida” se aparece como el punto de partida de una forma de racionalidad propiamente filosófica (no formalista), que reencuentra los sentidos y valores positivos de la tradición filosófica occidental y permite resumir y redefinir los compromisos y aportes de la filosofía a la problemática

de la humanidad en cuanto tal, de frente a las vicisitudes y equívocos del mundo contemporáneo.¹⁹

Al asumir al “mundo de la vida” —el mundo de la experiencia humana universal del ser— como la esfera propia del conocimiento filosófico y el punto de partida de una racionalidad propiamente filosófica, la fenomenología husserliana abre un camino no sólo para cuestionar críticamente el cientificismo moderno, la versión oficial occidental de la realidad —objetivista, naturalista, cosificante—, sino también para sentar las bases de una comprensión y comunicación interhumana e intercultural universales.²⁰ Esto quiere decir, más allá quizás de ciertas formulaciones de corte eurocentrista del propio Husserl, que la “ciencia del mundo de la vida” no puede ser (no debe ser) considerada solamente como un recurso para una refundamentación de la racionalidad moderna, científicista y formalista (tarea aún importante²¹), sino ante todo como la realización crítica de una *relativización* de la cultura científica occidental y de sus concepciones concomitantes de racionalidad, verdad, validez, etc., todas ellas empañadas por el prejuicio objetivista e instrumentalista del pensamiento moderno. Mediante el retorno al “mundo de la vida” pre-científico, la fenomenología puede apuntar a una comprensión de todos los “mundos de la vida” *no científicos* que han campeado a lo largo de la historia, y campean todavía en la mayor parte del planeta. En cuanto ciencia universal del mundo de la vida, la fenomenología estará así en posibilidades de fundar una comprensión universal del mundo y, a la vez, una comprensión de la unidad de la humanidad en cuanto sujeto universal de la experiencia de ese mundo.

Precisamente consideramos que la suposición —que el propio Husserl asume en varios momentos de su desarrollo, pero sobre todo en los inicios de su reflexión— de que la “racionalidad científica” moderna es la heredera legítima, el cúlmen, de la “racionalidad filosófico-clásica” es un equívoco inadmisibles o al menos una tesis ambigua que debe ser enderezada. En verdad la razón científica moderna, objetivista y formalista, es una traición, una sustitución o una suplantación de la racionalidad clásica, cuyo “aura” filosófico y humanista el pensamiento científico y, más que nada, la ideología científicista moderna buscó mantener en su provecho, a fin de legitimar e imponer su nueva (distinta y esencialmente parcial y limitada) visión de la realidad, el pensamiento y la condición humana. El que Husserl haya reencontrado la esfera del mundo de

la vida a partir de una preocupación epistemológica y ética, relativa a los límites y las deficiencias de la racionalidad científica, ha hecho suponer a muchos teóricos contemporáneos que el sentido de la tarea fenomenológica se agota en un re-encauzamiento de aquella racionalidad, tanto como del mundo cultural moderno en su totalidad, hacia la senda perdida del mundo de la vida. Si bien, como hemos adelantado, esta suposición no es incorrecta, si lo es la suposición implícita de que la “racionalidad científica” es la realización suprema de la “racionalidad filosófica”, esto es, de la racionalidad originaria del mundo de la vida. Que la racionalidad científica sea solamente una entre otras formas de realización de la racionalidad del mundo de la vida es una consecuencia que probablemente contradiga las intenciones explícitas de Husserl y el sentido más personal, y explicable por su contexto histórico, de su proyecto filosófico. No obstante, creemos que no existe tal contradicción para una perspectiva actual, esto es, si tomamos el “mundo de la vida” no como el punto de llegada o el recurso último de una indagación filosófica occidental, sino más bien como el punto de partida y el horizonte de un nuevo pensamiento, de un nuevo filosofar: abierto, dialógico, inter-mundano e intercultural; verdaderamente *mundial*.

b) *Universalismo multicultural*. ¿Qué relación existe entre el re-descubrimiento fenomenológico de la estructura universal del mundo de la vida y la constatación histórica, antropológica y política de la diversidad de “mundos culturales” que caracterizan a la vida humana? En otras palabras: ¿qué relación hay entre el mundo de la vida y la (s) cultura (S)?²² Pues parece en una primera instancia que el “mundo de la vida”, a cuyas estructuras fundamentales y universales pretende acceder la fenomenología husserliana, se encuentra siempre ya mediado por órdenes y fórmulas histórica y culturalmente construidas, de tal manera que aquel “acceso” que se supondría “intuitivo y directo” sería en verdad imposible, o simplemente ilusorio, por lo que no nos quedaría más que permanecer en un relativismo de los mundos culturales, o bien reforzar la suposición de la superioridad del mundo de la racionalidad occidental a costa de perder otra vez la referencia a los sustratos mundano-vitales. Consideramos que estas consecuencias sólo pueden seguirse a partir de una mala comprensión de las relaciones entre mundo de la vida y cultura; a partir, más precisamente, de un concepto esencialmente inadecuado del ser de la “cultura”.

“Mundo de la vida” hace referencia, como hemos dicho, a los modos de la experiencia práctico-vital, humano-subjetiva, del mundo. El que se trata de una “estructura”, de un “compuesto estructural” (y no de una entidad simple), implica que podemos y debemos analizar los diversos componentes que lo integran (tal y como Heidegger hizo en *El ser y el tiempo* respecto al concepto de “ser-en-el-mundo”).²³ Cabe distinguir, así, tres aspectos o momentos que conforman el “mundo de la vida” en cuanto totalidad estructural: a) el mundo propiamente, esto es, aquello que se “aparece”, que se “da” a la subjetividad humana; b) los modos de esa “aparición” que vienen determinados por los modos de la “aprehensión y comprensión” subjetiva de ese mundo y que, en cuanto conjunto de posibilidades práctico-vivenciales interhumanas, podemos considerar como equivalentes a la idea de “cultura”; c) la forma del enlace o relación entre el “mundo” y los “modos de experienciarlo” de acuerdo con el fundamental y fructífero concepto husserliano de “horizonte” y de “horizonte de horizontes”, esto es, con la idea de que el “mundo de la vida” debe ser entendido siempre como “horizonte”, como un campo abierto de remisiones continuas e inacabables desde el cual “algo” -cualquier cosa- llega a la determinación, a la tematización explícita.²⁴ “Mundo de la vida” hace referencia precisamente a la estructura de campo de todo experimentar humano del mundo; al hecho, pues, de que no hay experiencia aislada del mundo, un frente-a-frente del sujeto y el objeto, sino de que toda experiencia se encuentra irremisiblemente referida a un horizonte de suposiciones y experiencias previas y posibles, personales e interpersonales. De lo anterior se sigue, respecto a nuestro problema sobre la relación “mundo de la vida” - “ser de la cultura”, que: a) no existe una relación exterior o de posteridad entre el mundo de la vida y la cultura; pues precisamente con “cultura” debemos designar la forma de las *modalidades* interhumanas de experienciar el mundo —*cultura* es el modo humano de captar y comprender el mundo; b) por ende, la cultura no debe ser considerada más —a lo que el pensamiento de la modernidad nos ha conducido— como un “sistema” cerrado y completo de códigos supernumerarios, significaciones adquiridas y estructuras inamovibles, que, esencialmente, sería refractario a toda “exterioridad”: ya la del mundo (el Ser, la Naturaleza, la Realidad) o ya la de otras culturas. En verdad, como trataremos de mostrar más ampliamente en adelante, es la referencia a un “mundo previo”, la “aper-

tura al mundo”, aquello que las diversas culturas comparten esencialmente, y es ahí —en ese Ser originario, indeterminado, difuso, caótico incluso— donde las diversas culturas podrán encontrarse, abrirse unas a otras, cruzar sus horizontes y llegar a entender más de sí mismas y sobre sí mismas.

Una idea de la cultura como conjunto de recursos, de medios e instrumentos para la experiencia y comprensión del mundo (del mundo en su totalidad), esto es, una idea que reintegra a la cultura sus *potenciales cognoscitivos* combate las definiciones dominantes de la cultura, aquellas con las que se ha intentado hasta ahora, y de modo desacertado, pensar la vida cultural, las relaciones interculturales, la multiculturalidad y la necesidad de concepciones universalistas. Estas definiciones asumen en todos los casos una concepción de la cultura como un “orden humano de representaciones”, esencialmente artificial y, por ende, cerrado sobre sí mismo. Es la concepción que la ciencia antropológica contemporánea ha puesto en circulación²⁵ y ha sido el sustento de todas las perplejidades y callejones sin salida tanto del relativismo como del universalismo formalista —ambos para una cosa o para otra, esto es, bien para resaltar los valores positivos de las “culturas” como sistemas cerrados, irreductibles e inconmensurables y propugnar un “multiculturalismo” innegociable, o bien para negar tales valores y seguir insistiendo en la necesidad de una visión supracultural de la humanidad (metafísica o científico-objetivista), o en la ineludibilidad de tener que aceptar *una* cultura como la única verdaderamente válida y racionalmente fundada. Posturas ambas que, por otra parte, cumplen a plenitud el programa y los supuestos de la racionalidad occidental. Pues precisamente la concepción artificialita, estática y cerrada de la cultura se sigue consecuentemente de la suposición objetivista (metafísico-cientificista) de que existe una “realidad en sí”, más allá de todo contexto subjetivo-vital, que sólo puede ser aprehendida con los recursos de una racionalidad formal, cuantitativa y axiológicamente neutral, respecto a la cual todas las experiencias y todos los mundos culturales deben ser endosados al “inframundo” (el no-mundo) de las apariencias, las ilusiones, las ficciones, los sueños y los mitos.²⁶ La división heraclíteana entre el mundo de los dormidos y el mundo de los despiertos que advino en la tajante separación cartesiana entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, entre el mundo de la raciona-

lidad objetiva y el campo de la vida subjetiva, efímera y singular, sigue signando los derroteros de la modernidad occidental.

El objetivismo ontológico (la suposición de que se puede acceder a una realidad “en sí”, extracultural) se refuerza con el objetivismo metodológico en el cumplimiento de la concepción artificialista de las culturas. Precisamente, es el punto de vista del *observador externo* (el punto de vista del antropólogo occidental, aun del mejor intencionado) el que convierte a las culturas en “sistemas cerrados”, en conjunto de “creencias”, en sistema de significaciones o códigos.²⁷ Para quien vive su cultura desde dentro, para cada uno de nosotros que reflexionamos sobre la manera como vivimos nuestra pertenencia a un mundo cultural, la (nuestra) cultura se nos aparece como un “mundo abierto”, precisamente como un conjunto de horizontes fenomenológicos, como un “mundo” que se ordena y tensa en torno a ciertos polos intencionales de comprensión o acción, donde se ponen en juego un sinfín de componentes — suposiciones, afectos, recuerdos, saberes, etc. — y una serie cuasi-infinita de remisiones que se difunden y confunden a la distancia,²⁸ al grado tal de incluir como parte de nuestro “mundo de la vida” y de nuestro “mundo cultural” *todo* aquello que puede ser el caso (los otros, conocidos, desconocidos, probables; el pasado, el futuro, el presente; ideas y costumbres, las aceptadas y las rechazadas; conocimientos y experiencias propias y extrañas; objetos, útiles y cosas del mundo natural: animales, árboles, piedras, estrellas, etc.).

Habría que concebir a las culturas, en todo caso, como sistemas semi-cerrados, circundados por una doble abertura de indeterminación. Por una parte, todo sistema cultural se encuentra “limitado”, y por ende “abierto”, por un “ser” o un “mundo” en estadio de indeterminación, de pura virtualidad, al que debe siempre seguir buscando aprehender, comprender, ordenar e interpretar —esto es, “conocer”. Las culturas que renuncian a cumplir esta función dejan de existir, no son más “culturas”. Por otra parte, toda cultura se encuentra abierta a una zona de horizontes indeterminados que está constituida por todas las referencias de sentido a lo ya sabido, a las experiencias pasadas y a las interrelaciones y los intercambios con otras culturas —con otros sistemas igualmente semi-cerrados o semi-abiertos, igualmente plásticos y dinámicos, siempre reconstruibles y siempre en reconstrucción a fin de cumplir el objetivo

fundamental de toda invención humana: dar sentido al mundo dando sentido a la vida humana, dar sentido a la vida humana dando sentido al mundo.²⁹

¿Se trataría entonces de representamos todas las culturas existentes como abiertas a un “mundo común”, a un “ser previo” en el que todas ellas se encontrarían a la vez fundadas y remitidas, del que todas ellas serían “variaciones” diversas y posibles? Si; con la condición de no suponer que existe una manera de acceder a ese “mundo común”, a ese “mundo de la vida universal”, fuera de cualquier “mundo cultural particular”, y con la condición de no suponer tampoco que existiría una “cultura privilegiada” que nos otorgaría la posibilidad de tal acceso. Los “mundos culturales” —en el tiempo y en el espacio— se entrecruzan, se sobrepone, se complementan, se interrefieren y corrigen entre sí: de esta manera amplían sus horizontes y profundizan, cada uno desde sí mismo, en su acceso al “mundo común”, al sustrato originario universal del mundo.

Pero ¿qué es ese mundo común universal? ¿Cuál es su consistencia? ¿Cómo es que él funda la posibilidad de la comunicación inter-cultural, y cómo es que a su vez esta comunicación permite acceder a él? ¿Cómo puede y debe darse por ende el encuentro entre las diversas culturas?

c) *Universalismo práctico-cultural*. Arribamos al tercer carácter del nuevo universalismo con bases fenomenológicas que estamos propugnando, donde retornamos las preguntas con las que finalizamos el apartado anterior. En primer lugar, respecto a la consistencia del “mundo común” existen diversas categorías que a lo largo de la historia de la filosofía han buscado su determinación (sustancia primera, realidad, existencia, totalidad, etc.); probablemente la más conspicua (y originaria) sea la determinación del mundo, en el que queda incluida la propia subjetividad humana, como “naturaleza”. Remisión a una naturaleza, a un “mundo natural” previo, desde una vida humana que es también parte de la naturaleza, que posee una naturaleza (una vida anímico-corporal) es el rasgo universal originario del mundo y de la propia realidad humana. Ahora bien, al igual que hemos rechazado la concepción artificialista de la cultura, pugnando por una perspectiva fenomenológica de la vida cultural en cuanto “experiencia y vivencialidad concretas”; en fin, de la misma manera que cuestionamos la idea de que existe una “cultura única y universal”, debemos cuestionar también las concepciones meramente naturalistas y

objetivistas de la “naturaleza” en pos de una comprensión fenomenológica del ser de lo natural, esto es, de un pensarlo del modo como originalmente fue pensado: como “fenómeno”, como “aparición”. Una naturaleza fenomenológicamente comprendida, no una naturaleza “en sí” y “ajena”, totalmente independiente de los modos en que ella es humanamente experienciada, afectivamente vivida, sensiblemente apprehendida o mentalmente entendida, puede y debe ser asumida como el efectivo y originario “referente” de la experiencia humana universal del ser.³⁰ A su vez, el sujeto de esta experiencia es un ser que en una primera instancia se aparece como prolongación, como desdoblamiento de la propia naturaleza: el sujeto humano en cuanto corporalidad viviente, en cuanto “vida corporal”, sensible-afectiva, práctico-motriz. Es la corporalidad, el “ser cuerpo” en cuanto concreción irreductible de la existencia y la vida humana, aquello que los humanos tenemos en común: nuestro rasgo universal, nuestra condición única, nuestro ser básico.

Hay que insistir, no obstante, en que este sustrato natural del mundo de la vida no es, en ningún sentido, una realidad física o biológica, objetivo-material. En todo caso, la unidad de la especie humana no es biológica sino *bio-fenomenológica*: la unidad de una vida corporal fenomenológicamente captada y comprendida, esto es, humana y subjetivamente —culturalmente— vivida y realizada. La tradicional oposición entre naturaleza y cultura debe ser aquí abandonada en pos de una comprensión, desde la fenomenología, de la doble incrustación naturaleza-cultura; igualmente hay que rebasar la prejuiciosa dicotomía con la que se define al ser humano, vida corporal-vida espiritual, en pos de una concepción de la humanidad como “espíritu encarnado” o “corporalidad viviente”. Naturaleza y cultura no se oponen, no son esencialmente ajenas entre sí; el ser natural es un componente imprescindible de nuestro mundo vital, y la cultura es una comprensión, una actualización, o una expresión de aquella “naturaleza primordial”, de esa naturaleza “salvaje” de la que Merleau-Ponty gustaba hablar, y de la que decía: “se encuentra siempre como en el primer día”. Igualmente, entre vida corporal y vida espiritual no hay exterioridad, separación, sino un “quiasmo”, una unidad fundamental e irrebasable. Siguiendo también aquí a Merleau-Ponty, probablemente el fenomenólogo más consecuente con el pensamiento de Husserl, hay que entender las capacidades propiamente espirituales del ser humano —la com-

preensión, expresividad y creatividad en cuanto ejercicios de la libertad— como potencias y posibilidades de una vida corporal intencional y activamente comprometida con el mundo,³¹ En cuanto “potencia permanente de expresividad”, nuestro cuerpo —la corporalidad humana— es capaz de fundar y hacer posibles los mundos expresivos más variados y heteróclitos, sin, no obstante, tener que identificarse con ninguno de ellos como la mejor, la más correcta o la única posibilidad de su realización. Naturaleza vivida y corporalidad activa, en cuanto sustratos primigenios de la experiencia humana, constituyen algo así como la “matriz” —nunca rebasada, siempre actual— de la diversidad de experiencias, expresiones y mundo culturales. Matriz inagotable que es capaz a la vez de dar cuenta de nuestra constitutiva e ineludible *diversidad* y de hacer posible todavía un reencuentro de la unidad en la diversidad, la posibilidad de un abrirse siempre a lo “común”, a un Ser a cuya posición enigmática originaria está predestinado el humano y que le proporciona el punto de referencia respecto al cual siempre será posible diseñar un sentido de racionalidad y de verdad.

Así, cada “mundo cultural” —como cada “mundo” en cualquiera de los ámbitos en que pueda hablarse de tal manera (mundos privados, mundo de la música, mundo de la política, etc.)— es completo, autónomo, posee, ejerce (es), una vía de acceso al mundo común, y en esta medida, posee también equivalentes o resonancias de los otros “mundos”, que le permiten, que no le impiden en principio, “comprenderlos”, comunicarse con ellos.³² Como hemos insistido, la comunicación intercultural no puede efectuarse bajo los supuestos de un saber, de una ciencia o de una normatividad ya establecidas, ya diseñadas. Esto implicaría desconocer otra vez la apertura e indeterminación originarias del “mundo de la vida”, del “mundo común” definido precisamente como “horizonte de horizontes”³³. Los mundos culturales, cognoscitivamente legitimados ahora desde una perspectiva fenomenológica, permanecen en su alteridad, en su diferencialidad irreductible. ¿No es posible entonces la comunicación, la comprensión intercultural? Si; aun cuando no bajo los principios de una “racionalidad teórica” o “discursiva”, sino bajo las orientaciones de una “racionalidad práctica” (*fronesis*³⁴), de lo que Kant llamó la facultad o la capacidad del “juicio”, y que se reconoce precisamente por su propiedad “creativa”, “inventiva”, única que permite precisamente “comprender” algo que no había

sido comprendido (determinado) previamente. El juicio, el pensamiento, es aquí un riesgo y una aventura. Y es la única modalidad del pensar —donde se ponen en juego otras capacidades humanas como la empatía, la imaginación, la intuición— que está hecha para “trascender”, para poner en comunicación órdenes de sentido esencialmente diversos, “mundos culturales” de los que sabemos que tienen algo en común pero de los que no sabemos qué tienen en común. Esto está precisamente para ser inventado, para ser creado a través de la promoción abierta e indefinida de encuentros y diálogos interculturales, de diversos actos de comprensión y conocimiento intercultural.

Conclusión

Partíamos de preguntarnos si la actual situación mundial, y la necesidad del establecimiento de un nuevo “orden jurídico internacional”, no planteaban un reto a la filosofía: el de rediseñar, o al menos volver a discutir, el sentido de un nuevo universalismo, de una nueva forma de pensamiento universal, capaz de integrar los nuevos componentes de la cultura mundial de nuestra época, de asumir los valores, las ideas y las prácticas pluralistas y multiculturalistas del mundo contemporáneo; de responder también a las críticas realizadas contra los universalismos existentes y de volver a plantear el problema de la unidad y composibilidad de la especie humana. Nos ha importado remarcar que el universalismo no es una forma de pensamiento negativa de suyo y que vale, al menos, reconocer que no existe una sola forma de pensamiento universalista, que ha habido, hay y puede haber otras. Por ende, que tiene sentido sostener que la discusión filosófica debe ser retornada en el modo de una “confrontación” de diversas propuestas “universalistas”. Aquí hemos ensayado, prácticamente sólo esbozado, las condiciones de un nuevo universalismo: fenomenológico, multicultural y práctico-vital, como alternativa tanto a los apabullantes universalismos metafísicos de la tradición occidental y los desconcertados y vacíos universalismos formalistas de la modernidad, como a la sobada persistencia de posturas escépticamente relativistas que asumen desconsoladamente a la multiculturalidad como un mal menor, en lugar de hacerlo como se debiera: como la base de un nuevo y verdadero pensamiento

universal, como la oportunidad que la historia humana nos ofrece de seguir pensando, de seguir interrogando. Hay muchos aspectos a discutir y precisar todavía. De una propuesta de nuevo universalismo como la aquí planteada todavía no se sigue con claridad su especificidad frente a los otros universalismos cuestionados; tampoco es totalmente evidente su factibilidad respecto a las posibilidades concretas, jurídicas, políticas, sociales y culturales de la integración y el entendimiento intercultural y multicultural de la humanidad contemporánea. Sólo hemos querido empezar a indicar algunas direcciones posibles para una investigación más amplia y detallada.

Notas

1. El término “autoalcance” lo utiliza el filósofo alemán Karl-Otto Apel para nombrar la relación entre la “comunidad ideal de comunicación” (que corresponde aquí al pensamiento filosófico) y la “comunidad real de comunicación” (que corresponde aquí al mundo real). Cfr. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía. T. II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.

2. Luis Villoro, “Globalización y terrorismo”, *La Jornada*, 8 de noviembre de 2001, p. 8.

3. *Idem*.

4. Luis Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997; *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel, 2001.

5. Cfr. Kant, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946. Una reflexión actual sobre las tareas filosóficas respecto al problema de la guerra y la paz es expuesta en: Vicente Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.

6. Sobre la idea de “sistema-mundo”, ver la obra de Wallerstein. Cfr. los desarrollos filosóficos de esta idea en la obra de Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, “Introducción”, pp. 24-90; ver también del mismo autor: 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva utopía, 1992.

7. Dimensión a la que el propio Villoro apunta en otra parte. Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor*, op. cit., cuarta parte, pp. 251 y ss.

8. Luis Villoro, “Estadios en el reconocimiento del otro”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp. 155-168.

9. Richard J. Bernstein, “Inconmensurabilidad y alteridad a revisión”, en R. Rorty, K.-O. Apel y otros, *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente* (ed. Eliot Deutsch), Barcelona, Kairós, 2000, p. 108.

10. El principio lógico-pragmático de la “no auto-contradicción performativa”, es expuesto por el filósofo alemán Karl-Otto Apel en varios de sus trabajos; cf. por ejemplo: “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur” en Enrique Dussel (coordinador), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*, México, siglo XXI, 1994, p. 44 yss.

11. La crítica al “universalismo de la verdad”, al racionalismo metafísico de la tradición occidental y sus derivaciones en el racionalismo de la modernidad, ha sido realizada de forma ejemplar por la antigua Escuela de Frankfurt. Ver sobre todo: Max Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

12. Cfr. particularmente, Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

13. Sobre el carácter “monológico” del universalismo de la verdad, la crítica de Isaiah Berlin a la tradición racionalista occidental y su prolongación en la epistemología científicista de la modernidad, ver, entre otros: *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Vuelta, 1992

14. Según Levinas, “a la luz de la filosofía contemporánea -y por contraste-comprendemos mejor lo que quiere decir la separación del mundo inteligible en Platón, más allá del sentido mítico que se da al realismo de las Ideas: el mundo de las significaciones precede, para Platón, el lenguaje y la cultura que lo expresan; es indiferente al sistema de signos que se pueden inventar para hacer presente ese mundo al pensar. Domina, por lo tanto las culturas históricas. Existiría, para Platón, una cultura privilegiada que se le aproxima y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge esta cultura revolucionaria -esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las Ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia”. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 35-36.

15. Sobre los rasgos contrastantes del pensamiento metafísico (universalismo metafísico) y del pensamiento posmetafísico (universalismo formal), cfr. la sistemática caracterización que presenta Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 38 y ss.

16. Un panorama del desarrollo de la filosofía fenomenológica es ofrecido en: Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.

17. Sobre la autocomprensión husserliana de la relación de la fenomenología con la filosofía cartesiana, cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.

18. Para la exposición por Husserl de la categoría de “mundo de la vida”, ver principalmente: E. Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984, pp. 107 y ss.; *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980, “Introducción”.

19. Sobre la concepción de Husserl del sentido y significado de la “racionalidad filosófica” en tanto racionalidad humano-universal, cfr. el breve y famoso texto: “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, en E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 129 y ss. Para una exposición de la filosofía husserliana a la luz de esta tesis, cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

20. Respecto a la relación intra-cultural, es decir, a la relación entre diversas formas culturales dentro de un mismo mundo cultural, por ejemplo, entre la filosofía y las artes, diversos fenomenólogos (Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne) han subrayado la mayor “cercanía” (casi equivalencia) del campo estético al campo fenomenológico del “mundo de la vida”. El escritor Milan Kundera propuso, en el marco de la filosofía de Husserl, una autorreflexión sobre la naturaleza de la “novela”: ésta sería precisamente el mejor y más paradigmático discurso, la mejor “ciencia” del “mundo de la vida”. Cfr. M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

21. Profundizada por diferentes pensadores y estudiosos de corte fenomenológico. Cfr. Enzo Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968; José M.G. Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989.

22. Retornamos aquí diversos planteamientos del filósofo alemán Klaus Held, quien se ha propuesto analizar, desde la perspectiva fenomenológica husserliana, los problemas de la interculturalidad y de las relaciones de la cultura europea con otras culturas. Cfr. de Klaus Held: “El conflicto por la verdad. La fenomenología y la tarea futura de la filosofía”, en: *Cuadernos de Divulgación Filosófica* No. 5, Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara, México, Septiembre de 1998; “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, en: *Areté, revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. X, No 1, 1998; pp. 117-133; “Las múltiples culturas y el ethos de la democracia desde una perspectiva fenomenológica”, en: *Areté, revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. X, No. 2, 1998; “Europa y el entendimiento intercultural”, en: *Investigaciones fenomenológicas*, 3, (Madrid) 2001. Ver en este mismo número de *Devenires*, la traducción de Antonio Zirión del discurso de Held, “Observaciones sobre la fenomenología de la traducción”, donde el problema cuasi-técnico de la traducción de la obra de Husserl a otros idiomas es comentado por Held en el marco de una reflexión filosófica sobre las relaciones y “traducciones” interculturales en general.

23. El análisis clásico de corte sociológico-cultural de la categoría fenomenológica de “mundo de la vida” fue realizado por el sociólogo Alfred Schutz, cfr. particularmente: Schutz y T. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu,

1977. Ver también los aportes de Habermas al análisis y la crítica de la idea husserliana de “mundo de la vida”, en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987

24. Sobre el vínculo entre las ideas de “horizonte” y “mundo de la vida” en Husserl, *cfr.* José Ma. García Gómez-Heras, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del ‘mundo de la vida’ cotidiana*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, pp. 69 y ss.

25. Para una crítica a las definiciones “científicas” y científicistas de “cultura”, *cfr.* Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, pp. 23 Y ss.

26. La concepción misma de la naturaleza como “fenómeno” (realidad empírica) es puesta en cuestión por el científicismo formalista y objetivista. Según Husserl, para el científicismo “los fenómenos no existen más que en los sujetos; están en ellos como consecuencias causales de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza verdadera, los cuales por su parte sólo existen bajo la forma de propiedades matemáticas. Si el mundo dado a la intuición, aquel en el que vivimos, es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre y extracientífica, que conciernen a su ser real, resultan desvalorizadas”. Edmund Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, op. cit.*, p. 59.

27. Tal es la tesis sostenida, por M. Carrithers, como punto de partida para una definición no “formalista” ni “objetivista” de la cultura, y por ende, para un intento de responder a la pregunta por lo que tienen en “común” los seres humanos, y por la “razón” de la diversidad de culturas. *Cfr.* Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995.

28. La concepción misma de la naturaleza como “fenómeno” (realidad empírica) es puesta en cuestión por el científicismo formalista y objetivista. Según Husserl, para el científicismo “los fenómenos no existen más que en los sujetos; están en ellos como consecuencias causales de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza verdadera, los cuales por su parte sólo existen bajo la forma de propiedades matemáticas. Si el mundo dado a la intuición, aquel en el que vivimos, es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre y extracientífica, que conciernen a su ser real, resultan desvalorizadas”. Edmund Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, op. cit.*, p. 59.

29. Tal es la tesis sostenida, por M. Carrithers, como punto de partida para una definición no “formalista” ni “objetivista” de la cultura, y por ende, para un intento de responder a la pregunta por lo que tienen en “común” los seres humanos, y por la “razón” de la diversidad de culturas. *Cfr.* Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995.

30. Sobre el concepto fenomenológico de “naturaleza”, *Cfr.* Edmund Husserl, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, México, UNAM, 1997, secciones primera y segunda; *Crisis... op. cit.*, De Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes/ Cours du Collège de France*, establecido por Dominique Séglaud, Paris, Du Seuil, 1995.

31. Para Merleau-Ponty, el “espíritu del mundo” (la unidad de la especie humana) “somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*”, esto es, desde que somos un *cuerpo*, que no es un “límite” para la vida espiritual sino porque es también la condición universal de su realidad y de su eficacia. “Hay pues que reconocer bajo el nombre de mirada, de mano y en general de cuerpo un sistema de sistemas consagrado a la inspección de un mundo, capaz de saltar de un paso las distancias, de atravesar el futuro perceptivo, de dibujar, en la inconcebible uniformidad del ser, unos huecos y unos relieves, unas distancias y unas separaciones, un sentido”. M. Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pp. 78 y 79.

32. Un desarrollo sobre el problema de la “diversidad” y “unidad” del “mundo” (considerando diversas modalidades de mundos -el mundo onírico, el mundo nocturno, etc.- pero con algunas referencias a los mundos socioculturales), es expuesta en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1973; capítulo sobre “El mundo natural”.

33. El mundo de la vida, en cuanto es horizonte de toda “tematización” y todo “conocimiento” no puede ser jamás “conocido”; y esto por una razón de principio: en el momento que quisiéramos “conocerlo”, lo convertiríamos en algo “tematizado” y perdería entonces su cualidad propia de ser “horizonte”. El “mundo de la vida” sólo lo conocemos de manera indirecta y accedemos a él, nos referimos a él, a partir de un acto de que reflexión que permanentemente se reanuda y vuelve sobre su andadura.

34. *Cfr.* nuestro trabajo: “Tekne y phronesis”, *Devenires* II, 3 (Morelia, 2001).

GÉNERO Y MULTICULTURALIDAD

Rubí de María Gómez Campos

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

Generalmente se concibe a la teoría feminista como una ideología políticamente homogénea cuyo origen moderno la definiría bajo contenidos unívocos. Esto no es así precisamente porque es una teoría, cuya complejidad es evidente. La teoría feminista se ha visto atrapada muchas veces en problemas conceptuales muy similares a los que se expresan en relación con la diversidad cultural y las propuestas de algunas teorías multiculturalistas. Ello es natural, ya que siendo las mujeres sujetos culturales pertenecen también —además de al grupo de *las mujeres* al que invocan las feministas, pero al que la mayoría de las mujeres no reconoce— a diversos grupos culturales. Tal pertenencia simultánea a grupos diversos ofrece la experiencia de algunas perplejidades que quiero compartir.

Este trabajo puede ser “matricial” en el sentido matemático y epistemológico que señalaba León Olivé,¹ pero no en el sentido feminista del término, es decir, no por razones políticamente feministas que me llevaran a plantear mi discurso desde la concepción de alguna diferencia fundante derivada de la diferencia biológica. Sin embargo, tampoco estoy de acuerdo con una visión abstractamente neutralista que elimine el elemento crítico de la investigación sobre la relación entre género y multiculturalidad. Esto significa que no considero a la teoría feminista como una ideología agotada sino un tema filosófico cuyo problema fundamental es el de *la diferencia de los sexos*, al que también podríamos llamar el problema de *la dualidad humana*. La diferencia de los sexos, como afirma Genevive Fraisse: “Es la primera de las diferencias, aquella a partir de la cual se fabrican y se expresan todas las demás”.²

Considero la identidad humana, y por ende también la de las mujeres, como identidad múltiple, de tal forma que precisamente los rasgos de la iden-

tividad de género, la cultural y la humana no resulten excluyentes. Mi punto de partida para evitar la contradicción inherente de un proyecto de emancipación que tenga que imponerse es uno de los principios liberales que también definen al feminismo: la autonomía.

La atención al problema de *la diferencia de los sexos* que estoy proponiendo está justificada precisamente en posturas como la de Carol Gilligan, a quien me recuerda en su participación David Sobrevilla. Ella logró refutar la base de “neutralidad” de la que Kohlberg partía para demostrar la supuesta inferioridad moral de las mujeres, al poner en cuestión el significado genéricamente diferencial (masculino) de los valores que fungían como criterio “neutral” de la investigación.

Debo aclarar que por “diferencia de los sexos” no me refiero a “la diferencia sexual” ni al “género”: conceptos criticados ampliamente por Genevive Fraisse, quien acertadamente cuestiona respecto al segundo: “por qué es insuficiente el concepto para crear el objeto”.³

En relación con la alternativa planteada por Mariflor Aguilar entre el feminismo liberal, que afirma su universalidad sobre la base que le da la “perspectiva de género” bajo el supuesto de una afinidad universal (de víctima) entre las mujeres, y una posición multicultural de afirmación de las particularidades culturales que las dividen, creo que el análisis de la diferencia de los sexos resulta esencial para resolver no sólo dilemas feministas, sino también para pensar y comprender el fenómeno de la dominación cultural, e intrínsecamente, para entender mejor los fenómenos culturales.

Creo también que así como la dimensión política no se rige por la teoría, la teoría no puede regirse por la estrategia política. De ahí que la teoría tenga que devenir crítica permanente de un mundo que se resiste a ella. Coincido por tanto con Luis Villoro en que lo común de todas las culturas no es la dominación sino la autonomía, y que ésta es la única forma en la que podremos encontrar el valor más alto para las mujeres que puede darse y se ha dado en algunas culturas. Pero poder usar *burqua* no es igual que tener que usarla. Lo primero puede ser hasta divertido, lo segundo temible. Finalmente creo que efectivamente, como afirmó Carlos Gutiérrez, ya es tiempo de “que pase algo del otro lado” (no sólo en referencia a la diferencia de los sexos, sino también respecto a la de las culturas); recordemos que nuestras culturas son

tan ciegas al fenómeno de la dominación sexual como cualquiera otra; como se puede ver respecto a la práctica de la perforación de las orejas a las mujeres, que la tradición cultural de Occidente tolera sin reconocerla como una forma “suavizada” de mutilación sexual.

Universalismo, desigualdad y diferencia

Hasta ahora en general en toda definición de humanidad las mujeres han sido concebidas y tratadas como simples instrumentos de control, como representantes menores de la ideología del grupo al que pertenecen, con lo que se niega la defendida unidad del colectivo *las mujeres* a la que se refieren las teorías feministas; particularmente la llamada “teoría de género” que en su empobrecida reducción sociológica sólo se ha encargado de ratificar los contenidos de una dominación cualificada desde los valores de la “neutralidad” propuestos (e impuestos) desde Occidente.⁴

Ya desde el siglo XVIII la definición de *igualdad* como “igualdad a”, tal cual la define Ángeles Jiménez Perona, “como concepto que hace referencia a un proceso de asimilación a un modelo previamente existente que no es puesto en cuestión en lo que tiene de excluyente”,⁵ se impuso en la modernidad al concepto de “igualdad entre”, como concepto relacional de equivalencia: “tener el mismo valor, no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro”.⁶ De esta manera podemos ver cómo la ambigüedad e inadecuación de los conceptos que están la base de la ideología liberal del siglo XVIII posibilitó la paradójica exclusión de las mujeres en el seno de la filosofía liberal.

Durante este intento de “universalización” que según Ángeles Jiménez Perona caracterizó siempre la construcción del concepto de igualdad —la historia del concepto de *igualdad*, dice, “es la historia de la lucha por separarlo del privilegio y doblarlo de universalidad”—,⁷ el carácter abstracto de los derechos del hombre pudo implicar el desconocimiento de la dignidad de las mujeres simultáneamente a la defensa de la libertad humana en la medida que sólo atendía a las cualidades formales tales como la dignidad de la razón, sin integrar los rasgos particulares de la corporalidad y por ende de humanidad diferencial que constituyen a la especie.

Dos siglos después, en la segunda mitad del siglo XX, con la invención del concepto “género” ocurrió el mismo proceso de abstracción del sexo que terminó por ratificar la invisibilidad de las mujeres. Por ello afirma Fraisse: “‘el género’, en detrimento de ‘diferencia de los sexos’ expresa la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo a favor de lo abstracto del género”.⁸ Pero los ilustrados, como señala Ángeles Jiménez, pensaban respecto a las mujeres que “aunque la naturaleza las ha dotado con la facultad necesaria (la razón) para adquirir cualquier tipo de conocimiento, ellas no deben desarrollar ese uso de la razón, pues de hacerlo irían contra el plan de la naturaleza”.⁹

Y es que simultáneamente, en oposición al concepto positivo de *naturaleza* que fundamentaba la igualdad ontológica de los sexos, se introducían subrepticamente otros dos sentidos que permitieron reforzar la exclusión: “un concepto puramente negativo que la asocia a lo animal, a lo incivilizado, a lo no político, y, por último, un tercer concepto de naturaleza que va cargado de tintes ideológicos y que afecta exclusivamente a las mujeres haciendo de ellas seres intermedios entre lo meramente animal (el concepto negativo de naturaleza) y lo plenamente humano (el concepto de lo político vinculado al derecho natural)”.¹⁰

Debido a la multivocidad propia del concepto “mujer” (ya la asociación que generalmente se hace entre ella y la naturaleza), también este concepto oscilaba entre los dos primeros sentidos con los que los filósofos ilustrados definían a la “naturaleza”: “modelo regulativo” y “caos a conjurar”. De ahí que a pesar de su identificación formal con el concepto de humanidad, las mujeres en tanto mujeres se encuentren desprotegidas como “individuos”, pues su diferencia era (y sigue siendo) reducida a naturaleza, es decir, su humanidad fue negada en razón de sus capacidades biológico-corporales. Por ello se entiende, como afirma la feminista italiana Cada Lonzi, que “la función reproductora de la mujer es el nexo que une a la mujer con todas las hembras, (y) la paternidad es, en cambio, lo que diferencia al hombre del macho”.¹¹

Luce Irigaray propone como salida o solución posible a las limitaciones de este concepto de lo humano, que excluye a las mujeres a través de una reducción biologicista, una ampliación o precisión de los derechos humanos que logre integrar a las mujeres. De igual manera el movimiento feminista ha

dirigido su crítica al modernismo, a través de la consigna de 1998 para el movimiento feminista: “Sin los derechos humanos de las mujeres no hay derechos humanos”. Y sus exigencias, planteadas en diversos foros y conferencias mundiales, han producido una ampliación en los contenidos de los Derechos Humanos (que integra cada vez más claramente a las mujeres y las niñas) y que hoy son reconocidos internacionalmente.

Ese es un ejemplo práctico que muestra no sólo el valor teórico de los Derechos Humanos, sino sobre todo la potencia de su desarrollo progresivo y pleno a través del reconocimiento práctico de la diversidad. El reconocimiento moderno de la humanidad de las mujeres no significa empero la superación de los problemas que las mujeres enfrentan en la actualidad, ni el universalismo, tal cual es concebido, es por sí mismo una solución a los problemas de índole cultural. Al contrario. La universalidad del postulado: la “desigualdad sexual” es un tema cuya necesidad el feminismo está obligado a enfrentar y demostrar, con todas las paradojas que esto implica.

Mas a pesar de esta imprecisión inherente hasta hoy a toda conceptualización feminista, la “desigualdad de género” se postula como un fenómeno universal, cuya “evidencia” sostiene el trasfondo universalista de la teoría feminista. Ésta es la paradoja más fuerte del interés feminista (y probablemente una consecuencia de su origen moderno y liberal). El feminismo es, por su definición de origen, liberal. Pero la lucha por la igualdad social y política de las mujeres, característica del feminismo liberal, pasa por alto la evidencia de la diversidad fáctica de las mujeres, quienes se dividen en torno a criterios no sólo de ideología, de clase y de raza, sino sobre todo de diversidad cultural. Diversidad de la que se ocupan las teorías culturales, a su vez preocupadas críticamente por el tema de la universalidad.

Pareciera sin embargo que, dentro de la afinidad que existe entre la teoría multicultural y la teoría feminista en torno a la crítica universal de la dominación y la búsqueda de reconocimiento de la diversidad (cultural y sexual en uno y en otro caso), el punto de partida de las dos perspectivas es inverso: la primera parte del reconocimiento de la diversidad para buscar el acuerdo, la segunda parte del supuesto de una universalidad que acaba por disolver las manifestaciones de pluralidad, en su intento de promoverlas. Tal situación de encuentro y divergencia entre ambas posiciones teóricas hace más compleja la

posibilidad de analizar y comprender la situación de las mujeres (tanto como la situación del análisis cultural); sin embargo su imbricación parece necesaria.

Al introducir el tema de la búsqueda de igualdad de las mujeres es menester preguntarse por las consecuencias que tiene la aspiración universalista del feminismo. Como dice Teresa de Lauretis: “En los análisis feministas’, el concepto de un sujeto femenino ‘descansa en la noción de una opresión homogénea de las mujeres”,¹² aun cuando sabemos que no es la misma situación de vida la de las mujeres burguesas que la de las mujeres proletarias, ni la situación de las mujeres negras o indígenas puede ser asimilada a una noción general como “La mujer”. Tampoco podemos obviar los factores de edad o no considerar los ciclos de vida de las mujeres si pretendemos realmente comprender su posición en la cultura.

La necesidad de combinar distintos niveles de interpretación es tal que, según algunas feministas, debería llevar a plantearnos lo que llaman “conocimiento situado”.¹³ Es decir, considerando todos los niveles de diferenciación cultural, deberíamos aclarar en los estudios de género o en cualquier ejercicio teórico si se habla, por ejemplo, desde la situación de una mujer mestiza de clase media, dedicada a la actividad académica en un país del tercer mundo, esposa y madre de tal edad, por no decir más. Postura que, de ser asumida, nos llevaría a la afirmación de un relativismo epistemológico del cual, creemos, debemos intentar escapar.

Pero tampoco podemos obviar el hecho de que, aun reconociendo las diferencias y particularidades de las formas de “opresión”, de acuerdo con las características propias de la cultura a la que se pertenezca, existe “algo” (llámese jerarquía, desigualdad, exclusión etc.) que limita la participación de las mujeres en las diversas culturas, y hace que las feministas consideremos universal el fenómeno de la dominación.

Lo evidente es que, aunque diversas y particulares, las formas de dominio y control existen en casi todas las culturas, y (al menos como hipótesis) podríamos considerar que universalmente. Pero esto debería pensarse, como en el caso de la búsqueda de un modelo de organización multicultural o intercultural: no como imposición de una única forma de emancipación; como ha ocurrido y lo muestra el caso de las mujeres pertenecientes a diversas tradiciones que defienden los contenidos de ciertas prácticas culturales que aparecen mons-

truosas o machistas ante nuestros ojos (los ojos de las feministas), habituados a mirar desde los valores occidentales a costa nuevamente de las culturas particulares; con lo que se hace abstracción de las formas específicas de dominio sexual que existen, y se niega la autonomía de los individuos de género femenino pertenecientes a las culturas no hegemónicas.

Por el contrario, para ser consecuente la propuesta emancipatoria feminista debería postularse, creemos, como una propuesta sobre la cuál pueda realizarse la integración plena de todas las mujeres, sin menoscabo de sus propios y singulares procesos de emancipación cultural.

Pluralismo y universalidad

Evidentemente, los procesos de diferenciación profunda: culturales y de género que estamos postulando sugieren a su vez un elemento relativista que pretendemos conjurar a través de la enunciación discursiva de las diferencias. Pero este gesto expresa no obstante a la pluralidad (que somos y en la que estamos: estando, siendo, perteneciendo), irreductible a la noción de un único sujeto de enunciación. Es decir, las mujeres conforman grupos diversos en función de su pertenencia cultural, y esto debe ser reconocido antes o simultáneamente al carácter universal de la dominación, de la misma manera que el hecho de que los seres humanos estén divididos por sus culturas no ha cancelado la búsqueda de un modelo de organización multicultural o intercultural que se centre en el respeto de la diversidad.

El absolutismo al que puede conducir una concepción impositiva de la universalidad sobre las culturas diversas puede ser similar al proyecto igualitario del feminismo que se ciega ante la diversidad cultural y que afirmando los derechos del grupo de “las mujeres” los niega a las diversidades de género-culturales; es decir, a “las diferencias entre las mujeres mismas o, quizá más exactamente, las diferencias *en el interior del conjunto de las mujeres*”,¹⁴ como señala De Lauretis. Pero a todo esto debemos agregar el ingrediente de la crítica feminista, ya que abundan los ejemplos de cómo las perversidades se suman respecto a la manera en que las culturas patriarcales entienden “la cuestión de las mujeres”.

Uno de estos ejemplos nos lo dan las culturas africanas que al inicio de la década de los ochenta confrontaron a las feministas occidentales, en defensa del sentido ritual de la práctica de las mutilaciones sexuales. Y por si no fuera suficientemente extraño ante nuestros ojos que haya habido oposición por parte de algunas mujeres africanas ante la defensa de las feministas europeas que se manifestaron en contra de las mutilaciones sexuales, lo verdaderamente extraordinario es la existencia de una tercera posición respecto de este problema intercultural: la de los médicos occidentales (así como algunos africanos) que aceptan la práctica de la mutilación, pero a condición de realizada de manera “aséptica” en el consultorio.¹⁵ “Solución” que afirma lo peor de ambas posiciones: elimina el valor que pueden tener ambas posturas y a la vez mantiene su sentido opresivo.

Otro ejemplo de cómo el interés multicultural se introduce en el campo de la teoría feminista nos lo da el tema más general de los derechos sexuales y reproductivos, en torno a la definición de los derechos colectivos o de grupo. En este campo, el tema del derecho al aborto nos permite reconocer un ejemplo supremo de derechos colectivos referidos no a un bien común que se pretende preservar, sino más bien en torno al sujeto colectivo y absoluto de ese derecho: *las mujeres*. No es suficiente ninguna precisión conceptual respecto a los derechos colectivos, por fina que ésta sea, si no se considera simultáneamente y como parte esencial del problema el tema de los derechos individuales de las mujeres.

La concepción que define los derechos colectivos no como derechos de grupo (es decir, referidos al titular de los derechos como sujeto colectivo) sino más bien a los contenidos (es decir, en referencia a un supuesto bien común que se pretende proteger), implica mantener la idea conservadora de una supuesta necesidad de tutelaje de los hijos (aun en el estado de no natos) como bienes colectivos de la sociedad, y con ello la prolongación de dicho tutelaje hacia las mujeres; con lo que se contradice el principio liberal de los derechos individuales y se niega el principio de autonomía de las mujeres.

Por otra parte, más allá de estos ejemplos y tal vez como trasfondo de los mismos, el tema de los derechos colectivos pone en el tapete de la discusión la relación que existe entre la identidad personal y la identidad colectiva. Identidades que parecen entrar en contradicción bajo la sombra del proyecto liberal,

en tanto éste se ocupa de garantizar sólo los derechos individuales. Los estudiosos de este tema consideran, para fundamentar el derecho a la diferencia, que la identidad personal es resultado de la pertenencia a determinada cultura de la cual extraen los rasgos que conforman la primera.

Dice León Olivé: “las personas no existen independientemente de los papeles que desempeñan en una cierta sociedad, de las formas en las que comprenden e interpretan el mundo, incluyendo las formas en las que evalúan acciones y creencias de otros y de ellos mismos”.¹⁶ Si admitimos esto, sabemos entonces que el respeto a la dignidad individual de las personas no sólo no está reñido con el respeto a la dignidad de las culturas sino que es su condición, como lo ha afirmado el Doctor Villoro,¹⁷ dado que un individuo se construye a sí mismo en la interacción social.

Por ende, toda cultura que respete la dignidad de sus individuos debería ser respetada entonces en la dignidad que su misma forma de integración racional le permita. Pero León Olivé hace hincapié además en otro aspecto de la dignidad de las culturas que no debe ser desechado: la necesidad que los individuos tienen de ser respetados está vinculada directamente con la necesidad de *reconocimiento* de las culturas a las que pertenecen, por eso añade a la frase que citamos anteriormente: “ni —de lo más importante— de las maneras en las que otros evalúan sus acciones al igual que sus creencias, deseos y fines”.¹⁸ Y esto significa que el principio de universalidad no está reñido con el respeto a las diferencias, de la misma manera que el proyecto liberal de la dignidad de las personas debe garantizar además el reconocimiento estricto de la diversidad cultural, en tanto fuente constitutiva de la personalidad humana.

La pertenencia de las mujeres al grupo universal de los seres humanos no debería entonces obstaculizar el reconocimiento o la integración del rasgo de su identidad como pertenecientes al grupo de las mujeres, pero este último rasgo de su identidad no debería a su vez negar la pertenencia de las mujeres a diversos grupos culturales ni, mucho menos, al conjunto general de la humanidad. Es decir, se puede ser mujer, latinoamericana, mexicana, etc., y simultáneamente ser humano; el reconocimiento de nuestra condición femenina o de alguna determinación cultural no debería excluimos de la humanidad,

como el reconocimiento de la humanidad de las mujeres no debería negar o contradecir nuestra singularidad cultural y de género.

Lo anterior nos permite postular provisionalmente, a reserva de prolongar nuestro interés de vincular las dos teorías de las que nos hemos ocupado en este trabajo a través de las nociones de *igualdad y diferencia*, algunos puntos que puedan orientar la práctica y la teoría feminista tanto como las teorías multiculturales.

En primer lugar habría que reconocer, ante la complejidad del problema de la dominación que se deriva de la negación de la diversidad (negación que se ofrece como expresión de universalidad), la necesidad de establecer y reforzar vínculos entre ambas propuestas teóricas. Actualmente no es posible privilegiar ninguna categoría con la que se pretenda cumplir la misión histórica de la emancipación. Ni la clase, ni el género, ni la cultura son criterios absolutos para referirnos al problema de la dominación.

Igualmente hay que reconocer que la acumulación de variables para comprender los fenómenos de diversidad, no obstante el aumento de la dificultad teórica, son útiles en el proceso de la comprensión y enriquecen ambas perspectivas. Lo cual no significa postular soluciones automáticas a los problemas planteados, pero sí la posibilidad de clarificar puntos de partida más adecuados.

Sobre todo creemos que, como señala Teresa de Lauretis en una aproximación de análisis cultural del concepto género: “un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés —es decir, del hecho de que la palabra ‘género’ hace referencia al sexo— es que la noción de género que estoy discutiendo, así como todo el complejo problema de la relación entre el género humano y la representación, resultan absolutamente imposibles de traducir a cualquier lengua romance. Éste es un argumento que debería llamar a la cordura a quien todavía tuviera la tentación de adoptar una perspectiva internacionalista, por no decir universal, para el proyecto de teorización sobre el género”.¹⁹

Genevive Fraisse comparte esta crítica del proyecto de universalización del “género” y la complementa: “*sexual difference* tiene en inglés una connotación biológica, de donde proviene la necesidad de crear el ‘género’ con la esperanza de escapar a una representación determinista”.²⁰ Lo cual no niega que se

requiera el análisis de la historicidad de la diferencia de los sexos, como sostiene Fraisse. Ella por su parte, que como veíamos antes sostiene una crítica a la “voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo a favor de lo abstracto del género”, profundiza su crítica al ver en esa voluntad la tendencia a “proponer un concepto para reunir el desorden de la tradición”. Podemos ver ya en esa tendencia unificadora la dificultad que implica para un intento de comprensión de las culturas particulares.

Pero además, tal elección no está exenta de intenciones políticas, por ello Fraisse añade: “pero esta decisión oficialmente metodológica se acompaña, de hecho, con elecciones filosóficas: la negación de la diferencia sexual (¿incluso de la sexualidad?) y la elección de un análisis puramente social; el retomar la oposición naturaleza/cultura (biología/sociedad) más que su cuestionamiento; la pérdida de la representación de la relación sexual y del conflicto inherente en provecho de una abstracción voluntarista”,²¹ semejante a una especie de constructivismo moral que niega, no solo la experiencia histórica y personal de la diferencia de los sexos, sino además, la realidad de la diversidad cultural.

Género y multiculturalidad

Lo anterior muestra la importancia de la teoría cultural para el feminismo. Pero también debemos reconocer e investigar la importancia de la teoría feminista para la investigación cultural ya que, como afirma De Lauretis, todavía “las teorías disponibles para auxiliarnos a transitar de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a la percepción individual, o de las representaciones culturales a la auto representación —pasaje en un espacio discontinuo, podría decirse—, o no están interesadas en el género, o son incapaces de concebir un sujeto femenino”.²² Por ello, para terminar, quisiera referirme a una última posibilidad teórica que podemos apreciar en la relación entre género y cultura.

Más allá de la manera en que se violentan las garantías y los derechos individuales de las mujeres, el tema del género nos permite establecer un vínculo con los problemas interculturales desde la perspectiva de la Filosofía de la Cultura. Pero esta opción nos acerca a una postura *particularista* que intenta

vincular los procesos de emancipación general de las mujeres con las formas de tradición particular de sus propios contextos culturales.

Para el establecimiento de este vínculo contamos con algunos recursos teóricos que nos proporcionan los desarrollos filosóficos de la teoría del género. El desarrollo de la teoría del género ha derivado en una consideración de los límites y condiciones de posibilidad que esta teoría implica, con lo que se han abierto nuevas posibilidades de reflexión feminista. Estableciendo una analogía entre el significado del género y un desarrollo crítico del tema de la ideología, sobre la base de algunas ideas foucaultianas de la constitución del yo, Teresa de Lauretis considera que es imprescindible reconocer el dinamismo del género, y con ello apunta a la diversidad de estrategias emancipatorias que pueden existir en función de la identidad cultural de cada grupo.

Son cuatro las tesis principales que De Lauretis sostiene respecto a lo que denomina “La tecnología del género”:²³

- 1) El género es una representación.
- 2) La representación del género es su construcción.
- 3) La construcción del género continúa en la actualidad.
- 4) La construcción del género también se ve afectada por su deconstrucción.

Simplificando, básicamente podemos afirmar que las cuatro tesis significan que si el género determina de tal modo la orientación de la identidad, al grado de que muchas veces se cree que los hombres y las mujeres somos lo que somos y actuamos como actuamos debido estrictamente a razones naturales, es precisamente porque nuestra propia identidad de género está construida sobre la base de la definición social del género (es decir, de su representación: de la concepción social de lo que *deben ser* los hombres y las mujeres).

Por tanto, debemos admitir que no hay una única definición del género, las variaciones en sus contenidos o rasgos particulares son infinitas. Y cada espacio social, como cada época, y hasta cada intento de teorización en tanto construye y reconstruye al género, determina y posibilita la transformación de sus contenidos (lo que De Lauretis llama en su cuarta tesis la deconstrucción del género), a través de la conciencia crítica de los agentes sociales.

Lo anterior tiene implicaciones relevantes para el tema que nos ocupa: si las feministas escapáramos como por arte de magia a las determinaciones del género seríamos, como algunas veces se cree, unas “degeneradas” (y seguramente felices, por no ser uno de los números de las estadísticas de violencia y despojo que conocemos). Desafortunada y afortunadamente no es así. Por muy “liberadas” que estemos o que nos sintamos, las feministas compartimos muchos de los rasgos auto-opresivos que el género nos impone. Por ello el feminismo es, antes que nada, una forma de compromiso personal y crítico hacia nuestras propias determinaciones culturales.

Ser feminista implica vigilar que nuestro compromiso con los procesos de la emancipación social no reproduzca o mantenga inalterados los rasgos opresivos de la desigualdad sexual. Y esto, obviamente, debe impactar nuestras prácticas cotidianas y las teóricas. En tanto somos conscientes y críticas de las formas en que se constriñe la identidad sexual, las feministas renunciamos, modificamos, ampliamos o reducimos las determinaciones que nuestra pertenencia de género nos impone. Pero nunca estamos fuera del género, como nunca estamos tampoco, absolutamente, dentro de las definiciones tradicionales del género.

De hecho nadie está totalmente identificada con el contenido de género que se le asigna. No es lo mismo —como dijera Emilce Dio Bleichmar— “género” que “identidad de género”.²⁴ La identidad de género, la manera singular y propia de sentirnos mujeres u hombres, respectivamente, reconstruye el género. El género es un “ideal” de regulación social. Pero en la medida en que somos sujetos críticos, y a la medida de la velocidad con la que el género se adapta a las nuevas circunstancias sociales, todas y todos somos capaces de transformar, de modificar el significado del género, haciendo de él algo más o menos opresivo, algo más o menos liberador.

De esta manera la “tecnología del género” es, para Teresa de Lauretis, un mecanismo de delimitación de las prácticas sociales, pero también esboza un proyecto: el proyecto feminista de reorganización de las formas de relacionarnos entre hombres y mujeres de manera equilibrada, y el proyecto de transformación del modo de concebimos y de comportamos. Es decir, hacer teoría o trabajo político con “perspectiva de género” implica, o debería implicar, según creo, descubrir, investigar o plantear, como dicen algunas teóricas de la

estética feminista, no sólo “de qué queremos liberarnos, sino hacia dónde queremos liberarnos”.²⁵

Pero ya que esto se produce en el contexto de nuestras particulares experiencias culturales, ello nos obliga a mantener una conciencia crítica frente a nuestra condición de sujetos sexuados, sobre la base de nuestra conciencia plena de sujetos sexuados, pero además diferenciados culturalmente; y sin que nada de esto implique que los hombres o las mujeres no sean seres humanos.

A partir del reconocimiento de la legitimidad Y el valor de la teoría feminista representada en el principio de la autonomía individual, pero ampliando el sentido crítico de la teoría del género que nos brinda la propuesta de De Lauretis y haciendo además uso de las aproximaciones críticas que nos ofrecen las actuales teorías culturales sobre el fenómeno multicultural, podemos reconocer que las mujeres y los hombres del siglo XXI estamos en proceso, como dijera la escritora y feminista mexicana Rosario Castellanos respecto a las mujeres: “no sólo de descubrimos... sino aun de inventarnos”.²⁶

Parte de la reconstrucción, de la invención de todos nosotros y nosotras, como sujetos culturales y sexuados que somos, está representada en el interés y el rigor con que desarrollemos estos temas. Probablemente, en consecuencia con el concepto liberal y feminista de la autonomía, Y sin abandonar el principio filosófico de la crítica, sí sea posible construir un concepto de universalidad que represente verdaderamente a la diversidad de las culturas, tanto como a ambos sexos.

rgcampos@zeus.ccu.umich.mx

Notas

1. Durante el Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo “Por el diálogo entre las civilizaciones”, que se realizara en Campeche durante la semana del 10 al 14 de diciembre de 2001. En dicho foro fue presentada una versión preliminar de este trabajo. Agradezco Y comento ésta aportación de León Olivé y las de David Sobrevilla, Luis Villoro, Mariflor Aguilar, Carlos Gutiérrez Y Teo. Ramírez.

2. Françoise Heritier, citado por Genevive Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 61.

3. Genevive Fraisse, La diferencia de los sexos, op. cit., p. 58.
4. *Cfr.* El capítulo titulado “Empiricidad Y moneda” y la crítica de la visión sociologista del género que, según Fraisse, “apunta a banalizar (hacer evidente) ese nuevo parámetro (...) Y no a darle un status específico” a las “relaciones sociales de sexo”. (Genevive Fraisse, op. cit., p. 57).
5. Ángeles Jiménez Perona, “Igualdad”, en 10 palabras clave sobre mujer, Celia Amorós (Directora), Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, p.135.
6. I. Santa Cruz, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, citado por Ángeles Jiménez Perona, op. cit., p. 135.
7. Angeles Jiménez Perona, op. cit., p. 135.
8. Genevive Fraisse, op. cit., p. 58.
9. Angeles Jiménez Perona, op. cit., p. 142.
10. *Ibid.*, p. 140.
11. Caria Lonzi, Escupamos sobre Hegel, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 21.
12. Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, en Carmen Ramos (Comp.), El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple, UAM Iztapalapa, México, 1991, p. 242.
13. *Cfr.* Dona Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1991.
14. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 232.
15. *Cfr.* Awa Thiam, “El combate de las mujeres por la abolición de las mutilaciones sexuales”, en Revista internacional de ciencias sociales. La mujer y las esferas de poder 98. La política, la economía, los movimientos sociales, UNESCO, Vol. XXXV, 1983, N° 4. Aunque, francamente, las soluciones “salomónicas patriarcales” que se ofrecen son tan recurrentes que a algunas feministas ya no nos sorprenden.
16. León Olivé, “Identidad colectiva”, La identidad personal y la colectiva, UNAM, México, 1994, p. 73.
17. En la ponencia que presentó en el foro referido en la nota 1, bajo el título “Multiculturalismo y liberalismo”.
18. León Olivé, *idem.*
19. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 236.
20. Genevive Fraisse, op. cit., p. 58.
21. *Idem.*
22. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 260.
23. *Idem.*
24. *Cfr.* Emilce Dio Bleichmar, El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad, México, Fontamara, 1989.
25. Gisela Ecker (ed.), Estética feminista, Icaria, Barcelona, 1986.
26. *Cfr.* Rosario Castellanos, El eterno femenino, México, FCE, 1975.

LA FORMULACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESO DE APRENDIZAJE INTERCULTURAL

Esteban Krotz
Universidad Autónoma de Yucatán Universidad
Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Las utopías sociales se dirigen predominantemente hacia la felicidad, al menos, hacia la abolición de la penuria y de las condiciones que la mantienen o producen. Las teorías del derecho natural se dirigen (...) ante todo hacia la dignidad, hacia los derechos humanos. Las utopías sociales se dirigen predominantemente hacia la felicidad, al menos, hacia la abolición de la penuria y de las condiciones que la mantienen o producen. Las teorías del derecho natural se dirigen (...) ante todo hacia la dignidad, hacia los derechos humanos, hacia las garantías jurídicas de la seguridad o libertad humanas, como categorías del orgullo humano. De acuerdo con ello, la utopía social se dirige ante todo hacia la abolición de la miseria humana, el derecho natural ante todo hacia la abolición de la denigración humana. (...) y sin embargo, esto no separa a estas dos formas de sueño de una vida humana mejor. Están entrelazadas (...)

Ernst Bloch, Derecho natural y dignidad humana

Desde hace algún tiempo, la situación y los reclamos de la población indígena de América Latina y de otras partes del mundo se discute y se analiza cada vez más como problema perteneciente al tema de “los derechos humanos”. Esto necesita una explicación, pues en los treinta artículos de la “Declaración Uni-

versal de Derechos Humanos” proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el 10 de diciembre de 1948 no hay mención alguna de pueblos o culturas indígenas.

Analizar esta coyuntura relativamente novedosa tiene que tomar en cuenta que la idea de los derechos humanos se ha convertido en campo de lucha. Éste no se limita a la filosofía del derecho, donde la problemática de la legitimación sigue siendo debatida sin visos de consenso. En términos más amplios, se observan dos tendencias contrapuestas en la discusión general, muchas veces entrelazada con posiciones y estrategias políticas. Por una parte, hay un notorio y constante incremento de la referencia —justificada o no— a los derechos humanos como base de apoyo para todo tipo de quejas, demandas y reivindicaciones y, al mismo tiempo, está aumentando en muchos países el número de instancias gubernamentales y organizaciones no-gubernamentales relacionadas con la promoción y la vigilancia de la vigencia de los derechos humanos. Por otra parte, han adquirido presencia permanente en todos los foros de discusión sobre los derechos humanos puntos de vista que relativizan su idea y su exigencia por considerados ante todo expresión cultural e históricamente limitada de una determinada civilización y un determinado momento histórico. En este trabajo se propone entender el debate actual sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas como la más reciente fase de *un aún inacabado aprendizaje intercultural sobre qué es ser humano y cuáles son los principios de una convivencia humana* realmente merecedora de tal nombre.

Para demostrar esta proposición, se esbozará en lo que sigue primero el surgimiento de las llamadas tres generaciones de derechos humanos. Luego se comentará algunos de los problemas específicos de la idea de “derechos indígenas fundamentales” para terminar con consideraciones acerca del diálogo intercultural sobre los derechos humanos.

De las garantías individuales a la exigencia de políticas sociales y culturales

Como se sabe, la “Declaración Universal de Derechos Humanos” es un listado de derechos que tienen todas las personas humanas por el solo y único hecho

de ser eso: personas humanas. La validez de estos derechos es absoluta (es decir: no se pueden perder) y general (es decir: independiente de lugar y circunstancias específicas).

Igualmente es sabido que la citada Declaración tuvo numerosos y muy diversos antecedentes en la historia de las culturas noratlánticas. Algunos ubican sus orígenes en la antigüedad clásica, otros en el cristianismo. Independientemente de esto, hay amplio consenso acerca de que deriva directamente de la larga lucha por la emancipación de los ciudadanos con respecto al poder del estado y es obvio que su forma actual constituye también una reacción a los totalitarismos fascista y estalinista y a la atrocidad de la Segunda Guerra Mundial. Por ello, los derechos consagrados en la Declaración mencionada también son llamados “derechos civiles y políticos” y muchos se encuentran, de un modo y otro, como “garantías individuales” en las constituciones políticas de las democracias modernas.

Lo anterior significa que, en cierto sentido, el movimiento por la vigencia de los derechos humanos del último medio siglo es resultado de la “globalización” de esta lucha y de los valores presentes en ella y defendidos por ella. Pero, al mismo tiempo, fue *el inicio de un proceso de aprendizaje a nivel planetario*, donde diferentes coyunturas mundiales y la emergencia *de voces nuevas procedentes de numerosas sociedades diferentes enmendaron y completaron paulatinamente la visión del ideal del ser humano y de las relaciones que debe establecer con sus congéneres que contiene la Declaración*; al mismo tiempo, se corrigieron algunas parcialidades de esta visión inicial.

Pueden reconocerse tres líneas en este gran proceso intercultural de aprendizaje que durante los años cincuenta y sesenta se realizó ante el trasfondo de las guerras anticoloniales, durante los setentas y ochentas y hasta hoy ante el trasfondo de la lucha contra los regímenes militares y durante los noventas y hasta hoy ante el trasfondo del llamado neoliberalismo y la ideología del “fin de la historia”.

La primera línea: os seres humanos no somos humanos “sin más”, sino lo somos siempre, por ejemplo, *como hombres o como mujeres, como niños o como adultos o como ancianos, como personas con plenas o con disminuidas facultades físico-psíquicas*. Pero el contexto social en el cual se dan y se viven estas especificidades biológicas¹ convierte a menudo estas diferencias en causas de

desigualdad, es decir, se traducen en menoscabo de los derechos fundamentales. Al percibir con más claridad esto, se empezó promover diversos códigos adicionales para garantizar de modo especial los derechos humanos de seres humanos en condiciones particularmente notorias de *desigualdad*, tales como las declaraciones sobre los derechos de las mujeres y de los niños.² Por la misma razón, se formularon *códigos especiales* adicionales para personas en *situaciones extremadamente vulnerables*, tales como los migrantes, los refugiados, los solicitantes de asilo, los detenidos y los reclusos.

La segunda línea: de modo más general, este aprendizaje se ha manifestado en el largo proceso de formulación, aprobación y ratificación del “Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales”.³ Este acuerdo, componente principal de la llamada “segunda generación” de los derechos humanos, ya no se limita a defender a los ciudadanos del poder del estado, sino que exige del estado la satisfacción de las necesidades económicas, sociales y culturales básicas de sus ciudadanos y esboza, de este modo, un *modelo de organización social en cuyo marco pueden desarrollarse y ejercerse las libertades individuales*.

La tercera línea de aprendizaje es la más reciente y se encuentra todavía en consolidación. Se refiere a los *derechos fundamentales de las minorías étnico-culturales en general y, en particular, a los de los pueblos indígenas*.

Es importante recalcar que con respecto a estos últimos no se trata de prohibir el genocidio (o sea, la aniquilación física) de los pueblos indígenas, ni el etnocidio (o sea, la eliminación forzada de los elementos identitarios de un grupo étnico) ni el racismo (en el sentido de una discriminación negativa basada en criterios étnico-culturales). Más bien, se afirma *la obligación del estado de proteger las culturas indígenas y de permitir y hasta de promover su desarrollo*. Aunque un derecho semejante puede ser reclamado por diversos tipos de minorías, aplica particularmente a los pueblos indígenas, que son definidos por el famoso Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 como aquellos “pueblos en países independientes” que “por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación

jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.⁴

La Organización de las Naciones Unidas consideró tan importante esta problemática, que presentó en 1994, después de nueve años de trabajo, un “Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”⁵ y proclamó un “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo” (1995-2004);⁶ por su parte, en 1995, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, organismo de la Organización de los Estados Americanos (OEA), presentó un borrador de “Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas”.⁷ En el primer texto mencionado se señala que los pueblos indígenas “tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (artículo 3) y que “tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del estado” (artículo 4).

La aprobación y ratificación de estos documentos se halla estancada y enfrenta obstáculos enormes. Por una parte, hay temores de que la validación internacional de tales derechos pueda reforzar aspiraciones separatistas e incluso provocar el desmembramiento de varios estados. Sucesos tales como la desintegración de la antigua Yugoslavia y la reciente independización de Timor Oriental suelen ser utilizadas como ejemplos para afirmar la realidad de este peligro que no parece estar limitado a pequeñas naciones marginales; empero, hay que reconocer que dicho peligro no parece existir en ningún lugar de América Latina. Por otra parte, dado que —y esto vale especialmente para América Latina— la población indígena casi siempre está ubicada en los estratos sociales más pobres, se tiene miedo de que se podría generar una fuerte presión sobre las políticas públicas y exigirse la redistribución de los recursos nacionales, lo que inevitablemente provocaría reacciones violentas de parte de los beneficiarios de la desigualdad actual. Pero, además, hay otros puntos críticos, de los que nos ocuparemos en seguida.

Avances y puntos críticos en la formulación de los derechos humanos indígenas

Algunos especialistas consideran los derechos humanos de la segunda y la tercera generación como “periféricos” o “secundarios”, e incluso hay quienes niegan que sean propiamente “derechos humanos”, reservando este nombre única y exclusivamente a los derechos contenidos en la Declaración de 1948. Sin embargo, tal posición implica el supuesto difícilmente sostenible de que exista la posibilidad de considerar verdad definitiva e inmutable un enunciado sobre la realidad humana, a pesar de que éste necesariamente resulta de una experiencia contingente, o sea, es histórica, cultural y lingüísticamente condicionado.

Más bien parece verificarse el argumento arriba expuesto: estamos ante sucesivos pasos de un aprendizaje, que es el resultado de *la concurrencia de cada vez más actores colectivos en el escenario mundial*. Este aprendizaje se refiere en primer lugar al significado de “ser humano”, que se define precisamente mediante los derechos que le son *reconocidos* en tales declaraciones, más no otorgados. Lo que se observa a lo largo del tiempo, es que dicho reconocimiento se vuelve más y más *concreto*.

Así, este reconocimiento toma en cuenta que los seres humanos *no son todos completamente idénticos ni inmutables*. Al contrario, asume que se hallan inevitablemente definidos por ciertos rasgos individuales esenciales,⁸ algunos de ellos relativamente estables —como el género—, otros más bien cambiantes —como la edad. Igualmente fuerte es su condicionamiento particular por su pertenencia a y su procedencia de una cultura específica y siempre única, que les transmite el idioma materno⁹ y todo un patrimonio de valores, hábitos y costumbres que no sólo necesariamente los distinguen de quienes pertenecen a otras culturas igualmente únicas, sino que permean casi todos los aspectos de su vida.¹⁰

Además, toma en consideración que *las libertades personales siempre se ejercen en contextos socioculturales determinados*.¹¹ En consecuencia, se ha afirmado que “es ilusorio el ejercicio de los derechos civiles y políticos cuando no existen condiciones para el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales”.¹² Y es cierto, porque ¿cómo hablar del derecho universal a la educación

(artículo 26), cuando la miseria obliga al trabajo infantil? ¿Del “derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (artículo 13) en un campo de refugiados en África Central? ¿Del derecho de “gozar de las artes y a participar en el progreso científico” (artículo 27), cuando analfabetismo y poder adquisitivo prácticamente nulo imposibilitan cualquier aspiración de acceder a bibliotecas, museos y conciertos, hospitales y alimentación sana?

Pero no solamente ha habido un aprendizaje en el sentido de la construcción de una concepción cada vez más rica de lo que es el ser humano y cuáles deben ser, en consecuencia, los principios que gobiernan la convivencia de los seres humanos. El mismo discurso de los derechos humanos *ha empezado a dejar de ser un monólogo cultural*, o sea, el discurso solamente de la cultura noratlántica. Ha sido importante para esto la aceptación de la diversidad en el interior de los países de la civilización noratlántica (desde la “acción afirmativa” en los Estados Unidos, que sustituyó el intento de fundir las diferencias culturales en una sola cultura nacional homogénea hasta la creación de las comunidades autonómicas en España, varias de ellas con idioma propio oficialmente reconocido).¹³ Más importante aún, sin embargo, ha sido la confrontación de la imagen del ser humano y de su sociedad contenida en la Declaración de 1948 con las ideas al respecto que cobijan grandes tradiciones religioso-culturales tales como el budismo, el hinduismo y el Islam así como algunos modelos de organización político-social africanos y asiáticos inspirados por estas concepciones.¹⁴

Poco se ha escuchado todavía en este debate los cuestionamientos y los aportes de las miles de culturas ágrafas y predominantemente rurales como lo son en su mayoría las culturas indígenas latinoamericanas. Pero como los derechos humanos son indivisibles, no debe excluirse a ninguna cultura, por más pequeña o “insignificante” en algún sentido estadístico que sea, de este proceso colectivo de conceptualización.

Por lo demás, el enriquecimiento de la concepción de los derechos humanos no puede ser resultado de una imposición. Tampoco avanza de modo lineal. Es un proceso de aprendizaje colectivo e intercultural, que vive del tomar en serio las discrepancias y la diversidad de las tradiciones y que procede mediante el *diálogo intercultural* reflexivo, franco y, al mismo tiempo, respetuoso.

Este diálogo, además, parece ser el único camino para encontrar soluciones a considerables problemas teóricos y jurídicos, que se agregan a los obstáculos de tipo político arriba mencionados, que enfrenta el reconocimiento de los derechos indígenas. Entre éstos está —aquí solamente se puede mencionar— el saber si se trata de derechos de colectividades o se trata de derechos que tienen individuos pertenecientes a determinadas colectividades. Obviamente, por más que parece tratarse aquí de argucias, es muy diferente la situación si sólo personas humanas o sólo determinadas agrupaciones de personas humanas son los titulares de tales derechos fundamentales. Otro problema para la teoría y la praxis constituye la cada vez más frecuente situación en que individuos pertenecen de manera permanente o intermitente a diferentes culturas. Finalmente hay que tomar en cuenta que la mayoría de las culturas se encuentra en procesos constantes de cambio y de intercambio y no constituyen necesariamente entes unitarios, sino se encuentran atravesadas por desniveles, divergencias e incluso contradicciones.

Hacia la consolidación del diálogo intercultural

No pocas veces se trata el discurso de los derechos humanos y su concreción sociohistórica en diversos acuerdos internacionales únicamente como instrumento. Desde luego, lo es —y como todo tal ha sido utilizado para fines muy diversos. Incluso ha servido para minar la vigencia de los derechos humanos y para justificar la imposición económica, política, cultural y hasta la invasión militar en función de determinados intereses particulares. Pero mucho más ha apoyado la defensa de seres humanos amenazados en su vida y su seguridad personal y lesionados en su dignidad; también sigue siendo esencial para la concientización de muchas personas acerca de su

valor como tales y acerca de la trascendencia de su participación en las colectividades de las que forman parte.

El peligro está en que la concepción instrumental puede opacar el carácter incompleto y abierto del discurso de los derechos humanos. Puede hacer olvidar que éstos se encuentran aún en proceso de ser formulados—reconocidos y que, por tanto, están necesitados del diálogo intercultural, o sea, del *diálogo en*

el cual concurren todas las cosmovisiones, religiones, lenguas y formas de vida colectiva generadas por la especie humana.

Sin embargo, la elegancia de la palabra de moda “diálogo” no debe hacer pasar por alto las formidables dificultades de este proceso intercultural de aprendizaje que hace apenas dos generaciones penosamente ha empezado a abrirse paso. Especialmente importante es caer en la cuenta de que muchos de quienes hoy día exigen con voz fuerte este diálogo a nivel mundial, son justamente aquellos quienes durante siglos —especialmente desde fines del siglo XVIII, cuando se intensificó el reparto colonial del mundo y más todavía desde fines del siglo XIX, cuando éste se completó— no solían recurrir al diálogo como medio para iniciar y conformar el tejido de las relaciones interculturales. Esto vale obviamente para las naciones colonialistas de la península europea y para las superpotencias imperialistas de la guerra fría, pero también vale para sus consorcios económicos y financieros y para sus iglesias cristianas.¹⁵ En consecuencia, para quienes están, en el escenario internacional y en el interior de cada estado, en el lado del poder, es necesario y urgente, promover el “desarme cultural” como “una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones”.¹⁶ Igualmente imprescindible es la disposición humilde a tolerar —dentro y fuera— el no pocas veces agresivo rechazo de este diálogo, nacido casi siempre de una larga experiencia de opresión y negación,¹⁷ y a seguir invitando, siempre de nuevo y a pesar de todo, al diálogo.

Lo anterior significa que la experiencia histórica de la civilización noratlántica, de la cual nacen las primeras formulaciones —por demás ambiguas, como lo ha recordado más de una vez Ernst Bloch—¹⁸ de los derechos humanos, no contienen la verdad definitiva; tales formulaciones únicamente tienen un “significado heurístico”.¹⁹

Este diálogo es lo opuesto del relativismo, para el cual, al fin y al cabo, todo da lo mismo y, por tanto, nada vale nada. Al contrario, en el diálogo cada participante se sabe depositario de una valiosa tradición, que espera poder enriquecer más aún por lo que todos y cada uno de los demás pueden aportar desde sus culturas particulares acerca de lo que es el ser humano, su dignidad y su destino. Este diálogo, empero, también puede ser doloroso, porque implica la *evaluación* de propuestas culturales a veces no meramente diversas, sino opuestas y, por tanto, finalmente también la *opción* por unas en demérito de

otras. No pocas veces, a menudo por la influencia del clima intelectual llamado “posmoderno”, se pierde de vista esta necesidad; lamentablemente, no siempre modelos inaceptables lo son tan abiertamente como la imagen del ser humano cultivado por el nazismo, la noción de los derechos humanos puesta en práctica por el Ku-Klux-Klan, la regulación de las relaciones entre los géneros establecida por determinadas interpretaciones del Islam o el concepto de libertad religiosa impuesto por el actual régimen chino. Pero ¿es menos reprochable la construcción de un orden social donde se deja al mecanismo supuestamente natural del mercado, el que, como canta la antigua canción, unos “tienen que escupir sangre, para que otros vivan mejor”? Por todo ello, la mayoría de las veces, la construcción consensada de lo que realmente significa vida humana en plenitud, resulta de largos y complicados procesos de análisis, reflexión y debate cuya dificultad principal reside precisamente en que el esfuerzo intelectual es solamente el inicio: de lo que se trata es preparar la puesta en práctica de formas de organización social que permitan a todos la vida en plenitud prefigurada por la idea de los derechos humanos.

Es también un diálogo que no solamente lleva a reconocer coincidencias y convergencias en el presente vivo, sino que también descubre en el pasado cercano y lejano, en el propio y el ajeno, “*antecedentes*” de esta construcción en proceso llamada derechos humanos.²⁰ Así, por ejemplo, ¿por qué no recordar que “la sanción constitucional del derecho social tiene lugar precisamente en un estado latinoamericano, en México, en 1917, cuando por primera vez se aprueba una constitución que adiciona a los tradicionales derechos individuales, hasta entonces lugar ineludible de toda Carta liberal, los nuevos derechos sociales que elevan a norma fundamental la defensa de los derechos de los trabajadores y la limitación de la propiedad privada en términos de su función social”²¹? ¿Por qué no recobrar con firmeza la afirmación nacida años antes de la Declaración de 1948, en medio de la violencia simbólica y militar del orden colonial, de que “la desobediencia civil es un derecho inherente al ciudadano. No se puede renunciar a él sin dejar de ser hombre”²²? Es, finalmente, también un diálogo que hace *emerger en el seno de la civilización noratlántica campos problemáticos* hasta hace poco insospechados (como, por ejemplo, la cuestión de “los derechos humanos en las iglesias”²³), que lleva a tener que revisar logros históricos estimados como casi definitivos (como, por ejemplo, el acostumbra-

do modelo de democracia, acerca del cual se empieza a reconocer más claramente que debería tratar de “integrar *con* las diferencias y no *a pesar* de las diferencias”²⁴) y que obligará a enfrentarse a debates olvidados, considerados largamente superados pero de hecho no resueltos (tales, como, por ejemplo, las críticas al derecho del estado capitalista que “reconoce sin distinción a todo ser humano legalmente como sujeto de la sociedad”, pero que “al mismo tiempo refiere los derechos humanos a la esfera privada y convierte de hecho mediante la canonización de la propiedad privada como derecho humano, a éste último en institución fundamental del derecho burgués”²⁵). Estas ineludibles revisiones, a su vez, pueden contribuir a que la idea de los derechos humanos se haga atractiva para personas, grupos y organizaciones, que todavía la eluden por desconfiar de su carácter monocultural.²⁶

Con respecto a las culturas indígenas mexicanas, todo esto plantea en seguida un agudo *problema de conocimiento*: ¿Qué sabemos de las concepciones que sobre el tema de los derechos humanos albergan las culturas indígenas del país, cuyo número exacto desconocemos, pero cuya diversidad es testimoniada por los 62 idiomas usualmente reconocidos?²⁷ ¿Cómo se investiga y cómo se difunde este saber? Y también: ¿Cómo sistematizan y utilizan las instituciones educativas, administrativas, judiciales, eclesiásticas, de planificación del desarrollo, etc. tales conocimientos y cómo los incluyen como puntos de orientación decisivos en sus programas y proyectos? ¿Qué lugar tienen en las instituciones universitarias especializadas en aspectos de cosmovisión tales como filosofía, teología, literatura, etnología, en las editoriales, en los medios de difusión masiva?

En vista de la situación mexicana actual, donde se ha vaticinado la pronta desaparición para siempre de más de una de sus culturas indígenas,²⁸ es imperativo intensificar no solamente la investigación científica sobre el tema de los derechos humanos, sino también el establecimiento de foros de todo tipo, en los cuales miembros y representantes de las diferentes culturas existentes en el país lo aborden desde sus propias perspectivas culturales.

Cabe repetir aquí que la situación mexicana interna muestra la necesidad de lo que se ha exigido para el encuentro de culturas a nivel internacional, a saber: “la primera exigencia de las exigencias reales del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes

para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad”.²⁹ Ésta, empero, es más que una exigencia de buena voluntad individual. Es un llamado a la *transformación institucional*, para la cual, como lo ha señalado hace poco Luis Villoro con respecto a la recientemente aprobada ley indígena, el camino todavía no parece allanado: “Son los estados, dominados por nosotros, los mestizos quienes decidirán si reconocen pueblos o no y cómo ejercerían sus derechos... Todo es muy simple: los pueblos indígenas no tienen por qué preocuparse... Siempre hemos sabido nosotros lo que ellos quieren y necesitan. ¿Para qué escucharlos entonces? ¿Para qué cambiar una estructura de poder donde nosotros estamos seguros y ellos pueden ser asistidos por nosotros?”.³⁰

Una mirada final

Es a veces difícil no entregarse a un pesimismo galopante. Este no solamente brota de la complejidad de los problemas teóricos y prácticos de este diálogo intercultural. Resulta ante todo del hecho de que cada hora que pasa, mueren personas que nunca han podido disfrutar de sus derechos fundamentales como seres humanos, y se mueren sin la esperanza que esta situación cambie en el tiempo de vida de sus hijos. Y es que muchos de los pobres que mueren, como lo denunció hace casi cinco siglos, Bartolomé de las Casas, antes de tiempo, son quienes además de todo cargan con el peso de ser indígenas.³¹

Pero también es cierto que la historia misma de la idea de los derechos humanos anima nuestra esperanza. ¿Quién no recuerda la situación sin perspectiva aparente de quienes empezaron con reclamar el derecho a la decisión propia frente al poder que entonces se creía absoluto? ¿O la ridiculización general a la que estuvieron expuestas las primeras mujeres que reclamaron la igualdad de derechos con respecto a los varones? ¿O las masacres que generaron las protestas anticolonial y antirracista? Pero la conciencia de los derechos humanos y su promoción empezó “abajo”. En toda la historia ha sido una empresa iniciada por los oprimidos, por los perdedores de siempre —hasta que éstos empezaron a negarse a serlo para siempre.

Notas

1. Cualquier discusión sobre la determinación de qué es “normal” y “anormal” recuerda que las especificidades “biológicas” son, en buena medida, siempre culturales.

2. El apenas iniciado debate en varios países europeos sobre la eutanasia y el suicidio asistido puede verse como ramal de esta discusión sobre los derechos de las personas en la etapa terminal de sus vidas.

3. Entre su aprobación en 1966 y su entrada en vigor —junto con el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, que refrendó buena parte de la Declaración de 1948— tuvieron que pasar diez años.

4. El texto comentado de esta definición se encuentra en Magdalena Gómez, *Derechos indígenas: lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 51 y ss.

5. El texto de este proyecto se encuentra en la antología preparada por Patricia Morales, *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, México, Siglo Veintiuno, 2001, pp. 217-232; el apartado I de este volumen colectivo reúne varios comentarios al respecto.

6. Para más información al respecto, véase el documento de las Naciones Unidas “Poblaciones indígenas: un desafío para la comunidad internacional” en: <<http://www.un.org/spanish/hr/pobla.htm>>.

7. El borrador de esta Declaración puede consultarse en Patricia Morales, Op. cit., pp. 263-276.

8. Ver nota 1.

9. Una interesante verificación de la conocida tesis sobre la relatividad lingüística de Sapir/Whorf constituye el reciente estudio sobre la estructura gramatical tojolabal del investigador Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo Veintiuno, 1996.

10. No puede discutirse aquí el que las culturas cambian permanentemente y que este cambio se debe en buena medida a la interacción entre ellas. Lo único que quiere dejarse asentado aquí es que la permeabilidad de los límites culturales no implican la desaparición de los mismos.

11. En cierta medida, esta idea ya se encuentra en la citada Declaración de 1948, donde se afirma con respecto a “la comunidad”, a la que pertenece una persona, que “sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad” (artículo 29).

12. Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Nueva Antropología*, vol. XIII, 1992, núm. 43, pp. 84-99. El mismo autor señala poco después que “las políticas de ajuste estructural exigidas por las agencias financieras internacionales a los gobiernos del Tercer Mundo, que tienen por finalidad

reducir el papel del estado en la economía, son consideradas por algunos observadores como violatorias de los derechos humanos” (p. 85).

13. Es pertinente recordar que, de hecho, el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural ha estado ligado a y, a su vez ha impulsado la atención a otras diversidades, entre ellas, en lugar destacado, a la diversidad de género (véase, por ejemplo, Rubí de María Gómez, “Género, cultura y filosofía”, p. 92 y ss., en Rubí de María Gómez Campos (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés, 2001, pp. 75-105).

14. Una perspectiva prometedora en este sentido constituye el llamado *Proyecto Ética Mundial* (ver para esto: Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 4ªed., 1998.)

15. Como se sabe, esta característica también empieza a ser reconocida como un rasgo básico de las instituciones dedicadas a la generación de conocimiento científico, incluso en el ámbito de las ciencias sociales.

16. Raimón Pannikar, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993, pp. 61-62.

17. En este tenor finaliza Juan Luis Cebrián su comentario “La política del odio” en *El País*, Madrid, 12 de septiembre de 2001, sobre el ataque terrorista a Estados Unidos del 11 de septiembre del 2001: “

Los llamamientos a la calma que las autoridades mundiales prodigan ahora no servirán de nada si esas mismas autoridades no son capaces de retomar el camino de la cooperación y la solidaridad entre los gobiernos. Para devolver la confianza y seguridad a los ciudadanos americanos, y con ellos a millones de habitantes de este mundo, no es preciso sólo, aunque resulte urgente, identificar y castigar a los culpables. (...) Pero, sobre todo, hace falta recuperar los valores morales de la democracia en el tratamiento global de los problemas globales, y renunciar a la demagogia y a la divulgación de la ignorancia. Es preciso un esfuerzo coordinado y persistente de los gobiernos, y que los ciudadanos de los países ricos no contemplen los programas de solidaridad como una manía de los tiempos, sino como el único antídoto posible contra el odio. Para que nunca más veamos a nadie, niños o mayores, celebrar el asesinato de ningún inocente”.

18. Recuértese la observación de Ernst Bloch sobre la ambigüedad inherente de la tríada libertad, igualdad, fraternidad: “El uso que la burguesía hizo de estas palabras y a la cual han servido, les ha impreso su huella. Su esplendor se ha dividido: guiña como el ojo de un encubridor, brilla como la luz de 1789. Pero no se hubiera podido abusar de estas tres palabras, si anteriormente todo hubiera estado claro en ellas. Es importante ver, ante todo, que entre sí se encuentran estibadas y que su mejor parte no ha emergido aún. Porque los seres humanos, de quienes trata el gran llamado tricolor, están aún camino”. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, Ed. Suhrkamp, 1961, p. 176.

19. Otfried HOffe, “Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte”, p. 16, en Walter Kerber (ed.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, Munich, Kindt, 1991, pp. 14-36.

20. En este mismo sentido apunta Diana de Vallescar que “necesitamos del recurso a otras historias y culturas, incluso para recuperar el sentido de nuestra historia e identidad”, en *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, PS Editorial, 2000, p. 348.

21. Waldo Villalpando, “La cuestión de los derechos humanos, con especial referencia a América Latina”, pp. 12-13, en Glenda da Fonseca y Waldo Villalpando, *Defensa de los derechos humanos*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1976, pp. 7-65.

22. La cita es de Mahatma Gandhi y se encuentra en: Gonzalo Arias (comp.), *La no-violencia: arma política*, Barcelona, Nova Terra, 1976, p. 73.

23. Así el título de un número monográfico de *Christus: revista de teología y ciencias sociales*, Ciudad de México, año LXVI, mayo-junio 2001, No. 724).

24. Isidro H. Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*, México, Océano, 2000, p. 179.

25. Dietrich Böhler, “Zu einer historisch-dialektischen Rekonstruktion des bürgerlichen Rechts: Probleme einer Rechts- und Sozialphilosophie nach Marx”, p. 94, en Hubert Rottleuthner (ed.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1975, pp. 92-158.

26. En este sentido resulta interesante comparar la *Declaración de Barbados II* de 1977, en Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979, pp. 389-392. Donde está ausente el término “derechos humanos”, al igual que en el reporte del participante mexicano en el Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas de 1980 (Guillermo Bonfil, “Cuarto Tribunal Russell: testimonios de la dignidad y la ignominia”, en Nexos, año IV, 1981, No. 40, pp. 13-26) con la *Declaración de Barbados III*, de 1993, donde se exige que “la noción de los derechos humanos tiene que ampliarse a los derechos sociales, políticos y económicos de cada grupo social y étnico, así como de los pueblos indios en particular” (“Declaración de Barbados III”, p. 21, en Georg Grünberg, (coord.), *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1995, pp. 19-23.

27. El dato proviene de Agustín Ávila (coord.), *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas, México*, Ed. Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 180

28. Véase, por ejemplo, el estudio de Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas sobre etnias oaxaqueñas amenazadas, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca-chochos, chontales, ixcatecos y zoques*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista, 1996.

29. Raúl Fornet-Betancourt, “Introducción: aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, p. 370, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XXX, septiembre-diciembre de 1997, número 90, pp. 365- 382. Véanse al

respecto la comparación que establece Enrique Dussel entre la ética del discurso y la ética de la liberación en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 411 y ss.

30. Luis Villoro, “Dos ideas del Estado-nación”, en *La jornada*, 9 de mayo de 2001.

31. “Como muchos campesinos juegan los mismos papeles que los ‘indios’ y sufren el mismo tipo de dominación y explotación, lo que realmente distingue a los indios de otros campesinos es su cultura aborigen, su *status* inferior en la estratificación y en la sociedad neocolonial, y su organización en comunidades políticas estructuradas, señala Pablo González Casanova, “Las etnias coloniales y el estado multiétnico”, p. 29, en P. González Casanova y Marcos Roitman R. (coords.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/La Jornada Eds; 1996. pp. 23-36.

LA FRONTERA HABITABLE MÁS ALLÁ DEL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO

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

En su reciente y polémica obra, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Giovanni Sartori contrapone el multiculturalismo defendido por los comunitaristas norteamericanos partidarios de una política del reconocimiento, con una referencia especial a Walzer y a Taylor, a lo que él denomina pluralismo. En su opinión, “los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-*establishment* que les vuelve a galvanizar”.¹ A partir de este presupuesto, el politólogo italiano lleva a cabo una dura crítica contra estos autores a los que tacha de retrógados —sustituyen la ley por el arbitrio al abogar por leyes sectoriales—, ignorantes de los tres principios básicos del constitucionalismo liberal —neutralidad del estado, separación del cargo y de la persona y generalidad de las leyes—, y, en último término, de sostener unas ideas políticas que corren el riesgo de llevar a la destrucción de la sociedad, pues el peligro actual vendría dado, en este sentido, por una servidumbre de la etnia.

Por el contrario, la idea de pluralismo que él defiende “ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión”.² Este pluralismo sería la condición básica de la democracia liberal basada en el disenso y la diversidad y en la existencia de partidos políticos. Asimismo, dicho pluralismo estaría relacionado con la tolerancia, que no significa mera indiferencia, pues está sujeta a tres criterios: razonar lo intolerable, no hacer el mal y la reciprocidad. Lejos, por otra parte, de cualquier veleidad de comunidad mundial, Sartori sostiene la

pertinencia de la identidad, “la alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como *no somos*. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia fuera, un excluir. Un nosotros que no está circunscrito por un ellos ni siquiera llega a existir”.³ En suma, “¿qué es una sociedad abierta? He dicho que una sociedad pluralista. ¿Y cuánto se puede abrir una sociedad abierta? He contestado que hasta donde lo permita la noción de comunidad pluralista, y a través de ella la de una comunidad en la cual los diferentes y sus diversidades se respetan con reciprocidad y se hacen concesiones recíprocas”.⁴

No es mi intención hacer una crítica de la obra de Sartori, ni siquiera se deben interpretar como una breve reseña las líneas que anteceden; mi propósito no es otro que el de mostrar una voz más relacionada con el “tema de nuestro tiempo”. Éste, el tema que acapara con mayor atención que cualquier otro el interés de sociólogos, antropólogos, filósofos, en fin, teóricos sociales, es el de la relación entre universalismo y particularismo. Parecería que en el tiempo de las comunicaciones planetarias instantáneas, en el ciberespacio de la realidad virtual, en la época de mayores y más rápidos movimientos de población, en el mundo de la sociedad red capaz de interconectar los puntos más alejados del planeta, estaría fuera de lugar la reivindicación del grupo, de lo propio, de las diversas identidades a las que podemos adscribirnos, sean éstas la etnia, el género, la lengua o algo tan difuso como la cultura. Y, sin embargo, ahí están presentes. Movimientos fundamentalistas de carácter religioso, políticas de la diferencia y de la acción afirmativa, movimientos secesionistas o las llamadas tribus urbanas, son otros tantos síntomas de que el sueño de la modernidad de una sociedad cosmopolita está muy lejos de cumplirse.

El presente artículo pretende acercarse a esta cuestión valiéndose de la metáfora de la frontera como hábitat. En primer lugar, se hace una breve reflexión sobre el carácter ambivalente del concepto de frontera, a continuación se dibujan tres tipos históricos de universalismo frente a otros tres de particularismo, después se esboza la situación actual de esta cuestión, para concluir con la idea de frontera como hábitat.

I. Los sentidos de “frontera”

El término “frontera” se dice de muchas maneras, aunque la idea que predomina en su uso sea la de límite y separación entre dos ámbitos considerados de distinta, en ocasiones irreconciliable, significación. Pongamos algunos ejemplos de distintas disciplinas como la geografía y la política, el psicoanálisis o la filosofía, en las que es frecuente su uso.

En este sentido, hablamos de fronteras naturales; entonces, se considera que cadenas montañosas, ríos caudalosos o inhóspitos mares son elementos de separación, se presentan como barreras que impiden el paso de un lugar a otro de tal manera que hacen imposible la comunicación, el intercambio y el tráfico, condenando a los espacios que caen a cada lado a permanecer ajenos el uno del otro. De la misma forma, cuando hablamos de fronteras políticas, nos referimos a la delimitación de los Estados. También aquí la frontera se erige como elemento separador de dos realidades que se presentan claramente delimitadas: banderas, aduanas, guardias fronterizos, oficinas de inmigración, generalmente otro idioma, indican al viajero que acaba de pasar de un mundo a otro; además, se da por supuesto que dentro de sus fronteras, en cada Estado, por el hecho de ser, se da una cierta homogeneidad, señal de una identidad nacional particular.

Algo similar ocurre en lo que se refiere al psicoanálisis. En su Primera Tópica, Freud distinguió nítidamente el Inconsciente del Consciente, de manera que sólo se accedía a aquél de manera indirecta, viéndose obligado el terapeuta, por tanto, a interpretar los síntomas neuróticos, los actos fallidos y el contenido manifiesto de los sueños, las tres vías de acceso a la trama oculta de la mente, con el fin de aclarar el origen de la enfermedad, las tensiones internas que explican las equivocaciones al hablar o al escribir o el contenido latente del sueño; en cualquier caso, entre el Inconsciente y el Consciente no se establece ningún tipo de conexión directa, dos realidades constitutivas de la psique del ser humano que permanecen extrañas entre sí.

Nos encontramos, asimismo, en la filosofía con la idea de límite; en ese caso, la razón está constreñida por lo que se puede decir y demostrar, más allá está lo inefable, aquello de lo que no se puede dar razón, lo que se sustrae a la mirada y a la medida del logos, entre el ser y el no ser se abre un abismo,

afirma Eugenio Trías: “cierto que desde Descartes a Kant y de éste a Wittgenstein y a Heidegger se insiste en la idea de límite o frontera (Grenze): límite del conocer (Kant) o límite del pensar-decir, o límite del lenguaje y del mundo (Wittgenstein), o límite del mundo como mundo (Heidegger). Cierro que se usa, en la tradición trascendentalista, la metáfora del horizonte. Cierro que Platón piensa la idea como *horos*, límite que permite definir y delimitar su contenido”.⁵

Sin embargo, si llevamos a cabo un somero análisis de los aspectos enumerados más arriba, podremos constatar que las cosas no están tan claras, que esos límites en apariencia infranqueables tienen sus porosidades. Qué duda cabe de que las montañas, los ríos o los mares dividen los espacios, pero también, en ocasiones, son precisamente elementos de unión; en las altas montañas del Pirineo se juntan los pastores de las dos vertientes con sus rebaños en los calurosos meses del verano, entre la orilla este y oeste del Río de la Plata hay un tráfigo incesante, el Mediterráneo fue el lago en torno al que se fue fraguando la civilización europea.

Si dirigimos la atención a los Estados, nos encontramos con fenómenos curiosos, de un lado, las fronteras que los delimitan conocieron formas muy diferentes a las actuales, es decir, las fronteras, como los mismos Estados que delimitan, no permanecen idénticas a lo largo de la historia, de otro, esa pretendida homogeneidad en su interior se ve refutada por la realidad política diaria, pues, según el parecer de Juan Linz, “hay un número limitado de países que encajan totalmente en la idea de comunidad nacional, en la que todos los ciudadanos comparten una cultura, una lengua y una identidad común y que, al mismo tiempo, han logrado una estabilidad democrática. Con un criterio estricto, es decir, la ausencia de cualquier minoría lingüística, cultural o étnica, el número de estados que encajan en este tipo es sorprendente mente pequeño. Posiblemente se limite a Portugal, el más antiguo Estado-nación europeo, Alemania, Austria y Uruguay”.⁶

Cuando nos volvemos hacia el psicoanálisis, de nuevo se da una situación similar; en efecto, si tan extraños son entre sí el I del C, si responden a principios tan diferentes, ¿cómo es posible que se pueda, ya no acceder, si no ni siquiera tener la intuición de la existencia del 1 desde el C?; algún puente, algún nexo será necesario para que esa realidad pueda ser al menos imaginada.

Y por seguir al filósofo citado más arriba, que se vale de la metáfora del *limes*, la tensa y dialéctica frontera del imperio romano con los pueblos bárbaros, “la metáfora del *limes* sirve, entonces, de hilo conductor de una investigación filosófica que tiene la pretensión de evitar tanto un proyecto racionalista encerrado en la inmanencia del *logos*, de la razón, como un proyecto ‘irracionalista’ que quiera dispersar para siempre todo legado ilustrado, iluminista. El *limes* es la metáfora idónea que expresa el lugar de donde brota y a donde se orienta la reflexión que aquí se lleva a cabo. Aquí se afirma que el ser, eso que desde Parménides a Aristóteles, o de Platón a Hegel y a Heidegger, se llama ser, es ese *limes*. La idea de límite se impone en la presente coyuntura histórica como necesidad en razón de haberse agotado y consumado una forma de pensar, la moderna, en la que se ha retenido tan sólo la dimensión negativa del límite. Ello da a este discurso su contexto histórico adecuado. A través de esta lógica u ontología del límite se pretende abrir el espacio de reflexión ajustado a una condición histórica nueva, distinta de la condición moderna y postmoderna”.⁷

Este rápido recorrido por diferentes disciplinas que tienen en cuenta el concepto de límite —por supuesto, no son las únicas— nos puede dar una idea de cómo dicho concepto puede ser concebido desde dos ángulos opuestos: entendido como separación, como extrañamiento mutuo de dos o más realidades, tal como se mostraba al principio, y éste es el sentido que adquiere el término más comúnmente; pero también puede ser concebido, tal como después se vio, como lugar en el que además de tener presentes las diferencias de dos ámbitos —por ello, tiene sentido hablar de “frontera”—, cualesquiera que éstas sean, asimismo, se contemple como un lugar de encuentro, como un territorio en el que se pueden contemplar los elementos de unión, de relación, de puente entre dichos ámbitos.

2. Ejemplos históricos de universalismos y particularismos

Si nos encaminamos hacia el mundo de la cultura, nos encontramos en una situación muy peculiar, que, en cierto modo, recuerda esas dos visiones. De un lado, se sitúan quienes desde la antropología, la filosofía, la religión, o los

estudios culturales en general hablan de las lenguas y las culturas como ámbitos encerrados en sí mismos, incommunicables entre sí, de manera que el integrante de un determinado grupo humano o el hablante de una lengua vive en un mundo absolutamente diferente al de quien pertenece a otro grupo o habla un idioma distinto; la etiqueta al uso en este caso es la de relativismo o de la diferencia, y sus mitos más recurrentes son el de Babel, que ilustraría la confusión de lenguas, y el de *Volkgeist*, la diversidad de pueblos. Esta manera de enfocar la particularidad extrema de cada grupo está íntimamente relacionada con el concepto de frontera pergeñado más arriba. De otro lado, están quienes consideran a la humanidad como un todo, sujeta a las mismas leyes naturales y portadora de unos mismos valores y derechos, por lo que las diferentes formas de concebir el mundo y de entender las relaciones entre las personas, en el interior del grupo, y entre los distintos grupos humanos, al exterior del grupo, pueden ser medidas a partir de un único principio; la etiqueta, ahora, sería la de universalismo. En este caso, las fronteras, claro está, desaparecieron.

Veamos algunas muestras, sin ánimo de ser exhaustivos, de ambas posturas. Desde el campo de la filosofía, el estoicismo puede ser considerada una corriente universalista, al sostener la igualdad entre todos los seres humanos y defender un ideario cosmopolita; al cabo, rotos los lazos que ataban el pensamiento griego a la ciudad-estado helénica, somos ciudadanos del mundo, sujetos a una ley natural, común a todos los humanos, ciudadanos, en suma, de esa comunidad universal que es la razón natural. Habría que hacer, con todo, un breve comentario a propósito de ese universalismo estoico. Si bien es cierto que la razón universal es común a todos, cuando se quiere hacer explícita, ocurre, sin embargo, que hay dos tipos de seres humanos: los sabios, que orientan su vida por esa razón, y los que no lo son; se podría decir, entonces, que la diferencia entre estos dos tipos vendría dada no por su lugar de procedencia o por la lengua que hablaran, sino por la posesión o no de la sabiduría.⁸

De otro lado, las religiones del Libro, judaísmo, cristianismo e Islam, al partir del supuesto de la creación del ser humano por Dios, consideran a la humanidad como perteneciente a una misma comunidad; ello no impide, no obstante, que no dejen de establecer una diferencia entre los fieles de su religión y el resto de los humanos, los infieles. Es más, precisamente por considerarse cada una de ellas depositaria de la verdadera religión, bien desprecian a

quienes no comulgan con sus creencias, bien pretenden convertir a su fe al resto de la humanidad; pueden darse, claro está, juntas las dos posturas. En este sentido, el cristianismo es un ejemplo paradigmático de lo que decimos. Intrínseco a su doctrina es sostener que “la humanidad es una”, en expresión de Las Casas. Bajo este punto de vista, aunque no se comulgue con el cristianismo, por el hecho de pertenecer al género humano estamos sujetos a una determinada legislación impresa por Dios en cada uno de nosotros; constituirían lo que se llaman los preceptos de la ley natural; preceptos que se pueden alcanzar a la luz de la simple razón sin ayuda de la fe y la revelación.

El pensamiento político nos brinda un tercer ejemplo de universalismo. En efecto, el presupuesto básico del Estado liberal “es la doctrina de los derechos del hombre elaborada por la escuela del derecho natural: la doctrina, de acuerdo con la cual el hombre, todos los hombres indistintamente, tienen por naturaleza, y por tanto sin importar su voluntad, mucho menos la voluntad de unos cuantos o de uno solo, algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad que el Estado, o más concretamente aquellos que en un determinado momento histórico detentan el poder legítimo de ejercer la fuerza para obtener la obediencia a sus mandatos, deben respetar no invadiéndolos y garantizados frente a cualquier intervención posible por parte de los demás”.⁹ Este fue el ideario que inspiró a los revolucionarios del siglo XVIII y que aún pervive con la permanente ampliación de los derechos humanos. Idea que, a su vez, se encuentra estrechamente ligada a la teoría del “contrato”, pues, según la misma el poder sólo es legítimo cuando está basado en el consenso de las personas sobre las que se ejerce y éstas tienen unos derechos anteriores a cualquier institución o gobierno.

Enumerados estos ejemplos de universalismo, vayamos, también de forma rápida, hacia el particularismo. Es obligada la mención, en este sentido, al filósofo alemán Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Para nuestro autor la condición necesaria para explicar el origen de la sociedad y de la cultura nada tiene que ver con decretos divinos ni con una repentina emergencia de la razón, sino con la postura erecta del ser humano que lo separa del resto de los animales. A partir de esa disposición fueron posibles las instituciones humanas más básicas como el lenguaje, la religión, la tecnología, la vida familiar y la

poesía. De esta forma, cada pueblo, cada *Volk*, se adaptó de una manera propia y peculiar a las condiciones físicas de su medio ambiente y de ahí que toda cultura sea considerada como algo subsistente en sí mismo y tenga su desenvolvimiento en su historia particular. “Estas formulaciones desmienten cualquier idea de una naturaleza humana fija e inmutable. Herder insistió en que el *Volk* era una evolución histórica y no biológica. Para él todas las sociedades eran igualmente legítimas, y el único parcialismo del que podría acusarse sería, en todo caso, el de haber amado aparentemente a las culturas *Volk* por sobre todas las demás”.¹⁰ De este planteamiento de Herder, que tanto se alejaba del etnocentrismo disfrazado de universalismo de la mayor parte de los ilustrados, se alimentaron en mayor o menor medida casi todas las ideologías nacionalistas de los siglos XIX y XX, al reivindicar para sí una historia y una culturas propias y exclusivas que dotaban de identidad a su propio grupo.

Franz Boas (1815-1942) fue el iniciador e inspirador, desde la antropología, de lo que se llama el particularismo histórico. De nuevo nos encontramos con un pensamiento que se aparta de cualquier tipo de evolucionismo de carácter universalista, tan característico del primer pensamiento antropológico de finales del siglo XIX y principios del XX. A partir de sus estudios empíricos llevados a cabo entre los indios de la costa noroeste de América del Norte, después de afincarse en los Estados Unidos proveniente de Alemania, tanto como de sus investigaciones y enseñanza antropológicas en la Universidad de Columbia concluyó, desde el cuádruple enfoque antropológico por él preconizado —arqueología, antropología física, lingüística antropológica y antropología cultural—, que los rasgos de cada cultura provienen de otras culturas y se adaptan, modificados, a las condiciones locales, que los factores geográficos, sí influyen en cada cultura, pero no son determinantes, que las categorías del pensamiento no se presentan conscientemente a los ojos de un determinado grupo y, lo más importante, que no hay un rasero universal para enjuiciar a las culturas, “según esta concepción (la del relativismo cultural) los sistemas de valores de las distintas culturas son iguales; las costumbres, por tanto, deben ser juzgadas de acuerdo con la cultura a la que pertenecen, y no según los patrones del antropólogo que las estudia”.¹¹ Huelga insistir en la importancia de la obra de Boas en la antropología norteamericana si tenemos

presente que Herskovits, Kroeber, Lowie, Radin, Mead, Benedict,... fueron discípulos suyos.¹²

Precisamente con uno de ellos, Edward Sapir (1884-1939), Y su colaborador Benjamin Lee Whorf cerraremos este apartado sobre el particularismo, considerado ahora bajo la etiqueta “relativismo lingüístico”. La tesis de Sapir queda sintetizada de esta forma: “es una ilusión imaginar que esencialmente nos adaptamos a la realidad sin la utilización del lenguaje, y de que éste es un mero instrumento incidental de solucionar problemas determinados en la comunicación o la reflexión. El hecho es que el “mundo real” está en gran medida inconscientemente construido sobre los hábitos lingüísticos de un grupo. No hay dos lenguas que sean lo bastante similares para que se considere que representan la misma realidad social. Los mundos que habitan las distintas sociedades son mundos distintos, no un mismo mundo con diferentes rútu-los”.¹³ De esta manera, Sapir considera cada lengua como un sistema perfecto y completo —aunque admita que “todas las gramáticas tienen goteras”—, que debe entenderse en sus propios términos y condición imprescindible para el desarrollo de la cultura. En esa misma dirección va encaminada la teoría de Whorf, “diseccionamos la naturaleza según los criterios que nos dicta nuestra lengua materna. Las clases y categorías que extraemos del mundo fenoménico no se imponen inmediatamente al observador; antes bien, el mundo se nos hace presente cual flujo caleidoscópico de impresiones que espera ser organizado por nuestras mentes, y de un modo fundamental por los sistemas lingüísticos que la habitan. El modo peculiar en que dividimos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le atribuimos significados depende, en gran medida, del hecho de que estamos sujetos a un acuerdo para organizada de ese modo, un acuerdo que vincula a toda la comunidad de hablantes y que se halla codificado en las pautas de nuestra lengua. Por supuesto, este acuerdo es implícito y no declarado, *aunque sus términos son absolutamente obligatorios*, no es posible en modo alguno hablar sin plegarse a la organización y clasificación de datos que ese acuerdo estipula”.¹⁴ En definitiva, para los representantes del relativismo lingüístico, en especial para Whorf, existe una íntima relación entre el lenguaje y la cosmovisión de un grupo humano, de tal forma que cualquier lengua contiene una teoría de la estructura del universo, que él llamaba en ocasiones “metafísica”.¹⁵

3. Universalismos y particularismos en la actualidad

En lo que precede se han esbozado diferentes versiones de estos dos extremos: el universalismo y el particularismo. Acudimos en el primer caso —un mundo sin fronteras, lo podíamos llamar— a hitos significativos de la filosofía, la religión y el pensamiento político, como representativos de esa manera de concebir las relaciones humanas y la cultura en general; en el segundo —en este caso las fronteras estarían firmemente asentadas— a distintos momentos de la filosofía, de la antropología y de los estudios lingüísticos. Asimismo, conviene tener presentes para lo que sigue, lo dicho al principio a propósito de las dos concepciones que puede entrañar el término “frontera”, pues teniendo esto en cuenta, ¿cómo se puede encarar en la actualidad el problema de la universalidad y la particularidad?, ¿de qué nos pueden servir las indicaciones hechas?, ¿qué alcance puede tener, a juzgar por los comentarios precedentes, la idea de “frontera como hábitat”?

Retomamos, de nuevo, la cuestión del universalismo; ahora en nuestro horizonte temporal más inmediato. Podría parecer que un buen argumento en el que basar el universalismo sería considerar al ser humano desde el punto de vista biológico. De esta forma, de la misma manera que en el resto de las especies animales un criterio que nos permite hablar de especies distintas es el de la reproducción —si dos individuos tienen descendencia, entonces pertenecen a la misma especie—, así mismo, si se unen dos personas de distintas culturas, etnias o creencias religiosas, por muy diferentes que éstas sean, tendrán descendencia. Sin embargo, este criterio biológico no nos sirve en el presente caso. Precisamente porque consideramos que además de ser biológico, el humano es un ser, a falta de mejor calificativo, cultural, y esto es precisamente lo que lo distingue del resto de los animales. En todo caso, su universalidad vendría dada por tres aspectos constantes en todas sus formas de vida y, más importante, sin su presencia en un grupo sería muy difícil de tenerlo como humano: el lenguaje, la técnica y las relaciones de parentesco. Éstas serían los universales del humano, pero, como se puede ver, su universalidad es paradójica, está constituida por particulares, pues las lenguas son muy diferentes entre sí, las técnicas pueden adoptar formas particulares y las relaciones de parentesco alcanzan variedades indefinidas. Nos atreveríamos a decir que

su universalidad, en caso de que así podamos expresarnos, vendría dada por el conjunto de sus particularidades.

Una formulación de distinto signo del universalismo con la que nos tropezamos cotidianamente es la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en cuyo preámbulo leemos: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Para fundamentar estos derechos, la Declaración acude al iusnaturalismo moderno, es decir, a que es inherente a la naturaleza humana el ser sujeto de esos derechos. Indudablemente esta concepción del ser humano y de sus derechos puede llevar a contradicciones teóricas y conflictos prácticos, por lo que no faltan críticos provenientes de distintos ámbitos de dicha Declaración. Por ello, teniendo presentes estas precisiones, la Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena de 1993 concede una especial importancia a los derechos de las mujeres, de los niños y de los pueblos; aún así, en su párrafo I declara: “La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reafirma el solemne compromiso de todos los Estados de cumplir sus obligaciones de promover el respeto universal, así como la observancia y protección de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, otros instrumentos relativos a los derechos humanos y el derecho internacional. *El carácter universal de esos derechos y libertades no admite dudas*”. En definitiva, la Declaración de Viena intenta plasmar la preocupación actual de la defensa de unos derechos universales sin olvidar, al mismo tiempo, las particularidades de cada grupo humano; los derechos humanos, entonces, “tienen a la vez por objeto expresar mandamientos inmutables y enunciar un momento de la conciencia histórica. Así pues, son, a un tiempo, absolutos y puntuales”.¹⁶ Como afirma Etxeberria, “es una universalidad que echa sus raíces en la concepción ilustrada de los derechos naturales presente en las declaraciones del siglo XVIII, aunque con matices, y que se prolonga en los grandes, documentos posteriores, si bien, por un lado, debilitando el iusnaturalismo (¿o dejándolo en su mínimo imprescindible?) y por otro abriendo nuevas perspectivas, especialmente desde la atención mayor a la diversidad cultural”.¹⁷ Es suficien-

te lo visto, para percatarse de que esta Declaración tiene en cuenta la tensión entre el particularismo y el universalismo.

También matiza, ahora ya desde el pensamiento político del presente, su universalismo primero de *Teoría de la justicia* John Rawls, donde su constructivismo iría de la mano de la universalidad de los derechos humanos, en su posterior *Liberalismo Político* (1993), obra en la que se hace patente la dificultad de esa universalidad cuando se aborda el ámbito internacional de la justicia. Quienes no matizan su universalismo son los representantes del pensamiento único y los neoliberales. Unos proclamando el fin de la historia, la consumación de los tiempos, en la medida en que la democracia liberal, tras la Caída del Muro de Berlín, se impone en todo el mundo, otros desempolvando la idea de Adam Smith de la mano invisible del mercado como reguladora planetaria de las relaciones humanas. Aquí sí, desde presupuestos políticos y económicos, se puede hablar de un universalismo duro y homogeneizador de toda la especie, haciendo caso omiso a cualquier tipo de particularidad que se pueda interponer a la lógica del mercado, incluso la legislación del Estado. “La derecha neoliberal, por su parte, ha encontrado actualmente en la retórica sobre la globalización un nuevo concepto totémico similar a aquel que le diera tan buen juego en los setenta y ochenta: la *sociedad civil*. No en vano, las ideas de la sociedad civil neoliberal y de la globalización combaten por un mismo objetivo: el debilitamiento de los controles estatales y el correlativo fomento de la ‘espontaneidad social’ y la libre interacción en el mercado. Bajo su bandera se obligaría a los Estados a someterse a las leyes de la competencia y la no intervención, con el consiguiente reajuste ‘natural’ del papel del Estado y la entrada al fin en el mítico reino del mercad”.¹⁸

En fin, si el universalismo más o menos matizado de las Declaraciones de los derechos humanos, el de Rawls y el de los teóricos citados pertenece al orden del pensamiento, aunque tenga su vertiente práctica, moral, lo que emerge indiscutible con fuerza en la actualidad es otro universalismo, de Corte técnico, de ineludible mención, nos referimos al proceso de planetarización de la “sociedad red”,¹⁹ elemento imprescindible para el actual proceso de globalización, pues “la mayor parte de los estudiosos de la globalización coinciden en que la base tecnológica de la misma está en el carácter cada vez más inmaterial de la producción, en el desarrollo informático de los medios de

comunicación, en la transferencia de conocimientos y de gestión en tiempo real de los flujos financieros, en la estandarización como consecuencia de lo anterior— de los mercados. Una masa creciente de capitales que navegan por el ciberespacio parece dar rendimientos sin necesidad de la intervención de los otros factores de producción (trabajo y tierra); es decir, existe una forma de capital financiero que proporciona rentas considerables frente a la actividad productiva clásica”.²⁰ Es cierto que el de globalización es un término de muy imprecisa significación, pero es posible que en esa misma indeterminación esté su ambigua riqueza semántica y su poder de término—comodín para mover y agitar a quienes se sienten ajenos y aparcados por su proceso. Sirvan estas líneas para señalar los múltiples derroteros por los que se encaminan diferentes universalismos de nuestro tiempo.

En el otro lado nos están esperando sus réplicas particularistas. Y es que este proceso de mundialización que tiene lugar en los últimos años del siglo XX va acompañado de una auténtica reclusión en marcos de fuerte carácter identitario, sean esos marcos la religión, la comunidad, la etnia, la nación o el género.

Dejados a un lado los particularismos fundamentalistas de carácter religioso, vendrían otros del lado de la antropología cultural y del comunitarismo. El primero recuerda lo ya visto sobre el relativismo cultural; en palabras de Clifford Geertz, “sin hombres no hay cultura, por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres. En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o determinamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella. [...]. Así como la cultura nos formó para constituir una especie —y sin duda continúa formándonos—, así también la cultura nos da forma como individuos separados. Esto es lo que realmente tenemos en común, no un modo de ser subcultural inmutable ni un establecido consenso cultural”.²¹ Respecto al comunitarismo, a pesar de la dificultad en que nos encontramos de hablar de él en singular²² y dejando de lado la posible relación entre el comunitarismo y el nacionalismo,²³ podemos afirmar que su punto de partida es el de enfrentarse a la consideración individualista liberal del ser humano y alejarse de todo universalismo, privilegiando, por contra, el lugar que le asigna a la comunidad. Dicho de otra forma, no existe algo así como el

ser humano, el hombre natural o el individuo en abstracto, únicamente nos encontramos hombres, no con el “hombre”, y cada uno de los hombres, antes de tener la conciencia de pertenecer a la especie humana, la tiene de pertenencia a una comunidad. Así, frente al liberalismo universalista para el que la esencia de la identidad se hace consistir en la individualidad capaz de elegir fines con autonomía y entablar las relaciones que considere oportunas, Sandel considera que un individuo tal no existe, que sólo lo descubrimos, cuando nos preguntamos “quién soy”, desde la pertenencia a una comunidad que resulta esencial para la propia identidad.²⁴

4. La frontera como hábitat

Para concluir, a la vista de los comentarios precedentes, ¿qué puede significar hablar de la “frontera como hábitat”? Desde el punto de vista del universalismo más extremo, tal como se veía, no hay lugar para la frontera, ésta constituiría un límite ilegítimo, una peligrosa barrera que separa artificialmente a los seres humanos y que además, dada la comunicabilidad actual, iría en contra del signo de los tiempos en nuestro mundo interconectado por la red y por el mercado. En suma, defender fronteras es tanto como volver a oscuros tiempos del pasado e ir contra la corriente de la historia y del progreso. De otro lado, los diversos particularismos, también los más extremos, en nombre de la religión, de la cultura o de la comunidad, sostienen la pertinencia teórica y la necesidad práctica de las fronteras, de las delimitaciones claras y precisas entre los distintos grupos humanos, que viven en mundos distintos, comparten valores diferentes y tienen cada uno de ellos su proyecto peculiar de vida.

Desde un punto de vista intuitivo, no cabe duda de que los seres humanos pertenecemos a la misma especie y no sólo por nuestras características biológicas, también es posible llegar a un entendimiento con personas pertenecientes a otros grupos humanos diferentes al nuestro, Como afirma Todorov, “los seres humanos, no cabe duda, están determinados por su biografía, por sus condiciones materiales, por su pertenencia étnica; pero ¿lo son hasta el punto de jamás poder liberarse? ¿Qué se ha hecho de la conciencia y de la libertad de los hombres? ¿Y qué hacer de todas las aspiraciones de la humanidad a la

universalidad, documentadas desde hace tanto tiempo como puede remontarse la memoria: no han sido más que manifestaciones, más o menos hábilmente enmascaradas, del etnocentrismo?”²⁵ Este comentario del lingüista búlgaro viene a continuación de su crítica al relativismo cultural, en el que ve el peligro de poder excusado todo en nombre del contexto, sea cultural, histórico o religioso, y añade: “no hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano; debe serme posible decir no que tal cultura, tomada como un todo, es superior o inferior a tal otra, pero sí que tal rasgo de una cultura, sea la nuestra o de otra ajena, tal comportamiento cultural es condenable o loable”.²⁶

El problema que se plantea, entonces, es el de cómo acceder a esa universalidad. Todorov encuentra en la literatura una respuesta, “lo que le interesaba [a Goethe] eran precisamente las transformaciones que sufre cada literatura nacional en la época de los cambios universales. Y señala una doble vía a seguir. Por una parte, no es menester renunciar por completo a la propia particularidad, sino todo lo contrario: hay que ahondarla, por así decir, hasta descubrir en ella lo universal. [...]. Por otra parte, de cara a la cultura extranjera, no hay que someterse, sino ver otra expresión de lo universal y, por lo tanto, buscar el modo de incorporarla”,²⁷ Lo que, a su vez, nos llevaría a las reflexiones de Rousseau: hay que conocer las diferencias entre los hombres, no para encerrarse en la afirmación de la incomunicabilidad, sino para esclarecer al hombre genérico, Y de aquí al científico social que, tras una “temporada entre lo ‘otro’ no regresa al mismo punto de partida; se esfuerza por encontrar un terreno de entendimiento común, de crear un discurso que saque partido de su exterioridad pero que al mismo tiempo hable a los otros y no sólo *de* los otros”.²⁸

Michael Carrithers plantea una pregunta similar, “dada la diversidad de formas de vida humana, ¿qué es cierto para los hombres en general?”.²⁹ Partiendo del supuesto de la variabilidad de la vida humana social y cultural, se ocupa del estudio de la capacidad humana que permite crear esa diversidad cultural. Encuentra que esa capacidad para la diversidad, una habilidad activa y creativa, no sólo explica la diferencia entre los distintos grupos humanos, sino la mutabilidad y flexibilidad de cada cultura, de tal manera que, frente al sentir mayoritario de los antropólogos, sostiene el incesante cambio en cada

cultura: “argumento que este cambio, creación y re-creación, interpretación y re-interpretación, forman todos parte de la textura de la experiencia cotidiana, No se trata de procesos que ocurran ocasional y excepcionalmente, sino que constituyen más bien la materia misma de la vida social humana. Incluso cuando hacemos algo que parece tradicional lo hacemos en condiciones nuevas y así, estamos en realidad recreando la tradición en vez de estar, simplemente, reproduciéndola”.³⁰

Entonces, tanto para comprender otras culturas como para explicar esa capacidad común a todos los seres humanos, acude al punto de vista mutualista: las personas están tan profundamente comprometidas recíprocamente que sólo podemos entenderlas de forma adecuada si interpretamos todo su comportamiento como algo interpersonal. “En una perspectiva mutualista hasta la organización humana más sencilla —la tienda de la esquina, su familia— es algo intrincado, con una sutil, delicada y a menudo incierta manera de funcionar. De modo análogo, comprender incluso lo que mejor conocemos es una tarea compleja y difícil, que no siempre se logra satisfactoriamente. Como uno de los personajes de Woody Allen subraya con indiferencia: ¿Quién puede decir jamás, realmente de verdad, que comprende a otra persona? Es verdaderamente sorprendente que estas cosas puedan lograrse”.³¹

Esta forma de concebir al ser humano, un ser en permanente estado de relación interpersonal, que nos lleva, de un lado, a rescatar los rasgos comunes que compartimos como humanos, más allá de cualquier grupo y, de otro, a destacar la labilidad de todo grupo, la necesidad en que nos vemos de interpretar los signos de los otros pertenecientes a nuestro propio grupo, está presente, en cierto modo, en las consideraciones de Néstor García Canclini sobre la *hibridación* cuando da cuenta del peculiar proceso de modernización de América Latina. En lo que sigue, me referiré con especial énfasis a sus comentarios sobre el arte, teniendo presente, no obstante, que en su obra *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* pasa revista a muy diversas cuestiones relacionadas con la modernidad, como puedan ser el urbanismo, la reflexión política, las relaciones entre historia, antropología y sociología o el estatus del museo. Así, nuestro autor afirma, “la sociabilidad híbrida que inducen las ciudades contemporáneas nos lleva a participar en forma intermitente de grupos cultos y populares, tradicionales y modernos. La afirmación

de lo regional o nacional no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse ahora como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas internacionales desde posiciones propias”.³²

El autor parte de tres hipótesis que irá desarrollando a lo largo de la obra. La primera es la de considerar que el valor de la modernidad se cifra no tanto en lo que separa a las diferentes etnias, naciones o clases sociales, sino en los cruces culturales que tienen lugar entre lo tradicional y lo moderno; la segunda hipótesis consiste en concebir la modernidad latinoamericana como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación; y la tercera sugiere que una mirada transdisciplinar sobre las manifestaciones de hibridismo cultural tienen consecuencias que van más allá de la investigación cultural, acercándose a cuestiones de carácter político.³³ Centro la atención en el primer punto.

Bajo esta perspectiva, Canclini sostiene, frente a los tradicionalistas en busca de culturas nacionales “auténticas” que intentan preservar de influencias extranjeras o del proceso de urbanización y frente a los modernizadores que defienden una idea del arte por el arte sin fronteras, que “los cruces entre lo culto y lo popular vuelven obsoleta la representación polar entre ambas modalidades de desarrollo simbólico, y relativizan por tanto la oposición política entre hegemónicos y subalternos, concebida como si se tratara de conjuntos totalmente distintos y siempre enfrentados. Lo que hoy sabemos sobre las operaciones interculturales de los medios masivos y las nuevas tecnologías, sobre la reapropiación que hacen de ellos diversos receptores, nos aleja de las tesis sobre la manipulación omnipotente de los grandes consorcios metropolitanos”.³⁴ No quiere, con todo, negar la existencia de la desigualdad de oportunidades que tiene lugar en América Latina ni los desequilibrios sociales presentes en el Continente, sino destacar ese otro hecho, tan olvidado, de la interconexión entre culturas, concretamente, la hibridación que se da entre lo culto y lo popular, el arte y la artesanía.³⁵

En relación con este último aspecto, nos recuerda Canclini que ni el arte está sustraído a las leyes del mercado, muy lejos del ensueño kantiano de contemplar el arte como la finalidad sin fin “el arte moderno y pos moderno de las metrópolis desemboca en la imposibilidad de cultivar la autonomía absoluta”,³⁶ ni las artesanías constituyen un ámbito cultural petrificado e in-

mune a cualquier tipo de influencia, “hoy las relaciones intensas y asiduas de los pueblos de artesanos con la cultura nacional e internacional vuelve normal que sus miembros se vinculen con la cultura visual moderna, aunque aún sean minoría los que logran nexos fluidos”.³⁷ Es decir, la hibridación está presente en el dominio de la artesanía de la misma manera que el arte también se ve afectada por los diversos medios de comunicación audiovisual y de masas. “La reproducción de las tradiciones no exige cerrarse a la modernización”; muchos casos de artesanos mexicanos y otros de América Latina “muestran que la reelaboración heterodoxa —pero sugestiva— de las tradiciones puede ser fuente simultánea de prosperidad económica y reafirmación simbólica”.³⁸ En fin, y para finalizar con el antropólogo argentino, las hibridaciones mencionadas “nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes: las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, los videos y canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiadas con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento”.³⁹

Si dirigimos la atención al filósofo mencionado más arriba, Eugenio Trías, nos encontramos en un ámbito muy diferente, pero, para nuestra sorpresa, también recurre a la metáfora de la frontera para aclarar la condición humana y la de la propia razón. Veámoslo brevemente.

Desde hace años el filósofo catalán está inmerso en la tarea de la construcción de una “filosofía del límite” que da cuenta de lo que a su juicio es la característica más relevante de la razón, la de ser fronteriza. La “filosofía del límite” se sitúa lejos de cualquier tipo de razón dogmática, esa razón que azorada por las “sombras” presentes en el ser humano las excluye de su consideración, y también de cualquier relato pos moderno disolutivo de la propia razón.⁴⁰ Es, la fronteriza, “una razón crítica ilustrada que asume su naturaleza crítica en razón de su inveterado diálogo con sus propias sombras. Y que se provee de *símbolos* para lograr un acceso, siempre paradójico, a la trascendencia, o para configurar, mediante formas artísticas, nuestro propio ‘mundo de la vida’”.⁴¹ Su última obra, ésta citada, pretende acercarse al mundo de la ética y de la política desde esta “filosofía del límite”.

Para nuestros intereses, es suficiente recordar el imperativo moral que recorre *Ética y condición humana*, “obra de tal manera que ajustes tu máxima de

conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”⁴² Ésta es la propia condición del ser humano, habitamos la frontera situada entre la naturaleza de carácter prehumano y el ámbito numinoso del misterio suprahumano, “nuestra condición marca sus diferencias en relación a lo físico (la vida vegetal o animal) y en relación a lo metafísico o teológico (la vida divina)”⁴³ Vistas así las cosas, “no existe patria natural del hombre, por mucho que desde ciertas perspectivas se pretenda tal irrealdad (así desde ideologías nacionalistas). *La ciudad de los hombres* (como la llamaba Marx) supone el inevitable desarraigo de la tentación incestuosa por permanecer unidos a la *matriz*; implica una necesaria “enajenación” como ascensión a la condición cívica propia del habitante de la frontera; y supone el carácter siempre mestizo e impuro de toda existencia fronteriza: en las fronteras de países o pueblos siempre conviven, en pura mescolanza híbrida, compuestos que no son ni de ‘acá’ ni de ‘allá’ (como sucedía, por ejemplo, en el antiguo limes imperial romano). Todo habitante de la frontera no es ni ‘francés’ ni ‘español’, ni ‘romano’ ni ‘bárbaro’, sino que participa ambigua y jánicamente de ambas condiciones y prerrogativas”⁴⁴

Y ese imperativo que guía su obra es de carácter universal, pero no universalista, pues tiene presente que se singulariza en cada respuesta que da el “receptor” del mismo, “el imperativo en cuestión es universal en razón de que rige toda materia de inteligencia y pasión que habita el límite del cerco físico, a caballo entre naturaleza y mundo. Se funda, pues, en la común condición humana que constituye su matriz. (...). Pero ese imperativo se dirige de forma radicalmente personal a cada sujeto, sin posible delegación, sin que éste pueda obviarse”,⁴⁵ En fin, el carácter fronterizo del ser humano, en su vertiente ética, muestra su pertinencia actual, pues “en nuestra época esa reflexión es necesaria, ya que nos hallamos zarandeados por falsos universalismos (como los que ciertas formas economicistas o tecnológicas de ‘globalización’ proponen) y por irredentes e irritantes particularismos (como los que ciertos modos de integrismo religioso o nacionalista disponen). Entre el ‘casino global’ de una economía y de una técnica universalista y el ‘santuario local’ de los nacionalismos y de los integristas, es importante repensar la articulación de las instancias universales y locales, o cosmopolitas y personalistas, a través de nuevas categorías (que dejen o aparquen por obsoletas las eternas querellas entre

el Individuo y lo Colectivo). En esos contextos la filosofía del límite tiene, creo, campo abierto a la generación de nuevos modos de pensar lo comunitario y lo personal, introduciendo inflexiones conceptuales que pueden tener verdadera relevancia en el ámbito de las ideas cívicas y políticas”.⁴⁶

En este último apartado, tuvimos la oportunidad de acercarnos a las propuestas de diverso signo de distintos autores cuyo vínculo común es el de recuperar esa idea del sentido fronterizo y abierto del ser humano. En efecto, las consideraciones de Todorov sobre la posibilidad de encontrar un sentido universal a la creación literaria, la forma propia del ser humano en sus interacciones sociales cifrada en el mutualismo, como nos lo recuerda Carrithers, introducir el concepto de hibridismo cultural, al modo de Canclini, en fin, reivindicar el sentido de razón fronteriza y de ser humano como habitante de la frontera, según Trías, confluyen desde ámbitos tan diferentes en un mismo lugar, que ahora sí, podemos denominar como el de la “frontera como hábitat”. Quizá sea fecunda esta idea, que entraña nuevas posibilidades, para superar tanto los fríos universalismos, como los excesivamente tórridos particularismos. Claro está, dejando de lado los nuevos derroteros por los que puede internarse esta cuestión desde estas perspectivas teóricas, el asunto más difícil consistirá en buscar alternativas prácticas, pistas concretas capaces de llevar adelante esos proyectos teóricos, teniendo presente la complejidad de nuestro mundo, los graves desequilibrios sociales y el desigual acceso a los medios económicos y culturales de los diversos pueblos y grupos humanos que pueblan nuestro planeta.

Notas

1. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001 (original en italiano, 2001), p. 64.
2. *Op. cit.*, p. 18.
3. *Ibid.*, p. 48.
4. *Ibid.*, p. 57.
5. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p. 17.

6. Juan J. Linz, "Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias", en Rafael del Águila y Fernando Vallespín (editores), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, p. 257.

7. E. Trias, *op.cit.*, p. 17.

8. "Según la opinión estoica, distinta de la aristotélica, areté es esencialmente una expresión singular y su posesión por un individuo, un asunto de todo o nada; se posee la perfección de la *areté* (*virtus* y *honestas* son las dos traducciones que los latinos usan) exige o no se posee. Con virtud, se tiene valor moral; sin virtud, se es moralmente despreciable. No hay grados intermedios. Puesto que la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es, en opinión estoica, también sabio. (...) La regla a que debe conformarse una voluntad que actúa rectamente es la ley encarnada en la naturaleza misma, la del orden cósmico. La virtud es, por ello, conformidad con la ley cósmica tanto por una disposición interna como en los actos externos. Esa ley es una y la misma para todos los seres racionales; nada tiene que ver con circunstancias particulares o locales. El hombre bueno es ciudadano del universo; su relación con las demás colectividades, con la ciudad, el reino o el imperio, es secundaria y accidental". Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 (original en inglés, 1984), pp. 211-212.

9. Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, México, EC.E., 1992 (original en italiano, 1966), p. 11.

10. Annemarie de Waal Malefijt, *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983 (original en inglés, 1974), p. 93.

11. Ino Rossi y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama, 1981 (original en inglés, 1980), p. 99. "En resumen, Boas cree que la cultura debe interpretarse por referencia a sus propios principios sui generis, y no en términos de las propiedades naturales de la mente humana. Los dos principios que se destacan en la obra de Boas son los procesos de difusión y modificación. Ambos están sujetos a una medida considerable de contingencia histórica, y el resultado es que todos los sistemas culturales son más o menos arbitrarios en relación con las condiciones y las exigencias del momento". Elvin Hatch, *Teorías del hombre y de la cultura*, Buenos Aires, Prolam, 1975 (original en inglés, 1973), p. 70.

12. Un caso de relativismo similar al antropológico es el del historicismo. "Ya sea que se trate de Meinecke o de Troelsch, el historicismo nos remite a una concepción de la historia humana según la cual el devenir humano se define por la diversidad fundamental de las épocas y de las sociedades; por consiguiente, por la pluralidad de los valores característicos de cada sociedad o de cada época. Una de las consecuencias de esta interpretación del pluralismo sería un relativismo de los valores, por oposición a la concepción del Siglo de las Luces, según la cual habría valores universales de la humanidad, vinculados al triunfo de la razón". Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia*, México, EC.E., 1996 (original en francés, 1972-1974), pp. 31-32.

13. Citado por Alessandro Duranti, *Antropología Lingüística*, Madrid, Cambridge University Press, 2000 (original en inglés, 1997), p. 94.
14. Citado por Steven Pinker, *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1995 (original en inglés, 1994), p. 62.
15. Duranti, *op.cit.*, pp. 84-98, Y Pinker, *op.cit.*, pp. 57-69.
16. Del discurso del Secretario General de las Naciones Unidas en la apertura de la Conferencia de Viena, citado por Xabier Etxeberria Muleón, "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en VVAA, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 320.
17. *Ibid.*, p. 321.
18. Fernando Vallespín, *El futuro de la política*, Madrid, Tautus, 2000, p.29.
19. Manuel Castells, "La era de la información. Economía, sociedad y cultura" en *La sociedad red*, vol. I, Madrid, Alianza, 1997 (original en inglés, 1996).
20. Joaquín Estefanía, *La nueva economía. La globalización*, Barcelona, Temas de Debate, 1996, pp. 14-15.
21. Clifford Geertz, *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1991 (original en inglés, 1984), p. 57.
22. Cfr. Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996 (original en inglés, 1992).
23. Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 307-336.
24. La obra citada de Mulhall y Swift, además de las de Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995 (original en inglés, 1990) y *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996 (original en inglés, 1995) ofrecen un buen panorama sobre el comunitarismo.
25. Tzvetan Todorov, "El cruzamiento entre culturas", en Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988 (original en francés, 1986), p. 16.
26. *Ibid.*, p. 18.
27. *Ibid.*, p. 25
28. *Ibid.*, p. 30
29. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995 (original en inglés, 1992), p. 17.
30. *Ibid.*, p. 24.
31. *Ibid.*, p. 27.
32. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990, p. 332.
33. *Ibid.*, pp. 13-15.
34. *Ibid.*, p. 323.

35. “Las oposiciones entre lo culto y lo popular, entre lo moderno y lo tradicional, se condensan en la distinción establecida por la estética moderna entre arte y artesanías. Al concebirse al arte como un movimiento simbólico desinteresado, un conjunto de bienes espirituales en los que la forma predomina sobre la función y lo bello sobre lo útil, las artesanías aparecen como lo otro, el reino de los objetos que nunca podrían despegar de su sentido práctico”. *Ibid.*, p.224.

36. *Ibid.*, p. 125.

37. *Ibid.*, p. 226. Y continúa, “recuerdo la conversación con un productor de diablos en su casa de Ocumicho. Hablábamos de cómo se concebía al diablo entre los purépechas. Le pregunté si tomaban escenas de sus sueños, él desestimó la cuestión y empezó a sacar una Biblia ilustrada, libros religiosos y de arte (uno sobre Dalí), semanarios y revistas en español y en inglés ricos en material gráfico. No conocía la historia del arte, pero tenía mucha información sobre la cultura visual contemporánea, que archivaba menos sistemáticamente pero manejaba con una libertad asociativa semejante a la de cualquier artista”.

38. *Ibid.*, p. 221.

39. *Ibid.*, pp. 325-326.

40. Él mismo resume así su propia singladura intelectual, “*Lógica del límite, La edad del espíritu y La razón fronteriza* forman una unidad; los tres componen el fruto de bastantes años de reflexión filosófica, a la vez que tres incursiones principales de esta ‘filosofía del límite’: hacia la estética y la teoría de las artes (en *Lógica del límite*); hacia la filosofía de la religión y hacia la historia de las ideas en clave religioso-filosófica (en *La edad del espíritu*); y hacia la teoría del conocimiento, o de la verdad, en el último tramo de la trilogía, *La razón fronteriza*”. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 14.

41. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 15.

42. *Ibid.*, p. 16.

43. *Ibid.*, p. 13. “El hombre no es, simplemente, ‘animal racional’ (ni ‘imagen y semejanza de Dios’, como quiere la Biblia). *El hombre se define como habitante de la frontera*: como aquel ser que en sus disposiciones y hábitos puede hacer habitable esa frontera y límite que lo define (límite del ser y del sentido; o de la existencia y de su significación). El hombre constituye aquella *materia de inteligencia y pasión* que es la verdadera *carne* del límite, y que se halla situada en ese límite que le es propio: límite entre el ser y el no ser; entre la razón y la sinrazón; entre lo físico y lo metafísico. Un límite que deja atrás lo físico, abriendo el espacio (mundano) de la significación y del sentido; y que proyecta ese mundo en el que habita hacia un excedente de sí que se cela a toda comprensión, y debe conceptuarse como *lo arcano*”. *Ibid.*, p. 68.

44. *Ibid.*, p. 116.

45. *Ibid.*, p. 58.

46. *Ibid.*, p. 18.

OBSERVACIONES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN

Klaus Held

Wuppertal University at the Department of Philosophy of the
European Humanities University

Presentación del traductor

El texto que se presenta en seguida, brillante en su concisión e inexcusable para todos los que quieran acercarse, teórica o prácticamente, a la traducción de escritos filosóficos o científicos, formó parte —la parte teórica, puede decirse— del discurso de bienvenida que dio su autor a los participantes en la tercera reunión dedicada a la traducción de Husserl y Heidegger al ruso, patrocinada por la Asociación Internacional para la Promoción de la Cooperación con los Científicos de los Nuevos Estados Independientes de la Anterior Unión Soviética (INTAS por sus siglas en inglés), la cual tuvo lugar en San Petersburgo en junio de 1998. Esa tercera reunión fue también la última; las dos anteriores tuvieron lugar en Friburgo, en 1995, y en Praga, en 1996, respectivamente. En la primera de ellas tuvo la oportunidad quien esto escribe de presentar un informe sobre el proyecto del Glosario-Guía para Traducir a Husserl al Español, el cual desde noviembre del siguiente año se encuentra publicado en Internet (<http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html>), convertido en un glosario multilingüe. Klaus Held, quien fue el principal promotor de esas reuniones —y que ha sido presidente de la Sociedad Alemana de Fenomenología y es un fenomenólogo mundialmente reconocido y un activo promotor también de las relaciones internacionales entre la comunidad fenomenológica o entre las distintas comunidades fenomenológicas existentes—, autorizó amistosamente su publicación tanto en alemán como en traducción española, tanto en ese sitio de Internet como ahora en *Devenires*. Le quedamos por ello sinceramente reconocidos.

Es una perogrullada la verdad que dice que las buenas traducciones tienen una particular significación para el entendimiento intercultural entre los filó-

sofos. Empero, dan que pensar los problemas que trae consigo el hecho de que diversos escritos de uno y el mismo clásico de la filosofía sean traducidos a una misma lengua extranjera. Normalmente son varios traductores los que acometen esta tarea. Cada uno de ellos tiene su imagen privada del mundo y traduce de acuerdo con las posibilidades lingüísticas de este su mundo propio. Y sin embargo, su empresa, la traducción de uno de esos clásicos, es todo menos un asunto privado. Es un fragmento de institución de cultura; el traductor contribuye a ella al hacer que el mundo de pensamiento de un gran filósofo de otra cultura se incorpore a su propia cultura como patrimonio común. Sin embargo, la comunidad de este patrimonio sólo está garantizada cuando la traducción individual se vale expresamente de las posibilidades comunes de la propia lengua.

Ello significa para la actividad de un traductor individual lo siguiente: no habrá de tener anteojeras, sino que debe abrirse con decisión a las posibilidades lingüísticas que fueron descubiertas por otros traductores en su ocupación con otras obras del mismo autor de filosofía. La meta de todo traductor de este autor tiene que ser desarrollar un lenguaje común para la traducción de su mundo de pensamiento, de tal manera que surja un inventario relativamente obligatorio de posibilidades de traducción están dar. Para fomentar la conciencia de que se requiere tal inventario, colegas de las zonas lingüísticas del español, el japonés y el chino, utilizan hoy en día el nuevo instrumental del procesamiento electrónico de datos con el propósito de documentar las posibilidades de traducción ya elaboradas en su lengua para los escritos de Husserl. Éste es un esfuerzo que tiene mucho sentido. Solamente cuando converjan los lenguajes de los diferentes traductores que se dedican a las obras del mismo filósofo clásico, puede convertirse la obra de este autor en un patrimonio espiritual de la propia cultura.

Por tanto, un traductor que crea tener que señalarse en la traducción de un clásico de la filosofía mediante una originalidad exclusiva, no puede hacer justicia a su tarea. La ciencia en general no puede prescindir de la publicidad y del reconocimiento de la correspondiente *scientific community*. Puede haber intelecciones significativas para mi vida que sean asunto privado y no comunicable; pero está claro que para estas intelecciones no puedo abrigar la pretensión de que poseen carácter científico. El criterio fundamental de la

cientificidad de los conocimientos es el de ser en principio accesibles para todo el que esté dispuesto y sea capaz de entenderlos. Esto vale también, y de modo particular, para los conocimientos obtenidos al traducir a un filósofo clásico. La traducción es un trabajo de tal índole, que el traductor individual fácilmente desarrolla antipatía contra la discusión con otros y contra la disposición a revisar, sobre la base de la discusión, las posibilidades de traducción que él se ha forjado trabajando. Sin embargo, las posibilidades de traducción deben ser sometidas a la discusión franca y a la crítica enlazada con ella, para que lo que se parezca demasiado a una lengua privada del traductor sea revisado y pueda ser llevado a una lengua común de todos los traductores.

Es posible entenderse sobre las posibilidades de traducción porque uno comparte la misma lengua en uno y el mismo mundo. Pero no sólo existe este mundo común uno, sino también los muchos mundos particulares en que los hombres viven —los “mundos particulares”, en la fórmula que Husserl acuñó en la última etapa de su pensamiento. Todo traductor tiene inevitablemente afinidad con las posibilidades lingüísticas de ciertos mundos particulares, en los cuales se siente como en casa. La traducción de Heidegger al ruso puede ofrecer buenos ejemplos de ello: la lengua de la investigación orientada a las ciencias naturales modernas, la lengua de la ciencia literaria, la lengua cotidiana, la lengua de un clásico mundialmente famoso de la novelística rusa, la lengua de la tradición de la Iglesia oriental, o incluso la lengua del marxismo, abren en cada caso distintas posibilidades lingüísticas, que son con frecuencia agudamente divergentes. Por cuál de ellas se decide un traductor en vista de la riqueza de la lengua rusa, no es independiente de dónde ve él culturalmente su hogar —su “mundo doméstico”, como podríamos decir de nuevo con una noción fundamental de la última filosofía de Husserl.

Desde la perspectiva de mi mundo doméstico se me presentan los mundos de los otros hombres como extraños, como “mundos ajenos”. Hay los mundos particulares que me son ajenos dentro del mundo lingüístico uno que comparto con los demás individuos miembros de mi cultura; y hay además de ello el mundo ajeno de las otras culturas con las cuales no comparto ni siquiera la lengua. Pero también con ellos tengo un mundo común, el mundo de la vida uno de la humanidad una. De este uno y único mundo —el mundo que gramaticalmente hablando constituye un *singulare tantum*— sabemos todos

los hombres de una manera que se halla antes de toda filosofía y ciencia, antes de toda objetivación y tematización del mundo. La existencia del mundo uno le es familiar a todos los hombres como evidencia indudable por medio de lo que Husserl designó como la tesis general de la actitud natural. La tesis general, como certeza atemática, no tiene un carácter predicativo; sin embargo, el filósofo que reflexiona sobre esta certeza puede formularla como tesis predicativa en la simple afirmación: “El mundo es.” Esta certeza enlaza a todos los hombres en general y hace posible que vivan en un mundo común.

La relación entre este uno y único mundo de la actitud natural y los múltiples mundos particulares se ha convertido, bajo el signo de la fusión global de la humanidad al final de este siglo, en un conglomerado de cuestiones centrales para la fenomenología actual. La cuestión medular apunta hacia una doble relación y se formula de la siguiente manera: ¿en qué relación se encuentra el mundo único con respecto a la relación entre el mundo doméstico y el mundo ajeno? La pregunta interesa por igual a la relación “intercultural” de mi propio mundo doméstico cultural y lingüístico con el mundo de una lengua y cultura extranjeras y a la relación “intracultural” — cómo podría decirse para señalar la diferencia— de mi mundo doméstico como un mundo particular dentro del mundo de una lengua y cultura comunes con los mundos particulares que me hacen frente dentro de este mundo como mundos ajenos. El traductor tiene que ver con ambas relaciones. No sólo tiene la tarea de contribuir a la comunicación intercultural construyendo el puente del mundo lingüístico doméstico de su cultura a un mundo lingüístico ajeno, sino que también, del mismo modo, como acabo de decir, para abrir las conexiones interculturales entre los mundos lingüísticos particulares en el interior de su propia cultura, tiene que vencer la inhibición en los mundos particulares que conforman su mundo doméstico, y esto lo demuestra por la mencionada disposición para la conversación entre los traductores.

En la filosofía actual de orientación fenomenológica se dividen los espíritus en cuanto a la manera de interpretar la relación entre mí mismo y los otros o los extraños, entre mi mundo doméstico y el mundo ajeno, y en cuanto a la comprensión del mundo común único para todos los hombres que resulta de la respectiva interpretación. Yo me puedo representar mediante “empatía” la manera como hago frente al extraño; pero la manera como el extraño me hace

frente a mí no es de la misma especie que la manera representada por mí de mi hacerle frente al extraño. Sobre esta asimetría en la relación entre el extraño y yo mismo impera entre los fenomenólogos un amplio consenso. Pero bajo el influjo de una parte de la fenomenología —y antifenomenología— francesa algunos sacan de esta asimetría consecuencias tan radicales que objetan la unidad del mundo uno que le es común a todos los hombres mediante la certeza primordial de la actitud natural. En la sujeción a la idea de la unidad del mundo de antemano, sospechan una tendencia por así decir totalitaria, como si con esta idea se favoreciera una insostenible nivelación de todas las diferencias culturales en favor de una monocultura coca-cólica global.

Sin embargo, esta sospecha es injustificada. La comprobación de la asimetría del “mundo doméstico” y el “mundo ajeno” en la fenomenología es absolutamente compatible con la sujeción a la experiencia de la unidad del mundo uno. El único mundo de la vida común para todos los hombres no se vuelve para nosotros concreto —Husserl ya lo había visto, sin llevarlo a plena claridad— nunca como una universalidad que nivela todas las diferencias, sino siempre y sólo bajo el signo de la diferencia entre nuestro respectivo mundo doméstico y aquel que desde la perspectiva de este mundo doméstico nos hace frente como mundo ajeno. El único mundo de todos los hombres es para mí concreto siempre sólo “ahí” como mi mundo cultural y lingüísticamente doméstico a partir del cual obtengo accesos para los mundos que son para mí extraños. No hay ningún hallarse en casa en el mundo de la vida único más allá de esta experiencia de la tensión entre mi mundo doméstico y el mundo ajeno, y a esta tensión pertenece la asimetría entre la aparición de un mundo ajeno para mí en mi mundo doméstico y la aparición de mi mundo doméstico para el extraño en su propio mundo doméstico.

En mi lengua materna, el alemán, podemos usar la palabra “*übersetzen*” [*traducir*] también para designar la travesía en barco desde una orilla hasta la otra orilla del agua; en este caso acentuamos la palabra sobre la primera sílaba: “*über-sétzen*”. Para traducir (*über-sétzen*) un texto de otra lengua a mi lengua materna, debo antes transitar (*über-sétzen*) del mundo doméstico de mi lengua materna al mundo ajeno de aquella otra lengua. Pero aun cuando “domine a la perfección” aquella lengua, su mundo, al que yo transito (*über-sétze*), no deja de serme extraño, porque hay una posibilidad que queda por principio excluida: yo no puedo considerar aquel mundo lingüístico, a partir del mundo do-

méstico de mi lengua materna, como mundo ajeno y al mismo tiempo convertirlo en mi segundo mundo doméstico, desde el cual mi primer mundo doméstico de mi lengua materna pudiera aparecerme como un mundo extraño. Más bien vale lo opuesto: yo no podría emprender de antemano la travesía a este mundo que por principio sigue siéndome extraño si no tuviera por anticipado la certeza del mundo uno, es decir, la insoslayable confianza de que — para seguir con la imagen— todas las tierras hacia las que me encamine al hacer la travesía [*übersetzen*] radican en la tierra una que nos es común a todos.

Traducir es *en principio* posible porque el traductor se deja guiar por esta confianza primigenia en la comunidad del mundo de la vida uno y es por ello que puede atreverse, partiendo del mundo doméstico de su lengua materna, a tomar el camino hacia el mundo ajeno de otra lengua. Pero, ¿cómo pueden encontrarse tales caminos, cómo es posible in concreto un traducir (*überstzen*) como un transitar (*übersetzen*)? La respuesta tradicional para esta pregunta se sirve, en alguna forma, de la diferencia entre los significados prelingüísticos que son comunes a todos los hombres universalmente —alcanzan a todas las culturas— y su “incorporación” lingüística, sus “ropajes” lingüísticos que varían según la cultura. La actividad del traductor consiste, según esta representación, en revestir unos significados prelingüísticos transculturales con otra vestimenta lingüística. No hay, ni en perspectiva fenomenológica, ningún universo transcultural de significaciones prelingüísticas; si así fuera, habría un mundo común más allá de las diferencias insuperables entre “mundo doméstico” y “mundo ajeno” —un mundo que sería establecido además del para mí mundo primero —mi mundo doméstico— y del para mí segundo mundo —el mundo ajeno—, un tercer mundo, un mundo en que la dualidad de mundo doméstico y mundo ajeno quedaría removida.

Pero, ¿cómo es posible, pues, traducir *in concreto*? La respuesta fenomenológica dice: toda acuñación canónica descansa en experiencias originarias típicas, y existen semejanzas entre estas experiencias típicas. Tomemos un ejemplo de Heidegger de su *Lección sobre Parménides* de 1924-43: la experiencia griega típica de la cual el concepto *pseudos* —en la traducción alemana, “*Täuschung*” [engaño] o “*Lüge*” [mentira]— recibió su sentido originario, consistió en que la manifestación pública de algo que se muestra a los hombres, está afectada por algo como una desfiguración o una deformación. Al traducir los romanos

la palabra *pseudos por falsum*, tenían detrás la experiencia típica, que expresaban con el verbo *fallare*, del cual se deriva el participio *falsus*. Ésta es la experiencia de que uno puede “fallarle” a alguien en la ocupación común con un asunto; quien de tal modo falla en su actuación, se ve engañado en sus esfuerzos por lograr éxito en el asunto de que se trata. Esta experiencia típica del “verse engañado” y la de una desfiguración de una manifestación pública son algo diferente, y sin embargo hay entre ellas similitudes, y éstas hacen posible la traducción de *pseudos por falsum*.

Estas similitudes no son igualdades, no son ideas platónicas de las que “participarían” las experiencias del *pseudos* y del *falsum*. Esa sería de nuevo la representación de un mundo común prelingüístico de significados idénticos, de un “tercer mundo” como universo de significados transculturales que no sería tocado por la asimetría del encuentro mutuo del primero y el segundo mundos —el mundo doméstico y el mundo ajeno. Las experiencias originarias en el mundo ajeno son para mí “extrañas”, en tanto que ellas no pueden ser para mí originariamente accesibles en su ejecución doméstica originaria. Por eso, yo puedo descubrir su similitud con una experiencia originaria me es domésticamente familiar siempre sólo desde la perspectiva de esta mi experiencia y entenderla sólo desde ella. Y sin embargo esta experiencia insoslayablemente perspectivista de la similitud hace posible de caso en caso una traducción.

Esto significa que el traductor de un autor filosófico clásico debe proceder fenomenológicamente —aun cuando no se reconozca de la “dirección” filosófica que lleva el nombre de “fenomenología”: el traductor debe figurarse las experiencias típicas originarias del “mundo ajeno” del autor, de las cuales se nutren sus acuñaciones lingüísticas canónicas; pero eso sólo lo puede hacer desde su insoslayable perspectiva doméstica, y por ello debe buscar en su propio mundo doméstico las experiencias originarias en las que pueda descubrir similitudes con aquellas experiencias ajenas. Este proceso “fenomenológico” es la raíz del arte hermenéutico del buen traductor.

A este arte le corresponde empero una doble movilidad: no sólo la movilidad “intercultural” recién descrita entre el mundo doméstico del traductor y del mundo para él extraño, sino también la movilidad “intracultural” mencionada hace un momento, es decir, la misma disposición del traductor de buscar

dentro de la propia cultura las posibilidades de la experiencia originaria no sólo en el propio mundo doméstico particular, sino igualmente en los mundos particulares ajenos de los otros miembros de su cultura. Con ello he vuelto al tema del cual he partido, de la apertura del traductor para un diálogo dispuesto a la revisión crítica con otros traductores que traducen escritos del mismo autor y que por ello se remiten al mismo ámbito de experiencias originarias en el mundo ajeno. Sobre estas experiencias originarias en el mundo ajeno pueden los miembros del mismo dar información auténtica, en la medida en que piensen fenomenológicamente, esto es, en la medida en que estén interesados en las experiencias originarias como tales. Por esto, el diálogo fenomenológico intracultural entre los traductores está estrechamente vinculado por las cosas mismas con el diálogo intercultural que llevan a cabo con representantes fenomenológicamente orientados del mundo ajeno.

Traducción de Antonio Ziri3n Q.
con la colaboraci3n de Viviana Oropeza

LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA LATINOAMERICANA *

Luis Villoro

Universidad Nacional Autónoma de México

La cultura en los países de América Latina no es una sino múltiple. Antes de su conquista por los europeos, América era la sede de diversas culturas, algunas muy alejadas entre sí. Entre las tribus nómadas cazadoras y los grandes Estados teocráticos había enormes diferencias, no menos que entre las culturas mesoamericanas y las andinas. La civilización de la península ibérica, por su parte, en el siglo XVI, era resultado de la conjunción de varias corrientes culturales que aún dejaban sentir sus huellas. América Latina ha sido un crisol donde se han mezclado las más diversas culturas. No podemos, por lo tanto, hablar de la cultura latinoamericana. Tenemos que circunscribir nuestro objeto. Hablaremos de la cultura hegemónica ligada a la formación de las distintas naciones. Se trata de una forma de cultura entre otras; sus agentes son las elites culturales; su causa ya la vez su efecto es el Estado-Nación.

Otra delimitación: aunque no aparte la mirada del conjunto de las naciones que compusieron la América Latina, me ocuparé con preferencia de México, por ser la que conozco mejor.

Si queremos destacar un rasgo característico que fuera común a las distintas culturas nacionales podríamos fijarnos en uno: la búsqueda de una identidad colectiva. Las culturas latinoamericanas comparten este rasgo con otras culturas nacionales, en las cuales existe la conciencia de su dependencia de culturas extranjeras: es el caso de los países que sufrieron colonización, ante todo, como varios países de África y Asia, pero también de naciones que, en un momento determinado, se percataron de su situación marginada, como sucedió en España o en Rusia en el siglo XIX.

La identidad colectiva es una noción vaga. En términos generales podríamos definirla como la imagen con que un pueblo se identifica para dar unidad

y permanencia a su vida colectiva. Sería lo que un sujeto se representa cuando se reconoce a sí mismo o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata de ciertos rasgos culturales que constituyen una representación compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” (*Selbs, self*) colectivo. Estos rasgos consisten en un modo de sentir, comprender, expresar y actuar en el mundo, que se manifiestan en los elementos objetivos de una cultura.

En los países de culturas dependientes, hay la tendencia a verse a sí mismos como creen que se les ve desde la cultura dominante. Frente a la mirada ajena es indispensable entonces forjar una representación de nosotros mismos que nos asegure de nuestro verdadero valor. El encuentro de una identidad establecería la singularidad de un pueblo y, a la vez, dotaría de sentido a su continuidad histórica, al verla a la luz de la imagen que podemos reconocer como propia.

La búsqueda de la identidad cultural es, en ocasiones, una actividad propositiva y consciente de una elite intelectual, pero las más de las veces no se manifiesta como un fin expresamente querido. Si las creaciones culturales son auténticas expresarán, aún de manera inconsciente, necesidades propias de una sociedad y mostrarán el rostro que se quiere verdadero, en oposición al que aparece ante la mirada de la cultura ajena dominante; entonces podremos reconocer en esas creaciones una identidad cultural.

En la búsqueda de la identidad se entrecruzan tres factores:

1.- La tradición, es decir, el conjunto de creencias, valoraciones, formas de vida, instituciones, heredadas del pasado. No es la perpetuación de un legado fijo, sino la trasmisión de un estilo de vida. Puede ser asumido como identidad propia, pero también modificado o negado según los fines que se elijan. Es así susceptible de variadas interpretaciones y valoraciones.

2.- La situación histórica: por una parte, las distintas manifestaciones culturales que de hecho se expresan en un momento dado; por otra parte, las necesidades colectivas que tratan de satisfacer, así sea parcialmente, esas manifestaciones culturales. La situación está imbuida de tradición pero puede desviarse de ella según las circunstancias que generan necesidades nuevas.

3.- El proyecto elegido, esto es, los fines y valores deseados, que configuran una imagen ideal, orientan la manera de ver la realidad y de actuar sobre ella.

Los proyectos responden a intereses, a cuya luz se interpreta la tradición y se intenta satisfacer los reclamos de la situación histórica. Las innovaciones culturales pueden comprenderse al estudiar, en cada caso, la relación entre esas tres variables.

Echemos pues un vistazo a la historia de las culturas latinoamericanas bajo un punto de mira: la búsqueda de la identidad. Podríamos detectar tres momentos en su curso. Los tres no están delineados con precisión; antes bien, se sobreponen e imbrican entre ellos y coexisten parcialmente durante largos períodos.

1) La cultura derivada

El primer momento consiste en la configuración de rasgos diferenciados de cultura, derivados de la matriz hispánica. Aparecen, desde la segunda mitad del siglo XVI en la clase criolla; no afectan a los viejos pueblos indios que tratan de adaptar sus propias formas culturales a la nueva, traumática, circunstancia. La cultura criolla naciente no se distancia de la cultura hispánica; sin embargo la lejanía de la metrópoli y las necesidades nuevas de las colonias propician una diversificación de muchas formas culturales europeas; sin desprenderse de la matriz española, empiezan a expresar aspiraciones propias. Las innovaciones parciales comienzan a esbozar los rasgos de una identidad diferenciada.

Podríamos intentar resumir algunos de esos rasgos:

1.- La élite criolla llega a encontrar su mejor forma de expresión en un estilo que no es más que una derivación de forinas europeas: el barroco americano. Por su exhuberancia, riqueza y fantasía tiene un carácter específico, donde a veces, la mano de obra indígena añade su propio toque. La arquitectura, las artes plásticas, la literatura imprimen, en ese estilo, un sello peculiar (Sigüenza y Góngora, por ejemplo, Sor Juana Inés).

2.- La colonia vive una profunda y renovada religiosidad. Utopías religiosas y sociales, sin romper con la ortodoxia, tratan de revivir un cristianismo primitivo, ajeno a las lacras de la Iglesia (recordemos a los franciscanos del XVI, a Vasco de Quiroga, a los jesuitas del XVIII). Por otra parte, subsisten

en la penumbra formas sincréticas de creencias y prácticas, donde la religiosidad politeísta indígena se funde con el catolicismo.

3. - En el siglo XVIII la cultura criolla se abre a una aceptación –bien prudente, es cierto— de una modernidad que pueda integrarse, sin ruptura, con la tradición (Francisco]. Alegre, Francisco]. Clavijero, Hipólito Unanue, Antonio Alzate). Podríamos hablar de un movimiento ilustrado que presenta un sello propio: sigue la renovación neoescolástica, regresa a fuentes hispánicas olvidadas y anhela incorporar ciertas ideas filosóficas y científicas nuevas.

En la primera etapa del pensamiento insurgente, que da lugar a la independencia priva aún esa corriente.

4.- Poco a poco se afirma una imagen de las naciones americanas que se contrapone a la visión europea y reivindica valores propios. A menudo, se vuelve a las culturas indígenas precolombianas. Las convierte en un símbolo ideal de una singularidad que permite diferenciarse de la imagen de América forjada en Europa (Inca Garcilaso, Francisco]. Clavijero).

La cultura derivada no plantea un nuevo proyecto colectivo, en el que las naciones emergentes intentaran reconocerse, pero da el primer paso en el largo camino de la afirmación de una identidad diferenciada.

2) La cultura alterada

Después de la independencia, los rasgos del primer momento continúan en una corriente importante del pensamiento conservador. En esa corriente no se reniega de los valores heredados de la tradición, por el contrario, se ahonda en ellos, aunque se les incorpora ideas derivadas de las culturas modernas, inglesa o francesa. En algunos autores, da lugar a un pensamiento histórico poderoso (Lucas Alamán), en otros, a una concepción filosófica original (Andrés Bello), en algunos más, a una nueva espiritualidad (José E. Rodó).

Pero la corriente predominante es otra. Es el momento de una conversión radical.

La gran tarea histórica es la construcción de los nuevos Estados nacionales. Estos se conciben como asociaciones homogéneas que deben unificar a todos los ciudadanos bajo un poder político único. Para ello, un factor indispensable

es la elaboración de una cultura nacional. Ese objetivo se logrará por dos vías fundamentales: la educación y el nuevo orden jurídico.

Las nuevas naciones deben realizar un proyecto histórico inédito. Una ola de entusiasmo envuelve a generaciones de intelectuales: hay que crear una patria cuyo fin sea la libertad, la ilustración y el progreso, emancipada del dominio de las clases privilegiadas (Juan B. Alberdi, José M.L. Mora, Félix Varela, entre muchos). Los valores proyectados son los contrarios a los que regían en la Colonia; en ella sólo se ve explotación y oscurantismo. Hay que arrojar el arnés de la vieja sociedad. A la emancipación política debe suceder la emancipación mental. La elección del nuevo proyecto tiene un reverso: el rechazo radical de la tradición.

Donde el movimiento de rechazo es más patente es en la esfera jurídica. Bajo la influencia del liberalismo europeo y del republicanismo norteamericano, se promulgan constituciones siguiendo principios abstractos, calcados de las constituciones liberales y difícilmente aplicables a la realidad heredada. La nación debe crearse desde arriba, siguiendo las líneas racionales que un grupo de intelectuales diseñan con rigor. Los nuevos Estados deben surgir de la doble derrota de las viejas clases y de los caudillos populistas; sobre esas ruinas establecerán el orden de la ley. Las nuevas repúblicas son artefactos contruidos; los intelectuales liberales, sus artífices (Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Benito Juárez). En los creadores de nuevas leyes puede advertirse, sin embargo, un vestigio del pasado: el apego al formulismo legal, el desdén de los usos y costumbres reales. El ordenamiento jurídico no responde a la moralidad social efectiva, que se orienta por valores tradicionales e ignora las virtudes republicanas. La ley planea sobre las costumbres; las formas de gobierno importadas, sobre las relaciones sociales reales. Sólo se acierta a crear, en el discurso, repúblicas ficticias y ciudadanos imaginarios. “Idolatría de las fórmulas, embriaguez del extranjerismo, delirio por el precepto, he aquí las fuentes del inverosímil desequilibrio entre nuestro pueblo y su Estado, nuestras costumbres y la ley”, con esas palabras resume la situación Luis Alberto Sánchez.¹

La misma tendencia mueve el resto de la cultura. Es un llamado a la conversión, un repudio de lo heredado, una apertura a las culturas que se conciben “modernas”. “Hemos cambiado de maestros”, dirá Sarmiento. La vieja

España se muestra decadente y despreciable, pero tampoco se escucha la voz de los pueblos indios. Si en el momento anterior se esbozaba una preocupación creciente por las culturas precolombinas, al grado de erigir ese pasado en símbolo de identidad, ahora el indio está del todo ausente. Más aún, se le considera una rémora que obstaculiza la edificación de la nueva patria, la nación única y homogénea con la que sueñan los intelectuales liberales y, más tarde, los positivistas. Para forjar esa patria hay que romper tanto los antiguos prejuicios como las formas de vida particulares que aún subsisten.

Se trata ahora de seguir el pensamiento europeo moderno, el anglosajón, sin duda, pero principalmente el francés. La cultura francesa se convierte en modelo. Los países latinoamericanos se llenan de pensadores y artistas afrancesados.

La cultura del siglo XIX y principios del XX reemplaza la dependencia de España por la de Francia e Inglaterra; pero la primera respondía a una realidad histórica, la segunda es producto de una elección libre. Se levanta así una discontinuidad cultural que crea un vacío. Para llenar ese vacío, no queda sino la imitación de formas culturales extranjeras. Samuel Ramos dio con la fórmula: se trataba de una “cultura imitativa”. Lo cual no excluye que, dentro de ese modelo cultural, se den ciertas expresiones valiosas, sobre todo en el campo de la historia, de las ciencias sociales y de las artes. Sin embargo, en esa forma de cultura, la propia identidad tiene que verse como un reflejo de la ajena. Es una cultura pendiente de lo otro, una cultura “alterada”.

3) La cultura ensimismada

Al mismo tiempo que, desde el Estado, las corrientes liberales y positivistas propician una educación, inspirada en Europa y que consideran “moderna”, la presencia de la realidad americana no puede dejar de imponerse. Así, en la segunda mitad del siglo XIX, empiezan a surgir obras que, por primera vez, expresan la realidad americana con un estilo propio. No tienen una connotación política declarada, anuncian la posibilidad de un arte, de una literatura capaz de poner a la luz características de la propia circunstancia: la grandeza de la naturaleza, la fascinación por la tierra (José M. Velasco); o bien, la vida

del pueblo bajo, sus tristezas, sus anhelos (José Hernández, Ignacio M. Altamirano).

Este encuentro con la realidad natural y social lleva incluso a algunos escritores a plantearse la posibilidad de un pensamiento filosófico adecuado a las circunstancias vividas. Ellos serán precursores de un movimiento por venir (Juan B. Alberdi, José E. Rodó, José V. Lastarria).

Así, aun en la época de una cultura predominantemente imitativa, empieza a dibujarse un temple de ánimo que acabará rompiendo con la actitud de una cultura alterada. Este se volverá del todo consciente, hasta convertirse en programa, en el siglo XX. A la cultura alterada sucederá entonces el propósito expreso de alcanzar una cultura propia. Durante todo el siglo XX se repetirán algunas preguntas: ¿Cuál es nuestro verdadero ser colectivo? ¿Existe una realidad propia que nos singularice debajo de las máscaras con que hemos cubierto nuestro rostro al través de la historia? ¿Qué somos realmente? ¿Somos algo más que un espejo de culturas ajenas?

El intento de descubrir nuestra identidad nace de una reacción contra las formas imitativas y extranjerizantes que caracterizaron la época anterior. Intelectuales y artistas intentan ahora ver su circunstancia sin anteojos prestados. En lugar de aislarse en las clases superiores, tratan de asomarse a la vida del pueblo y de descubrir sus formas de expresarse.

El encuentro con la circunstancia refleja, en la cultura, una transformación social profunda que por entonces sacude a toda la América Latina. Así como el momento cultural anterior correspondía a la constitución de los Estados modernos, éste refleja la crisis del modelo de Estado liberal y la aparición de fuertes movimientos sociales de impulso popular. Sus manifestaciones más radicales son la revolución mexicana de 1910, la boliviana de 1952 y la cubana de 1959; pero otros movimientos sociales sacuden también a los demás países de América Latina. Los períodos de gobiernos populistas se alternan con dictaduras militares; son dos respuestas alternativas a las presiones revolucionarias. En casi todos los países se hace presente el pueblo bajo la dirección de una nueva clase media. A esa presencia corresponde también la consolidación de un nacionalismo de nuevo cuño. No es exclusivamente político; ante las presiones sociales trata de integrar en una unidad las clases opuestas, afianzar el papel regulador del Estado, acercarse a la autosuficiencia y poner obstá-

culos al imperialismo. Para ello es necesario desarrollar una cultura nacional fincada en el descubrimiento de la propia identidad.

Los creadores de cultura vuelven los ojos a su mundo, lo expresan y a la vez configuran una imagen de él en la que puedan reconocerse. La identidad se concibe como algo “propio”, “singular” que constituye a la nación. A la limitación sucede la búsqueda del propio ser, a la alteración, el ensimismamiento.

Este movimiento general puede verse en varios registros.

Se crean formas artísticas que tratan de expresar la realidad en torno, utilizando para ello técnicas universales. Las fuerzas telúricas, la naturaleza salvaje americana cobra, por primera vez, forma literaria (José E. Rivera, Rómulo Gallegos, Carlos Pellicer, Pablo Neruda). Otra literatura se inclina sobre los movimientos sociales que agitan a los desamparados, o bien sobre su drama de soledad y muerte (Mariano Azuela, Jorge Amado, Juan Rulfo). Muchos cuentan la novedad de la patria y su porvenir (Rubén Darío, José Martí). A esta literatura, impregnada de sensibilidad social, se oponen otras manifestaciones que revelan una sensibilidad discreta e íntima, atenta a los latidos del yo personal (Ramón López Velarde, Javier Villaurrutia, Agustín Yañez).

Descubrimientos paralelos en otras artes. Con la reelaboración de melodías y ritmos populares, se inicia un nacionalismo musical original (Silvestre Revueltas, Carlos Chávez, Héctor Villalobos). En las artes plásticas un extraordinario movimiento de pintura mural traza el panorama de la historia trágica y esperanzada de la nación (Diego Rivera, José C. Orozco, David A. Siqueiros); otros artistas intentan recuperar, renovándolas, formas, colores y temas que se hundían en el pasado indio, negro, colonial (Rufino Tamayo, Pedro Coronel, Wilfrido Lam.)

En el ámbito académico hay una recuperación importante del pasado propio, auge de la arqueología, de la historia de las ideas, de la historia del arte. Se revaloriza, se vuelve a descubrir el esplendor de las grandes civilizaciones precolombinas y el claroscuro de la época virreinal (Ángel M. Garibay, Alfonso Caso, Silvio Zavala).

Esta recuperación de la propia cultura se orienta por varias concepciones generales acerca del sentido de la historia de América. Desvelada la inautenticidad de la cultura imitativa, la preocupación por la propia identidad da lugar a un mito colectivo: el mestizaje, entendido como fin y sentido

del encuentro de razas en el Nuevo Mundo y anuncio de una civilización superior (José Vasconcelos, Ricardo Rojas). Cobra importancia también otra corriente: el indigenismo. No pretende reivindicar a las culturas autóctonas para oponerlas a la occidental; lo que quiere es redimir a los pueblos indios de su postración al integrarlos a la cultura nacional mestiza. Pero, en la corriente indigenista, se da una unión original de la teoría social con la práctica educativa y política, a favor de la liberación del indio (Manuel M. Gamio, José C. Mariátegui, José Arguedas).

La reflexión sobre la identidad colectiva se vuelve propositiva y sistemática en el ensayo filosófico (Jorge Cuesta, Samuel Ramos, Augusto Salazar B., Leopoldo Zea, Octavio Paz). Algunos autores presentan la cultura occidental importada como inadecuada a nuestra circunstancia; la pregunta se dirige entonces a la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Se trata de determinar características de un pensamiento singular distinto al europeo, en el cual encontraríamos nuestra propia vía a la universalidad.

El movimiento de búsqueda de la identidad nos liberó de la enajenación en formas culturales inauténticas, trató de adecuarse a la situación real y no desdeñó reinterpretar, a partir de ella, la tradición. Pero no rebasó el marco de un proyecto social y político: servir a la reafirmación de una nación unificada. Y justamente ese marco empezó a resquebrajarse en las últimas décadas.

4. El momento actual

La América Latina nace bajo el signo del Estado-Nación. La unidad del enorme espacio colonial se rompe; en su lugar se construyen naciones que se quieren soberanas hacia el exterior y homogéneas en su interior. La colonia española abarcaba una diversidad de naciones, de comunidades, de etnias.

Después de la independencia, los distintos países se rigen por una idea abstracta, importada de la modernidad occidental: a todo Estado debe corresponder una sola nación, a cada nación, un Estado. La confederación que propone Bolívar no pasa de ser un sueño. Los Estados nacionales levantan sus fronteras siguiendo divisiones administrativas de la colonia, no diversidades culturales y étnicas. El reto es entonces construir una nación en cada Estado,

lo que implica crear una cultura nacional. Los dos últimos momentos que acabamos de reseñar constituyen dos etapas en el mismo propósito. Pues bien, ese gran designio, que dio sentido a la evolución cultural de nuestros países, ha sido puesto en entredicho.

Por una parte, los Estados nacionales ya no pueden mantener intacta su soberanía frente al exterior. Tanto los gobiernos populistas como los dictatoriales buscaban afanosamente la autosuficiencia; sus medios eran la consolidación de una burguesía nacional, la sustitución de importaciones y el control estatal del mercado y de los movimientos sociales. Pero ese esquema se ha venido abajo. La economía se deterioró bajo el proteccionismo de Estado, la corrupción burocrática sustituyó a la eficacia y los servicios sociales se resquebrajaron. En algunos países, la alternancia de movimientos revolucionarios con dictaduras militares agravó aún más la crisis de un posible Estado con contenido social.

El cambio actual en la política económica y social es un intento de responder a esa crisis del Estado-Nación autosuficiente. Apertura económica hacia el mercado mundial, consolidación de un fuerte sector exportador, dependencia de las inversiones extranjeras, privatización de los servicios públicos, debilitamiento del Estado son características, entre otras, del fracaso del Estado-Nación autosuficiente y con contenido social. El término de la guerra fría tuvo también otra consecuencia: la desilusión del proyecto revolucionario; agonía de las guerrillas, por un lado, establecimiento de regímenes democráticos, de corte liberal, por el otro. Todo ello responde al fenómeno de “globalización” económica, política y cultural, reto inmediato para la persistencia de los Estados-Nación diseñados desde la independencia.

Si la globalización amenaza al Estado nacional desde el exterior, otro fenómeno lo pone en cuestión desde el interior: las reivindicaciones de los pueblos que lo componen. El debilitamiento del Estado con contenido social tiene otra cara: el fortalecimiento de los proyectos de autonomía de los pueblos que conforman la nación, sólo de nombre homogénea.

Los Estados independientes fueron obra de un grupo criollo y mestizo. Los pueblos indígenas no participaron en su constitución. Algunos aceptaron pasivamente el nuevo Estado, sin sentirse integrados en él, otros manifestaron su rechazo en numerosas rebeliones. Las antiguas comunidades indias, pese a las

políticas nacionales que intentaban destruidas, conservaban sus usos y costumbres, sus instituciones sociales, en una palabra, sus culturas, por más contaminadas que estuvieran por la cultura occidental. De gran interés para nuestro tema es el resurgimiento de esos pueblos, desde México hasta Bolivia. Se trata de un intento de revigorizar sus culturas, de renovar sus tradiciones, de expresar de nuevo su propia idea de una identidad colectiva. En muchos casos, ante la dispersión y la decadencia de muchos pueblos, se trata de reconstruidos. Los pueblos no intentan separarse del Estado nacional, pero sí exigen su autonomía, para asegurar el pleno respeto a sus formas de vida. En respuesta a esas reivindicaciones, ante los criollos y mestizos que construyeron el Estado-Nación se plantea el problema de la multiplicidad de culturas.

Los Estados nacionales se ven así acosados en dos direcciones: la globalización, por una parte, las reivindicaciones de los pueblos, por la otra. Esta situación no puede menos de reflejarse en el ámbito de la cultura. Al sacudirse la seguridad en la construcción de una cultura nacional, aflora la perplejidad, la incertidumbre sobre el rumbo que habrá de tomar.

Creo que podría traducir esa situación en un triple dilema:

1.- Dilema entre la alteración y el ensimismamiento; 2.- Dilema entre la homogeneidad y la diversidad cultural; 3. Dilema entre una identidad colectiva singular y una múltiple.

1) La mayoría de las culturas marginales o dependientes albergan una tensión en su seno: integrarse en la cultura, más amplia, de los centros dominantes o ser fieles a su modo de ser particular. La primera tendencia busca la universalidad, la segunda, la identidad. Cambiando ligeramente el sentido de palabras de Ortega, he dado un nombre a esas dos tendencias: “alteración” llamé a la primera, a la segunda, “ensimismamiento”.²

La tensión entre esas tendencias se ha convertido a menudo en un dilema insoluble, porque la búsqueda de la identidad suele responder a un falso planteamiento. La identidad cultural —se piensa— podría encontrarse al detectar rasgos que constituyen algo “propio”, “peculiar”, incomparable con otras culturas. Se supone la existencia de un núcleo propio, un “ser” verdadero por descubrir, oculto tras las máscaras inauténticas que hemos revestido. Esa realidad nos haría diferentes de otras culturas, nos daría consistencia frente a ellas. Esta idea está implícita, aun cuando no se declare, en todos los nacionalismos

culturales. Todos incluyen la afirmación de lo nacional por oposición a lo universal, y la valoración de lo propio por ser exclusivo.

Pero la vía hacia la identidad puede tomar otro rumbo: en lugar de buscar lo peculiar de una cultura, preguntamos por su autenticidad. La autenticidad tiene dos notas. Solemos llamar “auténtica” a una persona si a) las intenciones que profesa y, por ende, sus valoraciones son libremente asumidas y son consistentes con sus inclinaciones y deseos reales, y b) sus comportamientos (incluidas sus expresiones verbales) responden a sus intenciones, creencias y deseos. De manera análoga podemos llamar auténtica a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura.

Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitativa, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena a la que vive un pueblo. Pero si las formas importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura imitativa, no es por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las necesidades de una colectividad, ni expresar sus deseos y proyectos reales, sino los de un grupo hegemónico en esa sociedad. Tan inauténticas es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que reitera formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da satisfacción a necesidades y deseos colectivos, en la situación que ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, “propias” pero que no responden a necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.

La vía para encontrar la autenticidad en cualquier manifestación cultural no sería el descubrimiento de alguna realidad propia oculta, sino la asunción libre de fines y valores coherentes con la realidad. La identidad no sería un dato sino un proyecto.

Así concebida, una cultura auténtica no está presa en el dilema universalidad-particularidad. Porque no intenta ser singular ni se opone a culturas con mayor aceptación universal, sólo intenta ser fiel a sus necesidades y proyectos, los cuales pueden ser comunes a todos los hombres.³

2) Un segundo dilema nace de la ruptura de la nación homogénea. En ningún país hay una cultura única; siempre han estado presentes una multi-

plicidad de culturas, correspondientes a la diversidad de naciones, etnias, comunidades y regiones que lo componen. Sólo el poder del Estado ha impuesto sobre esa multiplicidad una unidad artificial, al promover la cultura de la nación o del grupo social hegemónicos. ¿Cultura nacional una o múltiple? preguntamos. El resurgimiento actual de los pueblos en el seno del Estado-Nación rompe ese dilema. En Iberoamérica el renacer de las culturas autóctonas marca una nueva vía para una cultura nacional auténtica: el reconocimiento del multiculturalismo, el abandono de la arrogancia de una cultura mestiza pretendidamente única. Ello abriría una ventana hacia el enriquecimiento de nuestras culturas: en la influencia recíproca, creadora, entre formas culturales diversas; en la superación de la cultura occidental, en la escucha consciente de las voces no occidentales que a veces nos hablan de valores olvidados.

Tanto la renuncia a una singularidad que nos distinga, como el reconocimiento de la multiplicidad de culturas obligan a plantear de una manera nueva el tema de la identidad nacional.

3) La conciencia de la identidad colectiva cumple una función: integrar a los individuos y grupos a una comunidad, satisfacer así su necesidad de pertenencia, dar un valor y un sentido a la vida colectiva. Esa función se realiza en la vida de la cultura, no puede suplida la dominación política del Estado. Todo Estado abarca diversas etnias, naciones, comunidades. Las identidades culturales son igualmente diferentes, corresponden a cada espacio comunitario. La invención de una realidad oculta, presupuesta en la cultura nacional, es un mito que ha disvirtuado la creación cultural en nuestros países. Esa realidad no existe, porque la nación, unificada por el Estado, es una conjunción de muchas realidades culturales distintas.

La identidad nacional es, por lo tanto, múltiple. Multiplicidad, en primer lugar, de las diversas culturas étnicas, nacionales y locales que configuran el país. Multiplicidad también en un segundo sentido. Recordé que la identidad puede verse como una representación unitaria de nosotros mismos, en la que tratamos de integrar lo que elegimos ser con lo que somos, de modo que nuestra proyección de fines y valores incide en la situación histórica y nos permite interpretar la tradición. Pues bien, en una sociedad compleja, las elecciones de fines y valores difieren en los distintos grupos sociales. A cada proyecto corresponde una visión diferente del pasado; cada uno propone una

representación diferente de la identidad colectiva. La historia nos muestra cómo se han contrapuesto, a menudo con extrema violencia, concepciones encontradas de la identidad de un pueblo. Y esa diversidad se manifiesta en diferentes maneras de ver y expresar la cultura. En un Estado-Nación no existe una identidad consistente; toda identidad colectiva es múltiple y variable.

La aceptación de una identidad múltiple transfiere el anhelo de unidad y coherencia, a la voluntad política; pasa de la nación, que se reconoce diversa, al Estado. En cuanto ciudadanos de un Estado común, las personas integradas en diferentes espacios culturales, pueden acordar sus voluntades en un proyecto de política cultural común. El lazo de unidad, en la multiplicidad de expresiones culturales, no estaría en los rasgos de una realidad común que subyaciera en todas ellas, sino sólo en la cooperación entre todos en propósitos colectivos compartidos; pertenecería a la voluntad de convivencia en un sistema político; su agente no sería, por lo tanto, el libre creador de cultura sino el ciudadano de un Estado. El tiempo de la búsqueda de una identidad nacional habría pasado, podríamos hablar ahora, tal vez, de una “identidad ciudadana”.

Universalidad o singularidad cultural, multiplicidad de culturas y su unidad, identidad múltiple y tal vez vacía: son las cuestiones —creo yo— en que se debate la actual cultura latinoamericana.

Notas

* Este trabajo fue presentado en el Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, realizado en Aachen, Alemania, en noviembre de 1999. Una traducción al alemán con el título “Tradition un Innovation in der lateinamerikanischen Kultur” fue publicada en *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, Raúl Fornet Betancourt (Hrsg.), Frankfurt/M. IKO Verlag, 2001.

1. *¿Existe América Latina?*, México, F.C.E., 1945, p. 226.

2. J. Ortega y Gasset, “Ensimismamiento Y alteración”, en *Obras Completas*, t. V, Madrid, Revista de Occidente, 1964. Utilicé esos términos, aplicándolos a la cultura iberoamericana en “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría*, 19, Madrid, dic. 1998.

3. Sobre la distinción entre cultura “propia” y cultura “auténtica”: Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

Artículos

EL ESPACIO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA

Fabio Ciaramelli
Università degli Studi di Napoli

1. ¿Qué significa repensar la democracia, repensarla en su radicalidad, no limitándose a reflexionar sobre sus procedimientos, las instituciones y las ordenaciones que pueden permitirle un adecuado o más adecuado funcionamiento, sino remitiéndose al significado propiamente político del proyecto democrático como proyecto de autogobierno colectivo? ¿Qué significa repensar la democracia reconociendo explícitamente el valor no puramente teórico de tal reflexión, su reanudación y encarnación en la exigencia de poner en discusión a la sociedad contemporánea, que parece ser cada vez más sumisa a sus instituciones, cada vez más incapaz de entender el carácter histórico y político de éstas, cada vez más carente de espíritu crítico y de capacidad proyectiva?

Una reflexión de este género puede empezar por una reconsideración de la “política” como actividad colectiva que tiene como objeto y apuesta el orden global de la institución de la sociedad. Esto implica alejarnos de la concepción de la política como gestión técnica de los intereses, a la que se le reduce en el discurso social dominante, según el cual una administración burocrática centralizada debe monopolizar necesariamente las cada vez más complejas decisiones concernientes a los diversos aspectos de la vida social.

Lo que parece estar amenazado con tal reducción de la política a gestión administrativa de los intereses socioeconómicos es la misma sobrevivencia del *ethos* democrático, la posibilidad efectiva de una participación de los individuos en la vida política. Analizando críticamente tal amenaza, Claude Lefort

escribe: “A medida que el campo de la acción estatal se extiende, se desarrolla una burocracia que, mirando a su propia expansión, concibe a la sociedad a partir de criterios de eficacia técnica, en función de una lógica de la organización... La burocracia estatal no recibe su poder de sí misma... Es de una mutación ocurrida en el orden de lo político, de la representación de un poder total que tiene la pretensión de materializar la unidad del pueblo, de donde derivan la expansión de la burocracia y la proliferación de sus órganos”.¹

No cabe duda de que, a partir de los años inmediatos a la posguerra, la experiencia histórica del totalitarismo ha estado en la base de tal crítica de la “sociedad burocrática”, que culmina más adelante en una reflexión radical sobre la democracia y sus potencialidades. No es éste el lugar más apropiado para reconstruir tal debate, que de alguna manera se ha convertido en inactual después de la caída de los regímenes totalitarios.² Queda la importancia y actualidad de una reflexión sobre los riesgos que amenazan desde el interior el mantenimiento del espacio simbólico de la democracia, la existencia misma y consistencia de un *ethos* democrático. Además del análisis del totalitarismo “histórico”, la reflexión se dirige principalmente al vaivén de las democracias “representativas”, cada vez más definibles como regímenes de oligarquía liberal, cuyas instituciones políticas tienen de hecho el propósito “de alejar a los ciudadanos de los asuntos públicos y de convencerlos de su incapacidad para ocuparse de ellos... Los regímenes que se autoproclaman democráticos constituyen en realidad lo que cualquier ‘filosofía política clásica’ habría definido como regímenes oligárquicos”,³ por el hecho de que un estrato social bastante reducido, constituido por una clase política de especialistas, es el único que se ocupa de la cosa pública.

Sin embargo, la democracia como forma política se legitima precisamente a través del mantenimiento de una distancia incolmable entre su configuración factual y la función simbólica de su principio generador —que en última instancia consiste en la afirmación de la soberanía popular. Es del pueblo en su generalidad e indeterminación, en su no coincidencia con este o aquel grupo social, de quien proviene el poder como poder limitado por el derecho. “Cuando se afirma simplemente que el poder democrático proviene del escrutinio popular, se olvida que eso ocurre como consecuencia de un acto jurídico por el cual la sociedad, digamos, proviene de sí misma; se olvida que, en el momento

en el que está a punto de surgir como desde el interior del conjunto social, este espacio explota en la pluralidad pura de los ciudadanos”.⁴

Lo que es decisivo para nuestro discurso es esta circularidad originaria de la institución social que se explicita en la democracia. La sociedad proviene explícitamente de sí misma: el espacio social, que surge del interior del conjunto social, explota en la pluralidad pura de los ciudadanos. El hecho de que tal pluralidad resulte indeterminada y no fácil de totalizar, radicalmente heterogénea y no fácil de homogeneizar, no reducible a una unidad dada, es condición tanto de su evanescencia o latencia —por lo cual la democracia puramente formal se reduce de hecho a oligarquía— como de la siempre posible puesta en discusión del orden social establecido.

La forma política de la democracia parece estar atravesada por una contradicción decisiva entre el valor simbólico de los principios que afirma y la ineffectividad a la cual éstos tienden, debida a la restricción del espacio público, a su ocupación por una clase de burócratas y políticos de profesión. No se trata solamente de “rehacer el proceso de la democracia formal, aunque siempre sea justo denunciar la falsificación de algunos de sus dispositivos y la acción de los grupos que la utilizan para su ventaja”.⁵ En efecto, tal contradicción adquiere un sentido político decisivo —como se deduce de las implicaciones de su desaparición en los regímenes totalitarios— en el momento que nos damos cuenta de que la democracia, “sean cuales sean las vicisitudes de su funcionamiento, implica una definición del *lugar de poder* que prohíbe a cualquiera ocuparlo y, ya sólo por eso, impide la petrificación de las relaciones sociales. En el momento en que la democracia aparece en su oposición al totalitarismo como el régimen que éste destruye... es necesario buscar un nuevo tipo de análisis que proceda a la nucleación del nivel simbólico en el cual se decide la manera de institución de lo social”.⁶

En el contexto de tal análisis, el lugar del poder en una sociedad democrática aparece como *lugar vacío*, lugar simbólico que ningún individuo o grupo social puede ocupar para siempre. No obstante sus múltiples divisiones y dimensiones, el espacio social “implica la referencia a un lugar a partir del cual se deja ver, leer y nombrar. El poder, antes de ser examinado en sus determinaciones empíricas, muestra ser este polo simbólico; manifiesta una exterioridad de la sociedad respecto a sí misma”, que por cierto hay que guardarse “de

proyectar en lo real”. “La singularidad de la democracia moderna” consiste precisamente en el hecho de ser, “entre todos los regímenes conocidos, el único donde se dispone de una representación del poder, que atestigüe que éste es un *lugar vacío* y de esta manera mantenga la diferencia entre lo simbólico y lo real... La fórmula ‘el poder no pertenece a nadie’ puede traducirse en una segunda fórmula (que parece ser históricamente la primera): “él no pertenece a ninguno de nosotros”, y al mismo tiempo “la indicación de un lugar vacío se enlaza con aquella de una sociedad sin determinación positiva, no representable en la figura de una comunidad”.⁷

Si el problema se configura por tanto como el del mantenimiento del espacio de la democracia en cuanto espacio simbólico de la actividad política colectiva, mucho más temible que “la sumisión de los altos funcionarios a las presiones de los financieros y de los industriales, parece hoy la osmosis de las tecnoburocracias del estado y las empresas privadas, la creación de un mito de la racionalidad técnica, que implica la fe en un dominio del cambio social que viene de arriba, por obra de un poder liberado de la ‘incompetencia’ de los hombres implicados”.⁸ La sociedad burocrática constituye por tanto una amenaza para el mantenimiento del espacio simbólico de la democracia, por el hecho de que en aquellas el poder no está dirigido a un lugar vacío, sino que se ancla y se incorpora en el estado, cuya impersonalidad termina por constituir “la plena afirmación de un cuerpo cuyos movimientos deciden (o tienen la tendencia a decidir) el itinerario del conjunto social”.⁹ Todo eso contradice peligrosamente el sentido de una de las transformaciones históricamente decisivas de donde, respecto a las sociedades de antiguo régimen, ha nacido la democracia moderna como “sociedad sin cuerpo, sociedad que hace añicos la representación de una sociedad orgánica”,¹⁰ donde, no existiendo poder “vinculado a un cuerpo”, no existirá ninguna ley inmodificable, ninguna “representación de un centro y de los confines definidos por la sociedad” misma: donde “la unidad no podrá borrar jamás la división social”.¹¹ El estado burocrático, por el contrario, se apodera del espacio público de la iniciativa política de los ciudadanos y tiende a hacerla vana, a considerarla incompatible con la complejidad del orden social.

Por consiguiente, las enormes dificultades contra las que históricamente ha chocado y choca la realización del proyecto político democrático no son

sólo de orden realista, es decir, no se relacionan sólo con los imperativos de la producción y organización moderna que, en una sociedad compleja, harían impracticable la participación colectiva en las responsabilidades públicas. En efecto, no es la diferencia entre el ejercicio de la competencia y el del poder lo que, como tal, implica y sanciona una estructura social jerárquica y burocrática, que culmina en un aparato de estado ultracentralizado.

La estructura social existente es el resultado de un proceso histórico determinado, y considerarla inmutable y necesaria significa interpretarla ideológicamente, o sea, de forma subalterna al discurso social dominante que oculta sus premisas para garantizarse una estabilidad indiscutible, para disimular su propia historicidad. En un importante ensayo sobre la génesis de la ideología en la sociedad moderna, que establece las premisas de sus sucesivos análisis sobre la democracia, Lefort circunscribe la noción de ideología a la sociedad moderna, en la cual el discurso dominante, al ya no recibir, como ocurre en las sociedades premodernas, la “propia legitimidad de la referencia a un orden trascendente”, tiende a “restablecer la dimensión de la sociedad ‘sin historia’ en el mismo centro de la sociedad histórica”.¹²

Según el discurso social dominante, en las sociedades complejas se vuelve inevitable el proceso de centralización burocrática de las decisiones, que como máximo puede estar acompañado de la multiplicación de los órganos representativos, rigurosamente distinguidos de la masa inestable de los electores y los representantes, y todo eso hace quimérico “el ideal de una autogestión que se realice dentro de las fronteras de múltiples células sociales”. “Tales argumentos —sostiene Claude Lefort— no son ni débiles ni siempre hipócritas”; ellos “derivan simplemente de una lectura de la estructura social tal como ésta se da, y la asumen como un dato natural. Pero así, confunden nociones que deberían estar separadas si nos saliéramos de los horizontes de nuestra vida social. Confunden sobre todo el ejercicio del poder con el de la competencia”¹³ y, en definitiva, eluden el carácter inevitablemente político de la institución de la sociedad. El punto de vista realista, el rechazo de la posibilidad de realizar el proyecto democrático como proyecto de autogobierno, confundiendo el ejercicio de la competencia con el del poder, no ofrece solamente la posibilidad de una objeción puramente formal, sino que induce a reflexionar sobre el significado de lo político, sobre sus mismas implicaciones simbólicas. “Es la

imagen del poder la que moviliza a su servicio la de la competencia, y ello sucede obviamente en medida cada vez mayor en cuanto los desarrollos técnicos y científicos aumentan la importancia de la última”.¹⁴ Pues es seguramente la competencia, real o simulada, la que “ofrece el criterio de una jerarquía de las reenumeraciones”, constituyendo “un sólido apoyo a la conservación de la estructura socio-política”. No obstante, “hay que observar que la determinación de esta jerarquía no se deduce del principio de distinción de las competencias, que ésta se deriva de una interpretación política en el sentido más amplio”.¹⁵

Sin embargo, esto no quiere decir que el proyecto del autogobierno pueda limitarse a desenmascarar el carácter históricamente determinado de la jerarquía y la burocracia, “como si sólo una voluntad maléfica y una servidumbre cómplice hubiesen quitado hace siglos o milenios a los pueblos esta verdad muy simple: que ellos mismos eran los autores de sus instituciones y sobre todo de su elección de sociedad”.¹⁶ Es verdad que la desigualdad se expresa en la realidad sólo a través de una construcción social y política, pero no es válido ver en ella un simple “engaño al servicio del proyecto de dominación”.¹⁷ Si fuera así, sería suficiente difundir el saber, la teoría, el conocimiento correcto del carácter históricamente determinado de la estructura social, para instaurar de una vez por todas la participación democrática. En cambio, hay que insistir en “una dimensión del espacio social la mayor parte de la veces enmascarada”, en cuyo interior se instala el enigma de la “servidumbre voluntaria”, contraria pero no extraña al deseo de libertad: aquí se revelan paradójicamente complementarias la dominación proveniente de arriba y una cierta aspiración a la misma proveniente de abajo.¹⁸ Hay, pues, una verdadera y propia “lógica de la disimulación” y de la autodisimulación actuando en la sociedad, que tiene por objeto ocultar la forma “política” de la institución de lo social, es decir, que tiene la tendencia a “reconducir la indeterminación de lo social a su determinación”.¹⁹ Se inscribe así en la institución de lo social un discurso “que alimenta la ilusión de una esencia de la sociedad”,²⁰ la ilusión de que la institución de lo social pueda dar cuenta linealmente de sí misma,²¹ eludiendo la propia articulación o división interna, persiguiendo “la tentativa imposible de fijar lo instituyente en lo instituido”.²²

“Si definimos la política como la ‘forma’ en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social, no es para privilegiar las relaciones de poder con respecto a las otras, sino para hacer comprender que el poder no es ‘algo’ empíricamente determinado, que sin embargo es inseparable de su representación”.²³ En este sentido, más grávida de consecuencias respecto a la dominación es la función simbólica del poder, a la que no pone suficiente atención una praxis política exclusivamente interesada en apropiarse de su función efectiva y del control del funcionamiento de la organización social. Sin embargo, este funcionamiento no se basa sólo en el orden empírico de los intereses y de sus compatibilidades, sino en lo que simbólicamente representan. Es sobre este espacio simbólico de la institución de lo social que hay que reflexionar, teniendo claro el carácter histórico y político de la “pesadez” o “rigidez” de lo social, de la resistencia al cambio que éste induce en los individuos. El proyecto radical de la democracia tiene que ajustar cuentas con tal resistencia, y por eso tiene que precisar en la articulación interior de la institución de lo social—en su circularidad—la condición y el límite de la actividad política.

2. En un pasaje fulgurante y poco frecuentado del joven Marx, sobre el que ha llamado la atención Bruno Bongiovanni, se habla de la *democracia* como “enigma resuelto de todas las constituciones”, o sea, como forma de sociedad donde la “constitución” misma, la *politeia*, se revela explícitamente como “autodeterminación del pueblo” y, en consecuencia, como “verdad” de las otras constituciones.²⁴ Esta referencia a la tesis —deducida por Spinoza— de la democracia como “esencia de la socialidad humana”, distinta de la noción de “democracia-número”, o sea, de la “democracia como forma de gobierno de la mayoría”,²⁵ ayuda a enfocar un componente decisivo del imaginario político de la modernidad, esto es, el dispositivo simbólico que está en acto en la génesis misma de las sociedades democráticas y en su referirse a la tradición de la “isonomía” griega.

Pero hay otro motivo de interés en esta referencia a Marx, aunque ésta no pueda estar integrado aquí en un análisis explícito de la relación entre la crítica de la política hecha por el joven Marx y su cumplimiento sucesivo en la crítica de la economía política como “anatomía” de la sociedad civil, “verdad” del movimiento histórico real y disolución o desenmascaramiento de la ilusión política; sin embargo, la sola evocación de la conocida parábola del pensa-

miento marxiano me parece suficiente para dar cuenta de la necesidad que tiene la cultura de izquierda de precisar, no sólo y no solamente en los procedimientos institucionales de la democracia sino sobre todo en su significado imaginario, el espacio originario de la política como actividad colectiva que tiene como objetivo la institución global de la sociedad. Eso es mucho más urgente desde el momento en que la cultura de izquierda se ha esforzado en reducir la dimensión de la política a un epifenómeno de conflictos sociales que tienen su verdad en la esfera objetivamente determinable de lo económico, eludiendo así una reflexión radical sobre el carácter necesariamente y originariamente político de la institución de lo social. Sin embargo, en la fase actual, la insostenibilidad de este esquema parece no favorecer ninguna reproblematicación propiamente política. En vez de eso, se tiene la impresión de que la política —carente de un horizonte teleológico— termina por reducirse a gestión técnica o a negociaciones de los intereses, encontrando en todo caso fuera de sí, en un presunto orden inmutable de composibilidades, el criterio de su sentido.

La consideración de la democracia como forma política originaria de la institución de lo social me parece, por tanto, adecuada frente a la exigencia cada vez más actual de devolver a la praxis colectiva un espesor simbólico, una inspiración ideal, una proyectividad que asuma hasta el fondo su carácter *político*. Paradójicamente, en vez de esto, la liberación de las ilusiones ideológicas —centradas en último análisis en el determinismo de la filosofía de la historia y del economicismo—,²⁶ en lugar de favorecer en toda su amplitud el surgimiento de la cuestión de la política como cuestión del modelo y el proyecto de sociedad a que tiende la praxis colectiva, parece repetir la liquidación o la remoción de la cuestión política, trayendo a primer plano una vez más una visión burocrática y tecnócrata de las relaciones sociales, y reduciendo el debate democrático a las cuestiones de la posibilidad y composibilidades gestoras, económicas, administrativas. En cambio, el fin de un modelo determinista, teleológico, que tiene la pretensión de señalar predictiva y apodícticamente el sentido del progreso o la orientación de los procesos sociales, debería poder abrir el camino hacia una elaboración colectiva, no abstractamente teórica sino precisamente política, de los criterios mismos de autodeterminación de la praxis social que, al ya no poder comprenderse sobre la base de una finalidad inma-

nente presupuesta, tiene que asumir la responsabilidad de hacer nacer de sí misma esa finalidad.

Eric Weil escribió que “el término *democracia* es de un uso tan difícil que sería mejor renunciar a él”.²⁷ La dificultad consistiría en la indeterminación del “pueblo” al cual etimológicamente el término *democracia* se refiere: abstraído de las instituciones sociales y políticas que lo estructuran y le permiten expresarse y actuar, el pueblo no existe como unidad y, con mayor razón, tampoco puede decidir. “Es el gobierno el que reflexiona y actúa, y puede hacerlo con la ayuda y el concurso de una representación del pueblo, no del pueblo (en la democracia directa también es una parte la que representa al pueblo). Si, en cambio, se llama democrático a cada gobierno que disfruta de la adhesión de los ciudadanos, las diferencias de forma ya no valen, y el gobierno más autocrático puede ser el más democrático de este o aquel régimen constitucional”.²⁸ Por otra parte, añade Weil, “no es suficiente hablar de democracia para que los ciudadanos sean capaces o simplemente estén deseosos de tomar parte en las decisiones que regulan el destino de la comunidad”.²⁹

Sin embargo, esta indeterminabilidad del “pueblo”, su falta de identidad, este deshacerse de la representación orgánica de la unidad, esta no representabilidad del fundamento de lo social, si por un lado complica las cosas desde el punto de vista de la descripción del funcionamiento de la democracia, de la atribución de la calificación de democrático a este o aquel régimen, por otro lado contribuye a la delimitación del espacio simbólico de la democracia en cuanto disolución de los puntos de referencia y de los fundamentos de la actividad colectiva, explícitamente devuelta a su propia indeterminación, a su propia infundabilidad. Que el pueblo no tenga una identidad independiente del discurso que lo enuncia, que no exista como unidad fuera de las instituciones que lo estructuran, sino que estas condiciones reciban no solamente su propia legitimidad sino también su misma existencia del pueblo soberano que las instituye, es precisamente la paradoja de la democracia, en la cual se expresa el enigma de la institución de lo social como origen de sí. En referencia a la tesis de Lefort sobre el lugar del poder como “lugar vacío” Bernard Flynn escribió: “este lugar, simbólicamente vacío, constituye una nueva forma de legitimación sin identidad”.³⁰

Que el imaginario político de la modernidad haya reconocido hace tiempo en el concepto de democracia —no obstante o quizá justo a causa de la indeterminación que lo constituye— una eficacia simbólica y un valor de inmediata comprensibilidad, capaz en cierto momento histórico de reunir consensos y energías de las masas, es un hecho innegable. Igualmente innegable es la insuficiencia de la afirmación abstracta del valor de la democracia, de que los ciudadanos tengan la capacidad y el deseo de tomar parte en las decisiones colectivas. Eso confirma que el nivel de la discusión no concierne tanto a los procedimientos de funcionamiento de un tipo de régimen, sino a la existencia, la consistencia y la capacidad de mantenerse de un *ethos* democrático, que no tiene y no puede tener otra garantía que la adhesión y participación popular.

En una sociedad democrática que se basa en la indispensable limitación del poder por obra de la ley, el poder se fundamenta en el consenso, como se deduce del hecho que, cuando éste llega a faltar, la violencia es insuficiente para sostener al poder en crisis.³¹ El reclamo de las democracias modernas a la polis griega consiste propiamente en la voluntad de “instituir una república, donde el dominio de la ley basado en el poder del pueblo pusiera término al dominio del hombre”³² que caracterizaba las sociedades premodernas.

La distancia entre el poder y la ley, consustancial a la indeterminabilidad del pueblo, está relacionada con la articulación intrínseca de la sociedad, con el mantenimiento de la distancia entre la sociedad y sus reglas. Instituidas por la sociedad misma, estas reglas no coinciden con la sociedad aunque provengan de ella como momento insoslayable de su institución. Si la dimensión de la ley aplastara a la sociedad misma, entonces ya no sería posible ni tomar parte de las reglas sociales ni rechazadas: esto haría inmutable al orden de la sociedad, que así instituiría su propia clausura histórica.

“Justa no es la sociedad que adoptó de una vez por todas leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta —en otros términos, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de abrir la interrogación sobre la ley y sobre el fundamento de la ley”.³³

La posibilidad de abrir la cuestión de la justicia, no como conformidad con la ley establecida sino como interrogación sobre la legitimidad de la ley, es la

apertura al espacio de la política en el interior de la democracia. Esto implica la “aceptación de la ausencia de cualquier Norma o Ley extrasocial que se impondría a la sociedad” desde el exterior, es decir, el “reconocimiento de la sociedad como fuente y origen de sí misma”. Por consecuencia, en el corazón de las sociedades democráticas se da “la apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la medida de la sociedad si no existe ninguna unidad de medida extrasocial?”.³⁴

Tal cuestión es por su esencia *política*, esto es, no teórica, no derivable de ninguna formulación preliminar de criterios de verdad y de valor, no solucionable de una vez y para siempre. En este sentido, no es posible afrontada si no se clarifica la paradoja de que la sociedad tenga su origen en sí misma, paradoja que impone una reflexión radical sobre la dimensión ineludiblemente política y simbólica del acto fundante de la institución social. Esa cuestión — política y no teórica— concierne a la medida general de la sociedad, la modalidad de su institución global, la posibilidad de interrogarse sobre los fundamentos de la ley. La justicia —antes de ser conformidad con la ley establecida— es la puesta en discusión no solamente de esta o aquella ley, sino del criterio mismo que rige la elaboración de la ley, de la medida común, convencional e instituida, y que se encuentra en la base de la institución de lo social. La sociedad democrática implica la apertura permanente de la cuestión de la justicia, es decir, antes que nada, de la cuestión de la justicia de la ley, de la posibilidad de una autorreferencia crítica y reflexiva, de un retorno sobre sí de la justicia, la cual no puede limitarse a ser definida por la conformidad con el hecho del que la leyes puesta, sino que tiene que legitimarse a su vez. En este sentido, “la cuestión de la justicia... es la cuestión de la política, la cuestión de la ley en el sentido más general, la cuestión del *nomimon* [legal]”.³⁵ En consecuencia, “la justicia total es la institución primera de la sociedad”,³⁶ concierne a la distribución primordial de lo social, a su articulación intrínseca en cuanto obra de la sociedad misma, ya no como un dato inmodificable. La cuestión de la justicia es la puesta en discusión de lo dado y de lo instituido, y esto coincide con “la cuestión de la *política* en cuanto ésta tiene por objeto la institución en conjunto de la sociedad”.³⁷

3. En consecuencia, hay que reconocer que lo político no puede ser reducido simplemente a la esfera de la administración del poder, ni a la gestión de los

intereses socioeconómicos. De esta manera se podría ceder a la ilusión de querer deducir lo político de lo social, al pretender que lo social esté ya determinado en sus articulaciones sin necesidad de la institución política. Ahora bien, esta previa institución política de lo social, que cada vez lo configura en distintos sectores —el político, el económico, el jurídico, etc.—, hace imposible el procedimiento que consiste en querer deducir la sociedad de la recomposición de esas dimensiones aisladas. Actuando así se olvida que la institución de lo social se da primordialmente a través de la articulación de elementos que pueden ser tomados y separados únicamente sobre la base de una experiencia ya social, de una experiencia de la múltiple dimensionalidad de lo social. Y es esta experiencia la que remite a la originaria politicidad de la institución de lo social, o sea, al hecho que la posición de la unidad de medida o del principio generador que orienta la configuración social es la operación originariamente política de la institución de lo social. Aquí el problema y la solución se dan juntos.

La especificidad de la democracia como forma de sociedad que explícitamente reconoce tener su propio origen en sí misma se puede dilucidar si se analiza su operación originaria, o sea, la institución del ámbito de la Ley que rige como medida de la sociedad en ausencia de una unidad de medida extrasocial. En las sociedades democráticas esa operación instituye como dimensiones irreductiblemente distintas el poder y el derecho, es decir, el poder limitado por el derecho. Aquí la delimitación de la esfera de lo político está relacionada con una legitimación de las relaciones sociales que se plantea explícitamente como autolegitimación, como fruto de la originaria operación que instituye la configuración histórica de la sociedad. Este tipo de análisis induce a superar la remoción de lo político de la que la izquierda, en esto solidaria a decir verdad con el pensamiento político liberal, ha sido víctima durante mucho tiempo, al haber privilegiado la idea de que la realidad social se manifiesta y se revela en el ámbito de lo económico —que lleva consigo una determinación intrínseca y objetiva, rigurosamente analizable, y previsible con adecuados instrumentos científicos— y que, en consecuencia, la esfera de lo político se reduce a la función de órgano o instrumento de varias fuerzas sociales que preexistirían, y que realizarían a través de ella la gestión de sus intereses.

Por ende, es a través de la reorientación del modo de ser de la sociedad respecto al acto con el que ella originariamente se pone a sí misma y surge de sí misma, justo a través de la puesta en evidencia del carácter auto-originante de la articulación social y de su hacer surgir de sí misma el ámbito del derecho y del poder, como se manifiesta la dimensión originariamente política de lo social. Ahora bien, en el corazón de la génesis de las sociedades democráticas hay precisamente la conciencia de sí mismas como fuente y origen del derecho que las legitima. La fuente del derecho está en la propia sociedad, en su enunciación humana. La declaración revolucionaria de los derechos del hombre es una autodeclaración, donde se afirma como universal “el principio que reorienta el derecho a la interrogación del derecho”.³⁸

La institución de los derechos del hombre se configura por tanto como principio generador de la sociedad democrática, capaz de enfocar el acto fundador de ésta desde el momento en que tales derechos inscriben, en el acto mismo que abre el espacio simbólico de la democracia, la fundación última de la misma noción de ley, su estar remitida a la enunciación humana.³⁹ “Lo que distingue a la democracia es el hecho de que, aún habiendo inaugurado una historia donde se abole el lugar del referente por el cual la ley adquiriría su trascendencia, no obstante, esto no hace la ley inmanente al orden del mundo ni confunde su ámbito con el del poder... A la noción de un régimen reglamentado por leyes, por un poder legítimo, la democracia moderna invita a sustituido por un régimen fundado sobre la legitimidad de un debate acerca de lo legítimo y lo legítimo —debate necesariamente sin garante y sin término”.⁴⁰

La paradoja del derecho —expresado por hombres pero irreducible a ningún artificio humano— es la paradoja de lo político, al mismo tiempo fruto de la institución de lo social y puesto por la sociedad como articulación simbólica de la misma. La sociedad instituye su propia medida, se la representa como unidad de medida que no le viene del exterior, pero que no se reduce a un dato, a hecho empírico. El acontecimiento fundador es por lo tanto el desdoblarse primordial de lo social que, instituyéndose, se abre a la pregunta sobre su propia legitimidad, instituye el espacio del *nomos*, el derecho a interrogarse sobre lo que es legítimo y sobre lo que no lo es. “No hay institución que, por su naturaleza, sea suficiente para garantizar la existencia de un espa-

cio público donde se propague el movimiento interrogador [cuestionador] del derecho”.⁴¹ Debido a que la institución del principio generador no es una institución de segundo nivel, no puede ser entregada a ninguna sabia forma de ingeniería institucional sino que remite a un *ethos* democrático, en el cual se abre permanentemente la distancia irreducible entre el hecho y el derecho.

La institución de los derechos, como institución de la legitimidad de un debate permanente sobre lo legítimo y lo ilegítimo, es uno de los principios generadores del orden simbólico de la democracia. En este sentido, tales principios no existen, no pueden existir, “a la manera de instituciones positivas”.⁴² El origen de la democracia, su momento instituyente, es por tanto la operación política de la enunciación histórica de los derechos del hombre, cuya declaración es una autodeclaración, cuyo fundamento es la autolegitimación. Por tanto, lo político se caracteriza como ámbito simbólico que no se reduce al ámbito de los acontecimientos sociales o de las dimensiones de lo social, sino que testifica un sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos.⁴³ Hay aquí una *reversibilidad* entre hecho y representación: la forma política de la institución de lo social “dirige el proceso de diferenciación de las funciones y de oposición de los actores” y “emerge simultáneamente de este proceso, constituye su puesta en juego”.⁴⁴

4. La mutación simbólica del orden político por la que se genera la democracia consiste en reconocer en el corazón de la institución social —como movimiento de su articulación interna, como tensión entre lo instituido y lo instituyente— la alteridad de lo social con respecto a sí mismo, que en las sociedades tradicionales, y de manera particular en aquellas del *ancien regime*, estaba representada en el exterior de la sociedad, como su fuente y origen extrasocial, como su criterio último de legitimación. En este sentido la democracia “deja traslucir el enigma de la institución de lo social”, el enigma que “el totalitarismo se propone ocultar”,⁴⁵ yendo hasta la negación de la refiguración de una alteridad externa a lo social y llegando a disolver la misma dimensión de la alteridad —de la división, de la articulación— inmanente a la sociedad, proponiéndose así realizar el fantasma de la unidad.⁴⁶

El enigma de la institución de lo social es —para decido con Castoriadis— el hecho de que “lo social implica algo que no puede nunca ser dado como tal”

⁴⁷ Hay que insistir en la doble dimensión de lo social: “lo que nunca se puede

presentar de otro modo sino entre y a través de la *institución*”, pero al mismo tiempo “es siempre infinitamente más que la institución”.⁴⁸ Este *surplus* de lo instituyente respecto a lo instituido remite a una irreducible articulación interna de lo social, en la cual se manifiesta el carácter originariamente circular de la institución, el ser la sociedad origen de sí misma.

Origen —*ur-sprung*, enlace primordial— no significa aquí el instante puntual del comienzo de algo, sino el ámbito de los principios generadores de donde algo se origina. Pensar en la sociedad como origen de sí misma significa pensar en la ausencia de presupuestos de los que podría ser derivada, y que, por lo tanto, se le adelantarían, anulando su carácter originario, convirtiéndola en puro y simple resultado, imponiéndole desde el exterior un criterio, una medida, una norma a la que tendría que conformarse y atenerse de alguna manera.

Pensar críticamente en lo social como origen de sí mismo, origen que brota de su propio plantearse, pensar lo social como nacimiento de un nivel de ser que no tiene fuera de sí su propio *eidos*, significa pensar en él como institución originaria de sí mismo o como autocreación.⁴⁹

El pensamiento radical de la democracia, por el hecho de reconocer explícitamente la ausencia de toda dependencia del orden social establecido respecto a algo que se da externamente a la sociedad, que críticamente no ve en eso ninguna otra cosa que el éxito de la institución de lo social, tiene que aclarar la paradoja de ésta, que en su instituirse, en su ser origen de sí, manifiesta originariamente su propia articulación interna. Lo social es origen de su propio desdoblamiento, de la tensión entre instituyente e instituido. El origen, como principio generador de donde algo se origina —y no como puro y simple acontecimiento puntual con el que algo empieza—, no tiene la inmediatez y la instantaneidad del elemento primordial, sino que es portador de una complicación originaria, de una circularidad interna.

En el ser origen de sí la sociedad se presupone, es decir, se instituye históricamente como recuperación permanente de sí, como alteración y articulación interna, como imposibilidad de originarse linealmente. Como institución, lo social no remite a un dato extra-social de donde derivaría. Lo que se pone como social se define en cuanto tal en virtud de la operación histórica que lo instituye, que reelabora y transfigura el dato extrasocial, sin poder ser

considerada su resultado. Pero como institución histórica, lo social se instituye a través de la recuperación de algo ya instituido. El juego de instituyente e instituido es irreductible. La institución se origina en sí misma, es decir, el punto de partida de la institución instituyente es la institución misma, en cuanto ya siempre instituida. *El círculo de la institución es la complicación originaria del origen de la sociedad en sí misma.* El origen viene de sí, sin partir de ningún lugar externo a ella: la sociedad como origen de sí, como origen instituyente, se presupone, esto es, presupone la sociedad instituida. Esto no quiere decir que la sociedad instituida sea un dato extrasocial, extraño a la jurisdicción de la sociedad, sobre el cual la sociedad no pueda tener ningún poder, o al cual tenga que referirse como a un canon o criterio último. Por el contrario, la sociedad puede originarse en sí misma, puede alterarse permanentemente, justamente porque su punto de partida es lo social instituido, es decir, planteado, originado por la sociedad misma. Pero la sociedad no puede instituirse con transparencia absoluta, no puede darse en la inmediatez, no puede salir de la articulación interna que la atraviesa. En consecuencia, no se da —no puede darse de ninguna manera— un mítico punto cero de la institución a partir del cual lo instituyente sería producción libre de lo instituido.

Que la forma originariamente asumida por la institución histórica de lo social sea una forma necesariamente *política*, quiere decir que en el círculo de la institución, en su intrínseca articulación, en su división interior, se puede reconocer como su dimensión originaria una *actividad colectiva peculiar*, que precisamente tiene como fin el orden completo de la institución de la sociedad, y que se encuentra en este mismo círculo originario que es, de alguna manera, su representación, aunque ésta se encuentre oculta la mayoría de las veces. La idea de una institución originariamente y necesariamente *política* de lo social se reconoce, por lo tanto, en esta imposibilidad de descomponer la complicación originaria del origen de la sociedad en sí misma, es decir, en la imposibilidad de interpretar los fenómenos sociales en su ineliminable historicidad, sin tener en cuenta el hecho de que lo que ellos articulan y componen presupone el acontecimiento originario de la articulación de lo social en sí mismo. La articulación es originaria: ella está en obra antes que sus efectos sociales se produzcan. Aquí el todo precede a las partes que lo constituyen y sin las cuales no sería lo que es. Reconducir la articulación social a los com-

ponentes que en ella vienen a articularse es imposible e ilusorio desde el momento en que estos componentes sólo surgen como tales en el movimiento mismo de la articulación originaria.

El carácter propiamente político de la institución de lo social es de tipo simbólico. Con este término, central en los análisis de Claude Lefort, “se intenta enfocar, además de las prácticas, las relaciones y las instituciones que nacen de los datos de hecho, naturales o históricos, un conjunto de articulaciones que no pueden ser deducidas de la naturaleza o de la historia, pero que orientan la comprensión de lo que se presenta como real”.⁵⁰ En este sentido, la articulación originaria de lo social —al mismo tiempo política y simbólica—, justamente por ser originaria, no deriva más que de sí misma, y precede a la comprensión misma de aquellos datos, de aquella estructura objetiva de lo real de donde se querría ilusoriamente poder deducida, o con la cual se pretendería explicada.

Ahora bien, el ocultamiento de la institución de lo instituyente deriva de su imposibilidad de darse como tal en el modo de la transparencia y de la inmediatez. En efecto, lo instituyente no puede no encarnarse y materializarse en lo instituido, pero tampoco puede fijarse, hacerse rígido y reducirse a él. En consecuencia, lo instituyente sólo se deja atrapar a partir de su materialización en un conjunto de instituciones “segundas”, a partir de lo que él instituye pero en el que inevitablemente se oculta, puesto que, por ser principio generador de lo social no es un hecho social entre otros, no es a su vez una institución “segunda”, y por tanto se escapa de la positividad de lo instituido.

Esta indeterminación del ser de lo social, esta imposibilidad de reducir a unidad su tensión o de precipitar en el plano de lo real lo que pertenece al orden de lo simbólico, reenvía a la operación con la cual se constituyen los sujetos sociales en el intercambio originario que los determina como tales, y del cual ellos emergen. Esta operación es de tipo simbólico precisamente porque hace iguales, o sea recíprocos y conmensurables, individuos distintos y radicalmente diversos entre sí.⁵¹ La institución de lo social es en este sentido inmediatamente política, puesto que abre el ámbito de la posible equiparación de los distintos sobre la base de una medida común que no está dada con antelación a la operación que le da ser, la cual, dándole ser, instituye simultáneamente los sujetos de la relación social. Tal ámbito, el ámbito público de la

polis, no preexiste a su constitución, pero al volver posible la commensurabilidad general de los sujetos sociales, instituye la unidad de una medida simbólica que permite la comparación social de los distintos. Antes del hecho de las mediciones empíricas la sociedad tiene que instituir la mensurabilidad general de los sujetos y de las obras que se intercambian y, en consecuencia, tiene que instituir antes que nada la unidad de medida, la posibilidad de la comparación social. Decir que tal commensurabilidad es instituida, significa cuestionar la ilusoria pretensión de conducida a un cambio real cualquiera ya determinado o determinable, y por lo tanto reconocer su carácter de obra social; y sin embargo esta obra social, este resultado de la institución de lo social, no se confunde con esta o aquella institución social existente, porque está en su base, es su condición de posibilidad. Antes de instituir las leyes o las medidas de las concretas relaciones sociales, la sociedad es el ámbito en el cual adviene la dimensión de la Ley, el *nomos* como unidad de medida y exigencia, más que mera posibilidad de la medida. Ahora bien, si es cierto que la sociedad puede modificar cualquier ley instituida, no puede hacerlo sin desdoblarse —sin poner una distancia entre lo real y lo simbólico, entre el hecho y el valor, entre las relaciones sociales y la unidad de medida que las vuelve medibles.

La democracia, como forma política de una sociedad en la cual el lugar del poder permanece vacío, remitido a la indeterminación y a la latencia del pueblo soberano cuya identidad es irrepresentable, no vive si no mantiene abierta esa distancia entre lo real y lo simbólico en la cual puede insinuarse la puesta en cuestión de lo instituido. No es suficiente que sea afirmada y defendida la participación formal de todos en los asuntos comunes: es necesario que cada vez se vivifique la pasión colectiva, no ya como pasión por el poder, su ocupación, su gestión, sino como pasión por la política: por la institución global de la sociedad entendida como obra de todos y de cada uno.⁵² Obviamente no existe ninguna garantía de que esto suceda, más aún, el eclipse de la pasión política permite creer que la tendencia mayoritaria esté hoy orientada más bien hacia la restricción del espacio público de la democracia. Y sin embargo el trabajo cultural, la elaboración de un punto de vista crítico y creativo sobre lo social, tendiente a poner en discusión el orden global de la sociedad, tiene ya un valor político central en la medida en que contiene *in nuce* una redefinición de la relación entre la sociedad y sus instituciones, el vuelco de la servidumbre

imaginaria de los ciudadanos a lo instituido. Pero es, en todo caso, a la iniciativa histórica colectiva, de la que ninguna teoría podría determinar o prever su consistencia y modalidades, a la que se confía no sólo la puesta en discusión de lo instituido, sino el propio mantenimiento del *ethos* democrático que de ella vive. “En una sociedad democrática, el pueblo puede hacer cualquier cosa — y tiene que saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación; es por lo tanto el régimen del riesgo histórico— equivale a decir el régimen de la libertad —un régimen trágico. El destino de la democracia ateniense es una ilustración de esto”.⁵³

Revisión de la traducción: *Mario Teodoro Ramírez*

Notas

1. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, pp. 154-155.

2. Me refiero a los análisis críticos de la burocracia y del totalitarismo elaboradas por Lefort y Castoriadis a partir de finales de los años cuarenta en *Socialisme ou Barbarie*, y que luego confluyeron sustancialmente en Claude Lefort, *Eléments d'une critique bureaucratique* (Paris, Christian Bourgois Editeur, 1990), de cuya primera edición aparecida en dos volúmenes en París, en la editorial Uge, en la colección 10/18, en 1972, existe traducción italiana parcial, en dos volúmenes (Milán, SugarCo, 1978 y 1979). En los mismos años, igualmente aislada, la obra de Hannah Arendt sobre *Los orígenes del totalitarismo*, cuya primera edición es de 1951, al identificar en el totalitarismo la “negación de la política” ponía las bases para una renovación radical de la filosofía política. En el presente texto utilizo los logros más recientes de las reflexiones de Lefort y Castoriadis, limitándome a aquello que concierne más directamente al tema de la democracia, sin la pretensión, empero, de suministrar un análisis completo de sus escritos. Para una exposición más detallada, y para referencias bibliográficas más adecuadas, me permito remitir a mis artículos: *Una critica libertaria al marxismo*: “C. Castoriadis”, en *Il tetto*, n. 120, 1983, pp. 601-621; “‘Socialisme ou Barbarie’ e la questione soviética”, en *Mondoperaio*, n.1, 1987, pp. 100-106; “Castoriadis e l’istituzione immaginaria della societa”, en *Paradigmi*, 1990, pp. 521-548; “La responsabilité de jugar”, en AA.VV., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 61-72. Una interesante reelaboración original de las tesis de Castoriadis puede encontrarse en el

último libro de Pietro Barcellona, *Lo spazio delta politica*. Tecnica e democrazia, Roma, Editori Riuniti, 1993.

3. Cornelius Castoridis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 166.

4. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 149.

5. *Ibid.*, p. 147.

6. *Idem.*

7. Claude Lefort, *Essai sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Paris, Editions du Seuil, 1986, pp. 265-266.

8. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 154.

9. *Idem.*

10. Claude Lefort, *Essai sur le politique...*, *op. cit.*, p. 28.

11. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 172.

12. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 281 Y 296.

13. Claude Lefort, *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 78.

14. *Ibid.*, p. 79.

15. *Idem.*

16. *Ibid.*, p. 80

17. *Idem.*

18. pp. 80-81. La noción de "sevidumbre voluntaria" remite obviamente a Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, texto revisado por Léonard, pp. 247-307.

19. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 285.

20. *Ibid.*, p. 287.

21. *Ibid.*, pp. 294 e 297.

22. *Ibid.*, p. 297.

23. *Ibid.*, p. 285.

24. Karl Marx, *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Cfr. al respecto Bruno Bongiovanni, "L'enigma risolto. Marx e la democrazia", en *Il tetto*, 1988, pp. 34-44, actualmente en *Idem, Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati, Boringhieri, 1989, pp. 81-89 (sobre el que me permito remitir a mi reseña "Marx fra teoria e storia", en *Mondoperaio*, n. 11, 1990, pp. 149-150).

25. B. Bongiovanni, "Le repliche de lla storia", *op. cit.*, p. 88. Comentando la apropiación marxiana del capítulo XVI del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza ("talis vero societatis jus *Democratia* vocatur": K. Marx, *Quaderno Spinoza*, 1841, Turin, Bollati Boringhieri, 1987, p. 102), Bongiovanni observa que aquí la democracia "se define... como la unión de todos los hombres... que tiene *collegialiter* derecho a todo lo que está en su poder. Ésta es la primera vez que el término 'democracia' es utilizado fuera

de la consabida clasificación de las formas de gobierno. Es la primera definición moderna del término. La democracia, en efecto, no es una forma de gobierno, sino la esencia de todas las constituciones, el enigma finalmente resuelto de su polimorfa e históricamente determinada deformidad. Ella se encuentra, por lo demás, en el origen de toda acción política: se encuentra en el origen de la política misma.” (“Le repliche della storia”, *op. cit.*, p. 83).

26. Al respecto, permítaseme remitir a mi artículo “Oltre il determinismo”, en *Il tetto*, 1988, pp. 44-58.

27. Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1955, pp. 172-173, en la nota.

28. *Ibid.*, p. 173, en la nota.

29. *Ibid.*, p. 173.

30. Bernard Flynn, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, New Jersey-London, Humanities Press, 1992, p. 187.

31. *Cfr.* al respecto Hannah Arendt. Sobre este punto me permito remitir a mi artículo “Appunti su diritto e potere”, en *Il tetto*, 1986, pp. 336-345.

32. Hannah Arendt, *Sulla violenza*, p. 51 (*Política e menzogna*, *op. cit.*, p. 193).

33. Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, Uge, 1979, p. 41.

34. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l’homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris. Editions du Seuil, 1986, p. 383.

35. Cornelius Castoriadis, *Le carrefours du labyrinthe*, Paris, Editions duSeuil, 1987, P. 278.

36. *Ibid.*, p. 280.

37. *Ibid.*, P. 305.

38. Claude Lefort, *Essais sur le politique ...*, *op. cit.*, p.51

39. *Cfr.* Philippe Van Haute, “The paradoxical Status of Human Rights”, inédito presentado en el Collegium Phaenomenologicum, Perugia, 1992.

40. Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

41. *Ibid.*, p. 57.

42. Claude, Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 69.

43. *Ibid.*, p. 98.

44. Claude Lefort, “Maintenant”, in *Libre*, n. 1, Paris, Payot, 1977, p. 6.

45. Claude Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 150.

46. *Cfr.* Claude Lefort, *Essais sur le politique...*, *op. cit.*, pp. 270-271. “Esa cuestión del ser de lo social, de lo histórico como tal, la que se pone en juego en el totalitarismo. Este último... lleva a cabo una virtualidad inscrita en lo social desde el momento en que su institución no puede ya estar contenida en un discurso que busque su propio origen en otro lugar”(Claude Lefort, *Les formes de l’histoire...*, *op. cit.*, p. 314), como sucedía en las sociedades premodernas. En este sentido, el totalitarismo aparece como “una respuesta a las cuestiones articuladas por la democracia, como un intento de resolver sus paradojas” (Claude Lefort, *L’invention démocratique...*, *op. cit.*, p.174), en tanto

que “las representaciones clave que componen su matriz ideológica... derivan de una experiencia del mundo que la democracia moderna ha inaugurado, las cuales, sin embargo, dejar de estar latentes (*Ibid.*, p. 101). En otros términos, en las sociedades totalitarias la abolición típicamente moderna de una figuración de la alteridad extra social como fuente de legitimidad, o el fin de la incorporación del poder en una instancia social determinada, en lugar de abrir la sociedad a su indeterminación e infundabilidad, son preludio a la negación total de lo indeterminado, a la realización del fantasma de la unidad, y por lo tanto al ocultamiento de la institución política de lo social. “Con el totalitarismo se inaugura una historia singular, no la resurrección de un sistema político... sino la tentativa de encerrar al espacio social en sí mismo a partir del centro imaginario de su institución, de hacer coincidir al ser y al aparecer aquí y ahora” (Claude Lefort, *Les formes de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 314). De tal suerte que “el fantasma burocrático” que el totalitarismo realiza “consiste en la abolición de lo histórico en la Historia..., en igualar lo instituyente y lo instituido, en negar lo imprevisible, lo incognoscible, la pérdida continua del pasado, a través de la ficción de una acción social transparente a sí misma, que controlaría anticipadamente sus efectos, y se mantendría en continuidad con su origen (*Ibid.*, pp. 316-317).

47. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 153. Sobre “la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y la historia que se hace” (*Ibid.*, p. 148) no puedo más que remitir al conjunto de la obra de Castoriadis, sobre el cual puede verse la amplia colección de textos, al cuidado de Giovanni Busino, *Pour une philosophie militante de la démocratie. Autonomie et autotransformation de la société*, aparecida como fascículo n. 86 de la *Revue européenne des sciences sociales*, Geneve, Droz, 1989.

48. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 154.

49. “La sociedad es autocreación que se despliega como historia”, Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, *op. cit.*, p. 232. Cfr. al respecto mi artículo —aparecido en la miscelánea citada aquí en la nota 47— *Le cercle de la création*, en *Revue européenne des sciences sociales*, n. 86, 1989, pp. 87-104.

50. Claude Lefort, “Le mythe de l'Un dans le phantasme et dans la réalité politique”, in *Psychanalystes. Revue du Collège des Psychanalystes*, n. 9, 1983, p. 42 (citado por Bernard Flynn, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, *op. cit.*, p. 184).

51. Cfr. Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 249-316.

52. Sobre esta contraposición entre pasión por el poder y pasión por la política remito a los análisis de Pietro Barcellona, *Lo spazio della politica...*, *op. cit.*, *passim*.

53. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, *op. cit.*, pp. 296-297.

PAUL RICOEUR: HERMENÉUTICA Y PSICOANÁLISIS

Rosario Berrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Francisco José Martínez, tutor y agudo lector en
la UNED de Madrid,
España. y a Mauricio Beuchot, por sus amables
sugerencias bibliográficas.

El big bang. En el planteo historicista, el sueño y la neurosis muestran la persistencia de las arcaicidades del alma: el modelo de la psique es arqueológico, el analista excava, busca restos de una antigüedad sepultada. Freud, a diferencia de Lacan, estuvo siempre tentado por esta metáfora arqueológica ... Al final, idealmente, a partir del cual hay lo que hay, el malestar del sujeto ... La falta que constituye al sujeto, la falta en lo real, en lo simbólico y en lo imaginario es la única verdad a la que el análisis puede llegar. No es poco cuando ciencia, religión, arte, política y filosofía —la cultura toda—, están para negarla.

Nestor A Braunstein, por el camino de Freud.

I. La hermenéutica y el psicoanálisis

En este ensayo voy a evaluar las tesis de Paul Ricoeur sobre la continuidad entre la hermenéutica y el psicoanálisis, para sugerir un acercamiento a la fuente poética del sujeto del inconsciente, a fin de que ambos discursos mantengan un diálogo fructífero sin perder su especificidad. La lectura de Ricoeur, a la que Freud da lugar con la interpretación del inconsciente y sus construcciones

analíticas, reduce el análisis a la comprensión y el sentido del texto, en el marco de la teoría psicoanalítica. Pero en la experiencia analítica se interpreta el inconsciente a partir de lo que se escucha en lo mismo que dice el analizante (lo que abre una dimensión poética del psicoanálisis). Una lectura que desde Freud debe ser *al Pie de la letra*. Asimismo, por su sesgada lectura de Freud, Ricoeur confunde el psicoanálisis con la psicoterapia. Pero el análisis no pretende curar, sino la articulación del deseo del analizante. Freud nunca habló de su labor en términos de hermenéutica. Lacan se refiere siete veces a la hermenéutica, para advertir una diferencia abismal. Las conclusiones de Ricoeur son comprensibles, no sólo porque no ha sido analizante ni analista, sino porque deja al margen las incertidumbres de Freud, así como las aportaciones a la teoría y la práctica de Lacan.

Ricoeur pretende resolver el estatuto epistemológico del psicoanálisis desde la hermenéutica en *Freud: una interpretación de la cultural*¹ “The question of proof in Freud’s psychoanalytic writings”.² El primer texto es una crítica a los textos de Freud, no al psicoanálisis en general (excluye la experiencia analítica, las escuelas posfreudianas y a Lacan). Ricoeur sabe que es un riesgo no ser analista ni analizante, pero considera válido tratar la obra de Freud como un monumento de la cultura. Ricoeur aclara que no es un libro de psicología (que confunde con el psicoanálisis) sino de filosofía, dado su interés por la concepción freudiana del hombre. Ricoeur quiere resolver la consistencia del discurso freudiano a través de tres vías: 1. epistemológica, en cuanto a la interpretación, 2. filosófica, como una nueva comprensión y 3 dialéctica, para saber si la interpretación psicoanalítica de la cultura es excluyente o se conjuga con otras, sin fanatismo o eclecticismo.

El lenguaje —dice Ricoeur— ya no es una discusión exclusiva de lingüistas, filósofos o semiólogos, sino un terreno donde coinciden diversas indagaciones: “El psicoanálisis es, por decido así, parte comprometida en este gran debate sobre el lenguaje”.³ Las búsquedas filosóficas confluyen en el lenguaje: Wittgenstein, la filosofía inglesa, Heidegger y el psicoanálisis. Ricoeur busca una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las significaciones humanas, pues el lenguaje se aplica a la matemática, el mito y el arte. Una búsqueda que incluye la lógica simbólica, la antropología estructural y el psicoanálisis, que abarcan el discurso humano, pero cuya unidad es problemática. Ricoeur no

aspira a elaborar esa gran filosofía del lenguaje, porque no es matemático, exégeta universal, crítico de arte, o psicoanalista, sino a explorar las relaciones entre las disciplinas vinculadas al lenguaje como el psicoanálisis. Aunque el psicoanálisis sin la práctica es cercenado, Ricoeur quiere mostrar una faz que tal práctica podría enmascarar. El psicoanálisis renueva la psiquiatría y reinterpreta la cultura: el sueño, la moral, la religión y el arte; el proyecto de Freud va de la medicina (parece que desconoce que es contrario a la medicina y a la psiquiatría) a la crítica de la cultura. El psicoanálisis no es una psicología del individuo que deviene sociología de la cultura; los textos de Freud se refieren a la cultura. La *interpretación de los sueños* apela al mito y la literatura; el sueño es la mitología del soñante, como el mito es el ensueño de los pueblos. Edipo de Sófocles y Hamlet de Shakespeare son sueños. Aunque Freud bautizó como *psicoanálisis silvestre* las interpretaciones al margen de la experiencia analítica: “Nadie puede practicar la interpretación de los sueños como actividad aislada; ella es siempre una pieza del trabajo analítico”.⁴

El psicoanálisis está en el debate del lenguaje por su interpretación de la cultura y porque el sueño es el paradigma de las mascaradas humanas y modelo de su investigación, como relato (contenido manifiesto) y deseo (contenido latente). El análisis sustituye el texto del sueño por el deseo; va del sentido latente al manifiesto; el centro del análisis no es el deseo sino su articulación. Pero Freud dice: “El relato del sueño es incompresible pero lleno de sentido, por lo que el análisis apunta a comprender el sentido latente del deseo”.⁵ Una afirmación que toma Ricoeur para desatender otras, como la imposibilidad de interpretar todos los sueños, porque el analista se topa con las resistencias del paciente.⁶ En realidad —dice Lacan— resistencias del lenguaje mismo, porque no puede decir lo real; la verdad sólo se dice a medias. Para los poetas y los analistas lo real no es un dato objetivo que está detrás del lenguaje, sino lo que cae de las palabras en su vano intento de acceder a la verdad a través de la literalidad de las palabras o de buscar su comprensión y sentido, por medio del significado; una ilusión sin porvenir del que quiere ser amo del decir. Pero Ricoeur aspira al sentido pleno, al decir que el soñante sabe lo que significa su sueño: “...sólo que no sabe que lo sabe”.⁷ Pero el saber está en falta. Si hubiera una última palabra —enseña Lacan— sería *muerte*. Ricoeur sostiene que la energética del deseo y la represión (las pulsiones) tienen su semántica; todas

las producciones psíquicas pertenecen al sentido y donde adviene la palabra al deseo y el fracaso al hablar. También Freud y Lacan hablan del lenguaje de las pulsiones.

El sueño —sigo a Ricoeur— es el programa del psicoanálisis. De la palabra *Traumdeutung* (*Traum*=sueño y *deutung*=interpretación) concluye que sobre el sueño recae la interpretación; el sueño es el análogo de la vida psíquica y de la cultura. La palabra *Traumdeutung* —advierde Lacan— en alemán es una sola palabra que expresa que el sueño es la interpretación del deseo del soñante, por lo que no hay que abusar de la interpretación, que cierra el inconsciente, que es un no-saber del que no se puede saber todo. Para Ricoeur el sueño da lugar a una semántica del deseo, en la que el hombre avanza enmascarado. El sueño, como el lenguaje, tiene doble sentido, es equívoco, en sus significaciones el sentido se da y se oculta; el símbolo es esta región de doble sentido. Ricoeur no habla de la primacía del significante que produce efectos de significación, ni de lo que se escucha que se escribe de significante, según Lacan-Freud. Ricoeur destaca que el doble sentido no es exclusivo del psicoanálisis; está en la religión, los símbolos cósmicos, los mitos y las fábulas. Pero el psicoanálisis lo capta como distorsión del sentido del deseo. La *Traumdeutung* no es ciencia sino interpretación. La interpretación se dirige a *la inteligencia del doble sentido*. Dentro del universo del lenguaje está el psicoanálisis, lugar de los símbolos y el doble sentido, donde se confrontan las interpretaciones; la hermenéutica está en un espacio intermedio, más estrecho que el lenguaje pero más amplio que el psicoanálisis. La hermenéutica es la teoría de las normas que regulan la interpretación de un texto escrito u oral. La interpretación conlleva el problema del símbolo, que pertenece a una filosofía del lenguaje. El símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que exige interpretación, una labor de comprensión y desciframiento. Lo dice Ricoeur: “Querer decir otra cosa que lo que se dice, he ahí la función simbólica”.⁸ Debo aclarar que siempre es posible encontrar otro significado a lo que se dice, sobre todo a través de la imaginación; pero en el discurso inconsciente freudiano y lacaniano se trata de *escuchar otra cosa en lo mismo que se dice*, dada la diferencia entre el enunciado y la enunciación, entre el decir y el dicho; el inconsciente se lee al pie de la letra en lo que se escucha que se escribe de significante. Unos versos

de Villaurrutia dan luz al respecto: “Mi voz que madura / mi voz quemadura / mi voz quema dura/ mi bosque madura...”

La interpretación analítica es lo que el analista devuelve al analizante a partir de lo que escucha que se escribe de significativo, además de la interpretación que el analizante hace de lo que el analista le dice. No es una intelección para comprender el sentido del decir inconsciente. El analista debe guardar silencio, preguntar, puntuar y eventualmente interpretar. La interpretación subvierte la consciencia del analizante. Al principio Freud interpreta para que sus pacientes recuerden lo olvidado, que condujo a los síntomas, y que el paciente tome conciencia de sus pensamientos inconscientes. La interpretación psicoanalítica se diferencia del método decodificador por el empleo de la asociación libre: interpretar no es dar significado al sueño en relación a un sistema preexistente de equivalencias, pues una misma imagen tiene significados diferentes para cada sujeto. Aunque Freud reconoce un simbolismo onírico universal, además del singular para el soñante, sostiene que la interpretación se dirige al sentido particular, por lo que advierte el peligro del uso de los símbolos. Pero pronto la interpretación se convirtió en un instrumento terapéutico, bajo el supuesto de que el síntoma era la expresión de un pensamiento reprimido; la interpretación curaba el síntoma con la toma de conciencia. Mas al paso del tiempo, Freud y sus colegas se dieron cuenta de que las interpretaciones eran menos efectivas y el síntoma se agudizaba con las interpretaciones. Y los analistas se aferraron al concepto freudiano de resistencia, que supone que hay que superar la resistencia del paciente para que alcance conciencia plena del significado de sus síntomas. Por este escollo Lacan propone una explicación diferente. El agotamiento de la interpretación se debe al cierre del inconsciente provocado por los mismos analistas, por las interpretaciones simbólicas, que regresan al método decodificador, a pesar de las advertencias de Freud. Cuando la interpretación se redujo a fórmulas establecidas, los pacientes predecían el decir del analista, por su familiaridad con el psicoanálisis, ya vulgarizado. Ante lo que Lacan comenta con ironía que *es el truco más molesto que se le puede hacer a un adivino*. Pronto la interpretación perdía importancia y su efecto de sorpresa. Pero el saber del paciente debía ser reforzado con más saber del analista (Ferenczi y Rank). Para Lacan lo que se necesita no son más interpretaciones, sino un modo diverso de interpretar. Por lo que me parece

proponer una *tejné-poíesis* siempre renovada de interpretación, que cuestiona la interpretación clásica, que le atribuye a un sueño o síntoma un significado que no le da el paciente. El supuesto es que la interpretación desenmascara un significado oculto, cuya verdad puede ser aceptada y confirmada por el paciente al producir más asociaciones. Lacan sostiene que las interpretaciones no deben descubrir un significado oculto sino a desbaratar el sentido: “La interpretación no se dirige tanto al sentido como a reducir los significantes a su sinsentido para encontrar de tal modo los determinantes de toda la conducta del sujeto”.⁹ (En este momento Lacan todavía no habla del *no-todo*). La interpretación invierte la relación entre el significante y el significado; en lugar de la producción del sentido (en la que el significante produce significado), la interpretación opera en el nivel del significado para producir significantes irreductibles sinsentido. La interpretación permite que el analizante escuche el mensaje que el inconsciente le dirige. El analista juega poéticamente con la ambigüedad de la palabra, gracias a una interpretación tan equívoca como sorpresiva. La interpretación le devuelve al analizante su propio mensaje en forma invertida (según la subversión que Lacan hace de la fórmula de la comunicación E? R, que supone interlocutores que no son atravesados por el inconsciente). El analista interpreta los rasgos formales de un texto, los significantes que se repiten o se deslizan hacia otros sentidos. Para Lacan la comprensión es un peligro, pues supone una escucha que hace coincidir la palabra del analizante con una teoría preformada. Para evitado, el analista debe olvidar lo que sabe cuando escucha e interpreta.

Para Ricoeur hay un vehículo sensible en el signo, un significante que vale por otra cosa, que no se interpreta al comprender lo que dice, pues la interpretación es una estructura intencional de segundo grado a partir de un primer sentido que remite a otra cosa. El signo es dual. Por un lado está la dualidad del signo sensible y su significación (el significante y el significado de Saussure). Por otro la dualidad intencional del signo (sensible y espiritual, significante y significado) y el referente. La dualidad del símbolo es superior, porque se agrega a la dualidad anterior de sentido a sentido, y parte de signos que tienen un sentido manifiesto y remiten a otro. El símbolo es una expresión de doble o múltiple sentido, correlativo a la interpretación que explícita su(s) otro(s) sentido(s). El cielo, la tierra, el agua o el fuego conducen al símbolo, pero es la

palabra la que los consagra, gracias a su doble sentido. El sueño es la prueba de que queremos decir otra cosa que lo que decimos; posee un sentido manifiesto que remite a uno oculto, por lo que todo durmiente es poeta.¹⁰ El sueño es la arqueología del durmiente, que se proyecta en los sueños de los pueblos. Pero Freud sólo aplica el símbolo a los sueños mitológicos, porque tienen doble sentido. Freud abandona la simbólica porque excluye la asociación libre del soñante, la atención flotante del analista, la ambigüedad del lenguaje y el deseo inconsciente de cada analizante. Lacan al principio propone la primacía del significante que produce efectos de significación, pero después habla de lo que se escribe de significante (sin eliminar la ambigüedad del lenguaje). Para Ricoeur el sueño es un teatro nocturno al que se accede por su relato, que es interpretado por el analista, que lo sustituye por el texto del deseo. Pero el análisis del sueño debe contar con las asociaciones libres del analizante. La imaginería sensorial —insiste Ricoeur desde Bachelard— sólo es la materia del poder del lenguaje, que nos da lo onírico y lo cósmico; la imagen poética nos coloca en el origen del hablante, que aporta un nuevo ser a nuestra lengua y nos convierte en lo que expresa. En el lenguaje se expresan el cosmos y el deseo. Sólo el poeta nos conduce al nacimiento del lenguaje sepultado en los enigmas del cosmos y el alma. Aquí Ricoeur habla de un inconsciente profundo y romántico. El poeta muestra el símbolo al hacer brotar el lenguaje, el rito y el mito lo fijan en su estabilidad hierática, que el sueño disfraza con los jirones del discurso. Coincido con Ricoeur en que hay una función poética del discurso en psicoanálisis, que no se desvanece en las formaciones del inconsciente. La respalda Jakobson: "...la función poética de la lengua no se limita a la poesía, pues aún donde la función poética se somete a otras funciones...nunca desaparece por completo".¹¹ Para Ricoeur el símbolo surge cuando el lenguaje produce un sentido que produce otro sentido, sólo captado por la analogía. Una analogía que no se extrae por cuarta proposicional (A es a B como C es a D), pues no es un argumento formalizable, sino una relación entre el primer sentido y el segundo; el sentido simbólico se constituye en el sentido literal de la analogía que aporta el análogo. El símbolo no es una semejanza dada, sino el movimiento del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin poder dominar racionalmente la semejanza. La analogía es la relación entre el sentido manifiesto y el sentido latente; es una estructura in-

tencional que no relaciona el sentido con la cosa sino al segundo sentido con el primero, donde puede haber o no relación analógica, o el primer sentido disfraza o revela al segundo. Todo *mythos* implica un *logos* latente que demanda ser mostrado. Todo símbolo exige una interpretación.

Para abordar la interpretación Ricoeur parte del segundo tratado del *Organon* de Aristóteles (*Peri hermeneias. De la interpretación*) y de la exégesis bíblica. Del primero desprende el concepto de símbolo, que incluye a todos los signos convencionales de valor expresivo o significativo, pero se dirige a la significación. Ricoeur recurre a la interpretación aristotélica, a pesar de que la palabra interpretación sólo figura en el título del texto y éste no se refiere a las significaciones sino a la significación: el nombre, el verbo, la proposición y el discurso. La interpretación es la voz y su significación (*phoné semantikè*). El nombre y el verbo son interpretaciones porque enuncian algo; aunque la enunciación (*phasis*) pertenece al sentido del *logos*; el sentido de la *hermeneia* sólo aparece en la frase (*logos*) que abarca la orden, el ruego, la pregunta y el discurso declarativo (*apophansis*). La *hermeneia* es la significación de la frase. Pero en sentido lógico, es la frase la que puede ser verdadera o falsa (declarativa), porque dice algo de algo. Se dice lo real al significado, interpretado; hay una ruptura entre la significación y la cosa, de cuya distancia surge la interpretación; no todo discurso se instala en la verdad y el ser; los nombres de los seres de ficción no remiten a una existencia. Pero la proposición declarativa no aporta gran cosa a la hermenéutica moderna, dado que no se abre al doble sentido, puesto que la significación exige la univocidad del sentido, el principio de identidad, en sentido lógico y ontológico. Por ello Ricoeur se distancia de la interpretación analítica declarativa, asertiva, apofántica, que afirma algo de la lectura del inconsciente al pie de la letra. Ricoeur refuta a los sofistas: no significar una sola cosa es no significar nada. La comunicación se funda en un solo sentido. La sofística plantea dos problemas: la univocidad de las significaciones y la comunicación. Hay que impugnar la equivocidad sofística y la univocidad eleática (*El ser se dice de muchas maneras*: sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, lugar, etc.); la noción de ser es una pluralidad irreductible de significaciones. La interpretación aristotélica como *decir de algo* introduce una semántica diversa a la lógica, como la discusión sobre las significaciones múltiples del ser cuestionan la lógica y la ontología de la univocidad.¹²

En consecuencia, Ricoeur escoge la tradición bíblica, que le permite fundar una teoría de la interpretación de las significaciones polisémicas. La hermenéutica se convierte en la ciencia de las reglas de la exégesis, como interpretación de un texto, que se consolida en la interpretación de la Sagrada Escritura. La exégesis, como inteligencia que entrega la interpretación, ligada a la heurística, es el arte de encontrar el sentido. La tradición bíblica liga a la hermenéutica con el símbolo como analogía. El límite de la hermenéutica como exégesis es la referencia a una autoridad religiosa, monárquica o colegial. Aunque esencialmente es aplicada al texto literario. Ricoeur evoca a Freud al comparar la interpretación analítica con la traducción de una lengua a otra. *Comprender* es sustituir. Ricoeur va más lejos: “A esta analogía entre el análisis y la exégesis hace alusión el título de la *Traumdeutung...*”.¹³ Freud y Nietzsche se acercan; éste toma la interpretación (*Deutung*) de la filología para introducirlo en la filosofía como interpretación. La metáfora freudiana de la traducción del sueño parte de un inconsciente del que se sacan sentidos ininteligibles para hacerlos inteligibles; pero Freud no sólo se topa con las resistencias sino con los límites del sentido, a los que llama el ombligo del sueño y la roca viva de la castración; si no todo sueño es interpretable, sustituir un sentido por otro es una labor filológica a nivel de los significados, pero no de lo que se debe leer al pie de la letra. El peligro de asimilar el psicoanálisis a la hermenéutica es que la interpretación, que supone comprender el sentido del sueño, e implica un saber absoluto o revelación religiosa, se convierte en la experiencia analítica se convierte en la antesala de la psicosis. Por ello la experiencia analítica privilegia el silencio del analista sobre las interpretaciones. Lo enseña Lacan: “Lo que el discurso analítico hace surgir es justamente que el sentido no es más que semblante”.¹⁴

Ricoeur supone que Freud amplía el concepto exegético de la interpretación, relacionado con algo diferente de la representación (*Vorstellung*), que no se ocupa del error en el sentido epistemológico ni de la mentira desde la moral, sino de la ilusión, que reclama la interpretación: táctica de la sospecha y caída de las máscaras. Freud interpreta los signos como textos a descifrar. Pero la problemática de la interpretación, diferente a la del símbolo, es una dificultad para la hermenéutica moderna, porque no hay una hermenéutica general, sino teorías contrarias de la interpretación. En lugar de exponer los estilos

hermenéuticos, Ricoeur repara en la oposición más externa: la desmitificación de las ilusiones (el psicoanálisis) y la hermenéutica como expresión y restauración del sentido de un texto. Ricoeur opta por la tensión entre ambas, como expresión de la modernidad. La hermenéutica sigue un doble movimiento: voluntad de escucha y voluntad de sospecha, pues apenas comenzamos a entender los *símbolos* y no hemos sepultado los *ídolos*. Una oposición fundada en una crisis del lenguaje que nos hace oscilar entre la desmitificación y la restauración del sentido. Ricoeur decide dar un rodeo por la dimensión del sentido, para contrastar el psicoanálisis de la cultura con la escuela de la sospecha.

Lo contrario de la sospecha es la fe del hermeneuta que ha pasado por la crítica y busca en la filosofía que nutre a la fenomenología de la religión, ya que interpreta una segunda ingenuidad. Una fe que encuentra en la fenomenología el instrumento de la escucha y la restauración del sentido, a través de la máxima *creer para comprender; comprender para creer*, como el círculo hermenéutico del creer y el comprender. En la preocupación fenomenológica del objeto la fe es revelación por la palabra, gracias a una voluntad neutra que describe en lugar de reducir, de explicar por causas psicológicas, sociales, o desde la génesis individual o histórica, o por la función afectiva o ideológica. Describir el objeto del rito, el mito o la creencia, implica desligar la intención (noética) y su correlato (noemático); ante el simbolismo de lo puro y lo impuro hay que comprender la analogía entre la mancha y la impureza que contamina lo sagrado. Se trata de una fenomenología de lo sagrado, en la que la neutralidad de la *epoché*, la puesta entre paréntesis de lo absoluto, reclama una creencia neutra en el objeto religioso (creer con el creyente). El sabio recurre al paréntesis, el filósofo a la validez absoluta del objeto, porque confía en el lenguaje, que más que hablado les habla a los hombres, el *logos los ilumina*. Esta creencia le da peso al estudio de los símbolos y alienta la investigación de Ricoeur. Pero es una confianza impugnada por la hermenéutica bajo el signo de la sospecha, a través de una teoría de la interpretación que pone en duda la existencia de un objeto que convierte la objetivación intencional en *kerigma*, manifestación y proclama. Una hermenéutica que no explicita al objeto sino que lo desenmascara.

A la interpretación como restauración del sentido Ricoeur le opone la interpretación de la escuela de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), que im-

pugna el primado del objeto en la representación de lo sagrado y lo sagrado por *analogía entis* que nos introduce en el ser gracias a una actitud asimiladora. Aunque cada uno ejerce una sospecha diferente, coinciden en denunciar la “falsa conciencia”, a partir de la duda cartesiana, que lleva a dudar de todo menos de que la conciencia es como aparece a sí misma, en la que el sentido y la conciencia del sentido coinciden. Los tres promueven una palabra más auténtica en favor de la verdad, critican a la cultura y crean un arte de interpretar. Mientras Descartes sale de la duda de la cosa gracias a la evidencia de la conciencia, los maestros de la sospecha salen de la duda de la conciencia por una exégesis del sentido. Desde ellos, la comprensión es una hermenéutica, porque la búsqueda del sentido no es deletrear sino descifrar sus expresiones. Como la conciencia no es lo que cree ser, se instituye una nueva relación entre lo manifiesto y lo latente, la apariencia y la realidad. Los tres crean una conciencia mediata del sentido irreductible a la conciencia inmediata. Pero se distinguen en la hipótesis de la falsa conciencia y el método de desciframiento. Freud encuentra a la falsa conciencia en el sueño y el síntoma neurótico, cuyo límite es la economía de las pulsiones. Marx critica las ideologías a través de la enajenación política. Nietzsche, desde el problema del valor, busca en la fragilidad de la Voluntad de Poder descifrar las máscaras. Los tres sospechan de las ilusiones de la falsa conciencia, pero no son detractores de la misma, sino que buscan su extensión. Marx quiere liberar la *praxis* a través del conocimiento de la necesidad, por una toma de conciencia. Nietzsche quiere recuperar al *superhombre*, *el eterno retorno* y a Dionisos, sin los que el poder es dominación. Freud pretende que el analizado recupere el sentido que le era ajeno, para que extienda su conciencia gracias al principio de realidad, y sea libre y feliz.¹⁵ Un principio de realidad que Ricoeur equipara a la necesidad de Marx y al eterno retorno de Nietzsche. Sin embargo, Ricoeur no sólo olvida los límites de la interpretación, sino que el principio de realidad requiere que la pulsión de muerte se ponga al servicio de Eros; un imperativo que impide alcanzar la libertad y la felicidad al seno de *el malestar en la cultura*. Los tres maestros de la sospecha —sigue Ricoeur— le oponen a la fenomenología de lo sagrado y a la hermenéutica del sentido como reminiscencia del ser, el núcleo mítico-poético de la imaginación. Frente a la ilusión, la hermenéutica desmitificante impone la necesidad. La ética es el modelo de la libido, la Voluntad de Poder y la

dominación de la clase dominante. Pero a esta disciplina le falta la imaginación, la palabra como revelación.

Como el psicoanálisis está en el debate del lenguaje como guerra de las hermenéuticas, es necesario saber si es una secta o el resultado de una crisis de la reflexión o una aventura del *cogito* y su filosofía reflexiva. Para lo cual Ricoeur se propone edificar una filosofía de las significaciones equívocas.

Ricoeur justifica la hermenéutica a partir de buscar en la naturaleza del pensamiento reflexivo el principio de una *lógica del doble sentido*, que no es formal ni simbólica sino trascendental. Mientras la lógica simbólica parte del artificio del símbolo lógico escrito pero no hablado, para disolver la ambigüedad (equivocidad) de los argumentos con fines informativos, la hermenéutica parte de un simbolismo oral recogido como herencia, cuya interpretación no suprime la ambigüedad sino que recoge su abundancia, el doble sentido del mundo y del alma, que justifica su propio lenguaje en la metáfora y la resonancia del lenguaje. La lógica simbólica va más allá, pero sostiene la univocidad con un simbolismo alejado del lenguaje natural, donde la ambigüedad es superable a través de símbolos, cuya verdad es determinada por la tabla de verdad. Por lo cual la hermenéutica es sospechosa.

Sólo la reflexión recoge el equívoco y funda una lógica del doble sentido. Lo que justifica las expresiones equívocas es su a priori en la apropiación que posibilita la reflexión, desde una lógica trascendental que permite una objetividad en general; una lógica que no se agota en el a priori kantiano y que desprende por vía regresiva las nociones presupuestas en un tipo de experiencia y realidad. El vínculo entre la reflexión del *Pienso, luego existo*, como acto y los signos dispersos en las culturas, crea un nuevo campo de experiencia, objetividad y realidad: la lógica del doble sentido. Como se trata de varias interpretaciones, hay un conflicto hermenéutico que nutre la reflexión, y la guía hacia la reflexión concreta. En la desmitificación de las ilusiones y la restauración del sentido, la hermenéutica ve un rasgo común: descentran el origen del sentido, que ya no es la conciencia fiel a sí misma, para saber lo que significa *pienso, luego existo*. El psicoanálisis —dice Ricoeur—, como ninguna otra hermenéutica, exige el descentramiento del yo.

Como en las ciencias de la cultura la teoría convalida los hechos, Ricoeur entra en Freud por la metapsicología (1914-1917), que reúne la teoría y los

hechos, para invalidarlos o confirmarlos. No se introduce por la primera tópicica freudiana porque es muy abstracta para responder por el carácter intersubjetivo del drama edípico y de la relación terapéutica, que llegan a la palabra, reduciéndola a un debate de conciencias, aislado y solipsista. Éstas y otras observaciones de Ricoeur me sorprenden, ya que la primera tópica es un modelo topológico didáctico para dar cuenta de las inscripciones en el sistema psíquico, basado en el carácter intersubjetivo del lenguaje y en un tercero que introduce en *El chiste y su relación con el inconsciente, el otro de la comicidad*,¹⁶ el código compartido, orden simbólico en Lacan; como el inconsciente es el discurso del Otro, no existe la intersubjetividad ni el diálogo. Por el silencio del analista y el orden simbólico, el análisis no es un debate entre conciencias, ni diálogo o comunicación (supuestos de la hermenéutica, que confunde el psicoanálisis con la psicoterapia). La validez y el límite de la interpretación — dice Ricoeur — dependen de la respuesta a la cuestión epistemológica en la que encuentra un dilema: 1. el psicoanálisis como una explicación de los fenómenos psíquicos concebidos como conflictos de fuerza (energética) o 2. El psicoanálisis como exégesis del sentido aparente a través de un sentido latente (hermenéutica). Ricoeur opta por incorporar el punto de vista económico a una teoría del sentido, para hacer del psicoanálisis una interpretación. La energética pasa por la hermenéutica, y viceversa, pues el deseo es un proceso de simbolización. La interpretación pasa por una explicación tópico-económica, que permite leer el psicoanálisis como hermenéutica. El problema es construir una interpretación del sentido por el sentido integrando la fuerza al lenguaje. La clave de la ambigüedad freudiana está en *El proyecto de psicología* (1895), que el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* rescata para superar tales tesis, a partir de la relación entre pulsión y representación en el campo de la interpretación. El deseo permite el paso de la fuerza al lenguaje y la imposibilidad de tal integración. Pero desde *El proyecto*, Freud destaca la importancia del lenguaje: “...lo característico del pensar discerniente es que en él la atención está vuelta de antemano hacia los signos de la descarga del pensar, los signos del lenguaje”.¹⁷

El proyecto, advierte Ricoeur, sólo en apariencia está fuera de la hermenéutica freudiana. El aparato psíquico no se presta al desciframiento, a pesar de la interpretación de los síntomas. *El proyecto* parte de un principio de constancia

tomado de la física, que trata la energía en forma cuantitativa, pero es un obstáculo para la relación entre la energética y la hermenéutica. No hay que identificar un modelo físico con un sistema de interpretación, ya que más tarde Freud reduce el concepto de aparato psíquico para dar paso a una tópica que ya no es un espacio sino un escenario de máscaras a descifrar. Además, el principio de constancia se pone a prueba en la tópica y en la pulsión de muerte, que *más allá del principio del placer* conmociona el principio de constancia del placer. *El proyecto* quiere integrar la psicología a las ciencias naturales, pensar los procesos psíquicos como partículas y cantidades materiales, para hacerlos incuestionables por la ciencia positiva de su tiempo. En *El proyecto* hay dos ideas básicas: 1. la diferencia entre actividad y reposo es cuantitativa; la cantidad (Q) está sujeta a las leyes del movimiento; 2. Las partículas materiales son neuronas. Y es que para Freud la ciencia es la única vía de conocimiento, que excluye otras, como la religión. En Viena y Berlín la *Naturphilosophie* y su heredero el vitalismo introdujeron en la biología una teoría físico-fisiológica, basada en la fuerza de atracción y repulsión, reguladas por el principio de constancia de Robert Meyer (1842) y legitimada por Helmholtz. Freud la pone a prueba con el principio de constancia en su teoría del deseo y el placer, en la educación guiada por el principio de realidad que ahorra el displacer y el pensamiento judicativo. Pero cuando Freud renuncia al modelo anatómico del aparato psíquico, se aproxima a Herbart y a Fechner, dando a la psicología su lugar. El proyecto habla de neuronas investidas y vacías, cargas y descargas, de cantidad libre o ligada, regulada por los principios de constancia e inercia, que sostienen que el sistema tiende a reducir la tensión a cero, sin suprimirla. Un sistema que tolera la cantidad acumulada (Qn), en el menor nivel posible. Constancia e inercia que más tarde constituyen el *proceso secundario* (la organización lógica del sueño). Todas las funciones del sistema neuronal deben someterse a la función primaria o secundaria, que impone la vida. *El proyecto* sostiene que el yo es el conjunto de neuronas con energía acumulada. El tercer sistema es el de las neuronas perceptivas que transforman la cantidad en cualidad, al introducir la temporalidad. Un sistema que oscila entre la tensión (displacer) y la distensión (placer), pero que tiende a disminuir la tensión, con la descarga de energía, y donde el deseo entra en la mecánica de los afectos, a través del displacer y el placer. Un sistema aparentemente aislado, pues el

juego displacer-placer introduce el mundo exterior, la ayuda del prójimo, al que el cachorro humano demanda auxilio, y sin la que el organismo no cumple ninguna función. La descarga procede de una función secundaria de *mutua comprensión (comunicación)*. La impotencia del cachorro humano es la *fuerza de todas las motivaciones morales*. Esta prueba de satisfacción es paralela a la de realidad, que señala el paso del proceso primario al secundario. El displacer es una medida educativa. El ahorro de displacer supone la diferencia entre la alucinación del deseo y las cualidades sensoriales, una labor de la inhibición del yo, que introduce la diferencia entre lo real y lo imaginario, pues inhibe el proceso primario. El yo aprende a no investir las representaciones de los objetos deseados, al introducir el No (la prohibición) en el sistema. Incluso en este sistema neurológico y energético, Freud introduce la ley de la cultura, previene contra el displacer (el goce). Freud habla de una etapa verbal del pensamiento observador, en la que las imágenes no sólo producen fantasías sino que, por la función secundaria, gestan la realidad pensada, no sólo percibida. Lo dice Freud: “el pensar con investidura de los signos de realidad objetiva del pensar, o de los signos del lenguaje, es entonces la forma más alta y segura del proceso de pensar discerniente”¹⁸ Freud, según Ricoeur, concibe la realidad en dos niveles: 1. biológico y perceptivo, y 2. intelectual y científico. Una diferencia que juzgo apresurada, pues para Freud el organismo no es humano sin la respuesta del otro a la demanda, sin el interdicto al displacer, sin el lenguaje. *El proyecto* de Freud es una respuesta positivista al orden médico y científico de su tiempo, que excluye el discurso de la histeria por carecer de signos neurológicos. Ricoeur considera que Freud transcribe sus descubrimientos a través de una anatomía fantástica, para renunciar a la anatomía y liberar a la psicología. Para Ricoeur se trata de un sistema mecánico-anatómico independiente de la interpretación, pero una tópic a descifrar, próxima a la hermenéutica.

Pero en Freud no hay ninguna energía biológica independiente del lenguaje. La pulsión (*Trieb*), distingue la sexualidad humana de la instintiva (cuya relación es fija e innata al objeto sexual); es variable y depende de la historia del sujeto. Lacan mantiene la diferencia entre pulsión (*Trieb*) e instinto (*Instinkt*); mientras el instinto designa una necesidad prelingüística, la pulsión se sustrae del campo biológico. Las pulsiones difieren de las necesidades biológicas en

que jamás pueden ser satisfechas y en que no se dirigen a un objeto sino que giran en torno a él, pues la meta (*Triebziel*) no es el destino final (*goal*) sino el camino (*aim*); el fin de la pulsión no es la satisfacción plena sino el goce de la repetición de este circuito cerrado; la pulsión es un constructo cultural y simbólico. Lacan incorpora los cuatro elementos de la pulsión a un circuito pulsional, donde la pulsión se origina en una zona erógena, gira en torno al objeto y vuelve a la misma zona. Un circuito estructurado por tres voces gramaticales: 1. la voz activa (ver), 2. La voz reflexiva (verse) y 3. la voz pasiva (hacerse ver). Las primeras voces son autoeróticas, pues falta un sujeto; sólo en el tercer tiempo la pulsión completa su circuito al incluir un nuevo sujeto; pero en el tercer tiempo la voz es pasiva; aunque la pulsión siempre es activa; por el circuito de la pulsión el sujeto transgrede el principio del placer. Mientras el deseo es uno, las pulsiones son manifestaciones parciales del deseo. Las pulsiones parciales son expresiones verbales: 1). la pulsión oral, tiene por zona erógena los labios, y gira en torno a un objeto parcial que es el pecho, cuyo verbo es chupar; 2). la pulsión anal refiere a la zona erógena del ano, gira en torno a su objeto parcial (las heces) y su verbo es cagar; 3). La pulsión escópica tiene por zona erógena los ojos, rodea su objeto parcial (la mirada) y su verbo es ver; y 4). la pulsión invocante, cuya zona erógena es el oído, se dirige a su objeto parcial que es la voz y su verbo es oír.

Para Ricoeur el capítulo VII, “Sobre la psicología de los procesos oníricos” de *La interpretación de los sueños* (1900) es heredero de *El proyecto de psicología* (1895). Aunque el aparato psíquico de *La interpretación de los sueños* no es un modelo anatómico. Como el sueño satisface un deseo (Wunsch), Freud habla de ideas y no de neuronas investidas. Un esquema que oscila, como *El proyecto*, entre una representación real y una figurada. Estos cambios transforman las relaciones entre la explicación tópico-económica y la interpretación; la explicación sistemática se pospone para traducir gráficamente el trabajo del sueño, sólo accesible por la interpretación. Como el sueño tiene un sentido, Ricoeur sostiene que el sentido del sueño es una operación inteligible e intelectual, *comprenderlo es penetrar en su inteligibilidad*, pues se puede siempre sustituir el relato del sueño por otro, con semántica y sintaxis, comparar los dos relatos, como se traduce una lengua a otra; la interpretación es el paso de un sentido ininteligible a uno inteligible, como ilumina un jeroglífico para extraer un

texto legible.¹⁹ Ricoeur olvida que toda esta claridad tiene un límite al que Freud llama castración (*Spaltung*), inconsciente, falta de saber insuperable; según Lacan *lo real del goce, imposible de decirse*.

Como el acceso a los pensamientos del sueño implica la regresión, más allá de los restos diurnos y los recuerdos de la infancia, hasta los deseos ancestrales de la humanidad, Ricoeur pasa del sentido del sueño al deseo como energía, para situarse en el cruce de dos discursos: el del sentido y el de la fuerza. Como el sueño es la realización (*Erfüllung*) de un deseo reprimido (*Verdrängung*) es preciso conjugar dos conceptos de discursos diferentes; mientras la realización pertenece al discurso del sentido, la represión al discurso de la fuerza, que fusiona la simulación (*Verstellung*), que expresa la violencia del sentido. La relación entre lo latente y lo manifiesto es una transacción de fuerzas. La censura es la distorsión del discurso y el ejercicio del poder político. Todos los conceptos sobre el trabajo del sueño comparten la mixtura del sentido y la fuerza. Pero en Freud como en Lacan lo reprimido es la palabra, no sólo porque el sujeto no quiera decida, sino porque existe un real imposible de decirse: el goce.

Ricoeur dice que el trabajo del sueño es opuesto al desciframiento del analista. Los mecanismos de condensación (*Verdichtung*) y desplazamiento (*Verschiebung*) que deforman el sueño son efectos de sentido retóricas. Pertenecen al sentido y dan cuenta de una sobredeterminación en la repetición de los pensamientos del sueño, que exige la interpretación. Mientras la condensación despliega las significaciones en la asociación libre, el desplazamiento, que es más intensidad que representación, desplaza los acentos hacia elementos nimios. La condensación es compresión y el desplazamiento transferencia de fuerzas. Ricoeur desconoce que en los libros canónicos de Freud en torno al inconsciente, sobre el sueño, el lapsus y el chiste, lo que se desplaza son palabras, no fuerzas sin palabras.

En *La interpretación de los sueños* —insiste Ricoeur— no hay nada nuevo en relación con *El proyecto* (que supera la descripción del proceso secundario). Ambos textos sustentan la regulación del displacer y el principio de constancia, que mantienen al proceso secundario al margen del displacer, donde la represión es una huida del peligro exterior, que evita el recuerdo y el displacer. *La interpretación de los sueños* no penetra como *El proyecto* en el proceso secunda-

rio, pues se reduce al trabajo del sueño. Si el aparato psíquico funciona más en sentido regresivo que progresivo, es porque a Freud le interesa más el retardo del proceso secundario (el pensamiento) en relación al primario (el inconsciente), la presión que éste ejerce sobre aquél, además de lo tardío del proceso secundario y su inestabilidad. En *La interpretación de los sueños* el sistema primario es indestructible, y el principio del placerdisplacer está sujeto al principio de constancia. Pero Freud introduce más tarde en *Más allá del principio del placer* (1920), la pulsión de muerte y la repetición, distantes del principio de constancia. Opone las pulsiones de vida o de Eros (*Lebenstrieb*) que cohesionan y las pulsiones de muerte (*Todestrieb*) que disocian y destruyen, pero que están mezcladas, pues la pulsión de muerte es muda. Pero cuando Lacan introduce lo imaginario, lo simbólico y lo real, pone a la pulsión de muerte en lo simbólico, en tanto repetición. Mientras Freud vincula la pulsión de muerte a la biología como tendencia del ser vivo a regresar a lo inorgánico, Lacan la articula a la cultura. Freud opone la pulsión de muerte a las pulsiones sexuales; Lacan dice que toda pulsión es pulsión de muerte que envuelve al sujeto en la repetición, persiguiendo su propia extinción, más allá del principio del placer, en el goce que colinda con el dolor y la muerte.

2. La hermenéutica y la experiencia psicoanalítica

Ricoeur piensa la experiencia analítica en su texto “The question of proof in Freud’s writings”. Ahí dice que el psicoanálisis siempre se ha interesado en la demostración: *El proyecto* y *La interpretación de los sueños* aspiran a ser ciencia, no una construcción fantástica. Cada texto justifica la verificación de las interpretaciones por la teoría. Para abordar el estatuto epistemológico del psicoanálisis, Ricoeur no parte de las discusiones tradicionales que exigen a las teorías proposiciones sistemáticas, que explican y predicen fenómenos, porque la verificación o falsación son propias de la psicología académica y las ciencias naturales, basadas en la observación. Ricoeur piensa el estatuto epistemológico del psicoanálisis en el marco de sus propios procedimientos, pues la teoría psicoanalítica es la codificación de la experiencia analítica (el equivalente de lo

que el empirismo lógico llama “observables”). Así, la relación analítica selecciona los hechos pensables por la teoría, a partir de cuatro criterios:

1. Reducir la investigación y el tratamiento a lo decible. El lenguaje es parte de la técnica analítica, que impulsa al deseo a hablar, *para pasar por el desfiladero de las palabras* un deseo que puede ser *descifrado, traducido e interpretado*, en la dimensión semántica del deseo. Los hechos del psicoanálisis pertenecen a la motivación y el sentido. Coincido en que el análisis trabaja con la palabra. Pero el decir del analizante siempre apunta a lo indecible del goce: el sinsentido.

2. La situación analítica comprende lo que es decible a otra persona. El criterio epistemológico es la transferencia, que es el reemplazo que hace el paciente de una persona anteriormente conocida por la persona del analista, a través del que reactualiza el discurso que ha soportado su demanda de amor en la infancia, y da testimonio de la organización del sujeto en torno al objeto de su deseo. La transferencia es la dimensión intersubjetiva del deseo. El objeto del deseo tiene un contexto: la elección de objeto, el objeto perdido y objeto sustitutivo. El complejo de Edipo incluye la estructura del deseo: dos sexos y tres personas. A través de la transferencia el psicoanálisis controla y examina las transposiciones del drama que ha gestado la neurosis. Ricoeur reduce la experiencia analítica a un diálogo intersubjetivo, que excluye el código (el otro de Freud y el orden simbólico de Lacan). El analizante no le habla al analista, sino al Otro, que trasciende lo imaginario, que no se asimila a la identificación, porque es el lenguaje y la ley, que media la relación con el otro. Como la palabra no se origina en el yo ni en el sujeto sino en el Otro, el lenguaje está más allá del control consciente: *el inconsciente es el discurso del Otro, la otra escena* freudiana; primero la madre ocupa el lugar del Otro, que recibe el llanto del cachorro humano y lo sanciona. El complejo de castración se constituye cuando el niño descubre la incompletud del Otro... Además, la transferencia no es el amor imaginario al analista, sino al sujeto-supuesto-saber que él sostiene.

3. El tercer criterio es la realidad psíquica. Las formaciones del inconsciente conducen a Freud a la realidad psíquica, en contraste con la realidad material. Un concepto que encuentra resistencias en el sentido común y en las ciencias positivas. Mientras la psicología no cuestiona la diferencia entre lo

real y lo imaginario, pues todo se reduce a hechos observables, el psicoanálisis trabaja con la realidad psíquica y no con la realidad material. La realidad psíquica es la respuesta del deseo. Lo importante para el análisis es lo que un sujeto hace de sus fantasías. La realidad psíquica refiere al concepto freudiano de fantasía, vinculado al recuerdo de seducción, producto de la fantasía y no de un abuso real. El fantasma se opone a la realidad; es una ilusión de la imaginación. Para Freud la naturaleza discursiva e imaginativa de la memoria permite que los recuerdos reciban nuevas formas según los deseos inconscientes, y que los síntomas se originen en una dialéctica en la que el fantasma tiene un papel destacado. El fantasma dramatiza un deseo inconsciente, en el que el sujeto participa. Lacan coincide con Freud, pero subraya la función protectora del fantasma, que vela la castración, por lo que el fantasma es fijo. El fantasma es una defensa ante la falta del Otro, que sostiene un deseo que desaparece. Lacan reconoce el poder de la imagen en el fantasma, pero dice que no es una cualidad de la imagen sino de la estructura simbólica, ya que la realidad misma es construida discursivamente.

4. El criterio narrativo. Los historiales clínicos son los textos primarios del análisis. Este carácter narrativo no es discutido por Freud, pero lo considera al hablar de la memoria. Rememorar es repetir. La lucha contra la resistencia reabre la memoria. Recordar es significar y asociar, constituir la existencia a través de una historia, donde la memoria es un fragmento de la historia. La estructura narrativa de la historia hace un caso. Ordenar una vida en forma de historia permite testificar ese fenómeno de la fantasía llamado *Nachträglichkeit* (*después del evento o posterioridad*), que según Ricoeur trabaja muy bien Lacan.²⁰ Las expresiones son reelaboradas en función de una nueva experiencia, y asumen un nuevo significado y eficacia. La memoria constituye la estructura narrativa de la existencia y revela el hecho en psicoanálisis. Al tomar Ricoeur como base la historia o narración, reduce el análisis al registro imaginario del sujeto, a la novela familiar (mamá, papá y hermanitos). Una novela debe ser pensada desde la estructura del sujeto, para pasar de lo contingente a lo estructural, que en Lacan refiere a la falta del Otro, la castración, a la que está supeditada el fantasma, pues es por el camino del deseo del Otro (Hegel) que se constituye el sujeto (como huella de lo que le falta al Otro), dado que no puede colmar la falta del Otro. Las conclusiones de Ricoeur tal vez se fundan

en el texto de Freud “Construcciones en el análisis” (1937), donde ante el límite de la interpretación pretende construir la pieza que falta para darle coherencia a la historia del sujeto. Pero no todo en Freud es de ese corte. El análisis no debe dar coherencia al discurso inconsciente del sujeto, para darle sentido a su vida y significado a su existencia, ya que el análisis no acumula casos para abstraer elementos comunes sino que produce los significantes necesarios para estudiar la estructura, eliminando la variedad de los casos, no para aspirar a la objetividad sino para hacer las precisiones que permitan el acceso a los procesos de producción, para acceder a cierta verdad en cada caso. Lacan al principio, como Freud, trata las resistencias en el orden imaginario, como obstáculo a la relación simbólica, pero al abordar lo real dice que proceden de lo que hace pantalla al goce que es el fantasma, que resiste a la verbalización, al contrario del síntoma del que más habla el analizante; el inconsciente habla, el Ello goza. Aunque el análisis no le da coherencia a una vida para obturar sus fallas, la estructura narrativa no pierde importancia. Lacan le dice a Laurent: “Uno acaba siempre por convertirse en un personaje de la novela que es su propia vida. Para eso no hace falta hacer un análisis. Lo que este realiza es comparable a la relación entre el cuento y la novela. La contracción del tiempo en el cuento produce efectos de estilo. El psicoanálisis le permitirá descubrir efectos de estilo que pueden resultarle interesantes”.²¹ Laurent concluye que el análisis no es una experiencia de comunicación sino una práctica narrativa, y que el inconsciente de Freud posee la estructura de la narratividad. Pero en 1977 Lacan precisa que los recursos del análisis no son los del escritor en general sino los del poeta: “Lo afirmo, en adelante todo lenguaje analítico debe ser poético”.²² Pero el analista no es poeta; el analista y el poeta *beben en las mismas fuentes*. Lo que introducen Freud y Lacan es el anudamiento de la lectura y la escritura de la palabra en la experiencia. La novela de la vida permite descubrir el cuento que alberga; una novela que se sostiene por la estructura gramatical del mundo, que es pulsional, por lo que es necesario integrar la narración al saldo de la pulsión.

Ricoeur aborda la relación entre la teoría y los hechos. Desde un análisis operacional los conceptos de una ciencia de la observación deben corresponder a observables, a través de reglas de interpretación que aseguren su verificación. Pero hay que saber si los hechos del psicoanálisis tienen la misma estruc-

tura y significado que en las ciencias de la observación. Para responder, Ricoeur recurre al *status* epistemológico de la teoría de Freud: 1) el psicoanálisis es un procedimiento de investigación de los procesos mentales, 2) es un método de tratamiento, basado en la investigación de la neurosis y 3) es la recolección de la información psicológica extraída de los puntos anteriores, que constituye una nueva disciplina científica. Lo importante es la relación entre la investigación, el método de tratamiento y la teoría (como la relación teoría-hecho en las ciencias de la observación). Así, la relación entre la investigación y el tratamiento se equipara a los procedimientos de las ciencias naturales, como relación entre la teoría y los hechos. Pero Ricoeur habla de un Freud más médico y psicólogo que psicoanalista. Freud también sostiene que el análisis permite al paciente la articulación de la verdad de su deseo. La información “psicológica” extraída de la investigación y el tratamiento para fundar una nueva ciencia, es el campo del psicoanálisis en extensión o aplicado a la cultura, hacia el que Freud advirtió sus peligros. Ricoeur busca mostrar que el modelo de las ciencias positivas no se opone al del psicoanálisis, y parece logrado, pero con supuestos psicoanalíticos tan añejos como insostenibles, tanto en el tiempo en que escribe este texto como en la actualidad.

El procedimiento de investigación —sigue Ricoeur— da preferencia al significado de los productos mentales, y el método de tratamiento a las relaciones de fuerza entre los sistemas. Ricoeur insiste en las dos dimensiones que cree descubrir en Freud: el sentido y la fuerza, que integra la teoría. Como los sueños pueden ser interpretados, la investigación psicoanalítica es afín a las disciplinas de la interpretación textual. Sin embargo, Ricoeur no explica cómo se leen los textos en la experiencia analítica. Aunque compara, como Freud, la interpretación a la traducción de una lengua a otra, considero que se trata de una lectura de los significados y no de lo que se escucha que se escribe de significante (como Freud y Lacan). Ricoeur, basado en Freud, dice que el inconsciente, inaccesible, participa de las mismas estructuras psíquicas que la consciencia. Por esta estructura común, Ricoeur interpola los actos inconscientes al interior del texto de los actos conscientes. La investigación es aplicada a los síntomas neuróticos y a los sueños, porque son homogéneos y reemplazables. Lo psíquico es un texto a descifrar. Ricoeur introduce una noción de texto que permite la unidad entre los sueños y los síntomas, y los

ensueños, los mitos, las leyendas, los proverbios y los chistes, dada la correspondencia entre la extensión de la investigación y la fantasía en general. Ricoeur, aliado de Freud, pasa de la interpretación de los sueños a la interpretación de la cultura.

Ricoeur advierte que si nos reducimos a los conceptos y a la interpretación, hacemos del psicoanálisis una caricatura, lo asimilamos a la historia de las ciencias hermenéuticas, aliado de la filosofía y la exégesis, cancelando la riqueza de la interpretación, que integra la investigación al método de tratamiento. Pero el sentido del síntoma y el sueño son difíciles de descifrar, debido a los mecanismos de deformación del sueño. Freud da cuenta de esta distorsión con metáforas físicas, para poder explicar la condensación y el desplazamiento; la metáfora de la representación ordena a las demás y deviene un concepto teórico que abandona su origen metafórico; la distorsión se refiere a la violencia del desplazamiento y a la deformación, a la fuerza y el sentido. Ricoeur señala que la conjunción de la investigación y el método de tratamiento obligan a la teoría a recurrir a conceptos semi-metafóricos.

Pero el método de tratamiento —aclara Ricoeur— va más allá del sentido médico de “cura”; es el análisis; un trabajo inverso al del sueño. El análisis es la lucha contra las resistencias. La interpretación como sustitución de un sentido inteligible por uno absurdo, es la parte intelectual del procedimiento analítico. Y la transferencia es un aspecto del manejo de las resistencias. Ricoeur coincide con Habermas en que el psicoanálisis no es una ciencia natural, pues técnica y experiencia son admitidos en un modelo estructural que es descubierto por un modelo de distribución de energía, aplicado y antecedente de la experiencia analítica. Ricoeur sostiene que se necesita una teoría que no se reduzca a la restauración integral del texto, que tome por objeto los mecanismos que distorsionan el texto. La decodificación de los síntomas y los sueños debe ir más allá de una filología hermenéutica. Como el análisis revela una *comunicación perturbada*, la experiencia analítica es una reapropiación y resimbolización que invierte la fractura de los símbolos. Ricoeur insiste en la doble lectura del sentido y la fuerza: “un sentimiento inconsciente es un factor causal relevante, que explica las incongruencias de un acto de conducta, en tanto factor para el trabajo de análisis”.²³ Pero no es el afecto el que está reprimido sino la palabra que lo regula.

Como la exactitud de los enunciados psicoanalíticos depende de la verdad esperada, Ricoeur retorna los criterios de los hechos en psicoanálisis:

1. Si la experiencia analítica es la verbalización del deseo, la verdad es un decir-verdad más que un ser-verdad. El paso del malentendido al reconocimiento es el paradigma de la experiencia analítica, que esboza la veracidad de la verdad en psicoanálisis. Ricoeur coincide con Habermas en que esta verdad involucra la capacidad de autorreflexión del sujeto, puesto que el análisis ayuda al sujeto a vencer las distorsiones que gestan el malentendido. Afirmar que la verdad del análisis va de la distorsión al reconocimiento, supone disolver el malentendido, el inconsciente. Decir que el análisis aumenta la capacidad de autorreflexión para vencer el malentendido, es una idea muy intelectual y filosófica del análisis. Vencer las distorsiones es un velado proyecto de dominación del inconsciente, propio de los discurso del amo y el universitario, según Lacan. La interpretación da primacía a la lectura de lo que se escribe de significativo. Si la regla para el analizante es decir todo lo que pase por su cabeza, el corolario de la asociación libre es la atención flotante del analista, principios que van en contra de la intelección y el dominio del inconsciente. La interpretación no puede ni debe basarse en la comprensión. La interpretación sorprende al analizante y al analista. La interpretación es un hallazgo imprevisible; la interpretación es una formación del inconsciente. La interpretación produce la apertura del discurso; libera un significativo (desprovisto de sentido), haciendo surgir un significativo tras otro. Dar sentido es cerrar la boca del analizante, sofocar el deseo. Dar sentido es creer detentar el saber; una impostura que la histérica desenmascara y el obsesivo celebra (en función de su completud imaginaria). Centrar la interpretación en el sentido es tomar partido por la sugestión (sujeción) contraria a la ética del psicoanálisis. La interpretación se expresa poéticamente en el equívoco que introduce la incertidumbre y remite al sujeto a su división subjetiva. Lo advierte Lacan: *La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida; está hecha para producir olas*. Más tarde profiere que la interpretación es como falsa (*falsus, caída*) que opera de refilón, donde el ser se hace, a través del juego de palabras. El efecto ético de la interpretación es la pregunta por el deseo del Otro y por el propio deseo. Al principio Freud interpretaba dando un saber para legitimar su descubrimiento, pero pronto introdujo otros estilos: la cita, el proverbio, el chis-

te, el lapsus, la metáfora y el equívoco, del que Lacan afirma que es la ley del significante en sus tres tipos: 1. la ambigüedad homofónica, 2. el equívoco de la gramática y 3. el equívoco de la lógica. La interpretación no es una dirección de conciencia, ni sugestión, mucho menos un metalenguaje que desentraña el sentido del sinsentido. Por ello el silencio ético del analista no responde a la demanda de amor, ni de reconocimiento y sentido.

2. El criterio de la transferencia. Si el análisis se basa en lo que es dicho bajo transferencia a otro, la verdad del psicoanálisis pertenece a la comunicación intersubjetiva. Como el malentendido está en el campo del otro, el análisis promueve el autorreconocimiento a través de la restauración y extensión de los procesos simbólicos en la esfera pública de la comunicación. El psicoanálisis persigue el reconocimiento hegeliano en la vida ética. Aunque existe el peligro de manipulación implícito en la reducción de la esfera histórica de la comunicación a la esfera empírica de los hechos observables, ya que la esfera empírica coincide con el interés por el control y la dominación. Ricoeur advierte el peligro de tomar el autorreconocimiento y el reconocimiento del otro como adaptación a una sociedad por sí misma deseada. Considero que la verdad del análisis no se basa en una comunicación intersubjetiva, porque la interpretación no se dirige al sentido sino a la verdad del sujeto del inconsciente, que sólo puede ser autenticada por el referente en el análisis que es el Otro, el orden simbólico; una verdad a medias, pues se manifiesta en el espacio incolmable que separa lo que se lee de lo que está escrito. La verdad del análisis no comunica ni informa, evoca. El análisis no es un autorreconocimiento, restauración y extensión de los procesos simbólicos en la esfera pública de la comunicación, pues no debe asumir el proyecto del amo, que pretende dominar el deseo de cada cual para someterlo a un supuesto "deseo público". El reconocimiento de la vida ética para el psicoanálisis es lo particular del deseo de cada cual. Al asumir el autorreconocimiento, la restauración y extensión de los procesos simbólicos inconscientes en la esfera pública, Ricoeur alimenta el peligro que pretende evitar.

3. El criterio de la fantasía. La experiencia analítica articula los significados primarios de la existencia (falo, padre, madre, muerte, etc.) para hacer aparecer su función estructurante. La verdad se refiere al pasaje de la fantasía, tan alie-

nante a lo simbólico como fundante de la identidad individual y colectiva. (Como maticé este criterio al referirme al fantasma, no voy a volver sobre ello).

4. El criterio de la narratividad no tiene paralelo en las ciencias de la observación, pues trata con historiales clínicos. La explicación psicoanalítica de un caso es la elucidación de la narrativa comprensible de cada caso. La validación de los enunciados analíticos corresponde a una narrativa que integra los fenómenos comunicados en un proceso unificado y una secuencia de eventos. El concepto de comprensibilidad narrativa permite apreciar lo que el psicoanálisis tiene en común con las ciencias históricas. Pero la historia clínica es inconsistente, incoherente e incompleta. Por lo que Ricoeur conmina a no olvidar la dimensión crítica de la narratividad, como autorreconocimiento del reconocimiento del otro y reconocimiento de la fantasía. El paciente es el actor y el crítico de una historia que al principio es incapaz de relatar. El problema del autorreconocimiento está en la dificultad de relatar la propia historia, para continuar sin fin una historia de reflexiones sobre sí mismo. El análisis es una continua narración.²⁴ Explicar un caso a partir de una narrativa comprensible, que conecta causalmente los fragmentos y las fantasías del paciente para darles unidad y sentido en una estructura narrativa, me parece circunscribir la experiencia psicoanalítica a *Construcciones en el análisis* (1937) de Freud, donde supone resolver el enigma de la problemática y el deseo del paciente, para obturar las fallas en el saber; un propósito por demás positivista. Explicar un historial clínico es una tarea comparable a la del historiador, pero no a la del analista, que no privilegia las hist(o)erietas del analizante sino la escucha del discurso del sujeto del inconsciente. Validar los enunciados en base a una narrativa que le da secuencia a los eventos aislados, supone resanar las fallas propias del sujeto del inconsciente, que son insuperables e incurables.

Ricoeur reitera que la verdad del psicoanálisis está en el historial clínico, los medios de demostración en la articulación de la teoría, la hermenéutica, la terapéutica y la narración, pues la demostración no está en la estructura narrativa misma. Estimo que buscar la verdad en el historial clínico es darle demasiado peso a las hist(o)erietas clínicas; de más talla es la articulación del fantasma en relación al goce y al síntoma, así como la articulación del deseo del analizante. Pero Ricoeur reitera: para que una narración devenga una explicación psicoanalítica, es necesario entrelazar los elementos de la explicación cau-

sal dentro de los procesos de autocomprensión narrativos. Esta mezcla de explicación causal y narración disimula una aspiración positivista de constatar los hechos que puedan explicar el historial clínico de acuerdo con la teoría. Según Ricoeur es una explicación que vincula los recursos de los medios no-narrativos de la demostración, en tres niveles: 1. el de las generalizaciones, resultado de la comparación con la explicación clínica, 2. el de las proposiciones aplicado a segmentos típicos como los síntomas y 3. el de las hipótesis generales del funcionamiento del aparato psíquico, considerado como axiomático. Las generalizaciones, leyes y axiomas constituyen la estructura no-narrativa de la explicación psicoanalítica.

Para Ricoeur, la validación de la verdad de los hechos psicoanalíticos exige la relación entre la teoría, la investigación, la técnica de tratamiento y la reconstrucción del historial clínico:

1. Una buena explicación psicoanalítica debe ser coherente con la teoría de Freud o de otra escuela. Un criterio que no es exclusivo del psicoanálisis; todas las explicaciones deben corresponder a su red conceptual, cuya validación depende de la relación entre la teoría y los hechos. Por lo que toda teoría es cuestionable. Hay que reclamar una nueva teoría, como sostiene Kuhn, cuando los hechos cuestionen el paradigma. Lo advierte Ricoeur: “Y algo parecido está pasando hoy en el psicoanálisis, quizá. El modelo teórico de la distribución de la energía se presenta más y más inadecuado, pero ningún modelo alternativo parece ser lo suficientemente poderoso para ‘cubri’ todos los relevantes hechos aceptados por el psicoanálisis o su naturaleza paradójica”.²⁵ Sí, se requiere una renovada teoría cuando los hechos ya no corresponden al paradigma. Pero a pesar de que Ricoeur reconoce que el modelo teórico energético es cada vez más inapropiado, recurre a él porque no hay otro alternativo (¿ignora, desconoce o desautoriza el de Lacan-Freud?).

2. Una buena explicación psicoanalítica satisface las reglas universalizables de la interpretación, que permiten decodificar el texto del inconsciente. Este criterio es relativamente independiente del primero, que destaca la interconsistencia del nuevo texto traducido con el texto ilegible de los síntomas y los sueños. El carácter inteligible y sustituible del texto reside en que puede tomar elementos del proceso mismo, como resultado de la técnica y la asociación libre. Existe un corolario de este segundo criterio que se extiende

más allá del suelo nativo del psicoanálisis: los síntomas y los sueños como análogos de los cuentos, leyendas, mitos, retruécanos y chistes (el psicoanálisis aplicado o en extensión). Pero es la universalización de la interpretación la que está en cuestión a lo largo de la historia de la experiencia analítica. Lo inteligible y sustituible del texto está muy lejos de la concepción de la interpretación como formación del inconsciente, como encuentro entre la asociación libre y la atención flotante, la *tejné-poiesis* del psicoanálisis.

3. Una buena explicación psicoanalítica debe convertirse en un factor terapéutico de mejoría. Un criterio relativamente independiente del primero, que refiere a lo que le pasa al analizante. Y relativamente independiente del segundo criterio, pues una interpretación que es tomada intelectualmente es inefectiva y dañina, tanto como un nuevo modelo de energías que no surge del manejo de las resistencias. Los resultados terapéuticos constituyen un criterio autónomo de validación. Veamos dos contradicciones: 1. por un lado aclara que la cura psicoanalítica no es un concepto médico, y por otro introduce el criterio terapéutico de la mejoría; y 2. después de exponer un entramado reflexivo entre la teoría, la investigación, el método de tratamiento y la reconstrucción de la narrativa comprensible del historial clínico, se atreve a advertir que una interpretación intelectual es inefectiva y perjudicial. Como el analista no es un curandero, el criterio no es psicoanalítico. Quienes han aplicado y sufrido como analistas y analizantes la clínica de la comprensión y el sentido, abundante en explicaciones, saben que los síntomas se fijan, se multiplican y se agravan. El sentido está comprometido con abrochar el significante al significado, en hacer el goce posible, que clausura el inconsciente y el deseo.

4. Una buena explicación psicoanalítica debe elevarse del historial clínico a la inteligibilidad narrativa que se espera de una historia. Los reportes psicoanalíticos son autobiografías, cuya historia literaria forma parte de la épica oral de los griegos, celtas y germanos. Es esta tradición la que le da autonomía al criterio de inteligibilidad narrativa, consistencia a la interpretación y eficacia al balance de las energías libidinales. Cuando este criterio de validación no deriva de otro pero lo refuerza, tenemos el complejo aparato de demostración del psicoanálisis. Ricoeur, en lugar de partir de las estructuras clínicas, propone elevarse de las historietas a la inteligibilidad narrativa, ir de las biografías al modelo de la épica oral, para darle consistencia a la interpreta-

ción y equilibrar las energías libidinales. Todo esto en aras de una exigencia positivista que aspira demostrar que el estatuto epistemológico del psicoanálisis se sostiene en el marco de sus propios procedimientos, que la teoría psicoanalítica es la codificación de la experiencia analítica (equivalente a lo que el empirismo lógico llama observables), que el análisis responde a la exigencia de tener resultados a partir de la relación entre la teoría y los hechos, que los hechos del psicoanálisis tienen la misma estructura que las ciencias naturales, además de que la experiencia analítica comparte con la hermenéutica sus modos de comprender y dar sentido al malentendido a través de una lógica del doble sentido.

El psicoanálisis es consustancial a la interpretación. Pero la historia del psicoanálisis registra importantes divergencias en torno a la concepción del inconsciente y su interpretación, así como a la ética y la posición del analista:

1. Si el inconsciente es un depósito de representaciones reprimidas que pugnan por emerger a la conciencia pero se topan con la represión y las resistencias, la interpretación pretende explicar el contenido latente que se esconde tras el manifiesto. La ética de esta posición supone hacer consciente lo inconsciente y llenar las lagunas con un saber sobre lo reprimido, en función del bienestar del paciente (prueba de verdad de la interpretación). Aquí se ubica en parte Freud y la sesgada lectura freudiana de Ricoeur.

2. Si el inconsciente es un sistema jerárquico de organización de las mociones pulsionales que tratan de expresarse en la palabra y la acción, la interpretación traduce los fantasmas arcaicos que emergen en el aquí y ahora de la relación con el otro de la transferencia, y su ética aspira a liberar los bloqueos en el proceso de la maduración hacia una genitalidad prefijada como meta. Ésta es la posición de la escuela inglesa de Melanie Klein.

3. Si el inconsciente es un sistema motivacional conducido por el principio de homeostásis y adaptación, la interpretación promueve el cambio terapéutico en favor de un yo que se hace dueño de los instintos y de la realidad, y cuya ética persigue superar las disociaciones internas que separan los fragmentos psíquicos del control del *self*. Es la posición de la escuela norteamericana de Heinz Hartmann.

4. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje y se actualiza en relación con el Otro del discurso, en dependencia del goce del cuerpo que se

produce y escapa en el decir, la interpretación sólo indica por medio del enigma el lugar del objeto innombrable que es causa del deseo y anima la estructura discursiva por la que el sujeto se historiza. Una posición que asume una ética a través de la que el sujeto puede identificarse con la causa de su deseo, con su deseo como falta, y por la insistencia de ese deseo, abrir la consonancia del decir con el goce. Una ética centrada en el bien decir de un sujeto que actúa de acuerdo con el deseo que lo habita, sin cesiones ni concesiones. Donde el analista no es el sujeto de un saber superior que lo coloca en el lugar de la verdad, sino que se borra como sujeto y se supedita a la función del deseo del analista (que surja el deseo del analizante) que hace posible la interpretación. Una posición que detenta el discurso y la enseñanza de Lacan, desde su retorno a Freud.²⁶

Por lo anterior, comparto una reflexión de Serge Cottet. El descubrimiento del inconsciente ningún saber pasado ni actual ha logrado apropiárselo ni integrarlo a una doctrina más vasta, pues el psicoanálisis es irreductible a la psicología y a las ciencias humanas. Freud, como enemigo de las concepciones del mundo, obstaculizó el predominio de la filosofía y se instaló en el discurso de la ciencia para revelarle que desconocía lo particular del deseo de cada cual. Sin responder a los criterios de una ciencia experimental, Freud puso al psicoanálisis a la sombra de las ciencias de la naturaleza, principalmente la neurología, y como materialista encontró en una teoría neuronal fantástica un objeto desigual a sí mismo, el aparato psíquico, un concepto híbrido que en su libro sobre los sueños expone la doctrina materialista de las representaciones, tras la huella de su maestro Brentano. Pero la doble vía freudiana, el alma romántica y Goethe y el positivismo austríaco, ya no pueden dar cuenta de tal descubrimiento. Sin embargo, permitieron tratar los hechos clínicos como datos objetivables y fenómenos de discurso. La interpretación psicoanalítica procede del lenguaje mismo y hace valer todas sus posibilidades: la lógica, la gramática, el mito, la tragedia y la poética.²⁷

No obstante los obstáculos expuestos para que la hermenéutica logre ser el modelo epistémico que conviene al psicoanálisis, como sostiene Ricoeur, considero que la hermenéutica requiere superar la añeja concepción del inconsciente, y acercarse a la concepción lacaniana-freudiana del inconsciente estructurado como un lenguaje. La hermenéutica debe privilegiar el equívoco, la

ambigüedad del lenguaje, la función de una poética del significante, la forma en que trabaja el inconsciente y su interpretación, donde se encuentran la asociación libre del analizante y la atención flotante del analista. Conviene que la hermenéutica renuncie a darle significados al discurso del inconsciente, para evitar clausurarlo, en lo que tiene de no-saber, pues es la ambigüedad propia del lenguaje la causa del inconsciente. Si la interpretación es una formación del inconsciente, a través de la que el analista en atención flotante escucha lo que se escribe de significante a partir del sujeto del inconsciente, la hermenéutica no puede seguir sosteniendo la posición reflexiva del analista como amo del saber, ya que la verdad a medias del inconsciente emerge en el orden simbólico mismo. Mientras Ricoeur insista en la comprensión y explicación psicoanalítica de un caso clínico como una elucidación narrativa, en base a conexiones causales entre los segmentos inconexos de las historietas del paciente, para integrarlas en una estructura narrativa comprensible, que llena las lagunas de un no-saber, propias del inconsciente, seguirá confundiendo al analista con un historiador. Ricoeur requiere ir más allá de su sesgada lectura de Freud, pues se ha quedado a la saga de las reflexiones, correcciones e innovaciones, tanto en la teoría y la experiencia de Freud como en la enseñanza de Lacan. Es necesario que Ricoeur se acerque a la experiencia analítica para que supere el escollo de la continuidad entre la hermenéutica y la interpretación psicoanalítica, a fin de que ambos discursos mantengan un diálogo fructífero sin perder su especificidad, aunque ello implique la renuncia a la universalidad de la hermenéutica.

Notas

1. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1975.
2. Paul Ricoeur, "The question of proof in Freud's psychoanalytic writings", en *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
3. Ricoeur, *FREUD: una interpretación de la cultura*, *op. cit.*, p. 8.
4. Sigmund Freud, "Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños. (A los límites de la interpretabilidad)", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. XIX, p. 130.
5. Sigmund Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1933), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. XXII, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 9.
7. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 92.
8. *Ibid.*, p. 14.
9. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 236.
10. *Ibid.*, p. 17.
11. Roman Jakobson, *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 198.
12. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 25.
13. *Ibid.*, p. 26.
14. Lacan, *Encore*, op. cit., 74.
15. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 35.
16. Sigmund Freud, "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905), *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. VIII, p. 137.
17. Sigmund Freud, "Proyecto de psicología" (1895), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. 1, p. 415.
18. *Ibid.*, p. 422.
19. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 79.
20. Ricoeur, "The question of proof in Freud's psychoanalytic writings", op. cit., p. 254.
21. Cfr. Eric Laurent, "Cuatro observaciones acerca de la inquietud científica de Lacan", en Varios, *Conoce usted a Lacan?*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 37.
22. Cfr. *Ibid.*, pp. 38-39.
23. Ricoeur, "The question of proof in Freud's writings", op. cit., p. 263.
24. *Ibid.*, p. 268.
25. *Ibid.*, p. 271.
26. Néstor Braunstein, *La interpretación psicoanalítica*, México, Trillas, 1988, pp. 5-6.
27. Serge Cottet, "Le découvre de Freud", en *Magazine Littéraire*, no. 271, Paris, 1989.

TRADICIÓN, CIENCIA Y RACIONALIDAD

Raúl Alcalá Campos

Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Acatlán

La noción de tradición, a diferencia de la de verdad por ejemplo, no ha generado aún una discusión constante. En realidad, los autores que se han dedicado a su estudio más que nada han presentado sus ideas al respecto, pero no han polemizado entre ellos. Sin embargo, el concepto de tradición ha sido, paso a paso, traído desde una noción general y vaga hasta su actuación en tradiciones de investigación experimental, como veremos a lo largo de este estudio.

En este su andar ha sufrido cambios tan significativos que ahora se le concibe de una manera opuesta respecto a los últimos siglos. Como dice Ambrosio Velasco: “entre estas nuevas connotaciones destacan la dinamicidad, en contra de la mera conservación; la racionalidad, a diferencia de lo no racional: el progreso, en contra del retraso; la reflexión crítica, en oposición a la aceptación dogmática”.¹ Siendo, según parece, la filosofía de la ciencia la que más se ha dedicado a su estudio.

Ciertamente el siglo XX ha visto renacer el interés por la tradición a partir de 1948, año en que Popper dicta la conferencia “Hacia una teoría racional de la tradición”², en donde sostiene que ésta se encuentra no sólo en el centro de la actividad científica sino de cualquier actividad humana. Para hacer esto claro distingue entre dos actitudes posibles ante la tradición, la primera es aceptada sin crítica pues estamos tan inmersos en ella que no somos conscientes de su influencia; la segunda es la adopción de una actitud crítica ante la tradición, pero tal actitud no quiere decir una liberación total de ella sino más bien reflexionar sobre los tabúes que la constituyen, permitiendo así el no sometimiento ciego a ninguna tradición. Es así como puede hablar de dos órdenes de tradición, una que transmite creencias, mitos, historias, que es específica, histórica y culturalmente dependiente que es la tradición de primer

orden; y otra que es independiente del contexto, que tiene alcance universal y que nació en Grecia como actitud crítica, científica, ésta es la tradición de segundo orden.

Popper considera que “la tradición es una necesidad de la vida social” puesto que es la que permite el mantenimiento de un orden y de un gran número de regularidades, ofreciéndonos por tanto una base sobre la cual actuar, “algo que podemos criticar y cambiar”. Ésta es pues la importante función de la tradición en la vida social y en la ciencia como parte de ésta. Cuando pretendemos describir las uniformidades en las actitudes, en los propósitos, valores o gustos de las personas apelamos a las tradiciones, por ello Popper afirma que son la mediación entre las personas y las instituciones, ya que estas últimas desempeñan funciones sociales primarias, como la educación o la prevención de la violencia.

Fiel a su racionalismo crítico, Popper rescata la racionalidad de la tradición y critica a la posición racionalista que la rechaza sin darse cuenta de que lo puede hacer precisamente porque pertenece a una tradición. Sin embargo, Popper, como lo señala el título de su conferencia, no desarrolla una teoría elaborada de la tradición, sino más bien nos ofrece un esbozo de lo que puede contemplar esta teoría.

También fue a mediados del siglo XX cuando Kuhn dictó la conferencia *La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica*. En ella critica la imagen predominante respecto a las características del científico básico, imagen que tiende a mantener el “pensamiento divergente”, es decir, rechazar las soluciones de la tradición y tomar direcciones nuevas, en pocas palabras, por principio establecer divergencias con la tradición. Desde luego que Kuhn acepta que tales divergencias ocurren, pero no por principio, ya que también es esencial para el avance de la ciencia el “pensamiento convergente”. De tal manera que tanto el pensamiento convergente como el divergente son necesarios para el desarrollo científico.

Como estos dos tipos de pensamiento entran en conflicto, entonces se produce lo que da nombre a esta conferencia: “la tensión esencial”. Soportar una tensión tan fuerte como la producida por este conflicto es lo que permite, según Kuhn, la investigación científica de alta calidad. Es importante señalar que para Kuhn la mayoría de la investigación científica normal es convergen-

te, asentada en un consenso establecido, el cual se ha logrado a través de la educación y la práctica de la profesión. De esta manera es prácticamente imposible llevar a cabo una investigación sea de naturaleza normal o revolucionaria, sin que esté asentada en una tradición científica contemporánea, pues es la única manera de romper con tal tradición para dar lugar a una nueva. Sin embargo, el producto de la investigación dentro de una tradición bien definida y asentada en algún momento generará novedades en contra de ella.

Como podemos observar, Kuhn no acepta la idea de una tradición universal y transhistórica como la que defiende Popper, sostiene más bien, tradiciones sustantivas que permiten el desarrollo de la investigación científica normal. Esto lo veremos de manera más nítida cuando analicemos la propuesta de Velasco, pero antes de ello vamos a mencionar la posición de dos autores más, uno dentro de la filosofía de la ciencia, Larry Laudan, y otro dentro de la filosofía hermenéutica, George Gadamer.

Laudan llama “tradiciones de investigación” a aquellas familias de teorías relacionadas histórica y conceptual mente que mantienen un supuesto en común, por ejemplo, la teoría de la evolución no es una teoría particular sino una familia de teorías agrupadas bajo el supuesto de que las especies orgánicas tienen líneas de descendencia comunes. En este sentido Laudan desarrolla dos tipos de nociones respecto a las teorías: por un lado tenemos las teorías particulares que permiten predecir y explicar los fenómenos naturales, en este caso nos pone como ejemplos el electromagnetismo de Maxwell, el efecto fotoeléctrico de Einstein, la teoría de la plusvalía de Marx, etc.; por otro lado tenemos a las ya referidas tradiciones de investigación como familias de teorías.

Las tradiciones de investigación proporcionan las directrices para que las teorías específicas se desarrollen, pues entre las características más importantes de cualquier tradición se encuentran: un cierto número de teorías específicas que la ejemplifican, compromisos metafísicos y metodológicos que la individualizan y la distinguen de otras, discurren a través de formulaciones diferentes y tienen una larga historia.

Dos directrices principales son muy importantes en las tradiciones de investigación: generan una ontología específica y constituyen sus métodos de indagación legítimos. En el primer caso lo que se especifica son las entidades fundamentales que la tradición concibe y la manera en que estas entidades

interactúan. Con esto se limita la función de las teorías específicas que constituyen a la tradición. Dicha función consiste en explicar los problemas empíricos reduciéndolos a la ontología de la tradición. En el segundo caso se manifiestan los modos de proceder que la tradición considera válidos como métodos de indagación que permiten, entre otras cosas, evaluar y corroborar a las teorías. Por ello es que Laudan puede afirmar lo siguiente:

Dicho simplemente, una tradición de investigación es pues un conjunto de “sies” y “noes” *ontológicos y metodológicos*. Intentar lo que está prohibido por la metafísica y la metodología de una tradición de investigación, supone que uno mismo se sitúa fuera de esa tradición y la repudia.³

Lo anterior permite a Laudan dar una definición preliminar y operativa de lo que es una tradición de investigación.

Una tradición de investigación es un conjunto de supuestos generales acerca de las entidades y procesos de un ámbito de estudio, y acerca de los métodos apropiados que deben ser utilizados para investigar los problemas y construir las teorías de ese dominio.⁴

De acuerdo con esto toda tradición de investigación estará constituida por una serie de teorías específicas las cuales le permiten concretar su ontología satisfaciendo su metodología.

Las tradiciones de investigación, a diferencia de teorías específicas, no son directamente corroborables ya que no tienen como pretensión ofrecer explicaciones y predicciones, en este sentido no dan respuesta a problemas específicos sino más bien afirman de qué está hecho el mundo y cómo debe ser estudiado. Sin embargo, proporcionan las herramientas que permiten resolver tanto problemas empíricos como conceptuales, permitiendo con ello una evaluación objetiva de la propia tradición, pero no con la finalidad de saber si es verdadera o falsa, sino para determinar si tiene éxito o no, considerando que tendrá éxito cuando a través de sus teorías componentes lleva a la solución adecuada de un conjunto de problemas, cada vez más amplio, tanto empíricos como conceptuales.

Un punto que nos interesa resaltar es el de las relaciones entre tradiciones de investigación y teorías. En primer lugar, según Laudan, no existe entre ellas una relación de implicación, esto se debe a que podemos tener teorías mutuamente inconsistentes que formen parte de la misma tradición de investigación, pero en principio también podemos tener diferentes tradiciones que proporcionen los supuestos adecuados para una teoría dada. Sin embargo existen dos modos específicos, por lo menos, de relación entre las teorías y las tradiciones de investigación: el histórico y el conceptual. La manera que propone Laudan para acercarse al estudio de estos modos de relación es analizar la influencia que ejerce la tradición de investigación sobre las teorías que la constituyen. Dicha influencia queda delimitada de la siguiente manera:

1. Determinación de problemas. Estos pueden ser de dos tipos: a) empíricos, determinan el dominio de aplicación de las teorías constituyentes de tal manera que, apoyada en su ontología, puede incluir o excluir determinadas situaciones de su dominio; b) conceptuales, este ocurre cuando se genera una tensión entre la tradición de investigación y las teorías constitutivas, tensión que se produce cuando se hace una articulación detallada de la teoría que lleve a aceptar supuestos que contravienen a los de la tradición.

2. Función limitadora de las tradiciones de investigación (negativa). Dado que las tradiciones de investigación dictan el tipo de ontología y el tipo de metodología aplicables en su dominio, entonces limita los tipos de teoría que se pueden desarrollar bajo su abrigo.

3. Función heurística de las tradiciones de investigación (positiva). De la misma manera que en el punto anterior, el establecer una ontología y una metodología otorga también indicios para generar nuevas teorías, cumpliendo así una función heurística en la investigación. Ésta puede tomar dos vertientes: generación de nuevas teorías o bien modificación de teorías ya establecidas. Este último caso ocurre cuando una teoría constitutiva, debido a su falta de capacidad para resolver problemas, requiere ser modificada, presuponiéndose que para mejorar dicha capacidad las tradiciones de investigación contemplan directrices importantes que permiten llevar a cabo tal modificación.

4. Función justificadora. Dado que las tradiciones de investigación sancionan ciertos supuestos, estos permiten racionalizar las respuestas que las teorías constitutivas otorgan a los problemas a los que se enfrentan. Pero esta influen-

cia de las tradiciones de investigación sobre las teorías no implica que las primeras se conserven estáticas; al contrario, dado que las tradiciones de investigación son históricas, nacen, prosperan y mueren, es decir, Laudan acepta la evolución de las tradiciones de investigación en el sentido de producción de cambios importantes dentro de ella. Dos son los cambios que considera:

a) Modificación de las teorías constitutivas. Esto puede llevar hasta la sustitución de una teoría T por otra teoría T' , si se acepta que esta última representa una mejora respecto a la anterior.

b) Modificaciones a nivel del núcleo. Laudan sostiene que hay situaciones en que las anomalías no quedan superadas por la modificación de las teorías constitutivas, en tales casos los científicos proponen modificaciones (mínimas) al nivel ontológico o metodológico de la tradición de investigación preservando intacto la mayoría de los supuestos de la tradición de investigación. Cuando esto último ocurre y no se logra la superación de las anomalías, entonces se tienen fuertes razones para el abandono de la tradición de investigación, siempre y cuando se tenga una alternativa.

Un punto importante para la comprensión de lo anterior es que para Laudan hay que aceptar que en las tradiciones de investigación hay un conjunto de elementos que no puede ser rechazado sin cambiar, a la vez, de tradición (Lakatos). Pero también hay que aceptar que este conjunto de elementos cambia con el tiempo (contra Lakatos). Un ejemplo que da Laudan para aclarar este punto es el de la tradición de investigación newtoniana ya que en la mecánica del siglo XIX no se aceptaba al espacio y al tiempo como absolutos, pero en la mecánica del siglo XVIII se consideraban como elementos sagrados, inalterables. En este caso se trata de una evolución y no de un cambio de tradición, evoluciona el núcleo de la tradición de investigación.

Laudan no prohíbe, a diferencia de otros autores como Kuhn por ejemplo, que un científico pueda trabajar con coherencia en más de una tradición de investigación. Tal prohibición supone que diferentes tradiciones tienen que ser inconsistentes entre sí. Sin embargo, es posible que dos tradiciones de investigación puedan ser fundidas provocando una síntesis que resulta progresiva respecto a las tradiciones de investigación precedentes tomadas de manera aislada.

No podemos dar por terminado el análisis de la posición de Laudan respecto a las tradiciones de investigación si antes no hacemos mención de una cuestión crucial para él: la elección, por parte de los científicos, entre tradiciones de investigación alternativas o cómo puede ser evaluada una tradición aislada. Es crucial para Laudan porque considera que si no se tienen criterios operativos para tal elección tampoco se tiene ni una teoría de la racionalidad científica, ni una teoría del crecimiento progresivo.

Considera así dos modos principales de evaluación, uno sincrónico, el otro diacrónico. En el primer caso nos enfrentamos a cuestiones de adecuación:

Nos estamos aquí preguntando, en esencia, cuan efectivas resultan para resolver problemas las últimas teorías de la tradición de investigación. Esto nos exige determinar sucesivamente la efectividad en la resolución de problemas de aquellas teorías que actualmente constituyen la tradición de investigación (ignorando a sus predecesoras).⁵

En el segundo caso nos preguntamos sobre la progresividad de una tradición de investigación:

Nuestra preocupación principal es entonces determinar si, en el curso del tiempo, la tradición de investigación ha aumentado o disminuido la efectividad de sus componentes para resolver problemas, y por tanto su propia adecuación (en un momento dado). Esta cuestión es ineludiblemente temporal, por supuesto, sin el conocimiento de la historia de la tradición de investigación, nada en absoluto podemos decir sobre su carácter progresivo.⁶

Este último se mide de dos maneras: la tasa de progreso y el progreso general de una tradición de investigación. El primero permite observar los cambios de su adecuación en un período de tiempo específico; el segundo compara la adecuación entre los conjuntos de teorías de la versión más antigua con la reciente.

Para llevar a cabo una evaluación de una tradición de investigación sostiene Laudan que hay que atender a dos contextos: el de aceptación y el de utilización. En el primer caso se afirma que el científico, para tener una base racional, debe elegir la teoría (o tradición de investigación) más progresiva, es decir, la más adecuada para resolver problemas, pero esto no impide la posibi-

lidad de que el científico investigue alternativas que son inconsistentes con la tradición de investigación que acepta. En otras palabras, al no quedar restringido el trabajo científico por una sola tradición de investigación, se le permite desarrollar tradiciones de investigación que él considera prometedoras.

Como podemos observar, Laudan realiza un estudio mucho más elaborado que los autores anteriores, y también del propio Gadamer, que veremos adelante; sin embargo Sergio Martínez logra un paso más en profundización.

Sergio Martínez no hace un estudio sobre la tradición en general, su interés se centra más bien en las tradiciones en ciencia, y más específicamente en las tradiciones experimentales y su autonomía con respecto a las teorías.

Para él las tradiciones experimentales se centran en la construcción y estabilización de fenómenos. Para ello critica y rechaza dos supuestos del conocimiento científico, el presupuesto newtoniano y el presupuesto laplaciano, que considera se han atrincherado en la concepción de la ciencia desde el siglo XVIII. El primero consiste en la creencia de una distinción entre las leyes de validez universal y las condiciones antecedentes en las explicaciones científicas, es decir, en la construcción de un fenómeno lo que descubrimos es la operación de una ley universal de la naturaleza. Sin embargo, sostiene Martínez que las regularidades de los fenómenos no existen con independencia de las condiciones experimentales que los crean, las cuales requieren de otros fenómenos ya estabilizados; en otras palabras, la estabilización de los fenómenos tiene una dependencia contextual que se manifiesta por la manera en que se construyen y se estabilizan unos fenómenos en relación con otros.

Por los ejemplos que cita parece referirse a dos tipos de construcción de fenómenos, por un lado tenemos a los rayos láser como una construcción humana, por el otro al ADN como una construcción no intencional (¿natural?), como podemos observar en la siguiente cita:

(...) el hecho de que un fenómeno sea construido no implica que la construcción sea intencional (o tenga que serlo). El ADN es una construcción del mecanismo de la selección natural, y los organismos vivos son una construcción del ADN en el sentido pertinente.⁷

Pero si esto es así, entonces Martínez parece defender la idea de que en ciencia todo es construcción o análisis de construcciones.

El segundo presupuesto, al que llama *dogma de la unidad de la razón*, es la creencia de que en tanto seres racionales no podemos desviarnos de un cierto estándar de racionalidad que se basa en reglas de aplicación universal, y por tanto, que son independientes del contexto. Abandonar este presupuesto, según Martínez, implica que el razonamiento se basa en reglas heurísticas y que por eso son contextuales.

Una regla heurística, a diferencia de un algoritmo, no garantiza la solución a un problema, pues en ciertas circunstancias generan una respuesta correcta pero en otras no; en sus propias palabras. “en una primera aproximación, una regla heurística es aquella cuya utilidad (o la decisión de si se aplica o no) depende del contexto (medio ambiente) en el que se aplica”.⁸

Pero Martínez va más allá, pues introduce lo que llama estructura heurística, considerándola como un conjunto de reglas heurísticas organizadas jerárquicamente, que caracterizan al razonamiento. Para nuestros propósitos no es necesario analizar todo lo que en este punto desarrolla. Nos basta con recoger la idea de que una estructura heurística está conformada por dos tipos de reglas: reglas de reducción y reglas de operación. Las primeras nos dicen cómo descomponer un problema en subproblemas: dentro de estos últimos se incluyen las reglas de inferencia contextuales, que en cierto sentido funcionan como sustitutos de un algoritmo cuando se satisfacen ciertas condiciones de aplicación que no pueden determinarse de manera mecánica.

Lo anterior es importante porque permite llamar la atención sobre dos puntos. Primero, que es posible hablar de normas de razonamiento sin pretender que éstas sean universales. Segundo, y como consecuencia del anterior, que aunque las reglas sean contextuales no hay por qué abandonar la racionalidad. Estas normas de razonamiento, para finalizar con este punto, no las identifica Martínez como adjudicables a individuos sino a comunidades epistémicas, como se nota en la siguiente cita:

(...) si identificamos la estructura de normas no con personas sino con comunidades epistémicas que a su vez se insertan en tradiciones de razonamiento, entonces el relativismo inherente a esta posición se torna aceptable. La idea es que el origen de la objetividad a la que se refieren las normas no es caracterizable meramente en términos de alguna relación entre hipótesis y evidencia, sino que involucra los recursos cognoscitivos y, en particular, lo “cognoscitivamente dado”, a partir de lo

cual se constituye la tradición. Las normas involucradas en la consecución de fines no son de personas individuales sino de comunidades científicas que forman parte de tradiciones que buscan precisamente mantener *con continuidad histórica* ciertos estándares (que pueden ir cambiando lentamente) en relación con la consecución de sus fines epistémicos, pero que explotan siempre los mismos recursos cognoscitivos.⁹

Como se notará, Sergio Martínez no nos habla de la noción de tradición en general, ni siquiera de las tradiciones científicas en sentido amplio. El quiere ser más específico y para ello estudia las tradiciones experimentales independizándolas de las tradiciones teóricas. Tal vez lo que pretenda es recorrer el camino inverso, el que va de tradiciones específicas hacia una noción general de tradición, en vez del camino que parece haber elegido la mayoría de los filósofos interesados en el tema: de la noción general a tradiciones específicas.

Dejemos las tradiciones en ciencia y vayamos ahora hacia el campo de la hermenéutica para ver cómo concibe Gadamer a la tradición.

Para Gadamer, la Ilustración consideró al prejuicio como “juicio no fundamentado”, como juicio que carece de la garantía del método, como si éste fuese el único modo de lograr la certeza. La Ilustración así rechaza por principio toda autoridad excepto la autoridad de la razón, en particular niega la autoridad de la tradición. Sin embargo, esta posición, según Gadamer, sólo refleja un prejuicio más que debe ser sometido a revisión, pues para él no tiene cabida una razón absoluta sino que ésta debe ser concebida como real e histórica,¹⁰ por ello sostiene que antes de comprendemos a nosotros mismos en la reflexión nos comprendemos de manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado, de aquí su afirmación de que, “por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.

Gadamer considera así de vital importancia la rehabilitación del prejuicio desligándolo del papel que la Ilustración le había otorgado, reconociendo que existen prejuicios legítimos. Para ello se ve forzado a elaborar una teoría de los prejuicios que le permita distinguir a los legítimos de los que no lo son así como explicar cuáles pueden ser las bases de la legitimidad de éstos.

Reconoce la oposición, sostenida por la Ilustración, entre fe en la autoridad y uso de la razón, pues la autoridad se convierte en una fuente de prejuicios en

tanto que usurpa el lugar del propio juicio, pero en su lucha contra toda autoridad ignora la Ilustración que ésta puede ser también fuente de verdades. La autoridad no es lo opuesto a la razón y la libertad, ni tampoco se asienta en una obediencia ciega, como la concibió la Ilustración. La autoridad no se basa en un acto de sumisión de la razón, al contrario, es un acto de reconocimiento y conocimiento, de tal manera que se adquiere, no se otorga. Al asentarse sobre el reconocimiento se reconoce a su vez la acción de la razón misma. Es en este sentido que la aceptación de una autoridad no descansa en la obediencia ciega sino en el reconocimiento de que el otro tiene más conocimiento que nosotros y por ello su juicio es preferible al nuestro. Esto es un acto de la razón y la libertad.

Gadamer se apoya en la crítica del Romanticismo a la Ilustración y junto con ella acepta una forma particular de autoridad: la tradición. Para él la autoridad de la tradición determina a nuestro ser histórico y finito, en última instancia determina nuestra acción y nuestro comportamiento. La tradición es concebida así como una autoridad y en este sentido fundamenta la validez de las costumbres, Y éstas aunque se adoptan libremente no se crean ni se fundamentan en dicha libertad. Con esto reconoce Gadamer su deuda con el Romanticismo, como el reconocimiento de que la tradición determina nuestras instituciones Y comportamientos al margen de los fundamentos de la razón.

Sin embargo, Gadamer no acepta la posición del Romanticismo que concibe a la tradición como lo opuesto a la libertad racional, no cree en una oposición entre tradición y razón,¹¹ pues considera que esta visión es tan prejuiciosa como la de la Ilustración. Para él la realidad de la tradición es un momento de la libertad y de la historia, realidad que necesita ser afirmada, asumida y cultivada; es en este sentido que es conservadora, pero precisamente por ello siempre está presente en los cambios históricos. La conservación, según Gadamer, es un acto de la razón, que pretende no llamar la atención sobre sí misma, y esta pretensión es lo que hace que se vea a la innovación como única acción y resultado de la razón. Visto así, tanto la conservación como la innovación pueden ser asumidas desde una conducta libre. Sin embargo, no es concebible la innovación sin la tradición y es en este sentido que nos encontramos siempre dentro de ella; es más, por muy fuerte que sea la innovación, un cambio

revolucionario, se conserva un legado de la tradición bastante amplio que se integra con lo nuevo y otorga una nueva forma de validez. Por otro lado, en tanto estamos siempre inmersos en alguna tradición, nosotros mismos sufrimos una imperceptible transformación en el devenir de la tradición.

Se puede afirmar así que la innovación adquiere sentido por su oposición a la tradición manteniendo incluso mucho de ésta. Es por ello que Gadamer concibe a la investigación histórica como mediación de la tradición,¹² pues en ella siempre oímos la voz que resuena del pasado. Las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza se identifican en tanto que ambas se encuentran dentro de la tradición, pero se distinguen en tanto que en la segunda su objeto de estudio, en sentido ideal, se concibe teleológicamente como aquello que puede ser conocido de manera completa, en tanto que en las ciencias del espíritu esto no ocurre ya que ni siquiera se puede hablar de un objeto hacia el cual se oriente la investigación, pues el interés del investigador está motivado por el presente y sus intereses.

Pasemos ahora al trabajo comparativo y crítico que Ambrosio Velasco ha realizado en torno a los autores mencionados.

Ambrosio Velasco ha realizado amplios estudios sobre el concepto de tradición no sólo en el campo de la filosofía de la ciencia sino también en la hermenéutica y la filosofía política. Nosotros sólo incluimos en este análisis sus estudios en los dos primeros. Al analizar la concepción popperiana sobre la tradición Velasco nos aclara la función de los dos tipos de tradición que sostiene Popper. En primer lugar, las tradiciones de primer orden cumplen la función de fuente de nuestro conocimiento pero no son su fundamento, éste es más bien el campo de las tradiciones de segundo orden:

(...) las tradiciones concretas formadas por teorías y mitos específicos, y que transmiten conocimiento sustantivo desarrollado por generaciones pasadas, constituyen “las tradiciones de primer orden”. Estas tradiciones son la principal fuente de nuestro conocimiento. Sin embargo, esto no significa que este tipo de tradición sea el fundamento del conocimiento. La función de fundamentación del conocimiento corresponde a otro tipo de tradición, que es más bien una metatradición transhistórica, carente de contenidos cognoscitivos específicos y que consiste más bien en una actitud y metodología críticas. Esta “tradición de segundo orden”, es el racionalismo crítico que inventaron los filósofos griegos hace más de dos mil

años, y aún en nuestros días permanece sin cambios como el rasgo más importante del conocimiento científico.¹³

Por otro lado, considera que las dos tradiciones tienen diferentes características, así, las tradiciones de primer orden son plurales, pasivas (en tanto sólo proporcionan el material para la evaluación crítica), cambian continuamente y surgen en contextos específicos; en cambio la tradición de segundo orden es única, activa (en tanto pone a escrutinio las tradiciones de primer orden fomentando así su cambio y el progreso) invariable y de alcance universal. Pero esta última no se somete a sí misma a crítica, y en este sentido no es reflexiva, ni cambia ni evoluciona.

Al referirse a Gadamer, Velasco reconoce una diferencia con Popper respecto a no considerar la tradición de segundo orden, pues para Gadamer basta con la tradición de primer orden en la cual se conjugan los contenidos transmitidos y la reflexión crítica, señalando además que la confrontación plural de voces debe verse como un diálogo del sujeto, inmerso en su tradición, y los textos de la tradición que tiene voz propia.

Un punto importante que hay que rescatar, y en el cual también Velasco está interesado, es el del rechazo por parte de estos autores de la oposición entre tradición y racionalidad. En el caso de Popper es la tradición crítica la que permite superar el dogmatismo permitiendo así vivir racionalmente en y a través de tradiciones específicas. En cuanto a Gadamer, aunque abandona la idea tanto de criterios generales como de procedimientos metodológicos estables y universales para la adquisición del conocimiento, y se inclina más por un procedimiento práctico y prudencial, y en este sentido con carácter contextual, no por ello abandona la racionalidad, sino más bien defiende el carácter racional de la tradición en tanto permite la reflexión crítica de los prejuicios heredados. Aclaremos esto un poco más.

Según Gadamer, hay tres maneras de concebir la relación entre la experiencia hermenéutica y la tradición. Primero, comprendiéndola como un objeto de manera tal que podamos detectar elementos típicos, como cuando detectamos éstos a partir de la observación del comportamiento de los otros hombres. Esto tiene como correlato la fe en el método científico y en la objetividad que éste provee.

En segundo lugar, se percibe la relación como reconociendo a la tradición como un tú pero con la pretensión de apropiarse de él. Esta relación tiene como correlato la conciencia histórica. Reconoce la alteridad del otro, al pasado como alteridad, como persona, pero pretende adueñarse del pasado sin reconocer su propio condicionamiento histórico, sin reflexionar sobre los juicios y prejuicios de la tradición. No se da cuenta así de su propia historicidad.

En tercer lugar, que es por la que se inclina Gadamer, la relación se debe ver como una apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual. No se trata de reconocer a la tradición como una mera alteridad del pasado, sino como una alteridad que tiene algo que decimos. Pero este decirnos sólo tiene sentido en un estado de abierto, es decir, que se está en una situación tal que permite escuchar al otro, dejarse decir algo por el otro. La tradición se convierte así en experiencia en tanto la conciencia de la historia efectual se mantiene abierta a la pretensión de verdad que le llega de la tradición, por eso,

la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual como podremos apreciar más detalladamente desde el concepto de la experiencia.¹⁴

En este sentido es posible entrar en un diálogo con la tradición con el fin de someter a crítica los prejuicios que le subyacen y así superar el dogmatismo, pero esto, nuevamente, refleja una actitud crítica y racional de la tradición en tanto no hay un sometimiento ciego a ella.

De acuerdo con el análisis de Velasco, Kuhn, al igual que Gadamer, no acepta la tradición de segundo orden propuesta por Popper. Sin embargo coincide con éste en que los científicos tienen que compartir valores y normas epistémicas para poder llegar a establecer consensos por medio de argumentos que permitan convencer a sus oponentes. Pero no existen, para Kuhn, procedimientos algorítmicos que permitan resolver las controversias de manera unívoca, pues para él,

Las tradiciones acontecen y devienen a través de los procesos comunicativos en las comunidades científicas, y no por las meras decisiones de cada uno de los científicos. Las tradiciones científicas son la fuente de racionalidad de estos procesos comunicativos en cuanto proveen lenguaje, criterios, valores y normas epistémicas comunes y relativamente estables. Fuera de estas tradiciones específicas no hay lenguaje, ni criterios de racionalidad que permitan evaluar comparativamente los contenidos cognoscitivos de tradiciones científicas.¹⁵

Con ello reconoce Kuhn el proceso dialógico en las comunidades científicas. Sin embargo esto fue motivo de una fuerte crítica a Kuhn a grado tal que fue considerado como un defensor del irracionalismo, pero, como ha hecho ver Ana Rosa Pérez, Kuhn defiende la racionalidad aunque ésta es una racionalidad no fundacional.

En lo que respecta a Laudan, observamos, según Velasco, como en los casos anteriores, nuevamente a considerar como insostenible la idea popperiana de metatradición, pero esto no lo lleva ni a una posición relativista ni a la inconmensurabilidad entre tradiciones, y en este sentido se aleja de Kuhn, pues sostiene que es posible comparar tradiciones con base en los problemas tanto empíricos como conceptuales que las teorías de las tradiciones permiten resolver.

Notas

1. Ambrosio Velasco, "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica" en *Racionalidad y cambio científico*, México UNAM-Paidós, 1997, p. 157
2. Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, España, Paidós Básica, 1981.
3. Larry Laudan, *El progreso y sus problemas*, Madrid, Encuentro, 1986, p. 115
4. *Op. cit.*, p. 116
5. *Ibid.*, p. 145
6. *Idem.*
7. Sergio Marrínez, "La autonomía de las tradiciones experimentales como problema epistemológico" en *Crítica*, Revista hispanoamericana de filosofía, vol. XXVII, No. 80, México 1995, p. 24
8. *Ibid.*, p. 26
9. *Ibid.*, p. 31
10. *Cfr.* Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 343
11. *Ibid.*, p. 349

12. *Ibid.*, p. 353
13. Ambrosio Velasco, "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'tradición'", en *Diánoia*, año XLIII, núm. 43, México, 1997, P128
14. Gadamer, *Op. cit.*, p. 428, 429.
15. Velasco, *Op. cit.* p. 135

ÉTICA Y FILOSOFÍA NATURAL EN ROBERT BOYLE

Salvador Jara Guerrero

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

La figura de Robert Boyle (1627-1691) se asocia en la historia de la ciencia, sobre todo, con la ley de los gases que lleva su nombre y quizá, en segundo término, con la filosofía corpuscular. Sin embargo, la Ley de Boyle, que establece que la variación de la presión en un gas es inversamente proporcional a su volumen, ocupa un lugar menor frente a la visión histórica tradicional de la ciencia donde la estrella es la obra de Isaac Newton. En realidad esa ley representa sólo una pequeñísima parte del pensamiento y obra de Robert Boyle, que estuvieron, durante mucho tiempo, casi olvidados.

Pero gracias a la información aportada por nuevos estudios y a aproximaciones historiográficas e interpretaciones diversas y distintas a las tradicionales, Robert Boyle ha sido paulatinamente revalorado. En particular, la historiografía reciente ha destacado la interrelación que existe entre el desarrollo de la ciencia y la cultura en general, impulsando estudios que buscan vincular o relacionar la naciente ideología científica de los siglos XVI y XVII con las ideas religiosas de los filósofos naturales de la época y con la ideología política.

Los nuevos estudios han dado luz a perspectivas novedosas y han revivido personajes olvidados por la historiografía tradicional. Entre los filósofos olvidados, se encuentra justamente Robert Boyle, de quien se conocía, sobre todo, su trabajo experimental; pero recientemente se han publicado sus obras relacionadas con ideas religiosas y de ética, además de mucha de la correspondencia que mantenía con otros filósofos naturales y, entre otras cosas, se ha puesto de manifiesto la diversidad de intereses que mantuvo durante toda su vida.

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Robert Boyle no sólo se interesó y escribió sobre religión y filosofía natural, sino que publicó trabajos acerca de ambos temas. Aunque sus primeros escritos y publicaciones los dedicó a la ética y a la religión, y hasta años más tarde escribe y publica sobre filosofía natural, su interés por todos esos temas fue manifiesto desde su juventud y se mantuvo hasta el final de su vida. Es quizá por esos intereses diversos que Robert Boyle ha sido uno de los personajes preferidos para ilustrar, en los estudios recientes, las relaciones entre las ideas religiosas, políticas y de filosofía natural durante el siglo XVII, aunque se ha destacado primordialmente su faceta de cristiano. Pero también Boyle ha sido uno de los personajes más polémicos: ha sido calificado desde un noble que aprovecha muy bien su condición pudiente para convencer a los demás de sus ideas,¹ hasta un modesto religioso y honesto experimentalista.²

Varios estudios sobre Robert Boyle han observado la complejidad de su pensamiento. Por ejemplo, Lawrence Principe³ lo describe como complejo y, sin embargo, notablemente coherente; y Rose-Mary Sargent⁴ lo describe como sofisticado y complejo, y escribe que no se le ha dado suficiente importancia al pensamiento filosófico de Robert Boyle precisamente porque es difícil, si no imposible, caracterizado con las categorías modernas.

En Robert Boyle y sus obras parece integrarse el tejido religioso, social, político y cultural del siglo XVII. La riqueza y complejidad de ese siglo, y de la obra y personalidad de Robert Boyle, son también un pretexto, una oportunidad para pensar no sólo la historia, sino el presente. No puede uno escapar a las comparaciones, y me ha sido imposible no hacer una analogía entre la realidad que rodeaba a Boyle y la que hoy nos rodea. La violencia de esa época y los problemas relacionados con la religión, la política o la filosofía natural, que remiten a la búsqueda de soluciones civiles a los conflictos y a nuevas formas de dirimir diferencias, ya se trate de doctrinas o de prácticas, se asemeja, en varios sentidos, a varios de los problemas actuales. Mucho de la complejidad del mundo contemporáneo parece sólo la continuación de los problemas no resueltos desde el siglo XVII.

La mitad de los escritos de Robert Boyle versan sobre ética y religión, sin embargo, y a pesar de estar en manos de la *Royal Society* se les otorgó poca importancia hasta la edición reciente de algunas de sus obras más importantes

por John T. Harwood,⁵ que abren la posibilidad de estudiar de manera integral la obra de Boyle y de analizar la evolución de su pensamiento.

Robert Boyle pasó de ser un destacado filósofo en el siglo XVII a un reconocido moralista en el siglo XVIII, y hoy puede asociarse tanto con un personaje que actuó como comparsa durante la Revolución Científica como con un científico experimental de gran habilidad pero, a fin de cuentas, con poca visión. Todas estas imágenes constituyen fragmentos de Robert Boyle y, por tanto, proporcionan una idea incompleta de su pensamiento y han contribuido a que se le haya considerado durante mucho tiempo como un personaje poco importante. Sin embargo, como mencionamos, durante los últimos años, poco a poco se ha reconocido a Robert Boyle como un filósofo y como una figura importante e influyente del siglo XVII.

La intención de este trabajo es mostrar, dentro de las limitaciones de espacio de un ensayo, cómo las ideas éticas de Robert Boyle influyeron su modelo de filosofía natural, dando lugar a una original visión del mundo que privilegia la prudencia como condición epistemológica fundamental. No está de más recalcar que las reflexiones a que da lugar el análisis del contexto, la obra y pensamiento de Robert Boyle invitan a pensar en problemas contemporáneos, aunque no sea ese el objetivo de este trabajo.

El joven Boyle

Robert Boyle nació en Irlanda en 1627, un año después de la muerte de Francis Bacon. Murió poco antes de cumplir los 65 años, a finales del mes de diciembre de 1691 en Londres. Boyle comparte el siglo XVII con Renato Descartes, Robert Hooke, Christian Huygens, Edmond Halley, William Harvey, Blas Pascal, Gottfried Leibniz, Isaac Newton y otros. Es una época rica en contrastes e información producto de un sinnúmero de invenciones y descubrimientos, de viajes y de nuevas experiencias. A lo anterior se suma la violencia de la guerra y de la muerte que trae la peste; que dan lugar tanto a grandes dudas como a enormes desencantos. Es uno de los siglos más abundantes en novedades, que van desde el mundo que descubre el microscopio,

hasta las especies extrañas de minerales, animales y vegetales provenientes de África y de las Indias Occidentales y Orientales.

Robert Boyle vive en la Inglaterra que desde finales del siglo XV había iniciado una importante expansión de la navegación y la minería, a la vez que había logrado considerables avances en la alfabetización. Los nuevos objetos, animales y plantas foráneas, aunados al creciente número de lectores y a la imprenta estimularon rápidamente las publicaciones y la difusión de muy diversos trabajos, motivando también el registro de las novedades.

La complejidad del Siglo XVII va más allá de los viajes, los descubrimientos y las invenciones. Europa se ve envuelta en conflictos políticos y religiosos sin tregua, y bajo la amenaza constante de la peste. Fue un siglo de acontecimientos dramáticos e insospechados, una guerra civil donde en cuatro años murieron más de 100,000 ingleses, un incendio que acabó con la mayor parte de Londres, la peste, y la ejecución de un rey.

Adicionalmente, desde mediados del siglo XVII existían en Inglaterra un sinnúmero de sectas. Además de los protestantes puritanos y los moderados, estaban los presbiterianos y los anglicanos, principalmente, pero en realidad existían mucho más corrientes religiosas con tintes políticos como los independientes, anabaptistas, cuáqueros, milenarios, energúmenos, buscadores y otros.

En el mundo de la naturaleza la diversidad no era menor. Ya en el siglo XVII lo sorprendente era cada vez más cotidiano. Era tanta cantidad de nueva información que es difícil imaginar lo que hubiera sido de la filosofía natural sin el aporte de los navegantes, los comerciantes, los soldados o los aventureros. Las novedades eran tantas, incluyendo opiniones, experiencias personales, hechos, hipótesis y teorías, que era difícil discriminarlas; y aunque una buena parte de la información se podía calificar como fantástica e inverosímil, con frecuencia, aun la más increíble, era comprobada con pruebas materiales. Lo anterior condujo, en la práctica, a crear una cultura de credibilidad que admitía la posibilidad de existencia de lo increíble. Pero esa misma cultura contribuyó a la vez a la creación de mecanismos de defensa contra la charlatanería, dado que muchas de las narraciones de viajeros planteaban el problema de cómo saber si se trataba de reportes o testimonios seguros, o si sólo eran invenciones fantasiosas.

En 1647, a sus apenas veinte años, Robert Boyle encuentra en sus visitas a Londres un caos difícil de afrontar. Las diferencias religiosas han dado lugar a un sinnúmero de sectas, pero además encuentra un escepticismo generalizado y gran diversidad de opiniones. Boyle escribe sus impresiones acerca de la vida londinense en una carta a su amigo Francis Tallents, fechada el 20 de febrero:

Si cualquier hombre ha perdido su religión, dejen que la restaure en Londres, y le garantizaré que la va a encontrar; casi he dicho también: y si cualquier hombre tiene una religión, dejen que venga hacia acá ahora y estará cerca de perderla.⁶

Desde entonces Robert Boyle mantenía una actitud de prudencia frente a las enormes diferencias, anticipándose en realidad al surgimiento de una nueva clase letrada que hacia los años 60, con el país presa de la guerra civil y envuelto en controversias económicas, políticas y religiosas empapadas de intolerancia, ante el alto costo de tanta violencia, defenderían actitudes más prudentes y tolerantes, con apertura y sin violencia.

Desde la redacción de sus primeras obras, en 1645, cuando Robert Boyle parece verse más atraído por temas religiosos y éticos, preocupado ya por el respeto a las opiniones ajenas y por la solución civil de los conflictos, muestra también pleno interés por la filosofía natural, que manifiesta desde su adolescencia. En 1646, con escasos veinte años, decide constituir su primer laboratorio. La fascinación que siente Boyle desde entonces por la filosofía experimental, la describe en una carta a su hermana en 1649, en la que dice, refiriéndose a los experimentos de química:

Vulcano me ha transportado y embrujado, sus delicias han convertido mi laboratorio en un Elíseo y, como si su penumbra poseyera la cualidad que los poetas atribuían al Leteo, cuyos engaños hicieron que los hombres le saborearan antes de haber entrado en esos lugares de deleite, yo ahí olvido mi posición y mis libros, y casi todo lo demás.⁷

Muy joven, Robert Boyle describe la actitud que como autor y como hombre le caracterizará. Escribe en *Seraphic Love* que su obra no sigue una senda predefinida, no se describe como un viajero, sino como un cazador;⁸ porque:

Un viajero, una vez que está en el camino, se las arregla para permanecer en él; mientras que el cazador, si encuentra un camino, lejos de seguirlo, lo cruza o lo usa sólo lo necesario para seguir a su presa.

Para Boyle no existe un camino predeterminado, el trabajo inquisitivo no se ciñe a un método sino que sigue siempre a su presa. El camino se va haciendo poco a poco en una búsqueda interminable que va de la ética a la religión y a la filosofía natural. ¿Cuál es la presa de Boyle? La comprensión de un mundo que observa por demás complicado. Ese caminar un tanto nómada y esa búsqueda parecen tener como fuente principal la especial percepción de Roben Boyle acerca del mundo, un mundo maravilloso que debe ser observado desde todos los ángulos si se le quiere comprender. El mundo no es una obra que sólo deba contemplarse pasivamente, es un mundo que muestra una diversidad asombrosa. Escribe Boyle en *Seraphic Love*:

(...) cuando con potentes telescopios recorro los planetas y estrellas nuevos o recién descubiertos que adornan la parte superior del mundo; y cuando con excelentes microscopios distingo objetos de otro modo invisibles, la sutileza inimitable de la curiosa factura de la naturaleza, y cuando, en una palabra, con la ayuda del bisturí o de la luz del horno químico, estudio el libro de la naturaleza, y consulto las glosas de Aristóteles, Epicuro, Paracelso, Harvey, Helmont, y otros letrados expositores de ese instructivo volumen, me encuentro con frecuencia reducido a exclamar con el Salmista, *Cuán diversos son tus Trabajos Oh Señor?*⁹

Boyle admira a Dios y a su obra. Admira a Dios justamente por su obra. Ve en la obra de Dios la mejor prueba de su existencia y de su sabiduría. Para Boyle el estudio de la naturaleza es, como para muchos de sus contemporáneos, una manera de honrar y amar a Dios; pero Boyle se obstina con su presa, no cesa en esa búsqueda de la comprensión del mundo que incluye a los hombres, a la naturaleza y a Dios. Compara el amor común y seráfico con los niños y los astrónomos frente a un telescopio: mientras que los niños se maravillan con lo que ven, los astrónomos se maravillan con lo que descubren.¹⁰

Aunque esas ideas se pueden inscribir también dentro del pensamiento de la época, la originalidad de Boyle está en la trama que logra armar en todo su pensamiento, compuesto por sus ideas del mundo natural, de Dios y del hombre mismo, en un tejido multicolor que no deja ver fácilmente cada tono

puro, sino que observamos en una composición ya mezclada a través de sus escritos.

De entre sus primeros trabajos, Boyle menciona reiteradamente la *Aretología*, lo que indica, sin duda, que se trataba de un trabajo al que otorgaba una importancia especial. Esta obra fue compuesta seguramente entre 1645 y 1648. Boyle la menciona en por lo menos cinco cartas escritas a diferentes personas entre 1646 y 1653, entre ellas, una de 1648 en la que escribe a su hermana que ha concluido un trabajo sobre tolerancia, refiriéndose a *Aretología*.¹¹ En este trabajo Roben Boyle ya muestra la prudencia, cautela y modestia que siempre caracterizarían su personalidad y sus obras.

Como en la mayoría de sus escritos posteriores, Boyle va siempre previendo dificultades, no pretende esconder los problemas que va encontrando en las temáticas que aborda, sino que los va planteando y discutiendo continuamente. Pero tampoco duda en afirmar que seguramente otros pudieran tratar los mismos temas de mejor manera o con mayor profundidad:

(...) que habiendo entregado esta doctrina más debido a la opinión de otros que de la mía propia, no pretendo mantenerla contra todos, si algún hombre la corrigiera con otra más probable, lo podrá hacer sin resistencia de mi parte; pues nunca estoy tan convencido de mi propia luz, pero estaré contento y deseoso de apagar mi vela al salir el Sol.¹²

Hay dos elementos que aparecen desde la obra del joven Roben Boyle: su visión de la diversidad social y natural y un “relativismo” que le permite colocar a la prudencia como una condición epistemológica fundamental. En *Aretología* destaca la diversidad de los humanos y su contexto que también da lugar a una diversidad tanto en sus acciones como en sus puntos de vista, y afirma que la historia y la experiencia testifican esta diversidad y fragilidad de los hombres donde nadie es perfecto:

La experiencia nos provee con ejemplos de hombres castos, valientes, activos y otros cuyo temperamento no prometía que fueran así, sino lo contrario (...) El temperamento natural es (casi) inalterable, pero las costumbres y los hábitos de los hombres están sujetos a muchas vicisitudes. Obtenemos nuestro temperamento de la Naturaleza pero no nuestras virtudes (...) vemos que los hábitos de los hombres cambian de buenos a malos, y de malos a buenos nuevamente (...) con la

práctica frecuente y la reiteración de las acciones virtuosas se adquiere el hábito de la virtud (...). Esta costumbre y práctica de las acciones morales es la principal causa eficiente de la virtud moral (...). Ciertamente, si los vicios o las virtudes fueran naturales, la primera de ellas sería innecesaria, o la última, injusta. De esto no necesitamos más argumento que la misma experiencia, que atestigua que haciendo (por ejemplo) acciones justas o valientes, nos hacemos (o convertimos) en hombres justos o valientes (...). La historia y la experiencia abundantemente testifican lo que hombres diversos han sido (por ejemplo) justos que fueron cobardes, y valientes que fueron borrachos.¹³

Ante esa diversidad de hombres y opiniones, Boyle plantea un problema que se convertirá en uno de los ejes de su pensamiento, el de la valoración de las acciones humanas que, si bien dependen de la voluntad de cada sujeto, no pueden en realidad evaluarse correctamente sin tomar en cuenta las circunstancias tanto en el tiempo como las relativas a las condiciones concretas en que se toma cada decisión. En cuanto a la importancia de la situación temporal, escribe en *Dayly Reflection*:

Las vidas de héroes de antaño nos ilustran mucho menos que la contemplación justa de la propia, porque la disparidad tanto de personas como de tiempos crea una gran diferencia en los asuntos civiles, tal que la misma acción, que una vez fue considerada galante o prudente, ahora puede pasar con frecuencia como totalmente contraria.¹⁴

Boyle reconoce que si bien una parte de la acción voluntaria depende del individuo y el raciocinio, con el deber de ser prudente, hay otra parte que depende del contexto¹⁵. Es por ello, explica Boyle, que con frecuencia una acción mala es en realidad la mejor posible y, por tanto, no puede ser calificada de manera absoluta como tal. Boyle se refiere, por ejemplo, a quienes deben abandonar una tarea con la esperanza de obtener algo mejor o para evitar daños mayores:

(...) como cuando un comerciante se ve obligado a arrojar sus mercancías al mar para evitar el hundimiento del barco o cuando un hombre pierde un brazo con tal de salvar su cuerpo, e incluso cuando un príncipe injustamente confisca los bienes de algún particular para beneficiar a la comunidad; o cuando un hombre bebe veneno! con la esperanza de recobrar la salud.

En gran medida el interés de Boyle por mostrar que existe una diversidad de personas es una justificación a favor de la tolerancia de la diversidad de opiniones en política, religión y filosofía natural que, aun sin aceptadas, entiende que deben ser evaluadas de acuerdo a las condiciones específicas en que surgen y que no pueden ser ni aceptadas ni desechadas injustificadamente o con premura innecesaria.

El interés por justificar las acciones diversas de los hombres y por no descalificar opinión alguna anticipadamente refleja la gran preocupación del joven Boyle por la civilidad, que probablemente tuvo una de sus fuentes en los sucesos de su infancia y adolescencia que transcurrieron en medio de ambientes de violencia e intolerancia.

Acciones humanas y corpúsculos

Así como Boyle conjuga o concilia en su teología ideas distintas o de fuentes diversas que le parecen fructíferas, factibles, útiles o interesantes, también lo hace en su filosofía natural. Robert Boyle concibe al mundo natural con el hombre incluido, lo que lo distingue de muchos pensadores que abordaron sólo las regularidades de los fenómenos externos al hombre en una búsqueda racional de simplicidad y regularidades mediante la postulación de principios metafísicos o matemáticos. Boyle muestra siempre especial preferencia por lo complicado, le parece que las respuestas fáciles y generales son, en todo caso, sólo una manera de confesar nuestra ignorancia.¹⁶

Y así como destaca la diversidad en los hombres y en sus acciones y opiniones, también en la naturaleza Boyle parece empeñarse en observar la diversidad. Por ejemplo, describe la diversidad de los objetos y fenómenos poniendo el acento en lo que la mayoría observa como igual y, sin embargo no lo es. Escribe Boyle que los metales y los minerales:

(...) son observados por casi todos los hombres, sin vacilar, como si fueran de la misma naturaleza y denominación, cuando difieren tanto como los vegetales o animales de la misma especie.¹⁷

Boyle mantiene que todo en el universo, omitiendo los asuntos divinos, obedece a las mismas leyes universales de la materia y el movimiento.¹⁸ De acuerdo con él, el hombre debe estar hecho de los mismos corpúsculos que las estrellas y que los minúsculos objetos que se observan a través del microscopio, por tanto, el hombre como materia, sin considerar el alma racional, está también sujeto a los principios universales del resto del mundo natural. Boyle apunta que muchos de los objetos inanimados y poco ordenados, como las piedras, pudieran ser incluso producto del azar,¹⁹ del devenir, una vez que Dios creó la naturaleza.

Boyle no concibe que Dios haya creado hombres malos intrínsecamente. Ha observado que en bandos enemigos ambos pueden tener la razón, ha convivido entre opiniones encontradas en miembros de su familia, ha experimentado la violencia que puede desatar la intolerancia religiosa y política; y para justificar la diversidad de opiniones y acciones entre los hombres, y evitando dogmatizar, llega a la conclusión de que las acciones humanas son siempre relativas al contexto, sólo pueden evaluarse dentro de un sistema más general, donde hay que tomar en cuenta el tiempo, las circunstancias y la tradición propia.

De igual manera, como si tomara el modelo de la relatividad de las acciones humanas, Boyle considera que los fenómenos naturales no pueden aislarse del resto del universo, escribe en su *Introducción a las cualidades particulares*:

Y cada porción distinta de materia, ya sea un corpúsculo o una concreción primaria, o un cuerpo mixto de primer orden o de cualquier otro orden, no se debe considerar como si se encontrara en el *vacío*, ni como si sólo tuviera relación con los cuerpos vecinos, sino como *colocado en el universo constituido tal como lo está*, en medio de la innumerable compañía de otros cuerpos, algunos cerca y otros muy lejos, y algunos grandes y otros pequeños, algunos agentes particulares y otros universales, pero todos gobernados por *el tejido universal de las cosas*, como por *las leyes del movimiento* establecidas por el Autor de la naturaleza en el mundo.²⁰

Resume Boyle:

(...) un cuerpo no debe ser considerado sólo en sí mismo, sino con respecto a su posición y como porción del universo.²¹

Aun los experimentos no pueden interpretarse de manera aislada, puesto que no es posible discernir

los efectos que el experimento posiblemente contribuya a producir, porque... se componen de varias partes o requieren de distintas acciones.²²

Robert Boyle concibe un Dios relojero constructor del mundo reloj. Pero no se trata de una construcción *a priori*, sino de un Dios concebido a partir del reloj, es decir a partir de lo que Boyle observa y percibe del mundo natural y de los hombres. Escribe:

De acuerdo con mi hipótesis, considero el sistema del mundo (...) como un gran, y si se me permite hablar así, autómata preñado (...) como una máquina que contiene muchas pequeñas máquinas. Y esta máquina compuesta, en conjunción con las leyes del movimiento libremente establecidas y mantenidas por Dios entre sus partes, la observo como un principio complejo, que ha dado lugar al curso de las cosas corpóreas.²³

Boyle observa y experimenta un mundo natural complejo y un mundo social complejo, y así, con esa experiencia, concibe un Dios incomprensible justamente porque el mundo lo es, por lo menos parcialmente. No inventa la complejidad del mundo porque haya concebido previamente un Dios complejo e incomprensible, sino al contrario, porque reconoce la complejidad del mundo, que a veces se antoja insondable, concibe un Dios todo poderoso e incomprensible.

Las ideas religiosas de Boyle buscan la congruencia entre la realidad mundana y la grandeza y bondad de Dios. Pero Boyle nunca abandona ni su visión positiva de un Dios bueno y todopoderoso, ni su confianza en el gran potencial humano. Aunque con frecuencia los hechos cotidianos le muestren un mundo poco ordenado y con muchos problemas, con hombres muy diversos y con puntos de vista muy distintos, no pierde la confianza en la capacidad, así sea limitada, de los hombres para conocer el mundo.

Con esa evidencia de la complejidad del mundo que le otorga la experiencia, Boyle se da a la tarea de reconciliar estas visiones (realidad compleja vs Dios bueno y todopoderoso) a la vez que construir una alternativa de mejor

vida y convivencia. Esta complejidad que se antoja incomprensible es seguramente una de las razones por las que concluye que Dios debió escoger libremente y de manera deliberada las limitaciones de la razón humana, y entonces, tales incongruencias son sólo producto de las limitadas capacidades de los hombres.

Esa idea de la grandeza de Dios deriva del convencimiento de Boyle de que no puede haber ganadores ni en los conflictos religiosos ni en los políticos; Dios no tiene preferencias por los hombres, todos, en potencia podemos tener la razón, y al parecer siempre hay algo de razón en todos. Practicando con el ejemplo, Boyle consistentemente utiliza argumentos parciales de diferentes autores; tanto en teología como en filosofía natural no se encuentra en sus trabajos ninguna descalificación absoluta de sus oponentes. Así, Boyle parece estar muy convencido de algún tipo de igualdad promedio de los hombres ante Dios, sin dejar de reconocer la diversidad humana.

Es notorio el esfuerzo de Boyle por comprender y explicar la complejidad del mundo, desde la diversidad de las acciones humanas hasta la multiplicidad de fenómenos naturales. Es un esfuerzo por abrir un camino hacia la elaboración de principios que garanticen la prudencia, el respeto y la tolerancia en las prácticas cotidianas y no sólo en las disputas políticas o de religión; una norma para las acciones y creencias de los hombres sin tener que atribuirles a ninguno de ellos la razón absoluta o la autoridad única, porque eso, lo sabe Boyle por experiencia, sólo llevaba a grandes y violentos conflictos. Esta intención es muy clara desde la *Aretología*. Escribe Boyle en una carta a Isaac Marcombes:

La Érica ha sido una materia en que recientemente he estado muy ocupado, y deseoso de llevarla de la cabeza al corazón y de la escuela al hogar. He intentado hacerla no sólo una linterna, sino una guía, en un justo, aunque breve tratado, que estoy escribiendo; y con muchos problemas he viajado a través de dieciséis capítulos por sus partes más difíciles, y en aquellas donde he observado deficiencias de otros, creo que debo dejar el resto para ser completado por otros que tengan más tiempo.²⁴

En cuanto a la filosofía corpuscular, Boyle defiende en primer lugar la inteligibilidad y claridad de los principios mecánicos y sus explicaciones, y en segundo, su economía, puesto que sólo le bastan dos principios:

(...) en la *Filosofía corpuscular*, los hombres comprenden fácilmente el significado de lo que se dice, cuando se habla de *movimiento local, reposo, tamaño, forma, orden, situación y contextura* de sustancias materiales.²⁵

(...) observo que no puede haber *menos* principios que los dos grandes de la Filosofía Mecánica —*la materia y el movimiento*.²⁶

Aunque se trata sólo de dos principios, éstos dan cuenta de la diversidad natural debido a su gran comprensividad. El efecto del movimiento y de los choques entre los corpúsculos, cada uno con determinado movimiento, figura, tamaño, postura, reposo y orden o textura, hace que las combinaciones sean innumerables:

Ahora, puesto que una *sola* partícula de materia, debido sólo a las dos propiedades mecánicas que le pertenecen, se diversifica de diversas maneras, ¿cuán vasto es el número de variaciones que podemos considerar puede producirse con las composiciones y descomposiciones de las *miríadas* de invisibles corpúsculos individuales que pueden estar contenidos y contextuados en un pequeño cuerpo?.. cuando considero las casi innumerables diversificaciones que las composiciones y descomposiciones pueden hacer de un pequeño número, que quizá no llega a veinte, de cosas distintas, tiendo a considerar a quienes piensan que los Principios mecánicos pueden servir de hecho para explicar fenómenos de varias partes particulares de la filosofía natural, como *la estática, la hidrostática, la teoría del movimiento planetario, etc.*²⁷

De acuerdo con Boyle, cuando por encima de la complejidad colocamos una simplicidad aparente en los fenómenos naturales, ésta es sólo producto de asignar explicaciones generales y fáciles a cuestiones que en realidad son complicadas, es decir, que son las observaciones insuficientes o inadecuadas, o el uso de principios o doctrinas *a priori*, lo que nos lleva a concebir los fenómenos con una simplicidad excesiva. Una observación cuidadosa o la práctica experimental nos revela una mayor complejidad donde el mismo efecto puede tener muchas causas distintas, todas suficientemente probables. Sin embargo, una

historia natural suficiente nos permitirá proponer mecanismos verosímiles e inteligibles que cada vez se acerquen más a los verdaderos.

Filosofía natural prudencial

Años más tarde, en su filosofía natural Boyle mantendrá una cautela y una duda metódicas similares a las que se observan en sus trabajos tempranos que le llevarán a admitir la dificultad de dar opiniones definitivas a favor de alguna hipótesis. Escribe en *Some Considerations Touching Experimental Philosophy*:

(...) mantengo desconfianza sobre la verdad de las opiniones a que me inclino... he encontrado... cosas a las que pueden asignarse muchas causas distintas sin poder decidir nada a favor de alguna de ellas, sino que todas son igualmente probables.²⁸

Y dentro de esa diversidad Boyle afirma que es tarea del hombre buscar la moderación. La virtud moral, escribe, es justamente aquella que modera el exceso,²⁹ es un hábito opcional, de elección, que consiste en encontrar el punto medio, respecto a nosotros mismos, a través de la prudencia.³⁰ Y un importante complemento de la prudencia es la tolerancia que Boyle define como “una virtud que en los problemas observa el punto medio”.³¹

Lo que finalmente Boyle está proponiendo es la tolerancia como actitud fundamental en cualquier tarea inquisitiva. La actitud ideal que Boyle recomienda de una especie de consideración reflexiva, que muestra de manera permanente en su obra, es, con la debida distancia, la misma actitud aristotélica denominada frónesis, que Gadamer asocia con el buen juicio de quien está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro,³² y que implica la humildad suficiente para estar dispuesto a aceptar que se está equivocado. Para lograr este objetivo de moderación en la práctica cotidiana, sin llegar a ser pusilánimes, Boyle afirma que la estrecha relación que existe entre la voluntad y la comprensión permite alcanzar una combinación tal que dé lugar a una actitud prudente, pero decidida. Boyle asigna a las acciones dos componentes, uno fuerte, duro, de decisión, y otro flexible, de prudencia y

buen juicio. La voluntad es la parte dura, mientras que la comprensión es la parte flexible de las acciones, una especie de frónesis; la combinación da lugar a una actitud reflexiva que evita los extremos y que permite la emergencia de la virtud moral, en cuanto que modera el exceso. Y tan necesaria es la voluntad, la parte fuerte y poco flexible, y que actúa como el motor de toda praxis; como la comprensión, escribe Boyle. Ahora bien, es la segunda la que debe guiar a la voluntad:

Cuando las cosas están como deben, la voluntad nunca hace nada sin el consejo y dirección de la comprensión: pero tomando las cosas como son en general, digo que ambas mandan, y ambas obedecen en aspectos diversos.³³

El Robert Boyle de actitud razonable, prudente y conciliatoria, e interesado en temas sobre ética y religión, mantendrá, con su distancia, esa misma postura en sus trabajos de filosofía natural. Así como en sus primeras obras gusta de desenredar poco a poco cada posición y toma de cada una lo que le parece conveniente o útil, también en materia de filosofía natural mantiene esa práctica, y continúa con un espíritu abierto, siendo más un cazador que un viajero y escribiendo más como un dudoso buscador de la verdad que como un hombre confiado en que la ha encontrado.³⁴ Este andar un poco nómada de Boyle no sólo está presente en sus obras sobre asuntos religiosos y de filosofía natural sino, en general, en todos sus intereses.

Boyle muestra siempre esa pluralidad y diversidad. Mientras concluye obras sobre religión y teología, escribe borradores de filosofía natural, recopila testimonios y realiza experimentos y observaciones; en un ir y venir de los razonamientos a los testimonios y a los hechos. Y al escribir sobre sus impresiones acerca de las dificultades en el estudio del mundo natural, afirma que lo que observamos puede tener diferentes motivos y, por tanto, sus causas son inseguras y sin embargo probables:

Quizá te preguntes, Pirófilo, por qué en casi todos los siguientes ensayos escribo con dudas y uso frecuentemente, quizá, parece, no es improbable, y otras expresiones como esas, así como también mantengo desconfianza sobre la verdad de las opiniones a que me inclino y no me atrevo a aventurar principios ni a veces siquiera explicaciones. Pero debo confesarte libremente, Pirófilo, que me he encontrado con muchas cosas a las que no he podido asignar causa probable alguna, y otras a

las que pueden asignarse muchas causas distintas sin poder decidir nada a favor de alguna de ellas, sino que todas son suficientemente probables.³⁵

La filosofía, para Boyle, debe indagar los mecanismos por los que se producen los fenómenos y, a la vez, el filósofo debe reconocer lo difícil de esa tarea, y proceder con cautela y prudencia, dada la multiplicidad con que se nos presenta la realidad donde distintas causas pueden dar lugar a los mismos efectos. Pero este reconocimiento de lo múltiple y lo diverso no justifica que sólo demos respuestas generales, porque de esa manera no pretendemos en realidad dar ninguna razón física particular, sino simplemente confesar que no sabemos:

No niego que haya cosas diversas —como el número y situación de las estrellas, las formas y los tamaños de los animales, etc.— acerca de lo que incluso un filósofo, al ser interrogado, puede decir poco (...). Pero cuando damos respuestas tan generales, no pretendemos dar la razones físicas particulares de la cosa propuesta, sino que en efecto confesamos que no las conocemos.³⁶

Antes de aventurar explicaciones basadas en nuestra razón, Boyle está convencido que para el estudio de la naturaleza se debe contar, en primer lugar con evidencias, con elementos que ayuden a determinar la verdad o falsedad de esa explicaciones, y la mejor evidencia con que se puede contar es un catálogo de hechos, una historia natural suficiente que permita ir conociendo las formas, los mecanismos en que se producen los fenómenos, aunque no baste, ciertamente, la mera recopilación empirista de los hechos: es menester contar en primer lugar con ellos, de lo contrario, no debemos esperar ningún avance:

Ni debemos esperar progreso alguno en el descubrimiento de las verdaderas causas de los efectos naturales, mientras nos contentemos solamente con explicaciones distintas a las particulares e inmediatas.³⁷

Para Boyle la homogeneidad del mundo natural está en su materia prima o bruta. Boyle mantiene que hay una sola materia universal, común a todos los cuerpos, extensa, divisible e impenetrable:

(...) la naturaleza es el agregado de los cuerpos que forman el mundo, arreglado como está... en general, es el resultado de la materia universal o sustancia corpórea del universo, considerada como se encuentra dispuesta en la estructura y constitución presente del mundo, donde todos los cuerpos que lo componen pueden actuar y ser influidos unos a los otros, de acuerdo con las leyes del movimiento.³⁸

Boyle observa los fenómenos como un producto de la interacción de la materia, que si bien está sujeta a leyes universales simples de movimiento, da lugar a los fenómenos observables que, como sabemos y observamos, son muy complicados, puesto que se trata de relaciones entre el fenómeno, bajo estudio y observación, y sus circunstancias. Esta complejidad, que llama la atención de Boyle, es precisamente la justificación de su filosofía experimental, y de la necesidad de contar en primer lugar con un catálogo de hechos o evidencias; aunque los fenómenos son a fin de cuentas el resultado de las leyes universales de movimiento, que son relativamente simples, es a partir de éstos que nos sería posible conocer las causas y los mecanismos que les producen de manera particular, por tanto, la finalidad inmediata del filósofo natural es satisfacer la necesidad de contar, en primer término, con ese catálogo de hechos.

Boyle mantiene ese escepticismo metódico que le hace dudar casi de todo excepto de los hechos, escribe en *Free Enquiry* haciendo gala de su uso de analogías:

Así como nunca rechazaré una verdad porque sea generalmente conocida o aceptada, no concluiré que una opinión sea verdad sólo porque ésta sea apoyada por un gran número de personas, ni pensaré que alguna opinión es errónea sólo porque sea desconocida para muchos o porque se oponga a lo que apoya la mayoría. Estoy acostumbrado a juzgar las opiniones como si fueran monedas: considero menos, en cualquiera que reciba, la inscripción que porta, que el metal de que está hecha. Es indiferente para mí si ha sido sellada desde hace mucho tiempo, o si apenas ayer salió de la casa de moneda. Tampoco me interesa saber si ha pasado por muchas o pocas manos, siempre y cuando yo sepa, mediante algún criterio o prueba segura diseñada especialmente para ello, si es genuina, y si vale como circulante. Y si después de la prueba debida resulta legítima, el que sea vieja y haya pasado por muchas manos no me harán rehusada. Pero si es encuentro que es falsa, ni la inscripción o imagen del príncipe, ni la fecha (por más antigua que sea), ni la multitud de manos por las que haya pasado desapercibida me harán recibida. Y una prueba desfavorable, bien realizada, la desacredita más conmigo que todas esas cosas aparentes que he mencionado y que pueden recomendada.³⁹

La cautela de Robert Boyle parece rayar con frecuencia en un temor permanente a tomar partido. Se niega a definir su postura en la polémica sobre el libre albedrío; y en torno a la noción de naturaleza, dice que es probable que los lectores esperen una definición suya, pero declina hacer cualquier afirmación dogmática, y confiesa ser frecuentemente paradójico al poner en seria duda lo que él mismo afirma.⁴⁰ Escribe además:

Espero que recuerden que la intención de este trabajo es examinar la noción vulgar de naturaleza y no la de proponer una propia, no presumiría una definición de algo tan polémico.⁴¹

Y a pesar de que su cautela, a veces extrema, le hace parecer como un escéptico radical, Boyle no acepta ese calificativo y reitera que su actitud dubitativa es sólo con esperanza de alcanzar la verdad:

(...) por más que algunas veces haya tenido ocasión de expresarme como un escéptico, disto de ser uno de los de esa secta (...) Yo no propongo dudas, como el verdadero escéptico, para persuadir a la gente de que todas las cosas son dudosas, habiendo de permanecer así por siempre (al menos) para el entendimiento humano; por el contrario, yo propongo dudas no sólo con la intención, sino también con la esperanza de verme a la larga liberado de ellas al alcanzar la verdad indubitable.⁴²

La actitud de Robert Boyle frente a la naturaleza guarda una importante analogía con su actitud frente a las acciones humanas, ambas tienen componentes externos difíciles de controlar, y muchas dimensiones que dependen del contexto. Tanto en el estudio de la naturaleza como en la práctica de la virtud, el obstinado Robert Boyle observa que el humano tiene el potencial positivo necesario para salir adelante, sólo es necesario mantener una duda metódica que garantice la prudencia necesaria.

Boyle considera que las acciones humanas no pueden ser valoradas sin tomar en consideración el tiempo y el lugar, es decir, el contexto. De igual forma, considera que los fenómenos naturales deben ser estudiados tomando en cuenta que son producto de una interrelación de cuerpos por lo que no deben ser estudiados sólo con base en la naturaleza particular de cada objeto.

El mundo como organismo

El modelo, diríamos prototípico, de complejidad, ya la vez de prodigio y excelencia del mundo de los fenómenos naturales como un sistema interconectado es, para Robert Boyle, el cuerpo humano. Lo concibe como una “incomparable máquina” diseñada para que dure muchos años; que para ser comprendida adecuadamente requiere de conocimientos de muchas disciplinas, de anatomía, de física y química. En su modelo del mundo natural como un sistema interrelacionado, Boyle considera que todo cuerpo siempre actúa como un partícipe entre otros, aunque sea el principal de un cuerpo compuesto o de un complejo de cuerpos. En todo caso la estructura de todos y cada uno de los cuerpos del sistema participa en el fenómeno exhibido. Puede existir, afirma Boyle:⁴³

una gran diferencia entre un cuerpo considerado absolutamente (o en sí mismo) y el mismo cuerpo considerado en las circunstancias en que se encuentra.⁴⁴

Como ejemplo, Boyle menciona el aire contenido en los poros de la sangre, que puede verse afectado, incluso, por los cambios en la atmósfera e influir en la circulación.⁴⁵

Barbara Kaplan ha notado que Robert Boyle mantenía la idea holística de que las interacciones combinadas en los componentes del cuerpo daban lugar a un todo con características que no se encuentran en los componentes separados;⁴⁶ y ciertamente, Boyle afirma que cuando se unen dos cuerpos con diferentes cualidades o propiedades, éstas no se suman, sino que frecuentemente desaparecen algunas o emergen cualidades nuevas,⁴⁷

Así, el cuerpo humano es para Boyle el modelo ejemplar de un sistema complejo e interdependiente. Lo describe como un autómatas viviente que con la ayuda de la razón y haciendo uso de la amigable pero imprevista asistencia de varios cuerpos a nuestro alrededor, puede conservar o recobrar la salud. Como una balanza que al ser movida oscila y regresa al equilibrio; o como una brújula que es sacudida y regresa a su posición. En ambos casos la recuperación es efectuada por el puro mecanismo del instrumento y por otros cuerpos

que le rodean y en cuya esfera de actividad se encuentran.⁴⁸ Pero el cuerpo humano es más complicado que un reloj o un molino:

(...) no veo el cuerpo humano como un reloj o un molino — i.e. como una máquina hecha sólo de partes sólidas o cuando menos de partes consistentes — sino como una máquina hidráulica o mejor, como una máquina hidraulicopneumática, que consiste no sólo de partes sólidas y estables, sino de fluidos en movimiento orgánico.⁴⁹

Los ejemplos en que apoya Boyle la idea de que el cuerpo humano puede ser visto como un autómatas independiente son muchos. Esa independencia se manifiesta durante el sueño, la nutrición, la circulación de la sangre, los latidos regulares del corazón, la digestión, la respiración, etc., que son realizados sin la agencia inmediata o el conocimiento de la mente, la voluntad e incluso la conciencia de ella. El cuerpo es una máquina, como lo es el mundo, pero el cuerpo humano es superior a un reloj, es mucho más complejo; como el mundo, es una máquina que no requiere de ninguna participación externa para su funcionamiento, ni siquiera de la voluntad del sujeto. Hace notar Boyle que aun cuando estamos despiertos hay muchas cosas que se realizan sin la dirección de la mente; el cuerpo humano es una máquina exquisita, formada sin la intervención del alma racional.⁵⁰

Boyle ratifica que también el mundo debe estudiarse como un sistema integrado e interrelacionado, porque el estudio fragmentario de los fenómenos no garantiza un conocimiento integral. Ejemplifica Boyle con la observación de fenómenos donde la mera unión de las cualidades o propiedades de los cuerpos no se suman simplemente al unidos, sino que con frecuencia emergen cualidades nuevas o desaparecen otras; por ejemplo, al criticar la doctrina de las cualidades de los peripatéticos, Boyle enumera casos donde emerge una cualidad distinta y aun contraria a cualquiera de las visibles en los ingredientes, pues dos cuerpos transparentes, dice, pueden formar una combinación opaca; un cuerpo amarillo y uno azul, otro verde; dos cuerpos maleables, uno frágil; dos cuerpos actualmente fríos, uno caliente; dos cuerpos fluidos, uno consistente, etc.⁵¹ Las cualidades no son causas ni cosas, son efectos, pero son justamente uno de los productos de la naturaleza que observamos.

Entre la opinión y la certidumbre

La diversidad y complejidad que observa Robert Boyle tanto en la sociedad como en la religión, en la política y en la filosofía natural, influyen en la conformación de esa actitud de duda metódica y de búsqueda permanente que dan lugar a su apertura y prudencia, que también significan un rechazo a la autoridad y al dogmatismo. Por eso Boyle busca, en la experiencia y, posteriormente, en la evidencia de los hechos y los experimentos, un fundamento suficiente para guiar el conocimiento y para limitar y flexibilizar las posturas radicales. Pero, al mismo tiempo que reconoce que los hechos por sí mismos no resuelven las disputas, puesto que con frecuencia se requiere realizar interpretaciones adicionales y de mecanismos más complejos que valoren a la autoridad sin aceptada dogmáticamente y que a la vez no rechacen por anticipado lo plausible ni lo extraordinario, critica a quienes obstaculizan la comprensión y pretenden imponer condiciones a priori (estando convencidos por alguna autoridad o doctrina) a las explicaciones.⁵²

Boyle está en contra de quienes han postulado principios o axiomas generales sin una base inductiva suficiente y sin penetrar en las distintas naturalezas de las cosas incluidas en sus axiomas comprensivos,⁵³ y reitera que es con más experimentos como podría llegarse a principios más universales y comprensivos.⁵⁴ Sin embargo, en el proceso experimental, y ante los hechos, Boyle no deja de ser cauto: también reconoce que incluso los experimentos por sí mismos pueden resultar insuficientes para decidir entre dos teorías:

(...) muchos, (y, entre ellos, algunos de mis mejores amigos) me han presionado para que de mi opinión acerca de la famosa controversia *a detur vacuum* (sobre si puede obtenerse el vacío), porque piensan que soy quien ha realizado más experimentos acerca de éste; sin embargo, me he negado a asumir una postura *pro o contra* (en favor o en contra) en la disputa, puesto que la respuesta parece depender de cómo se defina la noción de cuerpo, cuya esencia, que los Cartesianos afirman y otros filósofos niegan, consiste sólo de extensión, de acuerdo con las tres dimensiones largo, ancho y profundo o grueso. Si se admite la noción de Descartes, admitir el vacío es irracional, puesto que deberá reconocerse que cualquier espacio pretendidamente vacío tendrá las tres dimensiones, y consecuentemente todo lo necesario para constituir un cuerpo. Y todos los experimentos que se realicen con

la *machina Boyleana* (como le llaman), u otro instrumentos diseñados para ese uso, serán eludidos por los Cartesianos, quienes alegrían que el espacio que deja el mercurio o el aire no está vacío, puesto que tiene longitud, ancho y profundidad, sino que está lleno con su *materia subtilis* (materia sutil) que es suficientemente fina como para moverse libremente hacia dentro y hacia fuera de los poros del vidrio, como lo hacen los efluvios del imán.⁵⁵

La sabia indecisión permanente de Boyle para tomar partido en un sinnúmero de cuestiones podría verse, y fue visto, como muestra de un escepticismo radical, que como ya hemos observado Boyle niega. Pero debajo de ese aparente escepticismo está la búsqueda de medios que ayuden en la evaluación de doctrinas y teorías, pero también de reportes orales o escritos sobre la existencia de curiosidades y fenómenos, ya se trate del ámbito religioso o de filosofía natural.

Se trataba de una búsqueda para asegurar alguna certidumbre razonable, así fuera parcial, que ayudara a resolver los problemas de confiabilidad en la evaluación de testimonios que, entonces, cobraban una importancia más allá de los juicios legales, donde los jurados se enfrentaban a evidencias poco familiares y a testigos desconocidos,⁵⁶ pero este problema de confiabilidad no sólo estaba presente en el derecho, y en la filosofía natural, sino también en la política y en la religión donde las disputas y la intolerancia entre las innumerables sectas y grupos urgían nuevos procedimientos para una solución civil de los conflictos.

Boyle experimentaba la incapacidad de adquirir una certeza absoluta en religión, política y filosofía, pero admitía que el conocimiento, así fuera poco a poco, iría progresando. Mantenía la idea de que el conocimiento científico es una construcción permanente, no acabada, que incluso una ciencia experimental nunca termina con la prueba del experimento porque éste siempre está sujeto a errores. La falta de exactitud está asociada a todos los experimentos delicados.⁵⁷ En *Mechanical Origins of Qualities* Boyle afirma que el progreso venidero sugerirá nuevas hipótesis y explicaciones⁵⁸ y en *Formas y Cualidades* advierte que su doctrina o hipótesis habrá de cotejarse, para ser confirmada o refutada, con la evidencia futura.⁵⁹

En el ámbito de la filosofía natural Boyle cree que la aceptación de cualquier pretensión teórica debe ser una concurrencia de resultados experimenta-

les razonados. Se trata de una epistemología desarrollada en la práctica experimental, donde los límites de las regularidades encontradas en los experimentos deben analizarse y establecerse con los experimentos mismos. En *Usefulness* Boyle pone como ejemplo el caso de una moneda de la que no estamos seguros si es de oro, aunque pueda alegarse que es dorada, o más pesada que el latón:

(...) probar cualquiera de esas afirmaciones no es un argumento suficiente para asegurar que la moneda sea de oro, sin embargo la prueba de cada uno de esos particulares es de mucha utilidad hacia el acopio de la demostración de la gran conclusión, siendo ésta el resultado de todas esas pruebas tomadas en conjunto.⁶⁰

Los intentos por construir un nivel intermedio de conocimiento, que se situará entre la mera opinión y la certidumbre absoluta, abarcan tanto a la religión como el derecho y la filosofía natural. La postura de Boyle se acerca, en los tres casos, a lo que Barbara Shapiro ha denominado la certidumbre moral, como verdad plausible y suficientemente útil, de la que un hombre razonable, usando su razón y sus sentidos, no podría dudar, aunque no se tratara de una verdad plenamente confirmada o con certidumbre absoluta.⁶¹

De la ética a la filosofía natural

En el pensamiento y la obra de Robert Boyle se forma un tejido entre la religión y la filosofía natural con influencia en ambos sentidos; sin embargo, tanto las ideas teológicas como las de filosofía natural de Boyle parecen más bien moldeadas por su interés ético.

Boyle estaba interesado en la búsqueda de un conocimiento que sirviera como guía adecuada para las acciones. Al considerar que tanto los fenómenos del mundo natural como del social dependen de múltiples factores que no podemos controlar en su totalidad, aunque en el fondo respondan a leyes o reglas simples, Boyle explica la razón de que se nos presenten con tal complejidad y las dificultades epistemológicas que nos obligan a ser prudentes tolerantes.

La concepción que tiene Boyle de la Ética, no sólo como una luz o linterna sino como guía práctica, prudencial, parece ser la fuente de su concepción

epistemológica en filosofía natural. Así como la diversidad que Boyle observa en el mundo social, como producto de un gran número de interacciones y de la particular apreciación del sujeto cognoscente, le permite proponer una relatividad prudencial en la evaluación de las acciones y opiniones humanas, en filosofía natural esa misma relatividad prudencial le permite no descartar ninguna pretensión de conocimiento *a priori*, sino admitir que el estudio del mundo natural es tan complejo como el social y que debiera admitirse no sólo el conocimiento de los filósofos reconocidos sino incluso el popular y de otras culturas, que sin duda es útil, afirma Boyle, puesto que quienes lo usan sobreviven sin médicos Boyle dice que se debería mostrar más curiosidad acerca de:

(...) las observaciones y experimentos, los sugeridos en parte por la práctica de las parteras, barberos, viejas, empíricos, y los demás analfabetas que hay entre nosotros, que presumen de entrometerse en nuestra medicina; y los sugeridos en parte por los Indios y otras naciones bárbaras, sin exceptuar a la gente de los lugares de la misma Europa donde la mayoría de los hombres son tan analfabetas y pobres que viven sin médicos.⁶²

Boyle se inclina definitivamente tanto en sus ideas de teología como en las de filosofía natural por lo razonable o prudencial, por una especie de punto medio ponderado. Es también quizá por eso que por más que se le intente clasificar escapa irremediablemente a toda categoría, siempre se encuentra en algún punto intermedio y difuso. Boyle se coloca en los límites del escepticismo y la incredulidad y deja visibles las limitaciones que van de la percepción a la razón y viceversa.

Para Boyle no es un objetivo la búsqueda de la verdad, la búsqueda de una certidumbre absoluta; si bien reconoce su deseo y confianza en que esa verdad se encontrará, consistente con su modelo de un ser humano con limitaciones y de un mundo por demás complicado, concibe que la filosofía natural es más una actitud: se trata de un proceso que si bien requiere de un inventario de hechos, su parte medular es la búsqueda o postulación de los mecanismos que hacen que esos hechos y fenómenos se presenten de la manera en que lo hacen, y aunque en principio sean postulados como herramientas más bien heurísticas, gradualmente, con ayuda de los experimentos, esos mecanismos podrán acercarse a la forma verdadera de actuar de las cosas.

En Boyle se nota una tendencia a enfatizar la diversidad de los hombres y del mundo. Concibe la diversidad como una consecuencia de las múltiples posibilidades que se dan a partir de sus modelos corpusculares, similares tanto en la filosofía natural como en sus modelos de las pasiones humanas. Para Boyle las combinaciones de pasiones elementales dan lugar a la complejidad de las conductas humanas, tantas que resulta inútil e interminable particularizar⁶³ y, de igual forma, una partícula de materia, debido sólo a las dos propiedades mecánicas se diversifica de múltiples maneras, dando lugar a innumerables diversificaciones. Esto se debe al vasto número de variaciones que puede producirse con las composiciones y descomposiciones de los grupos de corpúsculos individuales.⁶⁴

Hay, en la posición epistemológica de Robert Boyle, una unidad tal que parece existir una extrapolación de su concepción de las acciones humanas hacia la filosofía natural. Su posición epistemológica incluye tanto su idea de hombre y de la ética, como su concepción del mundo natural. Su pensamiento “relativista” sobre las acciones humanas suaviza o flexibiliza, por así decirlo, su posición en filosofía natural. Aunque Robert Boyle no es un relativista simplón o un ecléctico, es un hombre prudente y cauto, pero confiado en alcanzar un punto de vista claro, al menos en ciertos dominios.

Ahora bien, dentro de la tendencia tradicional a enfatizar la modernidad del siglo XVII,⁶⁵ se ha asumido que el rasgo más característico de ésta es una especie de espíritu científico, inscrito en una racionalidad que, se supone, guarda al mundo contra el fanatismo,⁶⁶ y, se observa como el soporte más importante para satisfacer las necesidades de la civilización y el progreso.

En este orden de ideas se ha supuesto que esa nueva ciencia marcó una distinción radical entre lo real y lo imaginario y entre certeza y error, y que la razón apareció como una luz (*ilustración, enlightenment*) para desvanecer las trampas de falsos caminos.⁶⁷

Una de las ideas centrales de la denominada revolución científica es la de un universo racional sujeto a leyes naturales cuyo lenguaje son las matemáticas. Y con frecuencia se erige a Isaac Newton como uno de los representantes del paradigma del nuevo mundo natural simple, verdadero, racional y predecible que identificamos con lo moderno, aunque pudiéramos ubicar también en ese pedestal a René Descartes. Tanto Newton como Descartes com-

partieron la concepción racionalista según la cual se identifica el concepto de explicación con el de demostración.⁶⁸ En cambio, Robert Boyle se nos presenta más como una suerte de híbrido, que no es convencido por el casi irresistible racionalismo, y que plantea como alternativa, más que la razón o las matemáticas como instrumentos lógico deductivos, la razón “razonable” como consultora o guía. Boyle pretende construir una teoría basada en los hechos de la experiencia práctica que dé cuenta de la diversidad, ya se trate de una teoría sobre fenómenos naturales o sobre las acciones humanas, y no construir una teoría a priori para acomodar la práctica.

El mundo de Boyle es tal que la exactitud y certidumbre de las matemáticas no le son aplicables: lo real es heterogéneo, cambiante y complejo; las condiciones físicas específicas dependen tanto del tiempo como del lugar.

Mientras que la simplificación introducida en la ciencia newtoniana da lugar a una concepción del mundo donde la naturaleza debe obedecer leyes sencillas y matematizables que la convierte en una naturaleza automática predecible y controlable, la ciencia de Boyle observa también una naturaleza máquina, pero lejana a un ser obediente y matematizable.

Lo que observamos en la historia tradicional de la ciencia es que se funden lo experimental con lo matemático. Boyle toma una ruta distinta: por una parte impulsa la filosofía experimental con características que hoy calificaríamos sin duda como modernas, pero a la vez se opone a lo que se ha considerado un complemento indispensable de la filosofía experimental, su matematización. Seguramente a Robert Boyle le parecería que el mundo era demasiado complicado para que la historia completa de un sistema pudiera ser determinada totalmente, como a la postre lo pensó la ciencia moderna.⁶⁹

A fin de cuentas, las ideas que triunfaron, por lo menos desde el punto de vista de la filosofía “estándar” de la ciencia, fueron las tesis monistas o naturalistas que consideran como modelo ejemplar de científicidad a las ciencias naturales, especialmente a la física.⁷⁰ Estas tesis son en realidad la generalización de las tesis racionalistas de la época de la revolución científica concebidas como único modelo de saber. Como alternativa al naturalismo las ciencias sociales recurren a criterios heurísticos que escapan a la lógica de la verificabilidad o refutabilidad empíricas que constituyen un conjunto de posiciones

epistemológicas que denominan de manera general hermenéutica, reconociendo que más que explicar o predecir lo que éstas pretenden es interpretar.⁷¹

La posición epistemológica de Robert Boyle no sólo es distinta a lo que hoy se ha denominado naturalismo, sino que realiza una especie de “hermeneutización” de la filosofía natural que flexibiliza las posiciones de Newton y Descartes.

Notas

1. Steven Shapin, *A Social History of Truth, Chicago*, The University of Chicago Press, 1994.
2. Rose Mary Sargent, *The Diffident Naturalist*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
3. Lawrence M. Principe, “Boyle’s alchemical pursuits”, en Michel Hunter, *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 102.
4. Rose-Mary Sargent, *op. cit.*, p. 14.
5. John T. Harwood, *The Early Essays and Ethics of Robert Boyle*, Illinois, Southwestern Illinois University Press, 1991.
6. “Boyle to Tallents”, February 20th, 1647; Boyle, *Works*, 1, xxxv. Citado en Richard S. Westfall, *Science and Religion in the Seventeenth Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, p. 115.
7. Citado en Barbara Beigun Kaplan, “Divulging of Useful Truths in Physick”. *The Medical Agenda of Robert Boyle*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 25.
8. Robert Boyle, *Seraphic Love*, Montana, Kessinger Publishing Company, 1998, p. 8.
9. *Ibid.*, p. 47.
10. *Ibid.*, p. 51.
11. John T Harwood, *op cit.*, pp. xxxix y liv.
12. Robert Boyle, *The Aretología*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 31.
13. *Ibid.*, pp. 33-35 Y 99.
14. Robert Boyle, *Dayly Reflection*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 207.
15. Robert Boyle, *Aretology*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 37.
16. Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, Editado por Edward B. Davis y Michael Hunter, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 15.

17. Robert Boyle, *CPE, Works*, i, p. 132. Citado por Rose Mary Sargent, "Learning from Experience", en Michel Hunter, *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 69.

18. En un gran número de lugares y en muchas de sus obras Boyle señala los principios o leyes universales de la materia y el movimiento, entre otras se puede ver: Robert Boyle, *Origin of Forms and Qualities*, en Michael Alexander Stewart (Editor), *Selected Philosophical papers of Robert Boyle*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1991, pp. 20 y 69; Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, *op. cit.*, pp. 11, 14, 34 y 36.

19. Robert Boyle, *Origin of Forms and Qualities*, *op. cit.*, p. 24.

20. Robert Boyle, *Introduction to Particular Qualities*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, p. 106.

21. *Ibid.*, p. 114.

22. Robert Boyle, "Use of Experiment" *Boyle Papers*, 10, fo1. 7. Citado por Rose-Mary Sargent en "Learning from Experience: Boyle's construction of an experimental philosophy" en Michael Hunter, *Robert Boyle Reconsidered*, *op. cit.*, p. 69.

23. Robert Boyle, *Free Enquiry*, *op. cit.*, p. 40.

24. Robert Boyle, *Works*1.xxxiv, citado en John T. Harwood, *op. cit.*, p.iii.

25. Robert Boyle, *About the Excellency and Ground of the Mechanical Hypothesis*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, p. 140.

26. *Ibid.*, p. 141.

27. Robert Boyle, *Of the Imperfection of the Chemists' Doctrine of Qualities*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, pp. 141-142.

28. Robert Boyle, *Some Considerations Touching Experimental Philosophy*, citado por Lorraine Daston en *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 227.

29. Robert Boyle, *Of Piety*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 169.

30. Robert Boyle, *Aretología*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 93.

31. *Ibid.*, p. 129.

32. Hans Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 394- 5.

33. Robert Boyle, *Aretología*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 12.

34. Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, en Edward B. Davis y Michael Hunter, *op. cit.*, p. 165.

35. Robert Boyle, *Some Considerations Touching Experimental Philosophy*, Citado en Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 227.

36. Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, en Edward B. Davis y Michael Hunter, *op. cit.*, p. 15.

37. *Idem.*

38. *Ibid.*, p. 36.

39. *Ibid.*, pp. 5-6.

40. *Ibid.*, p. 32.
41. *Ibid.*, p. 36.
42. Carlos Solís, "La filosofía experimental", en *Robert Boyle, Física, Química y Filosofía Mecánica*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 29.
43. Robert Boyle, *A Free Enquiry*, p. 92.
44. *Ibid.*, pp. 155-156.
45. Barbara Beigun Kaplan, "Divulging of Useful Truths in Physick", *The Medical Agenda of Robert Boyle*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 5.
46. *Ibid.*, p. 63.
47. Robert Boyle, *On the Imperfection of the Chemists' Doctrine of Qualities*, en Stewart, M. A., p. 129.
48. Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, en Edward B. Davis y Michael Humer, *op. cit.*, pp. 125-128.
49. *Ibid.*, pp. 127-128.
50. *Ibid.*, p. 144.
51. Robert Boyle, *On the Imperfection of the Chemists' Doctrine of Qualities*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, p. 129.
52. Robert Boyle, *Style, Works*, vol. 2, pp. 266-267, citado en Jan W. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 96.
53. Rose Mary Sargem, *The Diffident Naturalist*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 52.
54. *Ibid.*, p. 73.
55. Robert Boyle, *A Free Enquiry into de Vulgarly Received Notion of Nature*, en Edward B. Davis y Michael Hunter, *op. cit.*, p. 120.
56. Barbara J. Shapiro, *Beyond Reasonable Doubt and Probable Cause*, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 6.
57. Robert Boyle, *Dos nuevos experimentos relativos a la medida de la fuerza del resorte del aire comprimido y dilatado*, en Carlos Solís, *op. cit.*, p. 79.
58. Robert Boyle, *Mech. Orig. of Qual*; Works, iv, 235, citado por Rose Mary Sargent en Michael Humer, *op. cit.*, p. 65.
59. Robert Boyle, *Origin of Forms and Qualities*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, p. 18.
60. Robert Boyle, *Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, citado por Rose Mary Sargent en Michael Hunter, *op. cit.*, p. 68.
61. Barbara J. Shapiro, *Beyond Reasonable Doubt and Probable Cause*, Berkeley, University of California Press, p. 7.
62. Robert Boyle, *Usefulness*, 11, sect. 1, Works, ii, citado por Rose Mary Sargent en Michael Hunter, *op. cit.*, p. 67.
63. Robert Boyle, *The Aretología*, en John T. Harwood, *op. cit.*, p. 21.

64. Robert Boyle, *Of the Imperfection of the Chemists' Doctrine of Qualities*, en Michael Alexander Stewart, *op. cit.*, pp. 141-142.

65. M. E. McGuire, "Boyle's Conception of Nature" *Journal of the History of Ideas*, vol. xxxiii, no. 4, 1972, p. 523.

66. Peter Galison y David J. Stump, *The Discontinuity of Science*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 1.

67. Nicolás Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, pp. 9-63.

68. Ver por ejemplo el libro de Sergio Martínez, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México, Paidós-UNAM, 1997.

69. A. D'Abro, *The rise of the New Physics*, London, Dover Publications, 1951, p. 47.

70. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de la ciencias sociales*, México, UNAM Campus Acatlán, 2000, p. 65.

71. *Ibid*; p. 65.

Reseñas

Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, 317 pp.

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

España repunta en lo que a filosofía de la cultura se refiere. En sólo 3 años (1993-96) cuatro destacados filósofos han publicado obras que se centran en dicha orientación a pesar de y gracias a las notables diferencias doctrinales y epistemológicas que no sólo los distinguen sino que los ponen en abierta confrontación.¹

Como muñecas rusas, las obras postreras toman en cuenta las aportaciones y las limitaciones de las previas. Somos testigos de un debate apasionante pues lo que está en juego es mucho más que el interés por elucidar el concepto de cultura, como Jesús Mosterín declara en el prólogo de su libro. Además de perspectivas filosóficas, están en juego proyectos éticos y políticos, orientaciones prácticas en España, una “comunidad” heterogénea, multicultural, que reflexiona sobre su propia historia, sus modos de coexistencia y su futuro.

En *Teoría de la cultura* Javier San Martín teje su argumento con dos hilos básicos. Uno viene como continuación de obras previas del mismo autor, especialmente de *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia* (Anthropos: Madrid, 1988), en donde San Martín expone la necesidad de una articulación positiva entre las ciencias antropológicas, la filosofía y la antropología filosófica, proponiendo, para ello una metodología que incluya la fenomenología y la hermenéutica crítica. Allí también retorna de Fink y Julián Marías los llamados “fenómenos fundamentales de la vida humana” que en esta *Teoría de la cultura* aparecen como “escenarios o espacios culturales universales”: el trabajo, el amor, el poder, el juego y la muerte. Se trata, pues de una noción de cultura basada en la tradición filosófica fenomenológico-hermenéutica, consolidada en su crítica constante y consciente a las perspectivas positivistas y científicas. El segundo hilo de la urdimbre es la singular circunstancia de la filosofía de la cultura en España, especialmente tras la publicación y amplia difusión de los libros de

Mosterín (1993) y Gustavo Bueno (1996), que son, sin lugar a dudas, extraordinariamente provocadores.

En el primer cruce de ambos hilos, San Martín advierte que el interés en la filosofía de la cultura está sometido a un vaivén histórico. La introducción está dedicada a trabajar en torno a estos altibajos empleando la siguiente fórmula: la disolución antropológica de la filosofía es el lecho de Procusto de la posmodernidad y lleva consigo la disolución filosófica de la antropología y de la posmodernidad (p. 13). Según él, los autores antes mencionados —Mosterín, París, Pérez Tapias y Bueno—, son filósofos tan diferentes entre sí que su única característica común es que “no toman en consideración esa alternancia del interés por la filosofía de la cultura” (p. 10). San Martín considera *escandaloso* que no recurran a la obra de Ortega y Gasset como la primer filosofía de la cultura en España y atribuye esta negligencia a los prejuicios que imperan respecto a la fenomenología en general y a Ortega en particular.

Así pues, con esta obra, fortalecido por su trayectoria de reflexión fenomenológica, Javier San Martín entra de lleno al círculo de reflexión y debate en torno al concepto de cultura, habiendo elaborado antes textos importantes en antropología filosófica. Con el objetivo de presentar un balance de su intervención desglosaré los principales puntos de su argumentación de la siguiente manera: primero, su crítica a las filosofías de la cultura precedentes por cuanto toman por buena la definición de cultura que da la antropología siendo que ésta ha sido el principal agente de la “disolución antropológica de la filosofía” (pp. 12-13); segundo, indicaré algunas cuestiones de su detenida exploración de *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno; tercero, presentaré una semblanza de su aportación desde una fenomenología de la cultura. Finalmente, haré un balance global tomando en cuenta la insistencia de ciertos problemas —como el que atañe a la representación de los animales— así como al cumplimiento de la meta que implícitamente se planteó el mismo San Martín al principio de la obra: dar razón del vaivén histórico en el interés por la filosofía de la cultura.

1. Las ciencias no tienen la última palabra

Esta es la expresión que San Martín retorna de Husserl para reprocharle a Mosterín, París, Pérez Tapias y Bueno que partan de la definición de cultura

dada por las ciencias sociales, específicamente por la ciencia antropológica y que no emprendan la tarea de *antes* legitimar la propia aproximación filosófica a la cultura. Estos filósofos —nos dice— se conforman con ampliar una definición descriptiva,² de más valor instrumental que teórico. Con ello desmerece mucho la vuelta al estudio de la filosofía de la cultura (auge y abandono flanqueando la Segunda Guerra Mundial), pues no realizan la reafirmación de la filosofía como modo autónomo de acercamiento, si bien la mera ejecución de estas filosofías ya supone que la ciencia antropológica no lo dice todo. “Ninguna [de las cuatro aportaciones susodichas] clarifica ni ‘deduce’ la filosofía de la cultura (...) Al no plantear con claridad las *insuficiencias* de las ciencias sociales, tal vez por cierto complejo ante ellas, las aceptan como suficientes, con lo que, al contentarse con ese concepto, viven de él” (p. 14).

Sin embargo, más que aclarar la insuficiencia del concepto de cultura manejado en las ciencias sociales, aparece en primer plano una pasión, un dejo de resentimiento por la supuesta “invención” de la cultura en la ciencia antropológica así como por el hecho de que los filósofos la tomen como referente, como punto de partida y de llegada. San Martín confía, quizá excesivamente, en la fuerza moral que arrastran ciertos enunciados tales como “no pasan de esa *definición descriptiva*” (p. 16), “(...) a lo que los antropólogos van a describir, a ese tipo de cosas que llamamos cultura y que es lo que debe interesar a los antropólogos en la primera tarea de recogida de datos, es decir, cuando actúan como etnógrafos” (p. 17). No estoy dudando de que los saberes pretendidamente científicos partan de una confianza —prejuiciosa— en una realidad dada, asentándose así sobre un ámbito de saber que presuponen y que no les compete analizar. El antropólogo Raymond Firth dijo (1951): un historiador puede ser sordo, un jurista ciego, un filósofo, carecer de ambos sentidos... el antropólogo debe ver y oír a la gente. *Pero* lo que San Martín hace aquí no es tanto una crítica a la ciencia antropológica como un extrañamiento a sus coterráneos por entraparse en ella.

Pareciera como si el segundo hilo de su argumento (el debate por la cultura en España) predominara demasiado en la primera mitad del libro, lo cual colorea la totalidad de la obra. La devaluación de la definición tyloriana de cultura o civilización a mera indicación práctica para el registro etnográfico me parece excesiva, más todavía porque, precisamente en esa arena científica el concepto de cultura/s ha sido duramente cuestionado en cualquier uso —tyloriano, boasiano, geertziano, etc. Lo que quiero decir con todo esto es que

yerra la confrontación basal con el concepto antropológico de cultura sólo por el hecho de que es un concepto *científico-descriptivo-útil para -etnógrafos*. Cuando Tylor propuso ese acercamiento (1781) ésa era una manera práctica de dar plena carta de ciudadanía *humana* a los grupos “salvajes”, cosa que no garantizaba la definición vía el *Geist o los valores* (Cfr. Rickert, *Ciencia natural y ciencia cultural* [1899] Espasa-Calpe, 1952, pp. 53-54). Eso bastaba entonces para desmarcar a los humanos de los meros animales y para convertir el estudio de los primeros en algo distinto de la zoología. Ahora no es suficiente. Por otra parte ni el mismo San Martín puede o quiere prescindir de la definición antropológica a la hora de intentar su descripción fenomenológica, por más insuficiente que sea aquélla: “no quiero que se vea ninguna contradicción entre este recurso al criterio de las ciencias sociales y lo defendido sobre los límites de su perspectiva. La transmisión social es un *criterio heurístico* que nos sitúa en el lugar de la investigación, pero no quiere decir que nos hayamos contentado con él” (p. 193).

Más que entre líneas muy directamente se lee que la fuente de la pasión no es tanto el concepto tyloriano de cultura y los límites de la perspectiva antropológica, sino el modo en que Mosterín y Gustavo Bueno han posicionado el concepto de cultura en sus respectivas obras. Con otras palabras, el problema de fondo —la autoafirmación de la autonomía y pertinencia de la perspectiva filosófica frente a las ciencias— está trenzado con lo que San Martín considera un callejón sin salida, producto de la falta de atención a la metodología fenomenológica por parte de sus coterráneos (Mosterín y Bueno): admitir en principio la posibilidad de pensar en culturas no humanas.

2. El mito de la cultura: un título en busca de un libro

Jesús Mosterín y Gustavo Bueno pueden no tener nada en común, quizá ni siquiera mutua simpatía; pero a raíz de sus publicaciones enfrentan un mismo sino. Desde muy diversas posiciones episte-mológicas admiten la posibilidad de aplicar el concepto de “cultura” a otros animales. San Martín combate firmemente esta licencia de ambos filósofos.

Lamentablemente San Martín no alcanza a comprender y menos a darnos a comprender a nosotros cómo es que Bueno llegó a pensar talo cual cosa por descabellada que parezca, i.e. que el concepto moderno de cultura es un sus-

tituto funcional del de Gracia medieval, es pues un mito y desmitificado, tiene que reconocerse su extensión más allá de la especie *Homo sapiens* en su modalidad reciente. Tras dedicarle casi la tercera parte de su libro San Martín concluye que Bueno tiene un título en busca de un libro (p. 112). Yo no diría que San Martín se equivoca en sus juicios sobre *El mito de la cultura*, sino que su procedimiento saca poco provecho del análisis de una propuesta alternativa. Creo que un intento de encontrarse en las ideas y menos pertrechados por lo ya-sabido del otro le hubiese abierto a San Martín la posibilidad de *repetir* las cuestiones fundamentales que ha venido trabajando desde hace años, y así ligar, por ejemplo, las ideas de la posmodernidad como hija de la disolución antropológica de la filosofía y la idea de la entronización de la cultura como gran legitimadora, que es la tesis del libro *El mito de la cultura*.

Ahora bien, quiero llamar la atención sobre un texto que trabaja desde el subsuelo tanto de *El mito de la cultura* como de *La teoría de la cultura* (así como en la excelente apertura de Sobrevilla a la *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998). Me refiero a la *Filosofía de la cultura* de Alois Dempf (Revista de Occidente, Madrid, 1933). Según mi entender, Dempf es un tronco común en todos estos posicionamientos. Es él quien da cuenta de cómo el concepto de cultura se va independizando de los genitivos objetivos (cultivo *del agro*, cultivo *del espíritu*), que es la base para su uso y entronización moderna como sustantivo: la cultura. A partir de este tronco es posible a) reprobar tal entronización y, permítaseme la expresión, jalar hacia abajo, hacia los meros animales, la cobija de la cultura dejando a descubierto —desmitificando— el supuesto reino superior, ideal, absoluto, etc.; o bien b) considerar que la cultura como problema y como ideal debe ser retornada, reorientada de tal forma que no se pierda en las varias formas de inautenticidad, la más peligrosa de las cuales es la que jala la cobija hacia abajo y toma a una discutible pseudocultura —la de los meros animales— como cultura. Creo que en la obra de Bueno se realiza la primera posibilidad y en la de San Martín la segunda.

3. Fenomenología de la cultura: entre el personalismo y la estructura existencial del Dasein

El segundo capítulo está dedicado a la fenomenología de la cultura, cuyo reconocimiento impulsa el autor a partir de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Este ejercicio de San Martín es sumamente valioso, pues rastrea,

controla, concentra y evalúa las tesis de estos filósofos. Una apretada síntesis nos mostraría que para los dos primeros el ámbito de la cultura está esencialmente ligado a las categorías de autor personal, descubrimiento, creación, sentido, motivación, significado, espíritu, materialización, sedimentación del sentido en acciones que lo rehabilitan, ideal de cultura (la europea). Inscribir a Heidegger en esta orientación —filosofía de la cultura— es un poco más difícil por cuanto es preciso rodear sus enunciados explícitos y enfocar los contenidos que ahora le adjudicamos como contribuciones a la filosofía de la cultura. Con todo, su pensamiento es de radical importancia para el tema. Creo que es un gran mérito de San Martín el abordarlo y hacerlo tan atinadamente, poniendo en el centro la mundanidad del *ser-ahí* (*Dasein*).

También de mérito es su exploración del *Unwillen* heideggeriano (“en aras de”, “con miras a”) y su ligadura con la significatividad (la sustancia de la comprensión) y con la valoración, así como la precisión de que el pensamiento heideggeriano aquí referido corresponde a la descripción estática de la fenomenología de la cultura, en tanto que Ortega y Husserl serían los apoyos para el análisis genético. De este modo, vemos que San Martín perfila la teoría de la cultura en torno a las actividades u operaciones humanas, que han resultado de la motivación y que están inmersas en la comprensión. Continúa con una presentación de la racionalidad cultural, donde vincula muy convincentemente el sentido interpretativo (significación) y la valoración, aunque el concepto de racionalidad de la cultura queda bastante oscuro.

Las últimas dos partes están dedicadas a esclarecer las “Clases y ámbitos de la cultura” y a profundizar en el tema del “ideal de cultura”, previamente sondeado en la parte dedicada a Heidegger pero que ahora se enriquece con las consideraciones de Husserl sobre las profesiones y el imperativo categórico: “(...) *el ideal de la vida* humana es actuar en la vida, en toda vida activa, persiguiendo ‘lo prácticamente racional en general y de una manera pura por su valor absoluto’, es decir, por metas que estén a salvo de desvalorizaciones [arrepentimiento, reproches] futuras, porque el valor o la meta están dados en sí mismos en su valor (...) todas las profesiones han de ser evaluadas desde este criterio, por tanto, preguntándose en qué medida en ellas se puede cumplir ese objetivo de regular la vida desde principios racionales” (p. 271).

Ahora bien, con esta ligadura tan estrecha entre percepción, autocultura (“cultura individual”, pp. 272 y ss.), profesión, racionalidad e ideal de cultura, el problema más conspicuo que enfrenta esta fenomenología de la cultura

es justificar el paso de un nivel individual —personal— a un nivel societal. Pareciera que San Martín no advierte que la realización del ideal de cultura —autocultivo, profesión inmune a desvalorizaciones— no garantiza que se esté en el camino —método— hacia “una comunidad sólo de gente buena” (p. 293), menos todavía hacia una buena comunidad. Más problemático todavía resulta tomar el modelo de la comunidad científica —es decir, filosófica— como modelo de ideal de cultura, pues la filosofía sería algo así como “la conciencia moral cultural del ideal de cultura” (p. 299). En este caso el mismo San Martín advierte ciertos límites para esta hiperilustración correlativa a un Estado único mundial: “No creo que debamos extender ese *criterio de autenticidad* de manera universal (...) en la configuración misma de la *tradición* está implícita esta pérdida irremediable del origen. Para hacer matemáticas puedo tener que rehacer la evidencia originaria pero para jugar auténticamente al tenis no me hace falta saber por qué se empezó a contar de ese modo aparentemente tan anárquico”. El criterio de autenticidad aquí referido significa tener las posibles justificaciones o poder dar cuenta, razón, de por qué ocurre o se elige de un modo y no de otro (pp. 300-302).

Las últimas líneas del libro anuncian que luego de una fenomenología de la cultura —que ya es filosofía de la cultura— como la que nos presenta, se debe acometer la “filosofía crítica de la cultura” que “consistiría en la investigación de las líneas que en la cultura operan en la dirección de la realización del ideal de cultura o en una dirección opuesta o indiferente” (p. 304). Esa investigación queda pendiente.

4. El problema abierto

Es de celebrarse la publicación de una obra como la que nos presenta San Martín. Se inserta y promete cambios cualitativos en el creciente circuito de textos en filosofía de la cultura. La perspectiva fenomenológica, como la pragmático-hermenéutica y la crítica se precisan para evitar que una sola perspectiva se adjudique la última palabra, la esencial o definitiva.³

En ese tenor, puedo enfatizar que la contribución más notable de la fenomenología a la actual discusión en torno al concepto de cultura se dará toda vez que abra su propio horizonte de referencias y se atreva a poner en duda algunos contenidos de su tradición, específicamente aquellos que fue-

ron elaborados en otras condiciones prácticas e históricas, de cara a determinadas representaciones de lo natural, lo animal, lo cultural y lo espiritual. En los tiempos de la construcción del moderno concepto de cultura (y de su atribución exclusiva a los seres humanos históricos) eran impensables muchas de las formas culturoides (especialmente en antropoides) que hoy son visibles.

San Martín resalta su punto de crítica a Mosterín y Bueno (y a través de ellos a la noción científica de cultura): pretendiendo la nivelación entre lo humano y lo animal, refuerzan la perspectiva externa de la cultura y, en consecuencia, definen ésta como “transmisión social de información” (p. 63). No lo creo así; no es tanto que Mosterín y Bueno, entre otros, *pretendan* nivelar lo humano y lo animal. Más bien me parece un efecto no buscado pero bien aceptado en sus respectivas argumentaciones. Ciertamente hay limitaciones —no es éste el lugar para detallarlas— pero la fenomenología comete un error si sólo cierra los ojos y mueve la cabeza en señal de negativa. De ninguna manera me refiero a que acepte los principios de la sociobiología o la teoría memética. Muy al contrario, me refiero a que se tome a sí misma con más radicalidad ¿Por qué la condición de apertura al mundo habría de ser exclusiva de humanos? ¿es pensable que los escenarios o fenómenos fundamentales de la vida humana trasciendan la especie? ¿sería pensable que los existenciaros fuesen en antropoides e incluso hominoides y no exclusivamente en humanos recientes?

Es preciso replantear muchos puntos de nuestras antropologías filosóficas y filosofías de la cultura, precisamente aquellos que estén basados en definiciones/visiones de lo humano y lo animal previas a la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces se han difundido/construido otras visiones que reclaman nuestra comprensión. No vemos autómatas del ciego instinto desplegando movimientos mecánicos y sin sentido; por el contrario, vemos algo análogo a “nuestra” producción del sentido en condiciones sociales e interacciones personales. Si persistimos en no verlas, en no entenderlas, aferrándonos a un modo de ser ahistórico de La Definición (el hombre es el ser abierto; todos los otros animales, no), otros nos harán notar que no cumplimos con el criterio de autenticidad: nuestra meta no estará a salvo de desvalorizaciones futuras.

En su último libro (*El collar del Neandertal*, Madrid, Temas de hoy, 1999, p. 27) el destacado paleoantropólogo español Juan Luis Arsuaga declara, subrayando así la singularidad del proceso antropogenético: “Nos hemos quedado *solos* en el mundo; no hay ninguna otra especie con la cual podamos comu-

nicarnos”. Nos preguntamos si no se tratará más bien de que nos hemos quedado *sordos*. Se precisa de una hermenéutica —analógica— para entablar el “diálogo” (en sentido metafórico) con aquellos que nos son tan semejantes y tan diferentes. La palabra no debiera ya más conducir a la sordera; no es a pesar de ella, sino gracias a ella que podemos construir una mediación, un puente que salve lo valioso en su diferencia.

Finalmente, este libro de San Martín nos pone sobre el rastro de un problema crucial. Compartimos la demanda inicial de su libro: tenemos que leer los signos del nacimiento, apogeo, decadencia y resurgimiento del interés filosófico por la cultura. Su aportación es clave, pues efectivamente nos llama la atención este vaivén histórico, epistemológico y geográfico. Sobre el último habría que considerar lo que tengan que decir los filósofos en hispanoamérica; según mi parecer hay otras lecturas de lo que pasó con la filosofía de la cultura “lejos” de las guerras libradas en Europa y “cerca” de guerras de otra índole.

Notas

1. Entre otras, destacan Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993; Carlos París, *El animal cultural*, Barcelona, Crítica, 1994; J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995; Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1996.

2. La de Tylor: «cultura o civilización en sentido etnográfico es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en tanto miembro de una sociedad» (p. 43).

3. Ver el artículo programático de Mario Teodoro Ramírez Cobián, «¿Qué es filosofía de la cultura?», en *Devenires* 1, año 1, Morelia, Mich., UMSNH, Enero de 2000, pp. 15-35.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA. AÑO III, NO. 5. ENERO DE 2002.

Resúmenes-Abstracts

Traducción de *Mauricio Coronado*. Revisión de *Catherine Ettinger*.

BERNHARD WALDENFELS

Europa ante la extrañidad

Europa está acostumbrado a subordinar todo aquello que es *extraño* a lo propio. Sin embargo, la necesidad de revisar esta costumbre se explica ya a partir del reconocimiento que también lo propio contiene siempre algo extraño.

Europe Facing Strangeness

Europe is accustomed to subordinating all strangeness to itself. However, the necessity of questioning this habit becomes evident, if we consider that the self is never pure, but rather always contains an element of strangeness.

OLIVER KOZLAREK

La teoría crítica y el desafío de la globalización

En los años recientes el concepto de la globalización ha migrado exitosamente de los medios masivos de comunicación a los ámbitos de la teoría social y de la filosofía política. Pero esta migración no solamente refleja los cambios en las realidades económicas, políticas y sociales sino se remite también a la necesidad de revisar nuestras herramientas teóricas. La propia teoría se convierte en el objetivo de esta interrogación. Es en este sentido que la teoría crítica recupera su vigencia. Su interés ha sido siempre el de la auto-crítica de la teoría. Pero esto también significa que la teoría crítica —que existe hoy en su tercera generación— debe criticarse a sí misma. Este artículo arguye que especialmente una teoría crítica de la globalización debe aprender sus errores. Debe

aceptar más voluntariamente las consecuencias de la conciencia de contingencia y debe tratar de superar su eurocentrismo inherente.

Critical theory and the challenge of globalization

In recent years the concept of globalization migrated successfully from the discourse of the mass media into the realm of social theory and political philosophy. But this migration does not only reflect real economic, political and social changes, it also expresses the need to revise our theoretical toolboxes. Theory itself becomes the target of this scrutiny. This is where critical theory comes into play. Its objective has always consisted in a self-critique of theory. But this also means that critical theory—which is today in its third generation—has to be critical towards itself. This article will argue that, in particular, a critical theory of globalization has to learn from its mistakes. It has to accept more willingly the consequences of the awareness of contingency and has to work on its inherent Eurocentrism.

MARIO TEODORO RAMÍREZ.

Varios universalismos

A partir de algunos comentarios sobre la situación mundial actual y de ciertos planteamientos recientes del filósofo mexicano Luis Villoro sobre la necesidad de un “nuevo orden jurídico internacional”, se argumenta en este ensayo a favor de una reposición de una perspectiva universalista respecto a la condición humana y las relaciones interculturales y multiculturales. Para arribar a esta perspectiva se propone primero una tipología básica de los “universalismos” existentes y se presenta la propuesta de un universalismo con bases fenomenológicas (desde Husserl, pero tratando de ir más allá de su propio “eurocentrismo” filosóficamente legitimado), multiculturalistas y práctico-culturalista, como alternativa al universalismo metafísico de la tradición filosófica occidental y al universalismo moderno de corte siempre formalista y puramente normativista. Ambos universalismos, siempre sospechosos, por otra parte, de “eurocentrismo”.

Several universalisms

After commenting on the current world situation and some recent statements by the Mexican philosopher Luis Villoro on the need for a “new international legal order”, this essay argues in favor of a revival of a universalistic outlook on the human condition and on intercultural and multicultural relations. First, a basic typology of the existent “universalisms” is proposed as well as a universalism based on multiculturalistic and practical-culturalistic phenomenology — based on Husserl but with the intention of going beyond his own philosophical “Eurocentrism” —, as an alternative to the metaphysical universalism of the Western philosophical tradition and to the always formalistic and purely normative modern universalism. Both universalisms are always suspicious of “Eurocentrism”.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

Género y multiculturalidad

La “desigualdad de género” se postula como un fenómeno universal, cuya “evidencia” sostiene el trasfondo universalista de la teoría feminista. Pero la paradoja más fuerte del interés feminista es que pasa por alto la evidencia también de la diversidad fáctica de las mujeres, quienes se dividen en torno a criterios no sólo de ideología, de clase y de raza, sino sobre todo de diversidad cultural. Diversidad de la que se ocupan las teorías culturales, a su vez preocupadas críticamente por el tema de la universalidad. El objetivo del trabajo es reconocer e investigar la importancia de la teoría feminista para la investigación cultural, ya que, como afirma Teresa de Lauretis, todavía “las teorías disponibles para auxiliarnos a transitar de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a la percepción individual, o de las representaciones culturales a la autorrepresentación —pasaje en un espacio discontinuo, podría decirse—, o no están interesadas en el género, o son incapaces de concebir un sujeto femenino”.

Gender and Multiculturalism

The “inequality of gender” is supposed to be a universal phenomenon the evidence of which sustains the universalistic background of the feminist theory. But the strongest paradox of the feminist concern is that it also omits the evidence of the factual diversity among women, divided not just by criteria of ideology, class or race, but mainly through cultural diversity. Diversity is studied by cultural theories which are critically concerned with universality. The goal of this paper is to acknowledge the importance of feminist theory in cultural research, since, as stated by Teresa de Lauretis, “the theories available to us for going from sociability to subjectivity, from symbolic systems to individual perception, or from cultural representations to self-representation — the passage to a so called space of discontinuity—, are either not interested in gender or are unable to conceive a feminine subject”.

ESTEBAN KROTZ

La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje intercultural

En este trabajo se propone entender el debate actual sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas como la más reciente fase de un aún inacabado aprendizaje intercultural sobre qué es ser humano y cuáles son los principios de una convivencia humana realmente merecedora de tal nombre. Para demostrar esta proposición, se esboza primero el surgimiento de las llamadas tres generaciones de derechos humanos. Luego se comentará algunos de los problemas específicos de la idea de “derechos indígenas fundamentales” para terminar con consideraciones acerca del diálogo intercultural sobre los derechos humanos.

The formulation of human rights as an intercultural learning process

This paper attempts to understand the current debate on the human rights of the indigenous populations as the most recent phase of a not yet finished intercultural learning process on what is human and on what are the principles of a real human coexistence worthy of such a name. To demonstrate this latter proposition, the article first reviews the genesis of the so called three human rights generations, then comments on some specific problems concerning the idea of “basic indigenous rights”, ending with a discussion on intercultural dialogue on human rights.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo

La frontera habitable. Más allá del universalismo y el particularismo
En este artículo se plantea la hipótesis de la “frontera” como metáfora que permite salir de planteamientos maniqueos como el de “universalismo versus particularismo”. En primer lugar, se hace una breve referencia sobre el carácter ambivalente del concepto de frontera, a continuación se esbozan tres tipos históricos de universalismo frente a otros tres de particularismo, después se alude a la situación actual de esta cuestión y, por último, siguiendo las propuestas de Todorov, Carrithers, Canclini y Trías, se recupera la noción de frontera como hábitat.

The Inhabitable Border; beyond universalism and particularism

This paper proposes the hypothesis of the idea of border as a metaphor which allows us to go beyond Manichean proposals such as “universalism vs. particularism”. First, we consider the ambivalence of the concept of border, then discuss three kinds of universalism as opposed to three types of particularism with reference to current debate on the topic. Finally, we recover the idea of the border as a habitat, following Todorov, Carrithers, Canclini and Trías.

KLAUS HELD

Observaciones sobre la fenomenología de la traducción

El texto que se presenta, formó parte —la parte teórica, puede decirse— del discurso de bienvenida que dio su autor a los participantes en la tercera reunión dedicada a la traducción de Husserl y Heidegger, al ruso, la cual tuvo lugar en San Petersburgo en junio de 1998. El problema de las relaciones y “traducciones” interculturales en general aparece como trasfondo del problema cuasi-técnico de la traducción idiomática, lo cual justifica su inclusión en el *dossier de este Devenires*.

Remarks on a Phenomenology of Translation

The paper we present, was part (the theoretical part) of the welcome speech the author gave at the third meeting dedicated to translation of Husserl and Heidegger into Russian which was held in St. Petersburg in June 1998. It deals with the problem of intercultural “translations” and relationships which generally appear as background to the quasi-technical problem of idiomatic translation, which justifies its inclusion in the *dossier* of this issue of *Devenires*.

LUIS VILLORO

La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana

En este artículo se ofrece un análisis histórico del desarrollo de la búsqueda de la identidad en los países latinoamericanos, mediante los conceptos de “cultura derivada”, “cultura alterada” y “cultura ensimismada”, correspondientes respectivamente a sendas épocas históricas: la colonización, la independencia y el nacionalismo estatal. El estudio concluye con una reflexión sobre “el momento actual”, analizando el doble límite a que se enfrentan los “estados nacionales” latinoamericanos: las políticas de globalización por una parte y las demandas de los pueblos indígenas por otra. Esto plantea la necesidad de construir un nuevo tipo de sociedad y un nuevo concepto de la identidad

(como autenticidad, como multiplicidad) más allá del modelo agotado del “Estado-Nación” y más allá del falso concepto de “identidad nacional”.

The Search for Identity in Latin American culture

This article offers a historical analysis of the development of the search for identity in Latin American countries, with the help of concepts such as “derived culture”, “altered culture” and “self-absorbed culture”, corresponding respectively to long historical periods: colonization, independence and state nationalism. The study ends with a reflection on “the current moment”, analyzing the double limit faced by Latin American “national states”: the politics of globalization, on the one hand, and the demands of the indigenous peoples, on the other. This signals the need to build a new type of society and a new concept of identity —as authenticity, as multiplicity— beyond the worn model of “Nation-State” and beyond the false concept of “national identity”.

FABIO CIARAMELLI

El espacio simbólico de la democracia

Este ensayo propone repensar en su radicalidad el concepto de democracia, apoyado en los aportes de la filosofía política de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y Hannah Arendt, y teniendo como trasfondo algunos elementos de la reflexión psicoanalítica. De esta manera se insiste en la importancia de distinguir entre el “espacio real” de la democracia —espacio de la burocracia, las formalidades y los procedimientos administrativos— y el “espacio simbólico”, espacio crítico e irreductible, inexpropiable de ninguna manera, de la “soberanía del pueblo”.

The symbolic space of democracy

This essay proposes a radical review of the concept of democracy, drawing on contributions to political philosophy made by Claude Lefort, Cornelius Castoriadis and Hannah Arendt; with some elements of psychoanalytic theory

as background. The relevance of distinguishing between the “real space” of democracy—spaces of bureaucracy, formality and administrative procedures—and the “symbolic space” as the critical and irreducible space of the “sovereignty of the people” is emphasized.

ROSARIO HERRERA GUIDO

Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis

En este ensayo se lleva a cabo una evaluación de la forzada continuidad que Paul Ricoeur percibe entre la hermenéutica y el psicoanálisis para mostrar que: 1. el descubrimiento del inconsciente no puede ser asimilado por ningún saber; 2. el psicoanálisis es irreductible a la psicología y a las ciencias humanas, pues ellas se desentienden del deseo de cada cual; 3. la causa del inconsciente es la ambigüedad del lenguaje mismo, por lo que la interpretación del inconsciente debe ser equívoca y poética; 4. la hermenéutica debe acercarse a la fuente poética del sujeto del inconsciente para aproximarse a la experiencia analítica; y 5. no hay continuidad entre la hermenéutica y el psicoanálisis, pero a partir de una hermenéutica poética es posible un diálogo fructífero entre ambos discursos.

Hermeneutics and psychoanalysis

In this essay I evaluate the somewhat forced continuity that Paul Ricoeur perceives between hermeneutics and psychoanalysis, in order to prove that: 1. the discovery of the unconscious cannot be assimilated by any kind of knowledge, 2. psychoanalysis cannot be reduced to psychology nor to human sciences because they ignore desire, 3. since ambiguity of language itself is the cause of the unconscious, any interpretation of the unconscious must tend towards equivocation and poetics, 4. hermeneutics must come closer to the poetic source of the subject of the unconscious in order to reach a proximity with the analytic experience, and finally, 5. there is no continuity at all between hermeneutics and psychoanalysis; there can be fruitful dialogue between both discourses only on the basis of poetical hermeneutics.

RAÚL ALCALÁ

Tradición, ciencia y racionalidad

En este artículo se valora, respecto al tema de la “tradición”, la importancia del aporte de la filosofía de la ciencia pos-empirista y el valor ejemplar de sus reflexiones sobre el concepto de “tradiciones científicas”. Se analizan las posturas relativas a este punto de Popper, Kuhn y Laudan, y se hacen una confrontación con las ideas de Gadamer. El trabajo termina con un comentario de los aportes de Sergio Martínez y Ambrosio Velasco.

Tradition, science and rationality

This article deals with the topic of tradition and the relevance the philosophy of post-empiric science and the exemplary value of its reflections on the concept of “scientific tradition”. We analyze Popper’s, Kuhn’s and Laudan’s positions on the topic and confront them to Gadamer’s view. The paper concludes with a comment on the contributions of Sergio Martínez and Ambrosio Velasco.

SALVADOR JARA

Ética y filosofía natural en Robert Boyle

Lo que podríamos denominar el proyecto filosófico de Robert Boyle constituye un intento por establecer una relación adecuada entre dios y la naturaleza, sin menoscabo del libre albedrío, y sin, a la vez, pretender eliminar la tensión entre los hechos y los argumentos, y entre el empirismo y el racionalismo. Los antecedentes del pensamiento de Boyle en religión y en filosofía natural pueden encontrarse en sus ideas éticas. Boyle desarrolla una epistemología prudencial, tanto en su teología como en filosofía natural, que no garantiza la certeza absoluta, pero proporciona la certidumbre suficiente para propósitos prácticos y se aleja de cualquier escepticismo radical.

Ethics and natural philosophy in Robert Boyle

What we could call Robert Boyle's philosophical project constituted an attempt to establish an adequate relationship between God and nature without omitting free will. At the same time it sought to avoid tension between facts and arguments and between empiricism and rationalism. The back-ground of Boyle's thought in religion and natural philosophy can be seen in his ethical ideas. Boyle develops a prudential epistemology, applied to theology as well as to natural philosophy, which did not assure absolute certainty, but provided enough certainty for practical purposes while moving away from any radical skepticism.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó publicaciones.filos.umich@gmail.com

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.

4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.

6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

