
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. 6, Julio 2002

Consejo Editorial

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

DEVENIRES

Director: Mario Teodoro Ramírez
Subdirector: Rosario Herrera Guido
redacción: Rubí de María Gómez
Diseño de portada: Víctor Rodríguez Méndez
Auxiliar de edición: Gustavo García Robles
Servicio Social: Marina López López, Marco Antonio López Ruíz,
Laura Eugenia Malagón Castro y Janin Ortíz Cuara

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

Comité Asesor Nacional

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

Comité Asesor Internacional

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

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO III, No. 6, JULIO 2002

Índice

Artículos

<i>Recuerdos de Husserl</i> JAN PATOÈKA	7
<i>Un modelo Normativo de las relaciones interculturales</i> LEÓN OLIVÉ	23
<i>Metafísica, acontecimiento y cultura</i> MARCO ARTURO TOSCANO	40
<i>El legado cultural de León Portilla</i> JAIME VIEYRA	75
<i>Dialéctica filosófica de Luis Villoro</i> MARIO TEODORO RAMÍREZ	110
<i>Hacia una Hermenéutica poética</i> ROSARIO HERRERA GUIDO	134

Dossier: Filósofas

Las mujeres y la filosofía
RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ 162

*El teísmo en la fenomenología:
Edmundo Husserl y Edith Stein frente a frente*
ÁNGELA ALES BELLO 172

*Generación, persona y libertad.
El vitalismo de María Zambrano*
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO 195

*María Zambrano:
Del descenso de los infiernos a la razón poética*
GRETA RIVARA KAMAJI 217

*El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento a la concepción arendtiana
de espacio público*
MARÍA TERESA MUÑOZ 239

Reseñas:

*Eichmann en Jerusalén,
un estudio sobre la banalidad del mal*
de Hannah Arendt, por Marina López 269

Variaciones sobre arte, estética y cultura
de Mario Teodoro Ramírez (coord.),
por Luis Jaime Cortez 277

Resúmenes - *Abstracts* 283

Artículos

RECUERDOS DE HUSSERL

Jan Patoèka

Presentación del traductor

Los *Recuerdos de Husserl* que Jan Patoèka puso por escrito en el año 1976, muy hacia el final de su vida, son también unas pequeñas memorias de juventud del pensador checo y un bello apunte acerca del singular destino de la fenomenología a poco de iniciarse la década de los años treinta. Las penosas Circunstancias en que, ya bajo el régimen nacionalsocialista, se conocieron y trataron el anciano pensador de origen judío y su último discípulo —de entre los muchos que tuvo, el único que era coterráneo suyo— cobran un perfil peculiar, incluso misterioso, si se piensa que más de cuarenta años después, cuando Patoèka hace la evocación de su maestro, es él mismo quien sufría del gobierno de su país un severo aislamiento intelectual y una persecución política implacable. (Todo lo cual acabaría al año siguiente, 1977, con la muerte de Patoèka tras interminables interrogatorios policiales).

No conviene olvidar, con todo, que Patoèka no sólo contribuyó decisivamente a la publicación fuera de Alemania de las dos primeras partes de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), sino que esta obra postrera de Husserl vino a ser el punto de partida teórico de su original posición filosófica: Patoèka es seguramente el intérprete de Husserl que con más detenimiento y penetración ha reflexionado sobre la fenomenología en su conjunto —la husserliana y la que no lo es— desde la perspectiva decisiva y extremadamente problemática de la filosofía de la Historia. En el trasfondo de este pequeño texto, de lo que en él se narra y del momento mismo en que se narra, se dibujan de hecho varios de los terribles acontecimientos del siglo XX que el filósofo checo tuvo bien

presentes en su reflexión sobre el sentido incierto, quizá definitivamente perdido, de la Historia de Occidente.

Recuerdos de Husserl apareció por primera vez en 1976, en el volumen de homenaje a Patoëka de la serie *Phaenomenologica* (vol. 72) que lleva por título *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie*. Los editores de este libro colectivo eran Walter Biemel y el Archivo Husserl de Lovaina. Recientemente el texto se ha reeditado en la monumental obra *Jan Patoëka. Texte, Dokumente. Bibliographie*, cuyos editores son Ludger Hagedorn y Hans Rainer Sepp (Friburgo/Munich y Praga, Karl Alber y Oikoimene, 1999). Algunas de las notas que me ha parecido oportuno añadir están tomadas de esta última edición.

Una y otra vez me han insistido los amigos en que debía poner por escrito mis recuerdos de los años de juventud, en que me fue dado coincidir con varias de las personalidades de la fenomenología. Y es que quedan ya pocas personas que hayan vivido esta última gran época de la filosofía —así sea sólo desde el margen, pero en cercanía física a los creadores—; una época en que, como en la Academia o en el Liceo, se trabajó con máxima intensidad y con la singular conciencia de responsabilidad que exigía una misión histórica.

Yo vi a Husserl por primera vez en el año 1929, en París. Como becario, seguía yo entonces en la Sorbona un curso sobre lógica del profesor Lalande, curso que tenía lugar por las tardes, de cinco a seis —si no recuerdo mal. Cierta día Lalande anunció que teníamos que concluir antes, dado que en ese mismo lugar iba a celebrarse una conferencia del profesor Husserl de Friburgo. Mientras la mayoría de mis compañeros abandonaron la sala, yo permanecí en ella con el corazón acelerado, pues hacía tiempo que consideraba a Husserl *el* filósofo; yo había seguido las conferencias especiales de Gurvitch en la Universidad de París sobre la filosofía alemana actual,¹ y mantenido contacto con el Prof. Koyré, del que sabía que era discípulo de Husserl y que justamente ahora tenía que defender en la Sorbona su gran tesis doctoral sobre Jacob Boehme. Viví así

el nacimiento de las *Meditaciones cartesianas*, proyectadas y pensadas por Husserl como una exposición sistemática de la totalidad de la problemática fenomenológica —por desgracia tan apretada y llena de cosas, que resultaba poco apta para ser presentada en una conferencia. Y sin embargo, de la conferencia y del conferenciante irradiaba algo que movía a la comprensión, que atraía hacia los cursos que tomaba su pensamiento, por desacostumbrados que resultaran: en aquel momento se sentía la necesidad urgente de una nueva fundamentación, de un cambio de orientación de profundidad secular, y uno se encontraba allí con un filósofo que no hacía referencias ni comentaba, sino que tomaba asiento en su taller como si estuviese solo, y despreocupado del mundo y de los hombres se debatía con sus problemas. El éxito de las conferencias fue grande, aunque los maestros de la Sorbona en aquel momento —Brunschvicg, Bréhier, Gilson— no hicieron acto de presencia a causa del idioma, como más tarde me aclaró Koyré. Pero aún veo en mi memoria al viejo Chestov llegándose hasta la cátedra al concluir la conferencia, para felicitar con verdadero entusiasmo a quien con tanta frecuencia había criticado...

Unos días después vi de nuevo a Husserl en la "*soutenance de thèse*" de Koyré. Lo veo todavía bajar la escalera del anfiteatro Louis Liard —en compañía de la Sra. Malvine Husserl y de algunos conocidos— para asistir como un simple espectador más al triunfo de su antiguo alumno. Una vez abajo, se le recibió solemnemente y se le rogó que tomase asiento en el estrado del tribunal. Él tenía entonces setenta años justos y se mostraba lleno de vigor; su aspecto aún no presentaba la delgadez que muestran fotografías posteriores, pero una singular dignidad presidían su actitud y sus movimientos.

Tres años después, tras la superación de mis exámenes de licenciatura y una vez tomada la decisión de dedicarme a la filosofía, una beca Humboldt me llevó hasta Berlín y Friburgo. En el polvorín del Berlín del cambio de año 1932-33, que yo tuve ocasión de vivir, latía ya el comienzo del fin de Europa, y con él un trágico giro en el destino de la fenomenología y de tantos fenomenólogos. En el semestre de verano de 1933, cuando aparecí en Friburgo, Husserl había sufrido ya las primeras decepciones y humillaciones. La Fundación me había entregado una car-

ta de recomendación para Husserl y pronto recibí una invitación de su parte. En la hora indicada, él mismo apareció en la puerta de su casa y me recibió con la más conmovedora amabilidad. No recuerdo ya los términos exactos que empleó, pero hay unas palabras que se me quedaron profundamente grabadas: “¡Ah, por fin! He tenido alumnos de todos los confines del mundo, pero que un compatriota se acercase hasta mí..., eso aún no me había ocurrido”.

Me hizo pasar y exponer mis planes, y me dijo: “Si Ud. viene a mí sin deformaciones de doctrinas filosóficas, sin anteojeras intelectuales, para de verdad aprender a ver, entonces es sinceramente bienvenido. El Doctor Fink hablará con Ud. para ver qué es lo que ante todo le interesa”. Dicho lo cual, se me invitó al té de la tarde y me marché. A la hora del té me encontré por primera vez con Eugen Fink, que era en ese momento el ayudante científico de Husserl y cuyo aspecto físico, noble y espiritual, me impresionó desde el primer momento; se mostró igual de amable que el propio Husserl y pronto pude convencerme de sus excepcionales dotes filosóficas. Además de Fink, nos acompañaban también un japonés y un chino que ya mantenían relación científica con Fink. Tiempo después hizo Fink una caracterización del talante espiritual de cada uno de ellos, pero al cabo de tantos años yo he olvidado sus nombres. Naturalmente hablamos de fenomenología, de la misión espiritual que albergaba —el tema predilecto de Husserl cuando se trataba del concepto mundano de fenomenología. Recuerdo cómo Husserl dijo: “Estamos aquí enemigos jurados”; señalándome a mí ya Fink: “enemigos”; señalando al chino y al japonés: “enemigos”. “Pero sobre todos nosotros está la fenomenología”

Fink me hizo acudir a él, y con posterioridad se refirió a mi persona en términos nada negativos, pues él había recibido encargo de dedicarse con máxima intensidad a mi instrucción fenomenológica —lo que hizo a conciencia. Al mismo tiempo yo iba estudiando los textos husserlianos en el orden recomendado, y tenía consultas casi diarias con Fink, uniéndome de cuando en cuando al “paseo filosófico” que Husserl solía hacer todos los días con Fink y en que comentaban los resultados de los trabajos en curso.

Dentro de lo peculiar de estas conversaciones entraba el que uno mismo fuese tomado en seguida como interlocutor en el sentido más estricto del término —sin duda un interlocutor con menos experiencia, pero precisamente por ello como alguien a quien poder convencer. Esperaban de uno objeciones y observaciones, que eran bienvenidas, y si no las había, los silencios o las vacilaciones les servían para percatarse de ellas. Y así surgía de repente, en los lugares en que uno se encontraba entre perplejidades, una problemática insospechada, que el nuevo cuestionar había abierto.

Por aquel tiempo Husserl y Fink se ocupaban sobre todo de la problemática de la reducción fenomenológica como llave del idealismo fenomenológico trascendental. Fink se inclinaba a interpretar este idealismo como creador, y destacaba las analogías con el idealismo alemán, del que era un extraordinario conocedor, mientras que Husserl no dejaba nunca de remitir a la significación del empirismo inglés, al que debía gran parte de su formación. Pero Fink y Husserl insistían siempre por igual en que uno debía concentrarse sobre un problema concreto, singular, para desde él llegar a comprender y a aprender el significado general del método fenomenológico —de cuyo alcance total sólo mucho más tarde me hice idea. Lo que en el caso de Fink imponía singularmente era su arte de preguntar, que parecía no tener nunca fin. Había en ello un innegable parecido con Heidegger, y sin duda la confrontación no temática con este pensador estaba constantemente produciéndose en Fink.

Husserl, por su parte, subrayaba en toda ocasión lo inconciliable de su perspectiva con la de Heidegger. El intento de sintetizar ambas está condenado al fracaso —advertía Husserl, y hacía alusión a los jóvenes que una y otra vez habían intentado una síntesis tal, para verse siempre en un callejón sin salida. Acaso justamente en esto le haya sido fiel el propio Fink, quien abandonó por entero los caminos de la fenomenología trascendental-reflexiva cuando trató de acercarse desde el punto de vista del todo a los problemas de las grandes totalidades: espacio, tiempo, mundo. Husserl, en cambio, llegó incluso a ponerme en una ocasión ante la opción de, bien seguir los cursos de Heidegger, bien proseguir mis consultas con él y con Fink; aunque entendió perfectamente mi referencia a mis

obligaciones como becario y dejó estar la situación. Por lo demás, la impresión que yo había alcanzado acerca de la vasta problemática de la investigación husserliana era tan fuerte que apenas me quedaban ni tiempo ni energía para trabajar sobre Heidegger.

De Heidegger nunca habló Husserl con menosprecio, sí críticamente, pero reconociendo sus dotes geniales. Mas para Husserl las dotes eran una fuente de obligaciones antes que un valor en sí. Él siempre se había visto rodeado de hombres altamente dotados, y un modelo era el propio Fink. En cierta ocasión describió la primera aparición de Fink en sus cursos: un estudiante en el cual repara, dado que escuchaba las lecciones sin tomar una sola nota, y así clase tras clase. “Bonito cuadro”, cuando le toque comparecer a examen —pensó para sí. Pero el día del examen ese estudiante lo expuso todo cual si lo estuviera leyendo de un libro. Hay que pensar, pues, en Platón, que consideraba una memoria perfecta como la primera condición de un ingenio filosófico.

Rara vez el estudiante ve en el maestro venerado a un hombre con pre-ocupaciones, con sufrimientos, en dificultades humanas. Aquellos dos filósofos llevaban una vida que para mí en aquel momento resultó una completa novedad; parecían no preocuparse de la opresiva realidad política que los rodeaba y que *nolens volens* determinaba sus destinos; ellos tenían una misión a la que entregaban fervorosamente sus vidas, y yo tuve así un primer ejemplo de cómo una vida espiritual en el auténtico sentido puede, pese a todo, fructificar fuera de la existencia oficial. Lejos de mí en aquel tiempo el reparar en las graves preocupaciones de Husserl acerca del destino de su obra, de ese ingente, diligente trabajo de cada día, de cada hora. No sabía yo que un día tal preocupación me tocaría de cerca.

Al despedirnos, Husserl me remitió para la continuación de mi formación a su antiguo ayudante Ludwig Landgrebe, que por esas fechas aspiraba a una plaza de profesor en Praga, en la Universidad alemana con el Prof. Oskar Kraus; Landgrebe, como colaborador suyo que había sido durante años, me sabría dar cuenta de manera sobresaliente acerca de todos los problemas de la fenomenología trascendental. Pero en Praga ocurrió algo más. Pues de Halle había vuelto a su antigua patria Emil

Utitz, un hombre de amplios horizontes, de un gran sentido para captar posibilidades culturales, y un organizador de primera fila.² Antiguo alumno de Brentano, Utitz carecía de comprensión para la esfera trascendental, por lo cual ponía el acento en la vertiente concreta y analítica del pensamiento de Husserl. Utitz concibió un grandioso plan de convertir a Praga en un centro de estudios fenomenológicos. Según el modelo del ya mundialmente famoso Círculo lingüístico de Praga, había que crear también un Círculo filosófico, en parte con los mismos miembros que el lingüístico y en contacto con él. Y así, poco después de la fundación en 1934 del *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l'entendement humaine* por parte de los profesores de ambas facultades de filosofía: Utitz y J.B. Kozák, resultó que a mis conversaciones filosóficas semanales con Landgrebe —quien se reveló un maestro de no menor liberalidad que la de Fink—, en que los problemas husserlianos eran los dominantes, se sumaron las reuniones públicas del *Cercle* con un programa mucho menos exclusivo.

Hoy sabemos por los fundados trabajos de Elmar Holenstein lo mucho que los lingüistas praguenses sin excepción debían a las *Investigaciones lógicas*, gracias sobre todo a la mediación del más genial de entre ellos: Roman Jakobson. Este hecho, sin embargo, no les era patente a todos ellos por igual; entre los checos, lo era sobre todo para Jan Mukarovsky. Y el que tales paralelismos teóricos no fueran sistemáticamente cultivados se cuenta entre las muchas posibilidades de la vida espiritual de aquella Praga que quedaron sin aprovechar. En todo caso, Landgrebe, que se había habilitado con un estudio sobre los problemas de la filosofía del lenguaje de A. Marty, sí se dejaba ver activamente por el Círculo lingüístico, y Mukarovsky tomó parte en nuestras reuniones. La capital del país estaba entonces tan llena de estímulos y contactos intelectuales que apenas si era posible atender a todos en profundidad. Ahí estaba la escuela de Brentano, en una versión notablemente endurecida, pero prosiguiendo siempre una tradición de la que procedía la doctrina husserliana de la intencionalidad de la conciencia. Y había también seguidores menos dogmáticos de esta línea, como los amigos de Kafka: Brod y Weltsch, que estaban muy abiertos a los trabajos de análisis. Hacia los representantes

del Círculo de Viena se mantenía en general cierto distanciamiento, pero también ellos estaban en Praga, representados señaladamente por Philipp Frank y por Carnap, y dejaban sentir su influencia sobre algunos lingüistas y filósofos. La “teoría pura del Derecho” de Kelsen y Weyr tenía poco que ver, claro está, con la fenomenología, aunque Kelsen siempre habló con respeto de Husserl y se dejó ver por el Círculo. Otra posibilidad de contacto intelectual la ofrecían los psicólogos de la escuela de Lindworsky. Pues bien, abarcando todo ello sobre la base de una teoría fenomenológica entendida en un sentido amplio al estilo de *Investigaciones lógicas*, Uitz pensaba poder articular una comunidad de investigadores dedicados a las ciencias del espíritu; comunidad que debía dejar margen de independencia a los individuos, pero que había de tener el suficiente carácter propio como para diferenciarse hacia fuera con suficiente nitidez.

Una ocasión para la fundación del Círculo la ofreció el Congreso de Filosofía del año 1934 en Praga. El Congreso estaba organizado por E. Rádl, el conocido filósofo checo e historiador de las teorías biológicas. Rádl era un espíritu sumamente peculiar, cuya personalidad impresionaba y descollaba, para nosotros sus estudiantes, por sobre el resto de los profesores locales, y cuyo significado, visto retrospectivamente, ha seguido creciendo. Este peculiar filósofo de la vida y alumno crítico de Masaryk concebía la filosofía como análisis ético-metafísico de los problemas de la Humanidad en el presente, y dio en la idea de articular el Congreso en torno al problema de la crisis de la democracia.

Tan elevado propósito vino, sin embargo, a fracasar. Los filósofos soviéticos no aparecieron, los alemanes enviaron a Hellpach, Heyse y otros parecidos, que no hicieron contrapeso a los neutrales como Nicolai Hartmann;³ el “defensor” francés de la democracia, el senador Barthélémy, se desenmascaró más tarde como un antidemócrata —nada raro que los italianos estuvieran tan amables con él. Así, lo que originariamente era secundario en el Congreso se convirtió en principal; el Congreso fue la primera aparición conjunta del Círculo de Viena, que ante la derrota de los vitalistas del momento (Driesch mismo estaba presente) hizo públicas sus tesis antimetafísicas. E inesperadamente, en virtud de esta comparecencia de lo no oficial junto a las delegaciones oficiales, en virtud de

los desafíos de un pensamiento que se desentiende de encargos políticos controlables —todo lo cual encarnaba en concreto el espíritu democrático—, se hizo realidad el propósito fundamental de Rádl. A ello contribuyó también la carta de Husserl al Congreso, que versaba sobre la misión universal de la fenomenología —uno de los avances de la problemática de *La crisis*. Desde Polonia aparecieron asimismo por Praga importantes personalidades: Ingarden cruzó armas con los neopositivistas en el Congreso, y fue la primera vez en que yo tuve ocasión de escuchar y de hablar con este estudioso y crítico, extremadamente fino, del trascendentalismo husserliano. Todo ello resultó la ocasión concreta para la fundación del Círculo, a lo que se sumó un motivo de gran importancia, que Utitz, con su agudo sentido para lo necesario, captó como una de las misiones capitales que promover desde el Círculo, y a la vez como una de sus legitimaciones capitales. La misión no era otra que la gran preocupación de Husserl, la preocupación por su legado científico. El Prof. Kozák, que era diputado del Parlamento checoslovaco, se encargó de conseguir fondos y obtuvo una primera financiación, ciertamente modesta pero suficiente para empezar. Se concretaron entonces los planes para hacerse cargo del material estenografiado existente y para asegurarlo mecanográficamente.⁴ Se concibió al mismo tiempo la idea de invitar a Husserl a una conferencia a Praga. Y yo, que ejercía como secretario checo del Círculo (el secretario alemán era un joven pedagogo de la Facultad de Filosofía, el profesor Kurt Grube), acepté entusiasmado el encargo de visitar a Husserl en las Navidades de 1934 para hacerle entrega de la invitación.

Los desvelos de Husserl por la suerte que podía correr su trabajo científico más esforzado venían de antiguo. El origen en el tiempo de su preocupación coincidió con el predominio de la dirección heideggeriana en el seno de la fenomenología. A lo que se añadieron, después de 1933, los temores de orden político, para los que había fundamento de sobra. Husserl se había convertido en un “exiliado interior” en su país, y ya no podía esperar ninguna protección de parte de instancias públicas. En tales circunstancias, ni el Círculo de Praga ni la propia Checoslovaquia constituían, claro está, aliados demasiado poderosos, pero sí eran un rayo de

luz en una oscuridad que parecía sin esperanza. Sentir una misión filosófica y también humana de auténtica grandeza, como impulso que anima toda una vida de trabajo, y tener luego que contemplar cómo el destino de ese trabajo es una botella arrojada al mar: tal era año tras año su permanente aflicción. Por entonces todo ello se veía más como una enorme anomalía; lejos aún el pensamiento de que un destino como aquél pudiera estar adelantando —abstracción hecha de la grandeza de la misión— lo que en un tiempo próximo iba a suceder a los intelectuales de gran parte de Europa, e indirectamente de todo el mundo. Se vivía aún con una sensación de relativa seguridad: Alemania estaba aislada, y las debilidades morales del núcleo político decisivo de la Europa occidental no se habían manifestado —¡tampoco las nuestras!— de la manera tan patente en que lo harían unos años después. Se creía que aún había fundamentos para poder alentar esperanzas y concebir planes. En este ambiente se pasaban por alto las voces de los refugiados que daban noticia del gigantesco rearme del régimen hitleriano, como la de mi amigo berlinés J. Klein, que de camino hacia América disertó en Praga sobre historia del álgebra.

La vinculación de Husserl con su antigua patria era débil, pero pervivía un motivo de notable intensidad: su relación con la personalidad de Masaryk. Durante mi estancia en Friburgo en la Navidad de 1934, la conversación giró con frecuencia en torno a Masaryk. Husserl recordaba con agrado el año de estudios que ambos compartieron en Leipzig, la convivencia en casa de los Göhring, la Sociedad Filosófica de Leipzig —así como también el que fuera Masaryk quien le animó a ir a Viena a estudiar con Brentano. Husserl sabía de lo mucho que había hecho Masaryk por el Archivo Brentano y por ello tenía alguna esperanza puesta en él. “Filosóficamente no significa mucho, pero como personalidad moral es único”—tal era su opinión. También recordaba cómo Brentano había dicho de Masaryk que de entre sus alumnos era el que se había interesado ante todo por las consecuencias prácticas de las doctrinas filosóficas.

En Nochebuena recibí de Husserl un regalo extraordinario. A primera vista no muy aparente —un trozo de madera de color marrón claro—, se reveló como un sencillo atril de lectura, para disponer sobre él el libro de

estudio. Era el atril que, al partir de Leipzig, Masaryk le había dejado al joven matemático que se interesaba por la filosofía, y que éste había conservado desde finales de la década de los setenta —en memoria fiel del amigo. Me convertí así en el heredero de una gran “tradicción” de la que nunca me he sentido suficientemente digno. Cuando Husserl supo que yo no había tenido aún oportunidad de hablar con el entonces Presidente de la nación, medio asimismo una carta personal para entregársela al propio Masaryk —lo que por desgracia no pudo ser, ya que muy pronto en el año 1935 Masaryk enfermó. La carta sí fue entregada en el Castillo Lana a su secretario, y yo, como su portador, fui recibido con todos los honores; pero ya no había posibilidad de una recepción —infortunio que más tarde se repitió con Husserl durante su visita a Praga.

También Eugen Fink se encontraba de nuevo en Friburgo, y pudimos reanudar conversaciones al estilo del año anterior. La Navidad fue tan suave —en el Schlossberg habían empezado a florecer las forsitias— que había la tentación de proseguir el paseo filosófico hasta cerca de San Gtilio. También Hans Lassner había venido de Viena, e hizo muchas fotos de Husserl, unas fotos pequeñas y bellas que luego circularon por aquí y por allá. En esta Navidad fue cuando se acordaron los viajes de conferencias de Husserl a Praga y a Viena.

En mayo habló Husserl en Viena, y en noviembre en Praga a invitación del Círculo: fue el momento culminante de la actividad y la existencia del Círculo. El gran pensador llegó a Praga, como antes a Viena, dispuesto a hablar de la problemática acuciante del presente, pero de una manera aun más profunda y original, ya que por primera vez todo descansaba sobre el problema del mundo de la vida, siempre omitido. Bajo la crisis que se había desencadenado en la ciencia —pese a todos sus éxitos—, se veía surgir en la conferencia el problema de la razón y la crisis de la Humanidad; se volvía la vista hacia una crisis de la Ilustración que con el paso de los siglos se ahondaba más y más, y que no había de superarse abandonando la razón sino conquistando una cota aún insospechada de racionalidad y de ciencia. ¡Qué contraste con las conferencias de París en que la concepción se desplegaba en el puro empíreo de un pensar que construye de nuevas, mientras que aquí una voz clamaba por la con-

versión, una voz que traía el mensaje de la filosofía a una Humanidad en extremo peligro! Husserl dio una conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad alemana, otra en la de la checa; improvisó luego una sesión en el seminario de Uitz y otra más entre los checos del *Cercle Linguistique*, donde el anfitrión fue en realidad Roman Jakobson. Era cosa de recordar, ahora de nuevo, la antigua escena en que se dijo: “enemigos, pero sobre todos la fenomenología”. El éxito volvió a ser enorme; la impresión que produjeron la persona de Husserl y la energía solitaria de su pensamiento fue extraordinaria. Nunca antes y nunca después vio nuestro *Auditorium maximum* un acontecimiento como aquél. Nunca nadie habló tales palabras entre nosotros, nunca el espíritu de la filosofía conmovió con tal inmediatez.

Amigos del filosofar husserliano vinieron de Viena a Praga para escuchar a Husserl y para participar de la común preocupación por el pensador y su obra. Fritz Kaufmann y Alfred Schütz departieron con Husserl, e incluso trazaron planes, demasiado ambiciosos, de cara a un posible traslado del pensador. Había llegado, pues, el momento de ponerse a trabajar sobre los escritos estenografiados. Landgrebe partió para Friburgo con el propósito de, conjuntamente con Fink y Husserl, elaborar un cuadro general de la situación y trasladar material a Praga. Sobre sus hombros recayó el grueso del trabajo —como volvió a ocurrir luego, con la preparación de la edición de *Experiencia y juicio*. El *Cercle* inició un ciclo de conferencias sobre la esencia del espíritu, que al igual que la primera parte de *La crisis* apareció en la revista belgradense de refugiados *Philosophia*, que dirigía Arthur Liebert. Estaba también en preparación, con tiempo suficiente, una aparición conjunta en el *Congrès Descartes*, previsto para 1937 en París.

Pero entre el Congreso y nosotros se interpuso el año de oscuridad de 1936: ocupación de Renania, vuelco en la situación política a consecuencia del rearme alemán, guerra civil española. Desde este momento empezó a sentirse cómo el huso de ananké giraba hacia el sinsentido. En nuestro país reinaba la crisis y crecía la tensión política; aunque todavía se seguía teniendo esperanzas y se trabaja con empeño. Durante su estancia en Praga, Husserl me había urgido a terminar mi habilitación. El escrito, que trabajaba temas husserlianos, en especial el tema del mundo de la

vida, quedó listo en 1936.⁵ También los trámites ulteriores de la habilitación se desarrollaron con normalidad en 1937.

Lo que ya no discurrió con normalidad fue la vida del Círculo. Un día nos abandonaron todos los alemanes no judíos y no emparentados con judíos. La propia presidencia del Círculo tenía que ser renovada, y la presión externa sobre la República se hizo notar hasta en cuestión aparentemente tan minúscula.

La aparición del *Cercle* en París no fue un éxito brillante, aunque sí constituyó una primera aparición internacional de un grupo fenomenológico, un primer simposio fenomenológico. Con la ciudad envuelta en una atmósfera incierta —que se manifestó externamente en la desorganización de la Exposición Universal—, salí de París hacia Friburgo con intención de ver y de informar a Husserl. No sospechaba que iba a ser mi última ocasión de hablar con él.

Ya antes del Congreso se habían producido pérdidas muy penosas: muerte de Masaryk, desmoronamiento de Rádl.⁶ Pero ahora encontré a Husserl, el hombre del coraje incommovible para la claridad, en un estado de ánimo no menos penoso. Él sabía de la contrariedad terrible de la situación, y no se hacía ningún tipo de ilusión: el sueño checoslovaco ya se había soñado;⁷ la obra de su vida quedaba otra vez librada a las tinieblas; para su país no veía ninguna esperanza. Hablaba con mesura y prudencia, pero en un tono totalmente distinto de aquel al que estábamos acostumbrados, en el tono que le dictaba la fría ponderación de la situación. No es que predijera nada, y ciertamente no el depravado desenlace posterior, pero todas las eventualidades parecían desesperadas para su trabajo filosófico. Claro que entretanto no cabía más que proseguir la tarea. El último día de mi estancia, al llamar por teléfono, supe por Malvine Husserl que él se había resbalado en el baño y se había lesionado seriamente. No hubo ya ocasión de despedirme. Aquél fue el accidente a partir del cual se desarrolló la fatal pleuresía de la que ya no se recuperó. En mi camino de regreso hacia la frontera bohemia había tropas por todos lados, multitud de unidades motorizadas. A Husserl le fue ahorrado vivir la anexión de Austria (y *a fortiori* la catástrofe checoslovaca).

Por la narración de la hermana Adelgundis Jaegerschmidt se ha sabido cuán penoso resultó ese final, tanto por el dolor físico como por el desasosiego de la amenaza sobre la obra de su vida.⁸ Eugen Fink ha relatado, no obstante, cómo cierto día se llegó a un límite en el que Husserl ya se apartó por entero de estas cuitas mundanas —las más arduas por ser las más espirituales— y miró enteramente en otra dirección, y cómo ello le trajo alivio. Cabe quizá conjeturar que este quedar libre para la muerte fue una suerte de desprendimiento por su parte.

Sobre su tumba Eugen Fink pronunció las palabras de despedida.⁹ Dado que yo había asumido entonces, durante medio año, la edición de la revista filosófica checa *Ceska Mysl*, pude ofrecer una traducción de ellas. El Círculo organizó asimismo un encuentro en memoria del maestro de la fenomenología, en el cual Langrebe y yo mismo tuvimos ocasión de hablar. Por estas fechas la editorial Marcus de Breslau se había trasladado precisamente a Praga, y quiso asumir la edición de escritos que salieran del Círculo. El folleto con los discursos en memoria de Husserl fue el primer número de la serie de publicaciones. El segundo, la edición de Landgrebe del texto *Experiencia y juicio*. El libro apareció poco antes de la ocupación de Praga por las tropas de Hitler, y la tirada, salvo algunos ejemplares, fue en seguida incautada y destruida. Después de la guerra pude yo hacer llegar a Landgrebe un ejemplar para la nueva edición.

No entraré aquí a describir el final, la disolución del Círculo y la interrupción de su actividad. Es ya otra historia: la de la separación de los amigos, el aislamiento. Mejor será poner sobre esta sombría estampa algunos acordes más claros. Pues poco después del Pacto de Munich apareció por Praga el salvador con quien nadie había contado, con quien el propio Husserl nunca contó dado que nunca lo había visto.¹⁰ De este hombre, Herman Leo Van Breda, puede decirse sin exageración que puso su vida a la causa de Husserl, que incluso la sacrificó a ella. Él mismo ha relatado cómo llegó a salvar la obra de la vida de Husserl.¹¹ Pero en realidad hizo mucho más: llevó a Fink y a Landgrebe a Lovaina, organizó el trabajo del Archivo-Husserl, no dejó de incorporar nuevos y nuevos colaboradores, hizo accesible el pensamiento de Husserl a otros pensadores —a los pensadores franceses ya durante la guerra—, protegió du-

rante toda la guerra, con grave riesgo de su propia persona, a la Sra. Malvine Husserl. En suma, salvó a Husserl para la época de la posguerra e hizo accesible su obra al mundo filosófico. También nuestros propios desasosiegos los ha asumido Van Breda, y él ha llevado a término una empresa que ninguna otra institución sin su disposición al sacrificio y sin su ejercicio personal de conciencia habría siquiera concebido. Después de la guerra la situación entre nosotros no sólo ya no fue propicia para una edición de Husserl, sino que tal cosa era sencillamente imposible.

Traducción de *Agustín Serrano de Haro*.

NOTAS DEL TRADUCTOR

1. Se refiere al pensador ruso nacionalizado francés George Gurvitch, cuyas conferencias especiales o “cursos libres” en la Sorbona entre 1928 y 1930 se publicaron resumidos bajo el título *Tendences actuelles de la philosophie allemand*. (La obra se tradujo rápidamente al español: Nuevas tendencias de la filosofía alemana, Madrid, Aguilar, 1931.)

2. Utitz, que también era judío, había tenido que abandonar su cátedra de filosofía en la Universidad de Halle.

3. En las Actas del Congreso aparece J. E. Heyde, no el filósofo nazi Hans Heyse.

4. Husserl redactaba sus manuscritos en un antiguo sistema taquigráfico alemán (estenografía Gabelsberger) que el pensador había adaptado a sus necesidades de reflexión y expresión y modificado para su propio uso.

5. El escrito de habilitación lleva por título *El mundo natural como problema filosófico*. Se reeditó en Praga en 1970, con un apéndice “El mundo natural” en las reflexiones del autor treinta y tres años después.

6. Masaryk, que en 1934 había ganado por tercera vez las elecciones a la Presidencia de la República, tuvo que abandonar el cargo al año siguiente a consecuencia de la enfermedad que le llevaría a la muerte en septiembre de 1937. Una penosa enfermedad retiró asimismo de la vida pública a Rádl, quien fallecería en 1942.

7. La frase refleja un famoso apunte husserliano de 1935, en que a propósito de la idea de la filosofía como ciencia estricta el filósofo dice que “el sueño ya se ha soñado” (*La crisis de las ciencias europeas*, Husserliana VI, p. 508). El sentido de la expresión husserliana ha dividido a los intérpretes, y no es del todo claro que signifique, como sí lo hace, en cambio, la de Patoëka, que la empresa había fracasado.

8. “Gespräche mit Husserl” [“Conversaciones con Husserl”], en: *Stimmen der Zeit* 199 (1981).

9. Pueden leerse en *Perspektiven der Philosophie 1* (1975).

10. El Pacto de Munich tuvo lugar, como se recuerda, en septiembre de 1938. Los primeros ministros de Francia (Daladier) y Gran Bretaña (Chamberlain) firmaron con Hitler y Mussolini la segregación de los Sudetes (parte norte de Bohemia y Moravia, de población mayoritariamente alemana) de la República checoslovaca y su anexión al Reich alemán. Checoslovaquia no tuvo voz en el acuerdo de su desmembramiento, y el Pacto significó de hecho su fin como Estado independiente: así se consumó en la primavera de 1939 con la ocupación de Praga por las tropas hitlerianas y la creación del Protectorado alemán de Bohemia-Moravia.

11. Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs” [“El rescate del legado de Husserl y la fundación del Archivo Husserl”], en: *Husserl et la Pensée Moderne (Phaenomenologica 2)*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1959.

UN MODELO NORMATIVO DE RELACIONES INTERCULTURALES¹

León Olivé

Universidad Nacional Autónoma de México

Nuestro siglo en pañales está urgido de un renovado pensamiento ético y político. Por una parte, el desarrollo tecnocientífico ha tenido consecuencias en las sociedades y en el ambiente que plantea problemas que nunca antes habíamos siquiera imaginado, por ejemplo, que estamos consumiendo la energía del planeta a una velocidad suicida —suicida para la humanidad entera— lo cual sólo podría remediarse mediante una drástica reducción del consumo energético. Pero dada la enorme desigualdad entre los pueblos en la energía que gastan, suponiendo que hubiera un acuerdo para reducir el consumo mundial, ¿cuál sería un acuerdo justo? ¿Aplicar la misma cuota de reducción para todos los pueblos? ¿O bien que las economías que más consumen hoy tuvieran una reducción más drástica? La primera vía parecería condenar a los países pobres a no desarrollarse, pues si no sólo no aumentan su gasto de energía, sino que lo reducen, no tienen ninguna posibilidad de crecimiento económico. La segunda opción parecería más justa, pero sólo en una forma radical que permitiera una reducción global del consumo, con un aumento real del gasto energético por parte de los países pobres. Esto implicaría una disminución muy severa del uso de energía por parte de los países ricos (Sarukhán 2000). ¿Sería posible un acuerdo razonable en el que los países ricos redujeran sus niveles de consumo energético drásticamente, y en cambio los pobres lo aumentarían?

Y de soluciones y acuerdos razonables estamos urgidos, sobre todo en virtud de las atrocidades del siglo XX, así como de las que hemos vivido a partir de la agresión a gente inocente en Nueva York, Washington y Pennsylvania el 11 de septiembre de 2001. Ataques irracionales, injustificados e injustos, sea cual sea la ofensa que hayan recibido quienes per-

petraron esos crímenes. Pero la reacción de los Estados Unidos a la violencia con la que fue atacado, con atrocidades igualmente condenables, lo coloca en el mismo nivel de irracionalidad e injusticia suprema (que no infinita), y sólo puede conducir a la escalada de la violencia. Los acontecimientos posteriores al 11 de septiembre en el Medio Oriente parecen una lúgubre confirmación de esto. Por eso ya Sócrates advertía a Critón que “no se debe responder con la injusticia ni hacer el mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él” (*Critón* 49d).

Ante este triste panorama, ¿nos queda algo por hacer? ¿Debemos esperar el triunfo del más poderoso y ver cómo se conforma un nuevo *status quo* y en el mejor de los casos un nuevo *modus vivendi* entre los pueblos del planeta? ¿O podemos todavía aspirar a que se realicen formas de convivencia humana —particularmente interculturales— que podamos considerar racionales?

Por mi parte creo que todavía tiene sentido mantener tales aspiraciones. Ante la escalada de la violencia y la preponderancia simplemente del más fuerte, necesitamos como nunca el ejercicio de la ética crítica que, como bien recuerda Luis Villoro, empieza cuando nos distanciamos de las formas de moralidad existentes y nos preguntamos por la validez de las reglas y los comportamientos (Villoro 2000, 6-7). Creo que también tiene razón Rawls en que la filosofía política puede “ser Utópica en sentido realista [...] cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable” (Rawls 2001,23).

Para contribuir al avance en esa dirección, quisiera abordar el siguiente problema. En este mundo plural, en sus perspectivas políticas, en sus evaluaciones morales, en sus gustos estéticos, en sus creencias religiosas, en sus preferencias sexuales, en sus formas de vida plural; en suma, en sus culturas, ¿es posible encontrar un conjunto de normas y de valores, o al menos de principios, que podrían ser compartidos por seres humanos cuyas moralidades sociales estén basadas en el Islam, o en diferentes formas de cristianismo, o de judaísmo, o de animismo, o en religiones sincréticas de variaciones de las anteriores y de otras, o en ninguna religión? Al respecto, el pensamiento crítico tiene por lo menos un triple papel:

1) Por una parte, señalar qué está mal, y por qué, en actitudes terroristas como las de Bin Laden o las de la ETA. Pero también debe denunciarse lo que está mal en las decisiones y acciones de políticos como Bush y Blair, por ejemplo cuando el primero —como gobernador de Texas— se negaba a condonar decenas de sentencias a muerte, o cuando ambos decidieron perseguir por su propia mano a un supuesto criminal, aun antes de ofrecer pruebas públicas de su responsabilidad. Con esto mantendríamos la esperanza de “extender los límites de la posibilidad política practicable”.

2) En segundo lugar, el pensamiento crítico —desplegando esa capacidad que llamamos razón y que, entre otras cosas, permite la elaboración de modelos—, debe proponer modelos útiles para orientar la crítica, la toma de decisiones y las posibles acciones e instituciones que podrían establecerse.

3) En tercer lugar, debe hacer lo anterior mediante la discusión de los modelos propuestos hasta ahora, para encontrar su utilidad y sus límites —los límites que surgen de su propio diseño conceptual—, y tratar de superarlos.

I. Contra la idea del consenso racional universal

Comenzando con un ejercicio de tipo (3), es decir, de crítica a algunos de los modelos hasta ahora propuestos, quisiera sugerir que el problema con una buena parte del pensamiento moderno, al construir sus modelos en filosofía política, o como parte de su actividad ética crítica, es que ha supuesto que ciertos principios básicos deben suscitar el acuerdo racional entre personas razonables, vengan de donde vengan. Esta premisa se considera necesaria por ejemplo en una estrategia como la de John Rawls, quien fundamenta sus principios de justicia mediante una deducción a partir de una situación hipotética, sosteniendo que tales principios pueden contrastarse con los juicios ordinarios acerca de la justicia.

Esta es una estrategia ampliamente utilizada. Es la que sigue también Ernesto Garzón Valdés cuando sostiene por ejemplo:

En la génesis de los derechos humanos, tal como fueron formulados por quienes comprendieron la necesidad de contar con una base ética mínima que hiciera posible la convivencia pacífica entre culturas diferentes, está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes (Garzón Valdés 2000, 204).

Es la misma línea de pensamiento adoptada por el intento de colectivizar la concepción kantiana de la ética, como han hecho las propuestas de la ética discursiva de Apel y Habermas. Se encuentra supuesta asimismo en las concepciones consensuales sobre la verdad, como la defendieron, al menos en ciertos trabajos, Habermas (1973) y Putnam (1981).

Desde luego la preocupación en toda esta línea de pensamiento es la de encontrar normas de convivencia obligatorias para quienquiera que se comporte razonablemente, pues se piensa que sólo así es posible lograr una estabilidad legítima y duradera para la convivencia entre los individuos y entre los pueblos. De otra manera, se dice, a lo más que podremos aspirar es a un *modus vivendi*, a una estabilidad debida por ejemplo a equilibrios de fuerza, que puede romperse en cualquier momento por muy distintas circunstancias debido a su falta de legitimidad.

Pero en el ejercicio de la capacidad crítica, hay preguntas que saltan a los ojos: como se le ha dicho insistentemente a Rawls, ¿por qué los agentes en la “posición original” deberían llegar a los principios de justicia que él sugiere, y no a otros, por ejemplo basados en los derechos previos, en los méritos o en las necesidades (de las personas o de los pueblos), como lo han propuesto otras teorías de la justicia social? (por ejemplo, las de Hume, de Spencer, o de Kropotkin; cf. Miller 1976).

En su libro *Derecho de gentes* (*The Law of Peoples*, 1999), Rawls sostiene que los representantes de los pueblos, bajo un espeso velo de ignorancia —que él mismo reconoce que debería ser más espeso que delgado—, tendrían que converger en un *principio que establece la igualdad entre esos pueblos* (Rawls 2001, 53). Pero bien podemos preguntar ¿por qué tendrían que converger sobre ese principio en vez de —por ejemplo, dado que el velo de ignorancia no los convierte en tontos ni en faltos de imagina-

ción— prevenir razonablemente una situación en la que podrían ser desiguales y estar en desventaja dentro de un mismo Estado-nacional, por lo cual les resultaría más apropiado no reconocer una igualdad abstracta, sino exigir razonablemente que, dado que los pueblos no son iguales, dentro de un mismo Estado, éste tendría la obligación de establecer políticas compensatorias que les permitieran satisfacer sus necesidades?

En efecto, en vez de reconocer la igualdad abstracta, ¿no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que, partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo? Tales mecanismos deberían incluir, por ejemplo —entre otras medidas— reglas justas de comercio, de propiedad de la tierra y de los recursos naturales, y del consumo energético. Dicho principio podría aplicarse tanto a pueblos dentro de un mismo Estado, como a pueblos pertenecientes a Estados diferentes. Esto no es descabellado ni irrealista; en cierto sentido la Unión Europea ha avanzado en esa línea, aunque se trata desde luego de una unión de Estados y no de pueblos.

Pero volviendo a las posiciones racionalistas, el problema central es que asumen la idea de que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas o de convivencia política, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones normativas.

Por mi parte, comparto la opinión de muchos autores (*e.g.* Rescher 1988, 1993) que éste fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo XX. Pero si eso es así, los acuerdos entre pueblos, ¿no pueden aspirar más que a un *modus vivendi*? La respuesta depende crucialmente, creo yo, de la concepción de racionalidad que se asuma.

2. Un modelo alternativo: pluralista

Por eso, frente a ese bastión del pensamiento racionalista dominante en la segunda mitad del siglo XX, cabe preguntarse si no podríamos partir del

reconocimiento de la pluralidad a secas del mundo, y reconocer dentro de ella que también hay una pluralidad de formas de razonar, las cuales llevan a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de información, y también a la justificación *racional* de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Y si eso tiene sentido, ¿es posible hablar de *acuerdos racionales* entre agentes sociales que parten de perspectivas distintas, y es posible que converjan en un conjunto de normas de convivencia política que puedan ser consideradas legítimas, desde los distintos puntos de vista, aunque las razones que cada parte tenga para aceptarlas estén basadas en valores y en principios diferentes?

En lo que sigue quiero insinuar una respuesta positiva a ambas cuestiones: sí tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser incompatibles, pero todas *legítimas* con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos.

Se trata entonces de proponer bases para construir un modelo de sociedad, fiel a la que realmente existe, donde prevalecen las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política, a partir del cual proponer la construcción de instituciones que garanticen por ejemplo la justicia social, entre personas y entre pueblos, pero evitando el supuesto de situaciones ideales.

Como dicho modelo lo construimos nosotros, para orientar nuestras acciones dentro del mundo y para hacer propuestas que llevaremos a la mesa de la discusión con representantes de otros pueblos, es claro que el modelo parte de supuestos y de conocimiento empírico aceptado por nosotros. Este modelo tiene supuestos empíricos acerca de lo que es un agente racional, y tiene supuestos normativos acerca de los derechos de los pueblos, por ejemplo el derecho a la diferencia.

Entendemos por “derecho a la diferencia”, el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los indivi-

duos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracteriza como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (cf. Salmerón 1998).

Este derecho (a la diferencia) se fundamenta en —pero no se deduce de—, cuestiones de hecho, como que el horizonte de elecciones de una persona está dada por su cultura; y para muchas personas es el principal horizonte de elecciones, si no el único viable. También se fundamenta en el hecho de que ese horizonte de elecciones y la cultura que la ofrecen son constitutivas de su identidad personal (he desarrollado este argumento —que desde luego proviene de muchos autores— en Olivé 1999).

El modelo que quiero defender, entonces, no se representa a los agentes racionales como si, en condiciones ideales, o a partir de una posición original, llegaran a converger sobre las mismas creencias o sobre las mismas normas. Pero sí supone que los agentes racionales tienen ciertas capacidades. En virtud de esas capacidades, comunes a todos los seres humanos, es posible llegar a acuerdos sobre tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y para una cooperación constructiva entre pueblos distintos. En función de las normas establecidas en estos tratados será posible hacer juicios de valor sobre las decisiones y acciones de cada uno, desde el punto de vista de los otros. Con base en las instituciones acordadas, será posible realizar programas de acciones conjuntos, e incluso imponer sanciones entre pueblos cuando sea necesario.

El contenido de los acuerdos dependerá de cada contexto. Es muy diferente el contexto por ejemplo de México, o de muchos países de América Latina, en donde ya existen instituciones a nivel estatal y se trata de transformarlas y de diseñar normas que regulen las relaciones entre el Estado y los distintos pueblos, así como las relaciones entre esos pueblos, que el contexto entre israelíes y palestinos, donde la lucha es por el establecimiento de dos Estados independientes y soberanos, con un territorio en disputa.

La diferencia con las estrategias racionalistas —insisto— es que aquí no intentamos deducir ningún conjunto de principios que tengan validez universal, si por ello se entiende principios que aceptaría cualquier repre-

sentante racional (o razonable) de cualquier pueblo. Se trata de principios más bien puestos sobre la mesa de la discusión, que deben ser examinados por cada candidato a formar parte de un acuerdo.

A continuación propondré algunos principios específicos y abundaré acerca de su fundamentación. Pero quiero insistir en que los participantes en un diálogo o en una controversia intercultural, aceptarán o no esos principios, según sus intereses en las circunstancias específicas de la discusión, y les parecerán razonables o no, de acuerdo con los criterios propios de su punto de vista.

En otras palabras, mi punto de partida es, con Popper, el rechazo del “mito del marco común” que —creo yo— ha estado subyacente en la filosofía racionalista a la que me he referido antes. Popper formula el mito del marco común de la siguiente manera:

Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o, en todo caso, a menos que se hayan puesto de acuerdo en tal marco para propósitos de la discusión (Popper 1994, 34-35).

Y con Popper, aunque no por sus razones, lo que quiero insinuar es que no hay nada en principio que impida superar las dificultades de comunicación para llegar a acuerdos entre personas que partan de diferentes supuestos. Esto quiere decir que la comunicación y los acuerdos son posibles, pero desde luego no significa que siempre sean posibles.

Cuando esos acuerdos les parecen razonables a cada una de las partes —aunque en su punto de partida no hayan compartido nada excepto el interés en lograr un acuerdo, y aunque las razones de cada parte sean diferentes—, entonces podemos llamarlos “razonables”. Tales acuerdos razonables pueden establecer condiciones de legitimidad que van más allá de meros equilibrios de fuerza, lo que a su vez puede permitir el desarrollo de instituciones legítimas para las diversas partes, es decir, puede lograrse mucho más que sólo un *modus vivendi*.

3. Normas específicas, sujetas a discusión, sobre la base de ciertos hechos

Así pues, la idea central que quiero defender es que en el ejercicio de nuestra capacidad crítica, con base en las experiencias del pasado, podemos proponer un modelo que incluya las ocho normas que mencionaré adelante, a partir de la consideración de los siguientes hechos:

- 1) Está en el interés de todas las culturas sobrevivir (ésta es una hipótesis empírica que puede resultar falsa en casos específicos).
- 2) En el mundo actual, la sobrevivencia de muchos pueblos depende de muchos de los otros, aunque en proporciones desiguales.
- 3) La sobrevivencia de todos los pueblos depende de una razonable conservación del ambiente, especialmente de los recursos energéticos del planeta.
- 4) Por consiguiente, todos los pueblos tienen al menos un problema común, aunque no tengan la misma responsabilidad sobre cuestiones específicas como el consumo de energía. Este es uno de los terrenos donde más desigualdad hay entre los pueblos.

Nuestro modelo -con base en la concepción de la racionalidad que lo sustenta- sostiene que la siguiente situación es posible:

- 5) Es posible abordar problemas comunes desde diferentes puntos de vista, desde la perspectiva de diferentes culturas, aunque no se parta de un marco común, excepto, desde luego, el interés en acordar normas políticas de convivencia pacífica entre pueblos diferentes.

Es en este punto que suponemos que es falso que se requiera un marco de supuestos comunes para que el intercambio entre las culturas sea fructífero (este es el mito del marco, que combatió Popper (1994)).

El modelo sostiene la siguiente hipótesis constructiva (constructiva en el sentido de que no es una hipótesis empírica, pero es realizable a partir de decisiones de los miembros de los pueblos):

- 6) Para llegar a acuerdos útiles, por ejemplo acerca de normas políticas para una convivencia pacífica, de un intercambio comercial justo o de medidas de conservación del ambiente, y más aún si se intenta establecer instituciones comunes (dentro de un Estado nacional por ejemplo, o a nivel internacional), se requiere, eso sí, una disposición favorable que evite el rechazo y la exclusión de los otros y que, por el contrario, los tome en cuenta.

Finalmente, a partir de lo anterior se pueden proponer las siguientes normas. Recuérdense que no se trata de normas deducidas a partir de princi-

pios establecidos en una situación ideal ni posición original. Se trata de normas que van a la mesa de la discusión entre representantes de los pueblos que habrán de tomar parte en los convenios.

Estas normas, sin embargo, pueden ser justificadas a partir de una concepción ética particular, por ejemplo, la que presuponemos al defender este modelo. Lo que no podemos esperar es que desde otros puntos de vista, con otras concepciones éticas, se acepten las normas propuestas por *las mismas razones morales*, pero podemos esperar que esas normas de convivencia política sean aceptadas desde otras perspectivas con base en otras *razones morales*, en virtud de las cuales serían también *legítimas* para representantes de otros pueblos con diferentes presupuestos éticos.

N1) Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres).

N2) Ningún pueblo tiene derecho a sojuzgar a otro, ni a atacarlo, ni a pretender acabar con él, ni a intervenir en su vida interna (excepto en los casos y de la forma que se menciona en N4, N7 Y N8).

N3) La participación en convenios en donde los pueblos adquieren derechos con respecto a otros, donde se establecen reglas de reciprocidad entre pueblos, o derechos con respecto a un Estado nacional o a una organización internacional, o donde se establecen instituciones de común acuerdo, lleva consigo la adquisición de obligaciones por parte de los pueblos.

N4) Una vez que se establecen ciertas organizaciones o instituciones compartidas entre los pueblos, en donde se fijan normas de convivencia y de relaciones justas entre ellos, dentro de lo cual puede estar incluida la constitución política de un Estado nacional, los pueblos que acuerden esas normas tienen derecho a solicitar que se impongan sanciones a aquellos pueblos que infrinjan las normas. Tales sanciones serán impuestas por la instancia competente reconocida de común acuerdo, y nunca podrán ser unilaterales, sino que deben acordarse entre los representantes legítimos de los pueblos que han cumplido con los convenios y las normas pertinentes.

N5) Las normas reconocidas en común deben incluir la exigencia de respetar los derechos humanos, entendidos como el umbral de dignidad de las personas que, según el acuerdo entre los participantes, nadie tiene derecho a traspasar, y cuya definición precisa debe determinarse en común y revisarse constantemente.

N6) Por consiguiente, quien viole los derechos humanos deberá ser juzgado y sancionado. Deberá ser juzgado en tribunales establecidos por la comunidad de los pueblos, con jurisdicción reconocida sobre los territorios y la población de

todos los pueblos que participen en el convenio, y deberá ser sancionado por una autoridad legítima dentro de la organización de los pueblos.

N7) En casos extremos, las instancias legítimamente establecidas mediante los acuerdos entre los pueblos, tendrán derecho a intervenir en la vida interna de algún pueblo, por ejemplo porque sea víctima de un régimen dictatorial que viole los derechos humanos, o porque el régimen sea criminal con respecto a otros pueblos o al suyo propio.

N8) Ningún pueblo tendrá derecho a atacar a otro. En caso de que un pueblo lo haga injustificadamente, será la instancia determinada por la organización de la sociedad de los pueblos la que tenga el derecho de intervenir para evitar más injusticias y para restablecer una situación de paz. La autodefensa de un pueblo debe limitarse a la estricta defensa de su territorio. Si el conflicto desborda su territorio, el pueblo afectado debe acudir a la instancia internacional acreditada para dirimir conflictos e impartir justicia.

4. El sustento de esas normas

¿Cuál es el status y el sustento de estas normas?

Para verlo más claramente conviene destacar las diferencias de la posición pluralista que pretende sustentar este modelo normativo, con respecto a lo que podríamos llamar un “racionalismo convergentista”, como el que mantienen Habermas y Rawls. Para el racionalismo convergentista los agentes que se comporten racionalmente en condiciones ideales convergerían sobre la misma teoría ética (para Habermas y Rawls, básicamente la kantiana).

El modelo pluralista que aquí defiendo rechaza la idea de que exista una única teoría ética verdadera. Sin embargo, este modelo acepta la idea de que las normas de convivencia *política* son legítimas sólo si tienen una justificación con base en alguna teoría ética.

El racionalista convergentista cree que en un diálogo racional (en condiciones ideales), todos los agentes racionales llegarían a un acuerdo sobre las razones éticas para aceptar o rechazar una norma de convivencia política. Desde luego, en el diálogo los participantes aceptarían cambiar sus propuestas originales, pero la conclusión del diálogo dejaría como

consecuencia normas de convivencia política *justificadas para todos por las mismas razones éticas*.

El modelo que aquí defiende rechaza esto, pero mantiene que en un diálogo racional (en condiciones *de facto*, o reales), las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo. Cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada, para cada parte, de acuerdo con su propia concepción ética, y no de acuerdo a una única concepción ética de validez universal.

En otras palabras, el modelo pluralista y el racionalista convergentista coinciden en la creencia optimista de que no hay razones para pensar que los acuerdos racionales sobre normas de convivencia política son imposibles entre agentes racionales que parten de supuestos diferentes (incluyendo distintas concepciones éticas). La diferencia entre ambas posiciones es que los racionalistas convergentistas esperarían que la justificación ética de normas de convivencia política se funde en las mismas razones éticas para todos los participantes (acordadas al final del diálogo), mientras que la posición pluralista sostiene que las mismas normas de convivencia política pueden ser aceptadas por diferentes partes (con concepciones éticas distintas), por distintas razones éticas.

Por ejemplo, la norma 1 (N1), “todas las culturas merecen respeto (aunque no aceptemos todas sus prácticas y costumbres)”, puede ser aceptada desde una concepción ética que la justifique a partir de la idea de que toda cultura está conformada por personas y es necesaria para que ellas tengan un horizonte de elección para desarrollar su plan de vida, o bien puede ser fundamentada desde una concepción que considere que toda cultura, por el solo hecho de existir, es valiosa. Me parece a mí que la segunda es una mala razón, pero justificaría N1 desde el punto de vista de quienes estén convencidos de esa idea.

5. ¿Qué pasa con quienes no firman el convenio?

Para ofrecer una respuesta a esta pregunta conviene tener en mente la distinción acerca de la “justificación” de una norma y su “alcance”. Por otra parte también debemos diferenciar lo que ocurre a nivel moral y lo que pasa a nivel político.²

En el nivel moral, las ocho normas propuestas tienen un alcance universal, pero no se justifican a partir de ninguna teoría ética universal, sino en concepciones éticas particulares. El alcance de las normas es universal porque, por ejemplo, la norma 1 que dice “todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres)” (N1), se aplica desde luego a *todo* pueblo. Es decir, el que acepta la norma está moralmente obligado a respetar a todos los pueblos. Pero N1 no se justifica a partir de una concepción moral única que sea aceptable para todo agente racional, independientemente de la concepción ética particular de la que parta. N1 puede justificarse a partir de diferentes concepciones morales particulares.

Lo mismo ocurre con los derechos humanos. Según N5, hay un conjunto de derechos que son atribuibles a todo miembro de la especie, aunque su justificación no resida en una única concepción moral.

¿Qué ocurre entonces con quienes no firman el pacto de las ocho normas? En el nivel moral, quienes acepten las normas están obligados a respetar a todos los pueblos y los derechos humanos de todas las personas. La obligación no proviene de la firma, sino del hecho de que esas normas están justificadas de acuerdo con su particular concepción moral. Quienes violen N1 o N5 merecen ser condenados moralmente por todos los que aceptan las normas de convivencia política como legítimas. Esto está fuera de duda.

¿Se sigue de ahí que queda justificada una intervención política en la vida interna de un pueblo porque, aun sin firmar el pacto, viole alguna de las normas, por ejemplo viole los derechos humanos de algunos miembros de su pueblo?

La respuesta no puede ser general, en cada caso debe analizarse más a fondo la situación del pueblo no firmante y su relación con los pueblos

firmantes, el tipo de violación, y el tipo de sanción que se propone. Por ejemplo, un pueblo perdido en el Amazonas, que a nuestros ojos viole derechos humanos de sus miembros, está dentro del territorio de un Estado nacional. Si el Estado nacional es firmante del pacto, entonces las acciones a tomar dependen del convenio entre ese Estado y sus pueblos, así como de la relación específica entre ese Estado y *ese* pueblo. Si el pueblo vive realmente al margen de todo contacto con el resto del mundo, y no espera ni participar en la vida del Estado, ni pide nada de él ni de otros pueblos, entonces no veo justificación moral alguna para intervenir *políticamente* en su vida, aunque reprobemos *moralmente*, desde nuestro punto de vista, las acciones de algunos de sus miembros.

Pero si el pueblo espera beneficios por parte del Estado, entonces en realidad no es un “no firmante” marginado, sino un pueblo que debe estar en la mesa de la negociación. Entonces el Estado tiene derecho a exigirle transformaciones en sus costumbres (para respetar los derechos humanos) a cambio de reconocer sus derechos de grupo como pueblo, y brindarle apoyos y beneficios. El caso de Sudáfrica durante el “*apartheid*” era diferente, porque se trataba de un Estado con un régimen que oprimía a una parte de su pueblo. En ese caso, la “sociedad internacional” (aunque de Estados y no de pueblos), tenía razones morales para justificar una acción como el bloqueo económico y cultural (sin embargo ningún gobierno democrático liberal propuso bombardear Sudáfrica). Pero seguramente las razones que tenía cada pueblo para justificar su participación en el bloqueo económico de Sudáfrica provenían de concepciones éticas distintas.

Si los no firmantes viven en un territorio propio sobre el que ningún Estado tiene soberanía (cosa que no existe hoy en día), la respuesta sería en la línea del pueblo aislado del Amazonas que no quiere saber nada ni espera nada de nadie. Podemos condenar moralmente las acciones de sus miembros que nos resulten reprobables de acuerdo a nuestras convicciones morales, pero eso no justifica una intervención política en su vida interna por parte de otros pueblos, ni siquiera por parte de una organización de pueblos que ha aceptado normas de convivencia como las ocho propuestas antes (o como las propuestas por Rawls, 2001), u otras del

estilo. Lo más que podríamos justificar moralmente sería un “bloqueo”, es decir, no interactuar con ellos. Pero eso sería precisamente lo que ellos pedirían, bajo esta hipótesis.

Si los no firmantes viven en un territorio sobre el que tiene soberanía un Estado no firmante, de nuevo habría que analizar las violaciones específicas y las posibles sanciones. Si el Estado quiere participar, por ejemplo, en el comercio internacional, entonces la sociedad de pueblos organizados puede poner condiciones para comerciar, que incluyan medidas de respeto a los derechos humanos, etc. Si el Estado soberano en ese territorio se niega a interactuar con el resto del mundo, pero no afecta a nadie más que a su pueblo, podemos condenarlo moralmente y, de nuevo, “bloqueado”, pero no veo justificación para intervenir desde fuera política o militarmente en su vida interna. Creo que esta era la justificación de México para no tener relaciones diplomáticas con el régimen de Franco o con el de Pinochet, a pesar de que eran regímenes dictatoriales condenados por el Estado mexicano, pero pienso que hizo bien México en nunca plantearse una invasión a Chile.

Finalmente, si un pueblo no firmante ataca a otro que pertenece al pacto, entonces la norma que permite la autodefensa justificaría, primero, que el pueblo atacado se defienda en su territorio, y segundo, que la instancia correspondiente dentro de la sociedad de los pueblos organice las acciones de defensa necesarias para garantizar la seguridad del pueblo atacado.

6. Choque de culturas, liberación de prisiones

De acuerdo con el modelo aquí esbozado, todo individuo es potencialmente cosmopolita, no en el sentido de ser sólo ciudadano del mundo y ligado a una cultura planetaria y universal, sino en el sentido de que, aunque se identifique con una cultura propia y específica, reconozca la existencia de otras, respete su existencia y su derecho a florecer y a desarrollarse, y esté abierto a aprender de ellas y a incorporar elementos de ellas “a su mundo”.

Esta es la razón principal por la cual un mundo multicultural es más rico que un mundo homogéneo. No porque a mí me resulte más rico porque me ofrece más opciones para pasar mis vacaciones en lugares folclóricos, sino porque ofrece más elecciones de vida a cada miembro de las diferentes culturas. Pero esto sólo puede ocurrir cuando las culturas no se ven a sí mismas como sistemas cerrados y excluyentes de las demás, como lo hacen los fundamentalismos.

Nadie puede escapar a su cultura. Aun “la cultura universal” tiene límites. Por eso no me parece mala metáfora de las culturas como prisiones.

Pero hay prisiones cerradas y prisiones abiertas. El modelo que estamos delineando es un modelo que propone liberar prisiones, es decir, abrirlas al intercambio y al enriquecimiento recíproco. Las grandes ciudades como Alejandría, Constantinopla, Londres o Nueva York, han sido cosmopolitas en diferentes momentos de la historia, no por imponer un único estilo de vida universal, o una cultura única, sino por acoger en su seno una multiplicidad de grupos con sus propias culturas, y por permitirles ejercer su razón para encontrar formas de convivir en armonía.

Los choques de las culturas, entonces, pueden ser liberadores, si abren prisiones. Pero las prisiones deben abrirse sin violencia, y permitir a sus habitantes moverse con libertad por ellas, visitar otras, regresar a la suya, y apropiarse de las demás lo que deseen incorporar a su modo de vida en elecciones que son ejercicio de su autonomía.

En cambio, los choques de culturas desde posiciones fundamentalistas que mantienen cerrada su propia prisión y pretenden tan sólo destruir las demás, sin siquiera intentar comprenderlas, los choques cuyo epítome es la afirmación “quien no está con nosotros, está contra nosotros” son — como la idea misma que encierra esta frase, y las personas que la sostienen (desde la cúspide del poder económico y militar del mundo, desde un desierto del medio oriente, o desde una oficina académico-administrativa)—, de lo más empobrecedor y miserable que puede producir el género humano.

Referencias

- Garzón Valdés, Ernesto 2000, *Instituciones Suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM.
- Habermas, Jürgen 1973, "A Postscript to Knowledge and Human Interests" en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, No. 2, junio de 1973, pp. 157-189.
- Habermas, Jürgen 1989. "Teorías de la verdad" (1972), en *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Miller, David 1976, *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Olivé, León 1999, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México: Paidós-UNAM.
- Popper, Karl 1994, *The Myth of the Framework*, Routledge, Londres.
- Putnam, Hilary 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- Rawls, John 2001, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
- Rescher, Nicholas 1988, *Rationality*, Oxford University Press.
- Rescher, Nicholas 1993, *Pluralism*, Oxford University Press.
- Salmerón, Fernando 1998, "Los problemas morales de la diversidad cultural", en *Diversidad cultural y tolerancia*, UNAM-Paidós, pp. 41-65.
- Sarukhán, José 2000, Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, Morelia, Mich., septiembre de 2000.
- Villoro, Luis 2000, "Ética y política", en Luis Villoro (coordinador), *Los Linderos de la Ética*, México, UNAM- Siglo XXI.

Notas

¹Una primera versión de este trabajo se presentó en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura (Instituto de Cultura y Universidad de Campeche, diciembre de 2001). Otra versión corregida se presentó en el VI Encuentro Internacional "Entre particularismo y comunicación: teologías contextuales y reflexión filosófica", Universidad Intercontinental, México D. F. (marzo de 2002). Agradezco a los organizadores y participantes de ambos encuentros por la oportunidad de discutir estas ideas y por sus muy acertados comentarios y críticas. Mi especial reconocimiento a Raúl Alcalá, Alejandro Sahui, Dora Elvira García y Mayte Muñoz. Agradezco también a Mario Teodoro Ramírez su generosa invitación.

²Esta distinción fue subrayada por Cecilia Durán y Cristina di Gregori en la discusión de su contribución al Simposio donde se leyó la primera versión de este trabajo (Campeche, diciembre de 2001)

METAFÍSICA, ACONTECIMIENTO Y CULTURA

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Mario Teo Ramírez... (al deleuziano)

El Devenir y la Impermanencia definen al Acontecimiento. ¿A qué puede ayudar una nueva concepción del pensamiento, una nueva concepción de la realidad humana y no humana? ¿Qué importancia social y cultural tiene la metafísica, qué implicaciones tiene asumir y ejercer un pensamiento metafísico determinado?

En un escrito anterior publicado en *Devenires*¹ presentamos la tesis de que el pensamiento y la cultura occidentales han desarrollado a través de su historia una concepción metafísica trascendente, estática, única, paradigmática, normativa, predeterminista, sustancialista, etc. En el mismo artículo se consideró que la gestación y desarrollo de la llamada época moderna, caracterizada por el triunfo de la visión científico-técnica Y capitalista, trajo consigo la crisis del pensamiento y la cultura basada en la metafísica trascendente y absolutista. Ahora bien, lo que en su momento se vio como una especie de liberación del yugo impuesto por una imagen social y cultural trasnochada e ilegítima del hombre y la realidad, y la afirmación de un pensamiento y una cultura postmetafísicos se ha podido reenfocar el fenómeno de la desacralización del hombre y del mundo, ésta ha aparecido como la construcción de un yugo tan fuerte o más que el anterior: el dominio de la facticidad y del capital. En efecto, el Capital y el Poder en sus diversas y caprichosas formas se convirtieron en axiomas irrebables, normativos, paradigmáticos. De tal modo, la vida moderna y contemporánea ha estado escindida por una visión dicotómica de la realidad que pretende reducir a dos alternativas solamente la com-

preensión de la sociedad y del hombre: la metafísica trascendente y sustancialista o la facticidad bruta. Nuestro objetivo en el presente artículo es mostrar que dicha dicotomía puede ser, además de ilegítima, innecesaria.

Existe una alternativa para disolver o para hacer improcedente la imagen dicotómica de la realidad humana y de la naturaleza; efectivamente, podemos ser inmanentistas sin caer en una existencia bruta y brutal y *devenir metafísicos* sin recaer en sustancialismos trascendentes. De esto nos ocupamos en este ensayo.

Procedemos de la siguiente manera: en el primer apartado, “Nihilismo y episteme Moderna”, ofrecemos la contextualización del acontecimiento conceptual, el nihilismo, que consideramos decisivo para la creación de un pensamiento que, teniendo un origen “antimetafísico”, es con igual fuerza y posibilidad, un pensamiento abierto a una metafísica distinta. En el segundo apartado, “Una metafísica de lo incorporal”, nos apoyamos en Michel Foucault y su interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze para tratar de alcanzar una concepción nueva del pensamiento metafísico que no sea puramente negativa. En el tercer apartado, “El Acontecimiento”, presentamos algunos de los rasgos más relevantes de la realidad desde el pensamiento metafísico deleuziano y su concepción del Acontecimiento. El cuarto apartado, “Habermas y la metafísica negativa”, presentamos algunas de las ideas que el filósofo alemán elabora en su crítica de lo que considera los intentos contemporáneos por recuperar el pensamiento metafísico. Finalmente, en el quinto apartado, “La cultura como acontecimiento”, tratamos de enfrentar la cuestión nuclear de este escrito: el sentido cultural de lo que denominamos, siguiendo a Foucault, *la metafísica del acontecimiento*.

1. El Nihilismo y la episteme moderna

A diferencia de otras corrientes filosóficas que han elaborado una franca posición antimetafísica —es el caso del marxismo, el positivismo, el pragmatismo, el utilitarismo, la filosofía analítica, el cientificismo, etc.—

, consideramos que la concepción nietzscheana del nihilismo deja abierta la posibilidad para un nuevo pensamiento metafísico. En efecto, el filósofo alemán concibe dos sentidos principales en el concepto de nihilismo: 1. La crisis de los grandes valores sobre los cuales se desarrolló la vida sociocultural occidental, es decir, la caída de los valores absolutos, el derrumbe de la visión dogmática y cerrada del pensamiento y la realidad; en breve, el elemento negativo que define al nihilismo es la declaración de la detención de la concepción metafísica trascendente y sustancialista de la realidad. 2. La emergencia histórica del elemento positivo del nihilismo: la afirmación de la concepción de la realidad como Devenir, Proceso, Multiplicidad, Posibilidad, Creatividad, Inmanencia, Acontecimiento, Transformación, etc. Ciertamente dicha afirmación no se limita a la circunstancia histórica con que se le identifica, la crisis del valor absoluto y sustancialista en la cultura occidental moderna sino que ha formado parte, virtualmente, del pensamiento occidental a través de su historia.

El nihilismo envuelve y enfrenta entre sí dos concepciones del pensamiento y la realidad: la primera de ellas pretende declarar el fin de la metafísica, mientras que la segunda busca ejercer un pensamiento y una práctica postmetafísicas. Sin embargo, varios filósofos que durante el siglo XX se ocuparon del pensamiento nietzscheano,² no dejaron de señalar que lo que el filósofo de la Voluntad de Poder inauguró y dejó abierto para el pensamiento de los últimos cien años no fue la finalización de toda forma de pensamiento metafísico sino de una forma específica de metafísica;³ por otra parte, varios de tales filósofos consideraron que lo que Nietzsche creó o simplemente liberó fue una nueva forma de pensamiento metafísico, una nueva concepción del pensamiento y de la realidad: una metafísica de lo insustancial, del devenir, de lo impermanente, de la voluntad.

Consideramos de gran importancia pensar lo que Nietzsche liberó para el pensamiento del siglo pasado y para el siglo que acaba de iniciar, ese pensamiento que, sin lugar a dudas no pertenece a Nietzsche en exclusiva sino que forma parte en nuestros días de lo que el filósofo francés Michel Foucault denominaba la episteme contemporánea. Se trata de un pensamiento con múltiples y complejas manifestaciones que en gran me-

dida se advierten con un aspecto metafísico distinto, o tal vez habría que pensarlas como expresiones *intrafísicas*; de tal forma, eluden el fácil rechazo de quienes podrían calificarlas, más por comodidad que por un examen riguroso, como simples formas para huir de la realidad o de pretender querer retornar a formas de pensar premodernas o de construir formas de una metafísica negativa (J. Habermas).

Como es sabido, para Michel Foucault han existido al menos tres grandes epistemes en la cultura occidental: la episteme que dominó hasta mediados del siglo XVII; la episteme clásica, que se extiende desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX; la episteme moderna, que inicia a principios del siglo XIX y se extiende, mezclada con lo que podríamos considerar una nueva episteme, hasta el siglo pasado.

Foucault define el concepto de episteme de la siguiente manera: “en una cultura y en un momento dado, sólo hay siempre una episteme que defina las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente en una práctica”.⁴ Una episteme define en sus aspectos generales, no de un modo absoluto y definitivo, al sujeto de conocimiento y lo que éste puede pensar y conocer: objetos, problemas, conceptos, enunciados, formas discursivas, etc. De tal modo, para Foucault la episteme moderna ha estado dominada (o estuvo dominada si se le considera cosa del pasado, es decir, superada por la llamada postmodernidad o por una modernidad tardía) por la figura cultural y epistemológica conocida como Hombre. El Hombre, afirma Foucault, constituye en la historia cultural de Occidente la finalización de la episteme clásica regida por la Representación, por la presunción prevaleciente durante los siglos XVII y XVIII de encontrar en la elaboración de complejos sistemas de signos y símbolos la verdad del mundo y de los seres humanos.

¿Qué es el Hombre como una figura cultural y epistemológica? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que impone al conocimiento?⁵ Foucault considera que son cuatro las condiciones que definen al Hombre, al Conocimiento y al Pensamiento durante la episteme moderna; se trata de condiciones que no se agotan o reducen al espacio epistemológico

sino que tienen efectos generales y particulares en la vida social, política, artística, etc., de la época moderna:

1. La analítica de la finitud: durante la episteme moderna el hombre como ser empírico es quien hace patente y quien presenta el orden y la verdad de las cosas; el hombre es el único ser que puede develar el orden de la positividad de las empiricidades, a la vez que él mismo es y se sabe empírico y finito: “la finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza”.⁶ Al igual que la realidad empírica que conoce y a la cual devela su legalidad, el hombre se reconoce en su cuerpo, su deseo y su lenguaje como un ser finito; ni en el exterior ni en sí mismo encuentra el hombre el fundamento que le ofrezca una esperanza y un sentido trascendente: “así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito”.⁷ La realidad empírica y finita ya no se percibe y determina como antes de la Modernidad, desde un pensamiento de lo infinito, sino desde la realidad finita misma; la única posibilidad de infinitud que puede reclamar para sí lo finito es el ilimitado recorrido de sí mismo, es decir, la imposibilidad de agotar su delimitación debido a su diversidad y complejidad. La metafísica de lo infinito se transforma en una analítica de lo finito y de la existencia del hombre, aunque también, afirma Foucault, hay en el pensamiento moderno una constante tentación (también permanentemente combatida y anulada) de crear una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje, es decir, de las tres formas discursivas modernas que definen al hombre. Se trata de formas metafísicas incapaces de mantener presente lo absoluto trascendente de la vida, del trabajo y del lenguaje; éstos son inseparables del plano inmanente del hombre, de su empiricidad y finitud: “de tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analítica de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denun-

cia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”.⁸

2. Lo empírico y lo trascendental: el hombre, dice Foucault, a la vez que es un ser empírico, en él se dan las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, es un ser trascendental. Debido a esta dualidad que lo caracteriza, el hombre se debate permanentemente entre dos posibilidades epistemológicas y socio-políticas: el análisis positivista y el discurso escatológico; se enfrenta a la alternativa de asumir la verdad a partir del objeto o pensar la verdad como lo que no está dado, recurriendo al sí mismo como ser de lo posible: “Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino de un solo golpe, positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida”.⁹ El realismo y el utopismo se mantienen presentes en el Hombre como dos discursos mutuamente excluyentes pero fatalmente indisociables.

3. El cogito y lo impensado: por ser el hombre una duplicidad empírico-trascendental encuentra en su ser una doble región: en primer lugar, una región conocida, aprehensible, en constante ejercicio mediante el pensamiento: se trata de la realidad empírica en la cual el hombre se reconoce; en segundo lugar, junto con esta primera región se encuentra otra región indeterminada, virtual, oculta. A pesar de que esta última región pertenece al hombre con igual verdad, encuentra que constantemente lo elude, se le escapa; se trata de lo no pensado; es el pensamiento referido a una región que lo sustenta pero de la cual no puede dar razón; se trate de la vida, del trabajo o del lenguaje, el Hombre no encuentra la forma de aprehenderlos por completo. Se trata del sentido de las empiricidades, de su carácter, de su ser originario. El cogito, el yo moderno, queda impedido para afirmar plenamente un ser para sí: “tan luego como se muestra el ‘pienso’ comprometido con todo un espesor en el que casi está presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible

hacerlo seguir por la afirmación de que ‘soy’: ¿acaso puede decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa no sólo cuando he terminado, sino aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que desarrolla consigo y que me levanta por un instante en su cumbre, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte?”.¹⁰ El hombre se encuentra desde el siglo XIX más allá del cartesianismo y del kantismo; más allá de éstos el hombre moderno, el sujeto, el yo, se agita en la incertidumbre sobre su ser y condición originaria: en la vida, el trabajo, el lenguaje; y éstos, a su vez, permanecen en la región de lo impensado, fascinando y desesperando al pensamiento.

4. El retroceso y el retorno al origen: el hombre, sostiene Foucault, está ligado a historicidades ya constituidas a las cuales se integra: la vida, el trabajo, el lenguaje; de tal forma, el origen de su ser lo encuentra el hombre cotidiana e íntimamente en tanto ser vivo, trabajador y hablante. Su origen lo conduce a unas historias que no domina y de las cuales es un constante deudor; el origen retrocede sin posibilidad de detenerlo; no reconoce al hombre; en su incontrolable retroceso el origen deja al hombre sin nacimiento determinado y definible. Así: “el pensamiento moderno ha establecido, en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así —pero frustra de antemano y mantiene frente a ellos todo su poder de impugnación— los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas (...) autoriza también el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo a la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas, el conocimiento que ha tomado de ellas, las ciencias que ha podido constituir”.¹¹ Hacer que los seres y la cosas —biológicos, productivos y lingüísticos—, su evolución, determinen y revelen el origen y desarrollo del hombre o hacer concordar los esfuerzos de éste por hacer

coincidir el conocimiento de las positividades con la determinación de su propia verdad. Tales son las dos posibilidades que el hombre constantemente ensaya buscando el origen y sentido de su existencia. En los dos casos el origen retrocede, no aparece, el hombre no alcanza a reconocerlo, a detener su huída hacia atrás. No obstante, este retroceso no evita que el pensamiento moderno insista en aprehenderlo para formar la historia y futuro del hombre.

La figura del hombre, pues, sirve a la filosofía durante la época moderna como su nuevo sueño; en efecto, el pensamiento abandona el dogmatismo de la metafísica del infinito y se posiciona en una Antropología de lo finito: “todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre”.¹² La tarea que se tiene que cumplir para reanimar al pensamiento, afirma Foucault, no es evidentemente retornar al dogmatismo sino destruir las cuatro formas que definen al discurso antropológico de la cultura moderna. El pensamiento contemporáneo se nutre críticamente de la figura del hombre para renovarse: busca una ontología radical (o una metafísica con un objeto distinto y pensando desde una posición nueva) desligada de sus pasadas pretensiones absolutistas o trata de refundar la crítica de la razón y los límites del pensamiento.

Foucault encuentra en Nietzsche los dos momentos decisivos del pensamiento moderno que lo enfrentan a la necesidad de reaudar su actividad creativa: por una parte, la crítica de la metafísica, la afirmación de un pensamiento más allá de la concepción metafísica absolutista y trascendente de la realidad que, sin embargo, en el caso del filósofo alemán no se transforma en una Analítica o en una Antropología de lo finito; por otro lado, la crítica del hombre: “Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno al otro, en el que la muerte del

segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre, significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre”.¹³ Más que la muerte de Dios, es el fin del hombre lo que se afirma en la edad presente; Dios muere con la metafísica del infinito, pero también desaparece su asesino, la figura de quien pretendió ocupar su lugar: “dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, se hincan ya en el Océano futuro”.¹⁴ Las mismas formas que han definido la antropología de la modernidad (la analítica de la finitud; la duplicidad empírico-trascendental; el cogito y lo impensado; el retorno y el retroceso al origen) quedan liberadas con la muerte del hombre; de tal manera, lo que surge como posibilidad inminente es la experiencia de dichas formas más allá del dominio de la figura del hombre: la nada, la muerte, el deseo, el cuerpo, lo impensado, lo no discursivo, el devenir, la impermanencia, el acontecimiento, lo no-dado, la inmanencia, etc.

Para Gilles Deleuze, la episteme clásica, o la formación histórica clásica occidental como él la denomina, se reconoce por su relación con el infinito, “las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito”,¹⁵ En esta relación todo queda subsumido al infinito, de tal forma, el hombre y todos los demás seres y órdenes finitos se caracterizan por su intrínseca limitación. La formación histórica clásica, es decir, el conjunto de fuerzas propias al hombre y su relación con el infinito constituyen una forma-Dios. La transformación de la formación histórica clásica ocurrió cuando las fuerzas del hombre se relacionaron con otras fuerzas: las fuerzas de la finitud: la vida, el trabajo y el lenguaje, de donde surgieron las tres ciencias modernas de la finitud: la biología, la economía y la lingüística. La finitud sustituyó a la infinitud en la cultura occidental. El hombre encontró la finitud, primero, fuera de sí, para en un segundo momento verse él mismo como un ser finito: “cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre”.¹⁶

Ahora bien, toda formación histórica, afirma Deleuze, es temporal. La forma-Hombre tomó el lugar de la forma-Dios, pero su agotamiento anuncia ya su pronta desaparición; efectivamente, si Dios no está presente en el escenario del mundo el hombre no encuentra ninguna garantía para asumir una identidad; la finitud, por otra parte, introduce en el hombre la muerte, su ser mortal; finalmente, la existencia del hombre es una existencia precaria que se sostiene penosamente entre lo real plural y complejo: la organización de la vida, la diversidad de lenguas y los modos de producción. Nada puede detener la muerte de la forma-Hombre y no hay razón para lamentarnos por ello: “en efecto, ¿ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta?”.¹⁷

¿Qué nuevas fuerzas esperan al hombre para entrar en relaciones con él? ¿Qué nueva forma vendrá a sustituir a Dios y al Hombre? Tales fuerzas no proceden del Infinito ni de lo Finito sino, sostiene Deleuze, de lo *Finito-Ilimitado*: la combinación y liberación de los componentes finitos: “el hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje...el hombre cargado incluso de animales... Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico... Es el hombre cargado del ser del lenguaje...”.¹⁸

¿En qué consiste la destrucción del discurso antropológico, o antropologista, Y la consiguiente renovación del pensamiento, la realidad y la acción humana? Ensayando una posible respuesta tenemos lo siguiente: primero, la analítica de la finitud deviene metafísica, no de lo infinito sino metafísica de lo finito, del devenir, de la inmanencia, Segundo, es imposible pretender reducir el discurso del hombre a una verdad positiva; aunque él no lo quiera, aunque asuma la posibilidad como indeseable, el discurso de lo posible, de lo no dado, se le presenta como algo intrínseco a su condición.

Tercero, lo incierto, lo indeterminado, lo impensado, quedan como lugares propicios para un pensamiento que se rebela a quedar sometido por lo dado; se ve permanentemente lanzado a la región de lo impensado, o tal vez de lo que no desea pensar porque no encuentra positividad en un pensamiento tal. Cuarto, con la desarticulación de la Antropología de lo

finito se inaugura, no la impotencia del pensamiento, ni una metafísica negativa sino un pensamiento distinto: su objeto ya no es sustancial, determinado, fijo, absoluto, idéntico, sino insustancial, indeterminado, procesual.

A continuación ensayamos, sólo ensayamos, con la posibilidad de un pensamiento liberado de la figura del Hombre y de la metafísica del infinito, de Dios y de su asesino.

2. Una metafísica de lo incorporeal

En el brevísimo pero apasionado texto de Foucault *Theatrum Philosophicum*,¹⁹ el filósofo francés escribe sobre dos libros de otro de los filósofos franceses con mayor influencia durante la segunda mitad del siglo XX, Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*²⁰ y *Lógica del sentido*.²¹ Para Foucault, la filosofía de Deleuze, al igual que la de muchos otros filósofos a través de la historia de la filosofía, tiene como objetivo principal invertir al platonismo. Ahora bien, la singularidad de Deleuze, de su *platonismo invertido*, consiste no en transformar la apariencia, el no-ser platónico, en una especie de esencia, como tampoco pretende restituir los derechos perdidos de la Idea trascendente; lo que Deleuze hace es liberar al *Acontecimiento*: “sumergiendo la apariencia, rompiendo sus noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento; expulsando la pesadez de la materia, entrará lo incorporeal; rompiendo el círculo que imita la eternidad, la insistencia intemporal; purificándose de todas las mezclas de la pureza, la singularidad impenetrable; ayudando a la falsedad de la falsa apariencia, la apariencia misma del simulacro”.²² El Acontecimiento, lo Incorporeal, lo Intemporal, la Singularidad, el Simulacro, se convierten en la obra deleuziana en desarrollos constantes, Deleuze deja sin razón de ser la dicotomía paradigmática que se ha mantenido como un horizonte vigilante y normativo del pensamiento occidental: la Idea o la Apariencia, el Ser o el No-ser. Deleuze, afirma Foucault, desplaza al platonismo, lo transforma, constituye un *paraplatonismo*, un pensamiento que se ejerce junto al de Platón, pero al cual le quita su corona, su presunta autoridad y

poder sobre la realidad y el pensamiento, La inversión deleuziana del platonismo significa: “inclinado a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo”,²³

Ni materia bruta ni Idea inaccesible e indiferente. La tarea del pensamiento deleuziano es por lo *impalpable*, un pensamiento o una *filosofía del fantasma*. El fantasma, lo impalpable, no son ni una percepción ni una imagen sino aquello que está en el orden, afirma Foucault, de *la materialidad incorporal* de Deleuze. El fantasma no posee una verdad, un sentido, detrás de sí, una verdad que lo sustente y de la cual sea signo; lo incorporal no posee una forma estable, un núcleo sólido al cual se le pueda referir para tener o reclamar al menos “una esencia”, El fantasma, lo incorporal, lo impalpable, están pegados a los cuerpos, se crean y desarrollan en el límite de éstos, en sus superficies y fuera de ellas, relacionándose entre sí. Más allá de la dicotomía y el dilema de verdadero o falso, ser o no-ser, el fantasma, lo fantasmal, dice Foucault, es un *extra-ser*.

Para Foucault, la filosofía del fantasma debe verse como una metafísica, no como un pensamiento del Ser ni como una denuncia del olvido del Ser sino como una *metafísica del extra-ser*: “Física: discurso sobre la estructura ideal de los cuerpos, de las mezclas, de las reacciones, de los mecanismos de lo interior y de lo exterior; metafísica: discurso acerca de la materialidad de los incorporales -de los fantasmas, de los ídolos y de los simulacros”.²⁴ La metafísica ha estado atrapada en la historia de la filosofía por la ilusión; en efecto, dice Foucault, ha estado atemorizada innecesariamente por el simulacro, la apariencia, el no-ser, la copia; sin embargo, la metafísica no es una ilusión más que cuando la ilusión misma se hace una metafísica, por tanto, lo que Deleuze hace es “desilusionar” los fantasmas, los incorporales, los simulacros, Lo que resulta de esta desilusión es una *metafísica desilusionada*, es decir, una metafísica liberada, alegre, superficial: “no lleva consigo, a su pesar, una metafísica vergonzosa; conduce a una metafísica; una metafísica liberada tanto de la profundidad originaria como del ente supremo, pero capaz de pensar el fantasma fuera de todo modelo y en el juego de las superficies; una metafísica en que no se trata de lo Uno Bueno, sino de la ausencia de Dios, y de los juegos epidérmicos de la perversidad”.²⁵ Metafísica atea y transgresora,

filosofía del simulacro, de lo no-original, de la no-representación, de la no-imitación, de la no-fidelidad; un pensamiento, afirma Foucault, que crea una *fantasmofísica*. Se trata de un pensamiento que no pretende poseer el acceso a la realidad esencial y absoluta, pero que tampoco se regodea en una “debilidad” impotente.

Todo acontecimiento, todo devenir, tiene que ser pensado metafísicamente; no se trata de una metafísica sustancialista y fundamentadora, ni de una metafísica organizadora y rectora, trascendente y casualista. Es una metafísica del efecto, del puro efecto como resultado de la relación de los cuerpos, con los cuales, no obstante, no se identifica; se trata de un acontecimiento-efecto que sobrevuela los estados de cosas; es un efecto que una vez creado pierde su dependencia causal deviniendo metafísico: “imaginemos una causalidad acodada; los cuerpos, al chocar, al mezclarse, al sufrir, causan en su superficie acontecimientos que no tienen espesor, ni mezcla, ni pasión, y ya no pueden ser por tanto causas: forman entre sí otra trama en la que las uniones manifiestan una cuasifísica de los incorporales, señalan una metafísica”.²⁶ Se trata de una incorporalidad — es necesario tenerlo presente— de lo real; la metafísica del acontecimiento no es una metafísica impotente, ignorar al acontecimiento es condenarse al sin sentido y a la muerte porque en él se expresa lo real.

Para Foucault, son tres condiciones las que en el presente se pueden distinguir que han impedido pensar el acontecimiento: el mundo, el yo y Dios. Con la primera, el acontecimiento queda sofocado al estado de cosas material; con la segunda, el acontecimiento queda reducido a una posibilidad propia y exclusiva de la conciencia; con la tercera, el acontecimiento queda incluido en un orden preestablecido. Pensar el acontecimiento, es decir, poder volver a pensar, sólo es posible más allá de tales condiciones, de tales dispositivos; se trata de un pensamiento más allá del sujeto y del objeto, un pensamiento-acontecimiento, un pensamiento-fantasma, una realidad-acontecimiento, una realidad-fantasma: “el acontecimiento (asimilado en el concepto, del que en vano se intentaba más tarde sonsacarlo bajo las formas del hecho, verificando una proposición, de lo vivido, modalidad del sujeto, de lo concreto, contenido empírico de la historia), y el fantasma (reducido en nombre de lo real y colocado en el

extremo final, hacia el polo patológico de una secuencia normativa: percepción-imagen-recuerdo-ilusión). Después de todo, en este siglo veinte, ¿existe algo por pensar más importante que el acontecimiento y el fantasma?".²⁷ ¿En qué sentido el acontecimiento nos abre la posibilidad de pensar la realidad natural y humana de manera distinta? ¿Es posible pensar sin caer en la mera negación de lo absoluto?

3. El Acontecimiento

¿Qué es un Acontecimiento? Para Deleuze,²⁸ el acontecimiento es un Efecto creado como consecuencia de la intrarrelación e interrelación en y de los cuerpos; ahora bien, el acontecimiento como efecto de la dinámica de los cuerpos no se identifica con éstos; el acontecimiento se efectúa en los estados de Cosas pero su relación con ellos no es de dependencia causal sino de *sobrevuelo*. De esta definición general se derivan una serie de características. A continuación presentamos brevemente algunas de las más relevantes: Primera, *la relación del pensamiento con el acontecimiento*: el acontecimiento se convierte en el objeto del pensamiento filosófico expresado en la creación de conceptos; en otras palabras, pensar un acontecimiento es crear un concepto; el acontecimiento y el concepto se identifican en el pensamiento filosófico. Segunda: *la relación del acontecimiento con el estado de cosas*: pensar el acontecimiento ligado materialmente a un estado de cosas determinado es convertirlo y reducirlo a una cuestión de hecho, a una relación causal atrapada en un tiempo y en un espacio; pensar el acontecimiento sobrevolando un estado de cosas es pensarlo como un concepto intemporal que se mantiene presente virtualmente: "Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto".²⁹ Un acontecimiento puede reefectuarse en un estado de cosas (aunque dicha efectuación siempre es precaria y limitada) o puede mantenerse como un concepto en el pensamiento: "el concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con los estados de cosas en que se efectúa...El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la

cosa. El acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad: el acontecimiento de otro, el acontecimiento del rostro...”.³⁰

Tercera: *el acontecimiento no es una esencia ni una sustancia*: como ya señalamos en el apartado anterior, la metafísica deleuziana no es una metafísica de la esencia sino del simulacro; ciertamente, Deleuze no propone un nuevo positivismo, una analítica de la finitud agotada e impotente, ni siquiera propone una escatología, es decir, un discurso que anuncie, que devele, que profetice una nueva realidad para el ser del hombre. El acontecimiento está desligado de la causalidad fáctica lo mismo que de una realidad teleológica; el acontecimiento es lo real no dado cuya realización puede perderse.

Cuarta: *el acontecimiento no se puede juzgar positiva o negativamente por sus efectuaciones en los estados de Cosas*: el acontecimiento es la realidad más cercana y la más alejada para el hombre; si se le quiere atrapar sólo en el plano empírico, se escapa, se pierde o se presenta sólo con una apariencia irreconocible: el amor, pero también el odio, es un acontecimiento-concepto que las más de las veces nos decepciona cuando lo apresamos, o pretendemos apresarlo, en un estado de cosas; siempre permanece intacto, puro, a pesar de todos nuestros afanes, a pesar de sus gozosas o lamentables efectuaciones empíricas.

Quinta: *el acontecimiento es autorreferencial*: la referencia con la cual podríamos delimitar el acontecimiento no nos lo entrega. ¿Dónde buscamos y podemos encontrar la justicia? ¿En qué estado de cosas se efectúa e identifica como una realidad dada? ¿Según qué discurso y conjunto de proposiciones podemos deducir o inferir el acontecimiento-concepto?: “El concepto no constituye en modo alguno una proposición, no es preposicional, y la proposición nunca es una intensión. Las proposiciones se definen por su referencia, y la referencia nada tiene que ver con el Acontecimiento, sino con una relación con el estado de cosas o de cuerpos, así como con las condiciones de esta relación”.³¹

Sexta: *el acontecimiento puede y debe crearse, recrearse, liberarse, develarse*: el carácter autorreferencial del concepto no significa para Deleuze renunciar a la posibilidad de pensar, concebir, crear, acontecimientos nuevos, acontecimientos por venir; acontecimientos a los cuales no se les piensa

atrapados en un estado de cosas cerrado y fijo; aún más, el filósofo, piensa Deleuze, tiene como una de sus fundamentales tareas liberar el acontecimiento, abrirlo al pensamiento y a la práctica: “deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos”.³² Puede comprenderse por la cita anterior por qué Deleuze afirma que a él nunca le interesó la presunta muerte de la filosofía o la crisis de la metafísica; el pensamiento muere sólo cuando identificamos sus creaciones con los estados de cosas, el concepto se vuelve impotente e inútil sólo cuando no es concepto, es decir, cuando pretende convertirse en una especie de proposición empírica. Una filosofía, dice Deleuze, la grandeza de una filosofía, radica en los acontecimientos que los conceptos que crea son capaces de provocarnos o los que nosotros mismos somos capaces de extraer de sus conceptos, sin siquiera tener que ser filósofos.

Séptima: *el acontecimiento es prefilosófico y postfilosófico, sobrevuela al filósofo y a la filosofía, es prerracional o suprarracional, inconsciente o supraconsciente*. los acontecimientos siempre tienen una realidad previa respecto a los conceptos filosóficos (¿Cuántos acontecimientos carecen de concepto?). La filosofía mantiene una constante relación, compleja relación, con lo prefilosófico de los acontecimientos, pero también con lo que de prefilosófico hay en cada filósofo y en cada filosofía; finalmente, la filosofía también desarrolla una riesgosa relación con la cotidiana indiferencia que provoca el pensamiento filosófico en la sociedad contemporánea. La filosofía se nutre, se sustenta en algo fundamental que no es la filosofía misma, que no es controlable ni racionalizable: “precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos”.³³ Siempre será más tranquilizador suponer que los conceptos filosóficos siempre están referidos a estados de cosas más o menos determinados y determinables, suponer

que el filósofo lo único que hace es “interpretar”, es decir, desocultar, develar, sacar a la luz, lo que más o menos ya está presente, lo que más o menos “ya sabemos todos”.

Octava: *el acontecimiento no refleja una realidad trascendente y predeterminada*: solamente porque el filósofo no puede recurrir a una realidad esencialista y trascendente -preestablecida, predeterminada, normativa-, a la que buscaría reflejar y en la cual encontraría la plena y absoluta garantía de sus conceptos, es que tiene que provocar la relación con la inmanencia, llegando a la intranquilidad, la incomodidad, la desesperación. La filosofía, de tal forma, o la metafísica del acontecimiento, sólo puede ser una filosofía del desasosiego, un pensamiento no acabado, no prefigurado; la filosofía es una actividad riesgosa porque no se contenta con reflejar una realidad que presumiblemente está dada en sus fundamentos y movimiento teleológico.

Novena: *el acontecimiento es inseparable del plano de inmanencia*: la filosofía es inmanente, “sustituye la genealogía por una geología”,³⁴ rompe con el plano trascendente que hace a la realidad humana siempre deudora, siempre dependiente, siempre copia, y hace del pensamiento un reflejo, una imagen. Deleuze concibe una *metafísica empirista* o un *empirismo metafísico* en tanto que el pensamiento filosófico sólo lo es tal en la inmanencia, en la dinámica de los cuerpos, en la fugacidad material de los acontecimientos.

Décima: *el acontecimiento no remite a un sujeto individual o histórico constituyente*: como empirismo, la metafísica del acontecimiento rompe con la referencia a una “vivencia del sujeto”: “el acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto trascendente = Yo, sino que se refiere al sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto, el Otro no devuelve transcendencia a otro yo, sino que devuelve a cualquier otro yo a la inmanencia del campo sobrevolado. El empirismo sólo conoce acontecimientos y a Otros, con lo que resulta un gran creador de conceptos. Su fuerza empieza a partir del momento en que define el sujeto: un habitus, una costumbre, no más que una costumbre en un campo de inmanencia, la costumbre de decir Yo”.³⁵ Está pendiente todavía la creación del concepto para el aconteci-

miento que somos; el Yo es un mal concepto, o mejor, un no concepto que nos reduce a ser en una identidad sustancialista.

Décima primera: *el acontecimiento es devenir, encuentro con lo otro, con lo diferente*: la gran equivocación de la metafísica platónica fue concebir una realidad que le permitió escapar de lo permanentemente otro, de lo que permite el devenir de la realidad; Platón pretendió sujetar la realidad a una trascendencia que permitiera pensar lo Mismo, la Verdad, el Yo, el Modelo, lo Permanente; con esto la realidad se vació de su vitalidad y se vio reducida a una simple abstracción; sin embargo, lo real está en el devenir, en el ser-otro.

Décima segunda: *el acontecimiento es creación y autocreación no sujetos a una voluntad predeterminada*: a diferencia de la metafísica sustancialista, la metafísica del acontecimiento ignora toda voluntad de Verdad, pero también toda voluntad de Bondad y de Belleza; en oposición a la voluntad de Verdad, Bien y Belleza, la metafísica del acontecimiento, o simplemente la filosofía, que para Deleuze no puede ser más que pensar-crear acontecimientos-conceptos, es creación. El pensamiento es creación o no es nada. El pensamiento es creación porque no existe nada que pueda reflejar o representar. De tal modo, la metafísica del acontecimiento, el ejercicio del pensamiento, es una creación definida y marcada por la violencia que el pensamiento se impone a sí mismo, contra sus ilusiones de trascendencia; no es un pensamiento que ofrece un estado de paz ficticio sino que asume la intranquilidad Y el devenir como sus condiciones propias.

La trascendencia, paradójicamente, se enquistada en la inmanencia para detener su movimiento; la trascendencia existe como una falsa interioridad (el Yo, pero también el Mundo) que se asume como el reflejo de una realidad fundamentadora; sin embargo, la inmanencia tampoco es una interioridad satisfecha consigo misma; la inmanencia es lo que somos como permanentemente otros, lo más cercano y lo más lejano, lo que está en cualquier movimiento del pensamiento sin que a su vez pueda ser pensado: “es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia, ‘la intimidad en tanto que Afuera, el exterior convertido en la intrusión

que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro”.³⁶ La metafísica del acontecimiento como realidad inmanente sólo puede ser una práctica, un ejercicio, una creación vital, una experimentación; lo contrario es la contemplación trascendente, la búsqueda del reflejo de la Verdad, el Bien y lo Bello: “lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida”.³⁷

Décima tercera: *el acontecimiento sirve a la vida biológica y sociocultural*: pensar y suscitar el acontecimiento sirve a la vida y al mundo. La vida y el mundo en sus formas humanas más íntimas: la vida y el mundo social y cultural. La metafísica del acontecimiento no fetichiza lo sociocultural, no lo sustancializa, no lo convierte en estados de cosas sino que lo piensa como lo que es: devenires que el pensamiento crea como conceptos. El concepto es la solución a los problemas de la vida y del mundo socioculturales; el concepto es resistencia contra la sustancialización de las fuerzas inmanentistas, es resistencia contra la anulación del pensamiento y la exclusión del acontecimiento; el concepto se crea como resultado de intuir lo Otro, el Devenir. En efecto, para Deleuze la relación de la filosofía con su Época histórica se da a partir de la Utopía, la filosofía deviene política y crítica de su época a través del pensamiento de la Utopía, mediante la relación del pensamiento con las fuerzas excluidas o sofocadas. La utopía es lo que nos sobrevuela y al mismo tiempo se encuentra aquí como acontecimiento, como devenir, como realidad virtual: “el concepto libera la inmanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía (o que se imponía a sí misma bajo la forma del capital que se presentaba como algo trascendente)”.³⁸

Décima cuarta: *el acontecimiento es la condición de posibilidad para toda transformación de la historia*: pensar el acontecimiento nos enfrenta ante la posibilidad de devenir otros y que los otros devengan nuevas realidades. El pensamiento se convierte así en resistencia contra la muerte, la vulgaridad, la vileza, la exclusión, la servidumbre, la intolerancia, en breve, contra el presente. Pensar el acontecimiento es experimentar, es crear; experimentar consiste en pensar aquello que si bien no se identifica con lo

sociocultural, con la historia, no obstante los transforma: “hay dos maneras de considerar el acontecimiento, una que consiste en recorrer el acontecimiento, y en registrar su efectuación en la historia, su condicionamiento y su pudrimiento en la historia, y otra que consiste en recapitular el acontecimiento, en instalarse en él como en un devenir, en rejuvenecer y envejecer dentro de él a la vez, en pasar por todos sus componentes o singularidades. Puede que nadie cambie o parezca cambiar en la historia, pero todo cambia en el acontecimiento, y nosotros cambiamos en el acontecimiento”.³⁹

¿Qué diferencias existen entre las elaboraciones abstractas de la metafísica clásica y las creaciones conceptuales de la metafísica del acontecimiento? La metafísica clásica sujeta la historia y la vida sociocultural desde una construcción abstracta y paradigmática, pero también las reduce a una empiricidad sin dignidad ni importancia; de tal suerte, en el modelo de la metafísica sustancialista la realidad y la verdad siempre se encuentran en otra parte, en una trascendencia lejana pero normativa o en una realidad abstracta cercana pero indiferente. Por su parte, el acontecimiento evita convertir la historia y lo sociocultural en un conjunto de empiricidades brutas, densas, homogéneas, siempre presentes en lo mismo; el acontecimiento es el efecto de la historia, un efecto que no puede ser devorado, despedazado, aniquilado, traicionado por una relación de causalidad que le sirve de condición negativa; la causa material poco o nada puede contra el acontecimiento, en cambio éste puede hacer devenir a la historia. Evidentemente es necesario repensar lo que es la historia, escapar a la ilusión de una realidad que podemos reclamar todavía para satisfacer la voluntad de verdad y permanencia que nos ha dominado hasta hoy: “diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, ‘médico de la civilización’ o inventor de nuevos modos de existencia inmanente...¿Qué devenires nos atraviesan hoy que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?...”.⁴⁰

Por encima de los estados de cosas en que los acontecimientos pueden efectuarse, al filósofo le importan más, tiene en mayor estima, ama más

apasionadamente los acontecimientos y los conceptos que es capaz de pensar y crear. El filósofo ama el acontecimiento porque en él encuentra lo real y desea hacerse digno de él, digno del devenir que es el mundo y la vida: “lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos...La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo”,⁴¹

¿Nos encontramos ante una “metafísica negativa”, ante un nuevo intento por hacer la apología de la apariencia, del simulacro, de la contingencia? ¿El pensamiento deleuziano es impotente e inútil respecto de los conceptos de unidad sociocultural y de lo universal humano, dado su aparente enfangamiento con lo relativo y contingente? A continuación abordamos brevemente estas cuestiones.

4. Habermas y la metafísica negativa

Según Jürgen Habermas, existen cuatro motivos que definen al pensamiento moderno: 1. Se trata de un pensamiento postmetafísico; 2. El giro lingüístico; 3. El carácter situado de la razón; y 4. La primacía de la praxis sobre la teoría. Si bien estos cuatro motivos se encuentran interrelacionados y tienen que asumirse como una unidad o un frente común, aquí sólo prestaremos atención al primero de los motivos, el pensamiento postmetafísico. Lo que nos interesa mostrar es que lo que hemos presentado y desarrollado en este escrito como *la metafísica del acontecimiento* no es alcanzada por la concepción postmetafísica del filósofo alemán.

Ahora bien, es necesario que señalemos dos puntos que consideramos básicos para no caer en posiciones simplistas respecto al asunto que nos ocupa: primero, la filosofía del acontecimiento de Deleuze (que, por otra parte, no es el único caso en la filosofía del siglo XX cuya característica principal es pensar lo real desde la perspectiva del devenir, la impermanencia, el efecto, etc.) es un pensamiento metafísico de acuerdo

al sentido general del concepto de metafísica, es decir, el pensamiento de una realidad que no se agota, o reduce, o identifica, o sujeta, a la mera empiricidad, a las condiciones materiales visibles, presentes, objetivistas, dadas, de la existencia humana. En breve, no pensamos que la referencia a los procesos materiales humanos y naturales, supone de suyo, y no tiene por qué hacerlo, reducir el pensamiento a lo meramente dado, a las condiciones estables y controlables sino que más bien nos sitúa en el núcleo de lo que desde Heráclito ha sido una posibilidad para el pensamiento: el devenir, la impermanencia, lo abierto, etc. Segundo, lo que se juega en una concepción alternativa del pensamiento metafísico no es una mera cuestión teórico-académica sino que tiene implicaciones históricas, sociales y culturales importantes; en efecto, la afirmación creativa del pensamiento, la liberación de las condiciones negativas que sujetan los acontecimientos, los devenires de las personas, los grupos, las comunidades humanas, depende en gran medida del valor y la práctica cultural de la concepción del pensamiento que se asuma y ejerza. La vida histórica occidental evidencia la materialización de lo que Deleuze llama “la imagen del pensamiento” en la creación y en las relaciones sociales y culturales.

Retomamos a Habermas. El filósofo alemán considera al pensamiento postmetafísico como la superación de la concepción absolutista de la teoría; esta concepción pretendía determinar la esencia de la realidad humana y natural mediante los poderes ilimitados que le atribuía a la teoría. Para Habermas, la ciencia y la razón procedimental que define su método toman la estafeta de una teoría nueva, es decir, una teoría que permanentemente se atiene a procedimientos preestablecidos para decidir sobre la verdad o la falsedad de sus juicios. No obstante, Habermas considera oscura la posición que la filosofía posthegeliana, la filosofía crítica del pensamiento metafísico que se ha desarrollado desde el siglo XIX, mantiene ante la metafísica: “unívoca fue durante mucho tiempo la postura del positivismo y de sus seguidores; el positivismo había desenmascarado los problemas de la metafísica como algo sin sentido, como problemas que podían dejarse de lado como algo sin objeto. Mas en esta furia antimetafísica delatábase la inaclorada intención científicista de elevar a absoluto las ciencias experimentales. Ambivalentes habían sido desde el

principio los esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica. La destrucción por Heidegger de la historia de la metafísica y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta tenían por meta una metafísica negativa, un circunscribir negativamente aquello que la metafísica había tenido siempre en mientes y había errado siempre”.⁴² De tal modo, de la filosofía posthegeliana surgieron dos posiciones igualmente inconsistentes: el cientificismo que colocó a la ciencias experimentales en un trono absoluto y la metafísica negativa que afirmó lo que la metafísica clásica había marginado: el devenir, lo no sistémico.

Por otra parte, del negativismo antimetafísico, de su posición ambivalente, se gesta, según Habermas, “una renovación de la metafísica clásica” que tiene a Kant como su referente problemático: una metafísica postkantiana o una metafísica a-kantiana, precrítica. El retorno de la metafísica que advierte Habermas lo caracteriza como un conjunto de “imágenes cerradas del mundo” compuestas de elementos fragmentarios de teorías científicas, es decir, la utilización ilegítima, científica y epistemológicamente, de teorías y enunciados científicos para elaborar concepciones metafísicas del mundo.

Como es sabido, Habermas concibe al pensamiento metafísico clásico según algunos aspectos básicos: a) Es un pensamiento identitario; se trata de un pensamiento que reduce la multiplicidad a una unidad abstracta, lo particular es concebido como parte de una totalidad cerrada. b) Es un pensamiento idealista; el orden de los fenómenos se atiene a un orden ideal y universal, necesario y supratemporal. c) Asume una filosofía de la conciencia; las esencias ideales como categorías de la razón son remitidas a su vez a una subjetividad constituyente de carácter histórico-natural. d) Se afirma según un concepto fuerte de teoría; más allá de la actitud natural la teoría metafísica pretende ofrecer la posibilidad de alcanzar la esencia de la realidad. Según Habermas, el pensamiento metafísico clásico permaneció vigente y vivo hasta Hegel; después del autor de la *Fenomenología del espíritu*, los retornos a posiciones metafísicas fueron considerados como actitudes reaccionarias. La filosofía, afirma Habermas, una vez que perdió su tradicional poder teórico garantizado por el pensa-

miento metafísico, quedó desorientada en medio de las ciencias naturales, las ciencias formales y las ciencias humanas; ante éstas, la filosofía buscó constituir un objeto y un método propios que garantizaran mínimamente un espacio autónomo. Históricamente se presentó a la filosofía posthegeliana una alternativa, una alternativa suicida: huir “hacia lo irracional”, buscar de nueva cuenta la referencia a la Totalidad: “y así presentóse como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), como mito que sirve de complemento a las ciencias (Kolakowski), como pensar místico del ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), como actividad deconstructiva (Derrida) o como dialéctica negativa”.⁴³ La razón metafísica podía estar equivocada pero guardaba la suficiente consistencia formal, la necesaria inteligibilidad para calificarse de racional. Ante la racionalidad científico-técnica la razón metafísica se descubrió insuficiente, incompleta, errada, incapaz de dar cuenta de sí misma. La filosofía posthegeliana que se negó a participar en el triunfo de la nueva racionalidad se vio condenada al sin sentido, al anacronismo, a la inteligibilidad, a la irracionalidad.

El antiguo carácter extraordinario o extracotidiano de la filosofía tradicional, con tintes metafísicos, se ha perdido desde el siglo XIX con el fin del pensamiento metafísico; lo extraordinario puede ahora buscarse tal vez en el arte. Sin embargo, la cotidianidad profanada, sostiene Habermas, no ha perdido por completo su capacidad para ser perturbada y subvertida por lo extracotidiano. La religión sigue siendo el enlace insustituible de lo cotidiano con lo extracotidiano; por su parte, la filosofía se muestra incapaz de expresar los contenidos extracotidianos propios a la religión o, en todo caso, su incapacidad ha radicado en que cuando ha pretendido hacerlo cae en el sin sentido que no alcanza a reconocer como tal.

La metafísica clásica tuvo desde su origen más remoto entre los griegos la pretensión de reducir la diversidad a la unidad, buscó identificar el todo al uno. Para Habermas, el problema de la diversidad y la unidad se ha reactualizado; en efecto, han surgido posiciones que lamentan la pérdida de la unidad —sea la unidad de hombre y naturaleza, o la unidad de hombre y Dios, o la unidad en la vida social y cultural o, finalmente, la

unidad universal de todos los hombres— y buscan retornar a posiciones metafísicas prekantianas o elaborar metafísicas postkantianas; pero también han aparecido posturas que protestan contra toda presunta unidad que sofoca la pluralidad; estas últimas pretenden afirmar lo no-idéntico, lo no-integrado, lo heterogéneo, lo contradictorio, lo efímero, a la vez que buscan la desacreditación de todo principio metafísico. Sin embargo, esto no obsta, sostiene Habermas, para que la defensa de la pluralidad se alíe a una unidad propuesta por una autodeclarada metafísica renovada o por una crítica de la metafísica que únicamente se convierte en una metafísica negativa. Como sabemos, en medio de este escenario en discordia Habermas decidió desde hace tiempo caminar por las sendas de un humanismo de tradición kantiana, sostenido en una razón escéptica y postmetafísica, pero, dice el filósofo alemán, no derrotista ni irracional.

Una vertiente de la dualidad unidad-diversidad de gran importancia, cuya resolución metafísica por el pensamiento clásico entró en crisis con la Modernidad, se plantea y resuelve en la vida social y cultural. En efecto, la concepción pluralista de la sociedad humana dominante en el pensamiento contemporáneo se ha visto enfrentada a la necesidad de concebida desde una nueva unidad (no abstracta, no predeterminada, no metafísica); ahora bien, ¿qué clase de unidad puede concebirse para el pluralismo sociocultural? Para Habermas, sólo recurriendo a una “teoría de la intersubjetividad”, es decir, afirmando un pensamiento más allá de la filosofía del sujeto o de la conciencia, que permita elaborar o reelaborar el concepto de una “conciencia social global”: “tampoco la sociedad descentrada tiene que prescindir del punto de referencia que representa esa unidad proyectada de una voluntad común formada intersubjetivamente...Señaliza el significado práctico que en definitiva también tienen las metamorfosis del pensamiento metafísico referido a la unidad y la controversia en torno al contextualismo”.⁴⁴ Desafortunadamente no podemos presentar aquí la interpretación y utilización que hace Habermas de las implicaciones de esta idea desde el punto de vista de su teoría de la acción comunicativa; sólo señalaremos que, disuelta la concepción metafísica de la unidad y del todo, para Habermas la única manera de repensar la unidad social es recurriendo a los conceptos del mundo

de la vida, a la filosofía del lenguaje y a la interacción lingüística para recuperar un sentido no absoluto de la unidad. Ni metafísica identitaria ni metafísica negativa: “la razón comunicativa no puede escapar a la negación determinada del lenguaje —discursiva como es ésta siempre—; por eso tiene que renunciar a los paradójicos enunciados de la metafísica negativa: que el Todo es lo no-verdadero, que todo es contingente, que no existe en absoluto consuelo alguno”.⁴⁵ ¿Cómo queda la metafísica del acontecimiento, el pensamiento del devenir ante este escenario postmetafísico de Habermas?

5. La cultura como acontecimiento

Para introducir este último apartado presentamos a continuación, apoyándonos en Gustavo Bueno, la caracterización básica de la concepción metafísica clásica de cultura. Inmediatamente después hacemos el desglose general de la concepción de la cultura desde la metafísica o el pensamiento del acontecimiento.

La concepción de cultura dominante en la época moderna la podemos resumir en sus rasgos generales en lo que el filósofo español Gustavo Bueno denomina “El mito de la cultura”. Efectivamente, se trata de un concepto metafísico de cultura según la idea clásica: sustancialista, sistémico, objetivista, fundamentador, sustentador, normativo, en breve, la idea de cultura está dominada por la imagen teológica del Reino, el Reino del Espíritu, el Reino del Hombre: “Es esta idea metafísica de la cultura la que consideramos como la modulación más representativa, aunque no la única del ‘mito de la cultura’”.⁴⁶

Según el filósofo español, el concepto de cultura metafísico supone dos líneas generales de generación y justificación: la ontológica, la idea de cultura como inseparable de un pensamiento sobre el hombre y la naturaleza; y la gnoseológica, la cultura como objeto de estudio. Ambas líneas quedan cristalizadas en tres tareas específicas: objetivar las obras culturales y dissociadas de sus creadores; totalizar la diversidad cultural en una unidad sustantiva; finalmente, oponer la cultura a la naturaleza.

La cultura como objeto, la cultura como totalidad sistémica, la cultura como diferente de la naturaleza.

La idea precursora del concepto moderno de cultura, sostiene Bueno, es la idea de Gracia dominante durante la Edad Media y más allá de ella. El “Reino de la Cultura” constituye la secularización del “Reino de la Gracia”, la disolución de la concepción teológica en la sociedad occidental y su sustitución por un mundo espiritual sin Dios. Otro elemento del proceso de secularización de la vida humana a tomar en cuenta para comprender la aparición de aquel concepto es la gestación y constitución de la idea de Nación, la consolidación del Estado moderno. En resumen, tenemos que, por una parte, el reino de la cultura, como lo fue el reino de la Gracia medieval, “santifica” la existencia social del hombre; representa una fuerza medicinal y edificante, una energía que eleva y justifica al hombre como individuo y como ser social e histórico. La cultura aparece como un conjunto de prótesis que ayudan al hombre en su esencial debilidad. Por otro lado, el espíritu santo, afirma Bueno, se transforma en el concepto moderno de cultura en el espíritu del pueblo, en la idea decisiva de Nación, de Estado Nacional, sustentado en una sola cultura, en un solo espíritu que excluye y margina toda diversidad y diferencia. La idea de cultura se funda en una ideología metafísica identitaria y sustancialista que cristaliza en una visión mítica y en una práctica de dominación socioeconómica: “la nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo”.⁴⁷

Algunas de las consecuencias de esta concepción de cultura, todas ellas reactivas, son las siguientes: primera, la cultura aparece como un conjunto global y homogéneo de formas y manifestaciones objetivadas; segunda, la cultura permanece sustancializada en un sujeto individual que se cultiva y eleva en el espíritu y sus creaciones; tercera, se gesta un sujeto encarnado en el pueblo, en la Nación, en una identidad nacional que monopoliza la creación, el sentido, la finalidad y el consumo culturales. El individuo y la comunidad quedan atrapados en identidades sustantivas, espirituales, universalistas, unitarias y homogéneas que responden a mitificaciones predeterminadas. Tales identidades culturales tienen que conservarse libres de toda contaminación ajena, absolutamente

puras; en efecto, en las identidades culturales encarnan la esencia y fundamento del ser individual y colectivo, racial e histórico de “los hombres nacionales”: “Lo que se pretendería postular mediante el concepto ontológico de identidad cultural sería, en suma, el reconocimiento del proceso mediante el cual tendría lugar la identidad sustancial de un mismo pueblo que, en el curso continuo de sus generaciones, ha logrado mantener (o ‘reproducir’) la misma cultura (misma, en sentido sustancial y esencial) reconociéndose como el mismo pueblo a través precisamente de la invariancia histórica de su cultura, convertida en patrimonio o sustancia de la vida de ese pueblo”.⁴⁸

Cuarta, la idea moderna de cultura como espíritu del pueblo, de la nación, se convierte en una especie de droga que nos permite entrar en comunión con otros y con una realidad espiritual universal; es, afirma Bueno, el nuevo opio del pueblo. Dicho concepto de cultura atrapa a ésta en un espacio delimitado que pretende ser la condensación de los más elevados valores del espíritu de una sociedad en dos niveles: uno popular y el otro privilegiado. Quinta, la cultura así circunscrita, cultura nacional, universal, identitaria, deja de ser un medio de expresión y formación para convertirse en un fin en sí misma que se tiene y debe conservar a toda costa, como una forma de hacer prevalecer la Verdad, la Bondad, la Realidad, la Belleza de nuestra identidad individual y nacional; la cultura se convierte en una especie de fetiche, de realidad objetivada superior que presumiblemente eleva al hombre por encima de su vida cotidiana, carente de todo valor superior. El contraste tan común en las sociedades modernas entre esta realidad espiritual superior y la realidad cotidiana en donde prevalece la ausencia de valores, principios, fines, en donde la violencia, el crimen, la corrupción, el poder económico y político dominan, no se enfrenta, se elude.

Sexta, las culturas nacionales modernas han sufrido en el presente el embate de una cultura planetaria y global que reintroduce al hombre en un nuevo espacio de culto y reconversión: “el altar es ahora el escenario: la cultura selecta de nuestra época es, considerada desde un punto de vista planetario, sobre todo una cultura de escenario (el propio campo de fútbol sigue siendo también un escenario). En el escenario los actores

desempeñan el papel de sacerdotes ante el público de los nuevos templos, las salas de conciertos, las salas de teatro, las de rock, las de cine, y sobre todo la 'sala dispersa' por los cientos de millones de 'plateas' de las diversas ciudades, a saber, las casas particulares que, en lugar de una cruz tienen en su tejado una antena de televisión, y en las que la ceremonia del rezo del rosario en familia ha sido transformada, en virtud de una suerte de pseudomorfosis, en la ceremonia de ver la televisión en familia".⁴⁹ La cultura planetaria se convierte en el espacio de iniciación, consumo y conservación del Reino del Espíritu Universal Secular. El opio del pueblo sirve lo mismo a la masa que a la elite, ésta se vulgariza mediante los elementos de la identidad a que se acoge y defiende, a pesar de que éstos exijan mayor refinamiento. Ambas, la masa popular, y la elite, se mueven en el mismo plano de la cultura como fin, como objeto, como condición dada y absoluta. En el consumo de los bienes y modos culturales está ausente la experimentación, la creación, la recreación, la resistencia, lo alternativo, lo nuevo, el devenir. Los seres humanos existentes y el pensamiento quedan atrapados en estos dispositivos reproductores de lo mismo, a pesar de que constantemente ofrecen al mercado nuevos bienes culturales.

¿Cómo responde la metafísica o la filosofía del acontecimiento a esta concepción sustancialista de cultura?

Dado el poco espacio con que contamos para desarrollar como se debe el sentido cultural de las ideas de Deleuze, nos limitaremos a continuación, apoyándonos en algunas de las características definitorias del acontecimiento apuntadas en el tercer apartado, a su planteamiento panorámico desde la perspectiva cultural:

En primer lugar, pensar la cultura como acontecimiento significa no cosificarla, sustancializarla, a pesar de los estados de cosas en que se efectúa: valores, obras de arte, modos de vida, prácticas, instituciones, etc. Significa no reducirla, no obstante la dignidad que en tal propósito se encuentre, a una realidad espiritual humana acabada, intemporal por absoluta; mucho menos significa continuar reduciéndola a lo que la sociedad moderna la ha reducido: bienes, cuasimermercancías que se consumen,

que se dejan al alcance monetario de los usuarios en los espacios creados con ese fin. La cultura como acontecimiento es irreductible, sólo con una excepción: el acontecimiento mismo; el acontecimiento cultural desborda cualquiera de sus objetivaciones posibles mediante su inmanente capacidad para devenir otro.

En segundo lugar, la cultura como acontecimiento compromete ética y socialmente al individuo a pensada como tal, a advertir el acontecimiento cultural, a sacado a la luz, a provocado. El acontecimiento es inseparable del ejercicio del pensamiento que lo conceptualiza y de la vida humana que lo vive, que lo experimenta. La cultura es una experiencia siempre nueva, renovadora, distinta; el contacto con la vida cultural es de reactualización de su ser virtual. Lo contrario de vivir la cultura como acontecimiento es relacionarse con los estados de cosas hasta que éstos quedan completamente desgastados, agotados, vacíos, y con ellos también el hombre; pero el acontecimiento cultural siempre es sobrevuelo, es decir, vuelve permanentemente a revitalizar las cosas, los seres, las obras, las relaciones, las prácticas en que se efectúa: “Tomamos aquí, por tanto, la expresión ‘acontecimiento’ en su sentido de asistir a una experiencia, esto es, de ‘hacer’ una experiencia como algo que nos ocurre, que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. El acontecimiento es lo ‘grave’, lo que tiene una cierta gravedad, aquello que da qué pensar y rompe la continuidad del tiempo: un antes y un después. Obliga —llama— a la reflexión atenta. Los acontecimientos nos obligan a ‘hacer una experiencia’ en el sentido de padecerla, de sufrirla, de ser alcanzados por algo que no nos deja impasibles, ni en el pensar ni en el actuar”.⁵⁰

De tal modo, la experiencia del acontecimiento cultural siempre requiere que el individuo y la comunidad puedan devenir otros en él y con él; si no se reactualiza en una experimentación siempre nueva, lo que nos queda son palabras vacías, símbolos inmóviles, prácticas sin sentido, valores que han muerto hace mucho tiempo, estéticas que ya no nos hacen sentir o percibir nada. La libertad como un valor cultural sólo tiene sentido como acontecimiento; efectivamente, la libertad no es algo dado y externo, más bien es una *puesta en acto*, un siendo libres; ningún cuerpo político-jurídico, ningún discurso filosófico, nos hacen libres sino en cuanto

la libertad se convierte en un proceso que somos capaces de encarnar, que nos arrastra a ser ella; ningún fracaso fáctico puede afectarla, ningún estado de cosas puede destruirla.

La educación, el aprendizaje, es un acontecimiento; en efecto, el aprendizaje es lo que nos ocurre, lo que nos sucede, lo que nos envuelve como un proceso, pero también es lo que nos transforma, lo que nos hace introducirnos en una experiencia nueva que nos hace devenir otros; el acontecimiento educativo es, por tanto, una revelación de lo que no somos o de lo que podemos ser; la educación como acontecimiento es precisamente lo que nos permite crear en nosotros una apertura hacia lo otro, hacia los otros. El acontecimiento educativo no es confirmación de lo ya sabido, no es acumulación, no es constitución en nosotros de una identidad autosatisfecha; la experiencia del aprender subvierte al mundo y nos subvierte a nosotros: “en el sentido más abierto posible de la expresión, por tanto, hacer una experiencia equivale a experiencia de transformación. Se trata de un viaje de formación. Algo así como un pasaje que se expresa en una búsqueda, en un trayecto o en un ir en busca de lo desconocido”.⁵¹ Al acontecimiento cultural sólo puede “destruirlo” nuestra propia limitación para pensarlo, crearlo, vislumbrado, liberarlo, para diseñar las condiciones más adecuadas para su efectuada experimentación y para una nueva liberación-renovación-transformación.

En tercer lugar, si la cultura como acontecimiento sólo es sobrevuelo, efecto, proceso, no significa que el acontecimiento cultural pertenezca a una realidad trascendente. La cultura como acontecimiento es inmanente: lo más cercano, lo que ha encarnado en nuestra sensibilidad, lo que se manifiesta en nuestras prácticas, lo que configura nuestra racionalidad, nuestros valores, nuestro lenguaje y, al mismo tiempo, lo más ajeno, lo otro, la otredad que se ha hecho mismidad, que se revela en complejos procesos de subjetivación. Sólo cuando realmente somos capaces de actualizar el acontecimiento cultural es que éste deja de ser lo totalmente otro, lo “sin lugar”, lo “sin estado de cosas”, lo virtual, lo ideal. La inmanencia del acontecimiento cultural no deja lugar a la formación o a la sustancialización de un sujeto individual y social; el sujeto no es más que

un efecto secundario, añadido, una especie de no-acontecimiento de la cultura misma: un hábito, una costumbre.

Ni Foucault ni Deleuze se inscriben en lo que Habermas denomina la filosofía de la conciencia; no les interesa hacer retornar o reproducir un pensamiento de la forma-Dios, tampoco están dispuestos a reducir su experiencia y pensamiento del mundo a una cuestión de “hechos”, a meros “estados de cosas”, a presuntas identidades individuales, nacionales y universales dadas. La metafísica del acontecimiento no es una metafísica negativa, es decir, una metafísica de la apología de la apariencia, lo contingente, lo relativo. Habermas parece no comprender lo que se abre al pensamiento una vez que la crisis de la metafísica del infinito se hace irreversible; por otra parte, el filósofo alemán también puede ser acusado de “retornista” al insistir en la afirmación y defensa de las formas que constituyen al Hombre moderno, al sujeto que cae y recae en la identidad. La metafísica del acontecimiento no anula la posibilidad, como considera Habermas, de pensar la unidad de la sociedad, al contrario, plantea una unidad concreta: la unidad social es el concepto del acontecimiento que sobrevuela el conjunto de los integrantes de una sociedad. Lo universal humano es el concepto del acontecimiento que sobrevuela a todos los seres humanos en sus devenires individuales y colectivos. Ambos son devenires no dados, virtuales, ideales, es decir, la unidad y la universalidad tienen como condición de posibilidad una praxis creativa permanente. Pero, ¿no pasa lo mismo con todos los conceptos que desde la filosofía de la cultura contemporánea han salido a la discusión desde mediados del siglo pasado: tolerancia, solidaridad, respeto, pluralismo, diferencia, etc.?

En cuarto lugar, el acontecimiento cultural es devenir, encuentro con lo otro, con lo nuevo, lo desconocido, lo diferente; la cultura es creación y autocreación que no está sujeta a una voluntad predeterminada de Verdad, Bondad y Belleza. En la creación y el devenir culturales somos, pero nuestro ser jamás deja de ser devenir más que cuando la cultura se convierte en un fin y deja de ser una expresión, una manifestación; cuando el acontecimiento cultural queda sustancializado, convertido en una presencia dada, la vida de la cultura y la del pensamiento queda bloqueada, incapaz de resistir, incapaz de devenir y crear. Para Deleuze, la sociedad

contemporánea ha llevado a un límite insoportable la realidad social y cultural: “sucede igualmente que a veces experimentamos la vergüenza de ser hombres en circunstancias ridículas: ante un pensamiento demasiado vulgar, un programa de variedades, el discurso de un ministro o las declaraciones de los ‘vividores’ (...) Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar, y a fortiori para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos”.⁵² El Reino de la Cultura y el Mercado Mundial de Entretenimiento requieren de su contraparte social: la sociedad de control. Las instituciones disciplinarias modernas han entrado en crisis; lo que se ha venido gestando son otro tipo de instituciones, más abiertas y flexibles, extendidas en todo el campo social en el cual ejercen un sutil pero poderoso control: “Es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan”.⁵³

La alternativa está en la posibilidad de concebir la realidad como acontecimiento, provocar el acontecimiento cultural, liberarlo de los dispositivos de control que bloquean su manifestación. Si la vida y la cultura son acontecimientos, debemos resistir a todo lo que busca reducirlos, contenerlos, mediatizarlos, excluirlos, sujetarlos a otra cosa: el axioma del Capital, el Reino del Espíritu Secular, la Globalización entrampada. Las fuerzas para resistir a un presente cada vez más destructivo y corrompido sólo pueden proceder de nuestra capacidad para devenir, para hacer explotar la realidad sustancializada, administrada, en una multiplicidad de acontecimientos, sólo ellos mismos capaces de autoorganizarse: “Nos hablan del futuro de Europa, de la necesidad de conciliar los sistemas bancarios, las empresas, las policías, los mercados interiores, los seguros, consensus, consensus..., pero, ¿y el devenir de la gente?..¿Qué quiere devenir la gente?..”.⁵⁴

Notas

1. Marco Arturo Toscano Medina, “Metafísica, postmetafísica y cultura” en *Devenires* No.4, Morelia, UMSNH y Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Julio, 2001.

2. Pensamos por ejemplo en M. Heidegger y J. Habermas que, por motivos y objetivos distintos, trataron de hacer notar la mistificación del pensamiento nietzscheano.
3. Dicha forma de metafísica sería la forma tradicional dominante en la cultura occidental, cuyas notas definitorias más relevantes son: trascendente, absoluta, sustancialista, preexistente, paradigmática, unitaria, teleológica, identitaria, etc.
4. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo XXI, 1994, p.166.
5. Dado el breve espacio con que contamos para desarrollar este y otros temas que aparecen en el presente ensayo, recomendamos la lectura de los capítulos IX y X de *Las palabras y las cosas*.
6. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 305.
7. *Ibid.*, p. 306.
8. *Ibid.*, p. 309.
9. *Ibid.*, p.311-312.
10. *Ibid.*, p.315-316.
11. *Ibid.*, p.323-324.
12. *Ibid.*, p.332.
13. *Ibid.*, p.332.
14. *Ibid.*, p.373.
15. Gilles Deleuze, *Foucault*, México, Paidós, 1987, p.160.
16. *Ibid.*, p.163.
17. *Ibid.*, p.167.
18. *Ibid.*, p.169-170.
19. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1999.
20. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar Universidad, 1988.
21. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
22. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum, op. cit.*, p. 10-11.
23. *Ibid.*, p. 11.
24. *Ibid.*, p. 14.
25. *Ibid.*, p. 14.
26. *Ibid.*, p. 17.
27. *Ibid.*, p. 26.
28. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.
29. *Ibid.*, p. 27.
30. *Ibid.*, p. 26.
31. *Ibid.*, p. 28.
32. *Ibid.*, p. 37.
33. *Ibid.*, p. 46.
34. *Ibid.*, p. 48.
35. *Ibid.*, p. 51.
36. *Ibid.*, p. 62.

37. *Ibid.*, p. 76.
38. *Ibid.*, p. 102.
39. *Ibid.*, p. 113.
40. *Idem.*, p. 114.
41. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999, p. 276.
42. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 38.
43. *Ibid.*, p. 48.
44. *Ibid.*, p. 182.
45. *Ibid.*, p. 186.
46. Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996, p. 49.
47. *Ibid.*, p. 135.
48. *Ibid.*, p. 163.
49. *Ibid.*, p. 217.
50. Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000, p.162.
51. *Ibid.*, p. 163.
52. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 270.
53. *Ibid.*, p. 274.
54. *Ibid.*, pp. 242, 243.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA Y EL LEGADO CULTURAL INDÍGENA

Jaime Vieyra
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Zacil, Marina y Olivia

*...In yuh ca zan tictlanehuico.
...Así estaremos prestados los unos a los otros.
Temilotzin*

Prólogo

El humanista Miguel León-Portilla es sin duda uno de los benefactores de la filosofía de la cultura mexicana. Su impresionante labor de rescate, exégesis e interpretación de la herencia cultural indígena ha conformado una obra fundamental para la reconstrucción de la historia espiritual americana. Y sin embargo, con pocas excepciones, sus ricos y estimulantes descubrimientos de los aportes del México antiguo son dejados de lado cuando se trata de definir las posibilidades de la filosofía y la cultura contemporáneas. Este desdén por parte de los no-especialistas puede ser explicado sin duda por factores históricos: la colonización, la alienación, la indigencia cultural de nuestras sociedades, etc. Pero las razones para escuchar por primera vez o escuchar de nuevo, más atentamente, lo que nos tienen que decir los antiguos mexicanos son quizá más urgentes que nunca. Como lo han sospechado algunos filósofos contemporáneos, bajo la aparente diversidad, bullicio y velocidad del mundo moderno se extiende la monotonía, la banalidad y el vacío de una sociedad que se consume en el consumo y en la necesidad. León-Portilla ha visto claramente la urgencia de realizar un esfuerzo de comprensión de la realidad cultural

prehispánica a partir de las necesidades culturales del presente y del futuro. En uno de sus primeros textos, “Perspectivas de interpretación sobre la historia prehispánica de México” esgrime, en efecto, tres razones para profundizar en la comprensión del México antiguo: 1. La historia cultural del México prehispánico es el sustrato indiscutible del México moderno; 2. La herencia cultural indígena está aún presente y viva; 3. La civilización mesoamericana es una de las pocas civilizaciones originales que se han producido en la historia humana. Las tres razones siguen vigentes para nosotros y por ello nos proponemos este ejercicio de exégesis de la concepción del ser humano, de la acción creadora, la búsqueda de la verdad, del mito de Quetzalcóatl, del devenir temporal y de la conciencia del valor de la propia cultura, tal como nos ha sido revelado por la obra de León-Portilla. En este sentido, este pequeño escrito es un ejercicio de *reconocimiento* de un legado y de *admiración* hacia un grande y humilde maestro.

In ixtli, in yóllotl: la concepción del ser humano

El hombre maduro:
un corazón firme como la piedra,
un rostro sabio,
dueño de una cara, un corazón,
hábil y comprensivo.
La mujer ya lograda,
En la que se ponen los ojos...
La feminidad está en su rostro...

Códice Matritense¹

En la *huehuetlamatiliztli* o tradición de la antigua sabiduría, que orientaba la educación de las escuelas nahuas,² se enseñaba que el ser humano está constituido por dos aspectos cuya interrelación armoniosa establece la constitución de la individualidad lograda. La expresión *in ixtli, in yóllotl* constituye, nos dice León-Portilla, un difrasismo³ que, como muchos otros

en náhuatl, manifiesta la especificidad de su concepción dual del mundo. En sentido literal la expresión significa “rostro y corazón”: el hombre es una realidad doble constituida por un rostro y un corazón. Ahora bien, a diferencia de la concepción cristiana y moderna del hombre, que coloca en la “persona” o en la personalidad el núcleo de identidad del hombre y, por tanto, el aspecto más valioso de su existencia, en la tradición tolteca guardada por los nahuas el rostro (*ixtli*) es uno de los aspectos de la integridad individual, cuyo complemento indispensable y esencial es el corazón (*yóllotl*).

“Rostro y corazón” son metáforas carnales de los dos componentes básicos del proceso de individuación y ninguno de ellos por separado es capaz de dar cuenta de la realidad humana:

...debe subrayarse que, al incluir el corazón en el “concepto náhuatl de *persona*” se afirma que si es importante la fisonomía moral expresada por el rostro, lo es con igual o mayor razón el corazón, centro del que parece provenir toda acción del hombre. Se complementaba así entre los nahuas, mejor aún que entre los mismos griegos, la idea del rostro, con la del dinamismo interior del propio *yo*. Porque conviene recordar que *yóllotl*, corazón, etimológicamente se deriva de la misma raíz que *oll-in*, “movimiento”, para significar en su forma abstracta de *yóll-otl*, la idea de “movilidad”, “la movilidad de cada quien”.⁴

En otros términos, podría decirse que *ixtli* es el componente *informático*, mientras que *yóllotl* es el componente *energético* del proceso de individuación. El “corazón” constituye el aspecto vital esencial del hombre, su movilidad o ritmo psico-bio-energético; el “rostro” el aspecto relacional o interactivo que define su carácter o su personalidad social. En la humanidad plena, el rostro expresa el movimiento esencial del ser, lo cual impone una tarea de perfeccionamiento incesante tanto en la relación del individuo consigo mismo, como en la relación con su comunidad. Lo fecundo de esta concepción del hombre, desde el punto de vista del fin esencial de la cultura como homocultura o autocreación humana, consiste precisamente en la exigencia explícita, planteada por la tradición cultural de raíz tolteca a todos sus miembros, de *articular o armonizar los dos componentes a fin de alcanzar la auténtica individualidad*.

Desde esta perspectiva se pone de relieve tanto la necesidad fundamental de la cultura como autoformación humana (puesto que la articulación de los componentes es colocada como *tarea* colectiva e individual), cuanto los peligros inherentes a todo proceso educativo planteado unilateralmente en términos informativos o personalísticos. La concepción del hombre como *in ixtli in yóllotl* implica la percepción de la realidad humana como una tarea de autoconstitución, como un hacer-se equilibrado que atiende tanto a la relación del Ser consigo mismo como a su relación con la comunidad. La dignidad de los seres humanos no se encontraría en la “personalidad”, el “alma” o la “razón”, entendidas como supuestas facultades superiores; pero tampoco en el compuesto de cuerpo y alma, ya que tanto el “rostro” como el “corazón” son potencias psico-somáticas; sino en la capacidad de adquirir, por el cultivo, un corazón firme y un rostro sabio, características esenciales del hombre maduro (*omáic oquichtli*): “no se dice solamente que el auténtico hombre maduro ‘es dueño de un rostro y un corazón’, sino que se añade que posee ‘un rostro sabio’ y un corazón firme como la piedra”.⁵

Es esta concepción del hombre, subraya León-Portilla, la que orienta la educación o inculturación náhuatl: “Consecuencia de describir al hombre como ‘dueño de un rostro, dueño de un corazón’, fue la preocupación de los *tlatinime* (sabios y maestros nahuas) por comunicar sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones. Esto precisamente constituye el ideal supremo de su educación, la *ixtlamachiliztli*, ‘acción de dar sabiduría a los rostros’ y de otras prácticas como la *Yólmelahualiztli*, ‘acción de enderezar los corazones’”.⁶ La concepción del hombre como una realidad dual *que tiene que hacerse una* consigo misma implica la percepción de los extraordinarios peligros que corren los seres humanos y las comunidades carentes de un cultivo afinado de ambos aspectos: la ausencia del cultivo del corazón conduce al hombre a vagar sin rumbo (*a-huicpa*), a ser movido de aquí para allá sin encontrar su centro o raíz; la ausencia de cultivo del rostro conduce a la necedad y al seguimiento de los engañadores (*te-ix-cuepani*, “los que hacen desviarse”).⁷ En cualquier caso, la carencia de cultivo de las potencias básicas conduce a la esclavitud y a la negación de sí mismo.

Podemos percibir así la extraordinaria importancia que daban los antiguos a la educación como proceso cultural fundamental. Puesto que Rostro y Corazón no son hechos dados, sino potencias que es preciso cultivar, forjar, desplegar y configurar para alcanzar la humanidad verdadera, por ello mismo se precisa un arte peculiar para cultivar la humanidad del hombre, una *tlacahuapahualiztli* (arte de criar y educar a los hombres). La “paideia” nahua comenzaba en el ámbito familiar, donde los padres y los abuelos inculcaban a los niños valores básicos como el autocontrol y el trabajo, y luego se continuaba, particularmente en el imperio azteca, en las escuelas oficiales: *ciucalli*, *calmécac* y *telpochcalli* que se corresponden con lo que hoy llamaríamos escuelas de “artes”, de “ciencias” y de “artes marciales”. La enseñanza en el seno de la familia estaba codificada a través de consejos o discursos llamados *Huehuehtlahtolli* (“palabras de viejos” o “antiguas palabras”), transmitidos a través de generaciones.⁸ Desde esta perspectiva podemos también apreciar la función de los sabios o educadores dentro de la cultura antigua de México: los *tlatatinime* son *teixtlamachtiani*, “los que enriquecen el rostro de los otros (con sabiduría)”, *te-ix-cuitiani*, “los que hacen tomar un rostro a los demás”, *te-ix-tomani*, “los que hacen desarrollar un rostro” y, aún, *tetezcaviani*, “los que ponen un espejo delante de los otros”, es decir, los que hacen cuerdos y cuidadosos a los demás.⁹ Así pues, es mediante el proceso educativo, dirigido por los sabios, que se forjan los corazones firmes y los rostros sabios; así se alcanza la afirmación del individuo pleno en la comunidad de los hombres.

In xóchitl, in cuícatl: el pensar poético

Llovieron esmeraldas,
ya nacieron las flores:
es tu canto.
Cuando elevas
aquí en México

el Sol está alumbrando.

Cantares mexicanos

La expresión “*in xóchitl, in cuícatl*” significa literalmente “Flor y canto”. Se trata de otro difrasismo fundamental en la cultura náhuatl, que en este caso posee una triple significación o alcance. Simboliza, en primer lugar, la creación poética en sentido restringido. También constituye una metáfora de la creación artística en general, en la medida que la poesía náhuatl no estaba separada de la música y la danza. En tercer lugar, expresa la experiencia náhuatl del pensamiento y la verdad, es decir, la interrogación filosófica y la meditación metafísica. Estos tres significados se articulan en una concepción unitaria del sentido de la cultura y el destino del hombre, en una *visión poética del mundo*. León-Portilla afirma que se trata de una manera de experimentar la existencia a través de una relación estética con las cosas y la divinidad:

En todos los órdenes de la cultura náhuatl hallamos siempre presente el arte: ‘la divinización de las cosas’, como el factor decisivo (...) siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y de la vida. Conocer la verdad fue para los tlamatinime expresar con flores y cantos el sentido oculto de las cosas, tal como su propio corazón endiosado les permitía intuir.¹⁰

Para dar una idea de la importancia que la poesía y el arte en general tenían para los pueblos nahuas nos remitiremos al rico y diversificado cultivo de los “*cuícatl*” y a la reflexión sobre el sentido de las Flores y Cantos desarrollada por los antiguos poetas. Leander clasifica la creación poética en seis rubros: *xochicuícatl* (cantos floridos), *icanocuícatl* (cantos de angustia), *cuecuechuícatl* (cantos traviesos), *yaocuícatl* (cantos de guerra), *teocuícatl* (cantos de dioses) y *melahuacuícatl* (cantos verdaderos).¹¹ Afirma además que en el *cuicalli* no sólo se enseñaba canto, danza y música, sino que además tenía la finalidad de producir, conservar y divulgar las tradiciones poéticas, coreográficas y musicales. Para lo cual contaba con nu-

merosos especialistas con cargos altamente jerarquizados. Menciona a este respecto a los *Cuicapiqui* (inventores de temas), los *Cuicano* (compositores de texto y música), los *Ciucaito* (recitadores del poema), los *Teyacanqui* (directores de música y coros) y los *Tlacocoloami* (directores de coreografía): “Pero aparte de estos funcionarios, había muchos otros encargados de vigilar distintos aspectos de la creación o la puesta en función de las obras artísticas, que caían bajo la responsabilidad del *Cuicacalli*, Casa de Canto, o —como a veces también se llamaba— el *Mixcoacalli*, o casa de Mixcóatl, del dios protector de estas artes”.¹

Por otra parte, como uno de los grandes tesoros culturales arrebatados por León-Portilla al olvido, tenemos el famoso “Diálogo de la flor y el canto”, efectuado en 1490 en Huexotzinco. El carácter extraordinario de este texto puede apreciarse desde distintos ángulos: 1. Se trata de una hermosa prueba documental de la existencia de una alta cultura estética —de raíz tolteca— en los pueblos nahuas en el período inmediatamente anterior a la llegada de los europeos al continente americano; 2. Constituye una prueba indiscutible de la vigencia civilizatoria de la herencia tolteca en Mesoamérica, esto es, la existencia de una matriz y de parámetros culturales compartidos acerca del “buen vivir” en Mesoamérica central; 3. Permite apreciar, bajo una nueva luz, la especificidad de lo que, siguiendo a Foucault, podríamos llamar “procesos de subjetivación” prehispánicos. En efecto, el texto registra estupendamente un banquete civilizatorio mesoamericano: en él unen sus voces ocho poetas, sabios y príncipes de diversos pueblos nahuas (Tecamachalco, Ayapanco, Huexotzinco, Teupilco, Texcoco y Chalco). Ahora bien, la reunión de los poetas tiene como motivo precisamente la *interpretación poética del significado de la Flor y el Canto*. En este sentido, el diálogo tiene un carácter básicamente performativo: se trata de interpretar poéticamente el sentido de la poesía.

Resulta notable el hecho de que la invitación al diálogo (hecha por el príncipe de Huexotzinco, Tecayehuatzin) no parta de una definición, o concepción canónica acerca de lo que es o debe ser la poesía, sino que se invita justamente a discurrir, interpretar, emitir distintas versiones sobre el sentido de Flor y Canto. Se diría una “libre interacción comunicativa”

tus flores cada uno de los príncipes da su versión, su perspectiva distinta y sin embargo todos se reúnen en torno al valor afirmativo de Flor y Canto y todos asumen la importancia de éste como medio insustituible para enlazar afectivamente a los hombres. El texto nos coloca, pues, ante procesos afirmativos de individuación diferencial asentados en bases culturales y civilizatorias comunes. El resultado del diálogo no es —no puede ser— un consenso democrático acerca de la esencia de la poesía, sino la actualización performativo-diferencial de esta esencia: las distintas concepciones acerca de la Flor y el Canto *son* ya y sin menoscabo de ninguna, la realización de este sentido.

Podemos señalar algunas concepciones fecundas y elevadas acerca del arte y la poesía:

1. La poesía es manifestación/invocación del principio creador (*Ipalnemohuani*): “En todas partes está/tu casa, dador de la vida./La estera de flores,/tejida con flores por mí./Sobre ella te *invocan* los príncipes/ (...) Sólo el dios,/escucha ya aquí,/ha bajado del interior del cielo,/viene cantando...”, canta el poeta AQUIAUHTZIN;

2. Es también embriaguez originaria que eleva mediante la belleza sobre toda tristeza: “Todos de allá han venido,/de donde están en pie las flores./Las flores que trastornan a la gente,/las flores que hacen girar los corazones./Han venido a esparcirse,/Han venido a hacer llover/guirnaldas de flores,/flores que embriagan...” afirma XAYACÁMACH;

3. La poesía, Flor y Canto, también es comprendida como auto-expresión de la vida terrestre: “Brotan, brotan las flores,/abren sus corolas las flores,/ante el rostro del dador de la vida./Él te responde./El ave preciosa del dios,/al que tú buscaste./Cuántos se han enriquecido con tus cantos,/tú los has alegrado./¡Las flores se mueven!”, responde a su vez MONENCAUHTZIN;

4. Y, finalmente, la poesía es comprendida como vínculo florido de los corazones o don supremo de la amistad humana: “Y ahora, oh amigos,/oíd el sueño de una palabra:/cada primavera nos hace vivir,/la dorada mazorca nos refrigera,/la mazorca rojiza se nos torna un collar./¡Sabe-

mos que son verdaderos/los corazones de nuestros amigos!”, cierra TECAYEHUATZIN.¹³

En realidad, las posiciones de los poetas son versiones efectivamente distintas y sin embargo complementarias sobre el sentido de la Flor y el Canto. Esto se aprecia en la despedida del suscitador del encuentro: “Tecayehuatzin —escribe León-Portilla—, que ha sido el huésped generoso de esta reunión, así como le dio principio, le da también fin. Presenta una última idea acerca de lo que es la poesía, ‘flor y canto’. Cada quien ha dado su propia opinión, tal vez no sea posible ponerse de acuerdo. Pero, al menos, sí estarán todos anuentes en reconocer que las flores y los cantos son precisamente lo que hace posible la reunión de los amigos. Éste es el ‘sueño de una palabra’; gracias a la flor y el canto, ‘sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos’”.¹⁴ Así pues, el diálogo se cierra afirmando en indiscutible valor de la Flor y el Canto como don del conocimiento y la amistad. Mediante Flores y Cantos alcanzamos las verdades del corazón (*yóllotl*), de la esencia del ser humano en la amistad y la fiesta, en la celebración conjunta del Dador de la vida. En la fiesta se conserva la individualidad, pero al mismo tiempo se consagra la reunión de los hombres verdaderos, pero también en la fiesta se medita sobre el sentido de la existencia humana.

En efecto, este banquete poético es además un coloquio en el que se plantean y de algún modo se resuelven varios agudos problemas filosóficos, implicados en la pregunta por el sentido de las Flores y los Cantos. 1. Así, no bien iniciado el diálogo, Tecayehuatzin plantea a sus invitados la pregunta por el *fundamento de la verdad*: “¿Es esto (*in xóchitl in cuícatl*) quizás lo único verdadero en la tierra?” y por lo que vimos su propia respuesta es afirmativa: “¡Sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos!”, es decir, Flores y Cantos, en la medida que “brotan del interior del cielo” son la única forma de alcanzar un fundamento inmanente para la verdad humana; 2. Otra de las cuestiones punzantes para los poetas nahuas es *el significado de la fugacidad, fragilidad y evanescencia de la existencia humana* y, en relación con ello, el de la trascendencia hacia lo desconocido. En palabras de Ayocuan: “¿Sólo así he de irme/como las flores que perecieron?/¿Nada quedará en mi nombre?”. Una primera res-

puesta ante la disolución del ser en el tiempo es la propia creación poética: “¡Al menos flores, al menos cantos!”. Pero el poeta no se satisface con esta respuesta, puesto que ella no resuelve el “en vano” impreso en la existencia individual y, por otra parte, las flores y cantos humanos también son destruidos. De ahí que, en un segundo momento de reflexión, encuentre una decisión inmanente (“Gocemos, oh amigos,/haya abrazos aquí”) y una buena esperanza (“Nadie hará terminar aquí/las flores y los cantos,/ellos perduran en la casa del Dador de la vida.”). De cualquier modo, el poeta mantiene su duda sobre lo que está “más allá”: “Aquí en la tierra es la región del momento fugaz./ ¿También es así en el lugar/donde de algún modo se vive”/(...)/¿O sólo aquí en la tierra/hemos venido a conocer nuestros rostros?”; 3. Una extensión de la pregunta por el significado de la existencia individual, hacia *el carácter insubstancial de la existencia humana en general*, puede encontrarse en Cuauhtencoztli (“¿Son acaso verdaderos los hombres?/.../¿Qué está por ventura en pie?”) y, con un hondo matiz de tristeza en Motenehuatzin (“Flores desiguales/cantos desiguales,/en mi casa todo es padecer”), es enfrentada en dos espléndidos giros poético-reflexivos por el gran poeta Tlapalteuccitzin, ya casi al final del diálogo. Por un lado, afirma que es preciso asumir con alegría esta existencia, la única que tenemos: “¡Haya alegría!/Si de veras te alegraras/en el lugar de las flores/(...)/ ¿Acaso de nuevo volveremos a la vida?/Así lo sabe tu corazón:/Sólo una vez hemos venido a vivir”. Por otro, concibe el propio ser como proceso de despliegue creador, a la manera de quien se sabe parte del principio que se inventa a sí mismo:

¿Yo quién soy?
Volando me vivo,
Compongo un himno,
canto las flores:
mariposas de canto.
Surjan de mi interior,
saboréelas mi corazón.¹⁵

Con todo, la reunión extraordinaria de poetas nahuas en el diálogo de la Flor y el Canto sólo ofrece una idea muy general del cultivo prehispánico de la poesía y el arte. La creciente cantidad de testimonios antiguos y — sobre todo— de textos post-hispánicos que exhiben la raíz tolteca antigua nos permiten hablar, con León-Portilla, de una continuidad poética profunda e incluso de un renacimiento de la palabra poética indígena en la actualidad: “muchas producciones han sobrevivido gracias a que fueron atesoradas en el corazón y transmitidas de palabra, de una a otra generación. Gracias a estas creaciones puede hablarse de una nunca interrumpida continuidad en la expresión literaria en náhuatl.”,¹⁶ de manera más enfática: “...a pesar del trauma de la conquista y de la marginación hasta hoy no superada, no ha sido la muerte el destino de la palabra indígena (actualmente) aflora una ‘Nueva Palabra’. Tiene tonos y matices diferentes, pero escuchándola, se percibe el aliento de vida, inspiración inconfundible del alma indígena”.¹⁷

Hemos dicho que la voz Flor y Canto connota asimismo la creación artística en general. En efecto, el artista nahua ha de ser un toltécatl, es decir, un ser cultivado, una individualidad lograda capaz de colaborar con su pueblo. La herencia cultural tolteca (*in tolteca topializ*), reclamada por diversos pueblos mesoamericanos, subraya este ideal de creación y sabiduría. Así, leemos en los testimonios de los informantes de Sahagún:

*En verdad muchos de los toltecas
Eran pintores, escribanos de códices, escultores,
Trabajaban la madera y la piedra,
Construían casas y palacios,
Eran artistas de la pluma, alfareros...
En verdad eran sabios los toltecas,
Sus obras todas eran buenas, todas rectas...
Los toltecas eran experimentados,
Acostumbraban dialogar con su propio corazón.
Conocían experimentalmente las estrellas...
Sabían bien cómo marcha el cielo...¹⁸*

Para devenir “tolteca” es preciso, por tanto, alcanzar la estatura de un hombre cabal, dueño de un rostro y un corazón. Ello es así en la tradición tolteca-nahua por dos razones fundamentales: el artista es el hombre del “corazón endiosado” (*yoltéotl*) y su obra consiste en “dar rostro a las cosas”. El artista ha de ser un hombre sabio, de corazón firme capaz de recibir el influjo divino y comunicarlo a los demás en obras que escapan a la destrucción de las cosas: “Es cierto que las flores, tomadas aislada-mente son símbolo de la belleza que al fin se marchita, pero formando parte del *difrasismo* ‘flor y canto’ (*in xóchitl, in cuícatl*), consideradas como poesía venida del cielo, entonces... se dice que nunca perecerán” .¹⁹ Por otra parte, indica León-Portilla, toda la estética náhuatl puede ser concebida como un intento por “rostrificar el universo”: “El propósito mismo de la creación artística se describe también insistentemente en los textos como el empeño por encontrar y plasmar un rostro en todo lo que existe. Para ello será necesario muchas veces ‘enseñar a mentir al barro’, a la piedra, a los metales, a las plumas, o al papel de amate de los códices. La ‘mentira’ consistirá en atribuir significación y rostro a todo aquello que antes se presentaba como ‘cosa’” .²⁰

El empeño estético por rostrificar el universo significa, considera León-Portilla, un intento por humanizar, por dotar de significación humana al mundo que nos rodea. Para el individuo, se trata de alcanzar su rostro verdadero más allá de las máscaras de los otros, pero para el mundo de las cosas de lo que se trata es de crearles un rostro o significación humana: “Hallar, o tal vez mejor inventarles un rostro a las cosas, es pretensión de humanizar, hasta donde es posible, la realidad entera. En el fondo es hacer entrar el afán creador del corazón en el campo sin límite de un arte, potencialmente omnipresente, concebido a la medida y semejanza del hombre. Por una parte, ‘hacer rostros sabios’ e ir más allá de las máscaras que ocultan la posible verdad de la gente; por otra, inventar y atribuir a lo amorfo de las cosas y al misterio del mundo el simbolismo y la significación de los rostros, hasta hacer del arte raíz de comprensión” .²¹

Y con esto último tocamos una cuestión que posee el mayor interés para nosotros: la existencia de una forma poética de pensamiento entre los nahuas. Se trata de algo relevante precisamente porque apunta a una

experiencia distinta del pensar occidental. De manera imprevista, es en Heidegger en quien León-Portilla encuentra apoyo para plantear a Flor y Canto como la metafísica tolteca misma: “Martin Heidegger (escribe) en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954): ‘Tres posibilidades se ciernen sobre el pensar: una buena y provechosa, la proximidad de volverse cantante o poeta. Otra mala y por esto, sutil: el mismo pensamiento, que lleva a pensar contra sí mismo, cosa a la que rara vez se atreve. Pero la posibilidad más peligrosa es precisamente la de filosofar... (o sea —acota L.-P.— la del pensar frío y abstracto) Y es que, como afirma más abajo —Heidegger—: ‘hasta ahora ha estado oculto el carácter poético del pensar...’ Lo cual —añade nuestro investigador— no estuvo precisamente oculto para los *tlamatinime*, para quienes el único tipo de conocimiento verdadero fue el de la poesía, ‘flor y canto’ “. ²² Así pues, según León-Portilla, entre los sabios nahuas se desarrolló un pensar poético y en cuanto tal filosófico en un sentido original.

En efecto, si “Quien logra obtener este influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos, es el único que puede decir ‘lo verdadero en la tierra’”, ²³ entonces la experiencia fundamental de la verdad para los antiguos mexicanos es precisamente la poesía y el arte. Así, escribe León-Portilla: “creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto). Ahora bien, la poesía es simbolismo y metáfora. Y como atinadamente nota García Bacca, comentando el libro de Heidegger, *La esencia de la poesía*: ‘Metá-fora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (*meta*), *plus ultra*...’ ²⁴ En la medida que la poesía, según la tradición poética náhuatl, “viene de arriba”, es, establece nuestro filósofo, “flor y canto, el lenguaje en el que se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres”. ²⁵ La Flor y canto sería así la forma específica del pensamiento metafísico tolteca-nahua y debemos atender a sus creaciones poéticas para comprender sus meditaciones sobre el sentido de la existencia, el fundamento del ser y el carácter de los destinos humanos.

Tlamachiliztli: El pensamiento metafísico náhuatl.

El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.

Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados.

Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices...

El mismo es escritura y sabiduría,

Es camino, guía veraz para otros..

Códice Matritense.

La primera obra fundamental de León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (1956) tiene por tema, precisamente, la caracterización del pensamiento náhuatl desde el punto de vista filosófico. Respecto a la existencia de una literatura náhuatl no puede haber discusión, dada la creciente masa de testimonios. Otra cosa distinta ocurre con la filosofía: “¿hubo un saber filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?”²⁶ León-Portilla no se oculta las dificultades que implica una respuesta —ya sea afirmativa o negativa— a esta pregunta: en primer lugar, la del concepto de filosofía desde el cual o en función del cual nos aproximamos al pensamiento antiguo; la segunda dificultad, una vez definido el enfoque conceptual, consiste en exhibir documentalmente la existencia de un ejercicio sistemático de reflexión filosófica entre los nahuas.

Respecto al primer punto, ya hemos indicado arriba la remisión de León-Portilla a la idea heideggeriana de la existencia y el valor de *una forma poética de pensar*: el pensar poético, como modo de interrogación y meditación metafísica, no sólo posee igual valor, sino que incluso se encuentra en el origen “olvidado” de la filosofía occidental.²⁷ León-Portilla recurre, por otra parte, al concepto amplio de *filosofía perenne* de Aldous Huxley, según el cual podemos hablar de filosofía cada vez que encontramos textos en los que se expresan los atisbos más penetrantes del pensamiento humano: “En los Vedas —cita nuestro autor—, en los profetas hebreos, en el Tao Teh King, en los diálogos platónicos, en el Evangelio

según S. Juan (...) la Filosofía perenne ha hablado casi todas las lenguas de Asia y Europa y se ha servido de la terminología y de las tradiciones de cada una de las religiones más elevadas”.²⁸ Así, tanto desde el punto de vista del pensar poético, como desde el punto de vista de un saber metafísico universal, podemos hablar, considera León-Portilla, de una Filosofía náhuatl. Se trata, de cualquier modo, de un concepto “débil” o lato de filosofía, que lleva a nuestro autor a indicar que “si hubo entre los nahuas, quienes vieron problemas en aquello que los demás obviamente vivían y aceptaban puede decirse que esos ‘descubridores de problemas’ acerca del mundo y del hombre, habían encontrado el camino del saber filosófico”.²⁹

Una vez establecido el sentido general de la interpretación filosófica, la segunda dificultad es menor, dada la existencia de materiales históricos e interpretaciones filosóficas, desde los célebres testimonios recopilados por Sahagún (quien ya caracterizaba a los *tlatiminime* como “philosophos”), hasta las interpretaciones estéticas de Justino Fernández.³⁰ León-Portilla aduce testimonios en torno a la existencia de un saber filosófico entre los nahuas destacando tres registros básicos: a) *Los problemas*: el problema del valor de la existencia, el problema de la finalidad de la acción humana, el problema del fundamento de lo que existe y el problema de la esencia de lo verdadero, entre otros;³¹ b) *Los sabios o filósofos*: los *tlatiminime* como poseedores de un saber ético, portadores de una tradición de escritura y enseñanza, investigadores del mundo físico, conocedores de “lo que nos sobrepasa” y humanizadores de los hombres; los *tlatiminime* aparecen, entonces, como maestros, psicólogos, moralistas, cosmólogos y metafísicos;³² c) *Una diversificación del saber*: la existencia de escuelas donde se trasmitían y cultivaban diversos saberes, la sabiduría de la palabra, la cronología y astrología, la interpretación de la tradición, etc..³³ La comprobación histórica de la existencia de estos tres aspectos en la tradición cultural náhuatl adquiere concreción, sin embargo, en la existencia de una serie de textos en los que el pensamiento náhuatl alcanza su expresión.

Particular interés ofrece a nuestro investigador la distinción náhuatl entre el verdadero sabio (“el filósofo”) y el falso sabio (“el sofista”) o,

bien, incluso, entre el *saber* y la *opinión* —si bien indica nuestro autor que estos títulos los coloca en analogía con la tradición griega—: “el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación *verdadera* —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndonos de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero —*lo científico*— de lo que no era tal”.³⁴ El primero, indica León-Portilla glosando otro texto de los informantes de Sahagún, conoce directa y experimentalmente las cosas, procediendo con método (*tlaiximatini*: el que directamente conoce el rostro o naturaleza de las cosas),³⁵ mientras que el otro es un ignorante y engañador, carente del conocimiento verdadero. Esta distinción —anota nuestro autor—, que debía ser memorizada en los Calmécac, “pone de manifiesto cual era el tipo de saber, resultado de la observación directa, buscado por los sabios nahuas. Y no es esto de extrañar —añade—, si se ‘toma en cuenta el hondo sedimento racionalizante, que debían dejar en ellos sus observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos relacionados con sus dos calendarios”.³⁶

El análisis de los conceptos metafísicos fundamentales de los *tlamatinime* pondrá de relieve el sentido de su meditación en relación tanto con la tradición (saber sabido) mítico-cosmológica tolteca, como con el cuestionamiento de las creencias populares (saber activo). Por un lado, en efecto, la cosmovisión náhuatl, concebida en su forma estática y canónica, puede describirse así:

La superficie de la tierra (*tlaltípac*) es un gran disco situado en el centro de un universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra está el agua inmensa (*teo-atl*) que extendiéndose por todas partes como un anillo, hace del mundo, “lo-enteramente-rodeado-por-agua” (*cem-a-náhuac*)... el universo se distribuye en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, que se abren en el ombligo de la tierra y se prolongan hasta donde las aguas que rodean el mundo se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste (*Ilhuica-atl*). Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos (...) Verticalmente, arriba y abajo de este mundo o *cem-a-náhuac*, había trece cielos y nueve infiernos. Estos últimos son planos cada vez más profundos, donde existen las pruebas que

deben afrontar durante cuatro años *los descarnados* (los muertos) antes de descansar por completo. Arriba se extienden los cielos...en distintos planos, separados entre sí por lo que describen los nahuas como travesaños celestes. En los cinco primeros planos están los caminos de la luna, las estrellas, el Sol, Venus y los cometas. Luego están los cielos de los varios colores, y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses y por encima de todo el *Omeyocan* (lugar de la dualidad), donde existe el principio dual generador y conservador del universo.³⁷

Ésta es la imagen del mundo náhuatl “oficial”, articulada a su calendario ritual y cósmico. Por otro lado, sin embargo, se encuentra su concepción dinámica o filosófico-metafísica: la reflexión acerca del carácter y atributos del principio supremo, mediante la Flor y Canto cultivada en los *Calmécac*. En ésta, el principio supremo de todo lo existente era pensado con una serie de conceptos que establecen los aspectos fundamentales de la realidad absoluta:

I. En el sentido más abstracto el principio supremo es determinado mediante el difrasismo *in Tloque, in Nahuaque*, expresión que significa literalmente “El dueño del cerca y el junto”,³⁸ Tloque-Nahuaque constituye la determinación del principio supremo en términos de *inmanencia total*, no asignada a numen o figura de trascendencia alguna, sino, por el contrario, se dice que “Ello” es(tá) junto a todo, del mismo modo que todo está junto a (o en el anillo de) Ello, de ahí que no encontremos jamás en la tradición tolteca ninguna representación de Tloque-Nahuaque;

II. En una segunda determinación, el principio supremo es caracterizado como *Ipalmohuani* (“Aquel por quien se vive” o “El dador de la Vida”),³⁹ es decir, como *principio vital* y vivificante de todas las cosas, plantas, animales y hombres;

III. En tercer lugar, la expresión *Yohualli-Ehécatl* (“Noche y viento”) subraya el aspecto *abstracto*, invisible, abismal y no-empírico del principio supremo;⁴⁰

IV. En cuarto lugar, el principio supremo es concebido como *Moyocoyatzin*, esto es, “El que a sí mismo se piensa o se inventa”⁴¹ estableciendo su *carácter autopoético* irreductible a cualquier determinación exterior: “expresa —dice nuestro exégeta— de hecho su origen metafísico: a él nadie lo inventó; existe más allá de todo tiempo y lugar...”⁴²

Resumiendo, el principio supremo de toda realidad es *Tloque-Nahuaque, Ipalnemohuani, Yohualli-Ehécatl, Moyocoyatzir*: “El señor del cerca y del junto, Dador de la vida, Noche y Viento, El que se está inventando a sí mismo”: Realidad omnipresente, principio vital, existencia abstracta que a sí misma se construye en todas las cosas sin confundirse con ninguna de ellas.

Ahora bien, en la concepción dinámica o abstracta de la realidad absoluta tiene un lugar central la noción metafísica de la dualidad (*Ome*): el principio supremo es Ometéotl o divinidad dual, Masculino-Femenina. No hemos de considerar, pues, que en términos metafísicos los nahuas asumieran una concepción trascendente y patriarcal del principio supremo, puesto que “Su rostro masculino es agente y generador, su rostro femenino es quien concibe y da a luz”.⁴³ El principio supremo (*Ometéotl*) es en su manifestación inmanente y esencial, doble: “el dios celestial (*ilhuicatéotl*) se llama Señor dual (*Ometecuhtli*), Siendo uno —como ya se ha visto—, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, el lugar metafísico donde él mora se le nombra Omeyocan: lugar de la dualidad... En función de esto, el nombre de su comparte, ‘de su igual’, es... ‘Señora dual’ (*Omečíhuatl*)”.⁴⁴ Esto es: el principio supremo abstracto de toda realidad, la fuente primordial del universo, se manifiesta en todas las cosas bajo la forma esencial de la *dualidad*.

El mito de Quetzalcóatl.

*Y se refiere, se dice,
que Quetzalcóatl invocaba,
hacia dios para sí
a alguien que está en el interior del cielo.
Anales de Cuauhtitlan*

La tradición cultural tolteca (recordada y mantenida por los *tlamatinime* nahuas pero asimismo por los sabios de diversas culturas mesoamericanas) era atribuida por los pueblos antiguos a Quetzalcóatl. El mito de la Ser-

piente Emplumada es sin duda uno de los mitos culturales más poderosos en la América prehispánica: se trata de un vector “fractal” capaz de manifestarse en distintos niveles simbólicos y articular los diversos planos de lo real a través de su acción dinámico-transformadora (es a la vez dios y planeta, hombre y animal, individuo y tradición).⁴⁵ En este arquetipo se concentra un ideal de cultura y un modelo de sabiduría esencial venerado y realizado en las altas culturas del México antiguo. Es por ello que la exégesis del mito es prácticamente inagotable: Quetzalcóatl es al mismo tiempo el modelo orientador, el actor inmanente y el objetivo de la cultura. Hablando estrictamente, más que “un” mito, Quetzalcóatl es un impulso cultural creador de mitos. De ahí la existencia de numerosos mitos en los que participa Quetzalcóatl, mitos referidos ya sea a la creación de los *macehuales* (los hombres, en el sentido de “merecedores del sacrificio divino”), al don del *maíz*, a la sabiduría en su sentido ético y cosmológico o a la trasmutación del hombre merced a una cultura espiritual. Estamos, pues, ante el sentido y la fuente de la creación cultural mesoamericana, ante el símbolo supremo de la toltequidad.

En el sentido de una tradición cultural histórica asumida por los distintos pueblos prehispánicos, Quetzalcóatl es un mito pan-mesoamericano: “En el ámbito del altiplano central, y aún fuera de él, por ejemplo entre los quichés y cakchiqueles de Guatemala y los mixtecas de Oaxaca, pervivía la tradición de que la nobleza y el poder tenían su raíz en los toltecas y, de modo particular, en el sabio gobernante Ce-Acad Topiltzin Quetzalcóatl”.⁴⁶ Dentro de la tradición cultural antigua, incluso, los sacerdotes mesoamericanos eran conocidos como “Quetzalcoas” o seguidores tanto del Quetzalcóatl-dios como continuadores del Quetzalcóatl-sabio.⁴⁷ Es a Quetzalcóatl a quien se atribuye asimismo, en su forma divina, la restauración y creación del sustento de los seres humanos: “Fue Quetzalcóatl, símbolo de la sabiduría del México antiguo, quien aceptó el encargo de restaurar a los seres humanos. así como proporcionarles después su alimento. Quetzalcóatl aparece en las antiguas leyendas realizando un viaje al *Mictlan*, ‘la región de los muertos’, en busca de los ‘huesos preciosos’ que servirán para la formación de los hombres”.⁴⁸

Fundador de la toltequidad, Quetzalcóatl es también mensajero de *Tloque-Nahuaque*, servidor del principio creador abstracto. Es en este sentido que se le atribuyen, así como a aquél, los predicados de *Yohualli-Ehécatl*, la Noche y el Viento,⁴⁹ tanto como el cultivo de *in xóchitl in cuícatl*, la Flor y el Canto, y la enseñanza de la realidad una y dual del hombre, *in ixtli in yóllotl*. Así, pues, Quetzalcóatl, más que simplemente un numen mitológico, es una tradición de sabiduría y acción cultural que hunde sus raíces en los tiempos toltecas y cuya influencia es patente en altas culturas como la maya (bajo la forma de *Kukulcán*) y podría rastrearse incluso en la cultura Olmeca (en la figura el hombre-jaguar y del jaguar emplumado).⁵⁰ Aún más, la metafísica tolteca-náhuatl identifica la Sabiduría de la dualidad (*Omeyótl*) directamente con Quetzalcóatl: "...como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes —de lo único verdadero en la tierra—, se personifica *Ometéotl* en la figura legendaria de *Quetzalcóatl* (...) recibiendo los títulos de inventor y creador de hombres (*in teyocoyani, in techihuani*)".⁵¹ Otra razón de la identificación Quetzalcóatl-Ometéotl la ofrece la etimología de Quetzalcóatl: "ese dios que mora en el lugar de la dualidad, más allá de los nueve travesaños celestes, era invocado también con el título de 'mellizo precioso', nombre que (...) significa también, además de serpiente de plumas de quetzal, la voz Quetzalcóatl."⁵²

El mito de Quetzalcóatl narra el origen de la cultura en Mesoamérica. Y de la cultura no sólo como "cultura subjetiva" sino también como cultura objetiva, en cuanto *écosis*⁵³ (relación-can-el medio) y en cuanto invención del sustento (*tonácayotl*), del cultivo y la agricultura: "Quetzalcóatl puso maíz en los labios de los primeros seres humanos. Oxomoco y Cipactónal, la pareja náhuatl equivalente al Adán y Eva de la biblia hebrea. Y añade (el mito) que les dio de comer Quetzalcóatl el maíz 'para que se hicieran fuertes'".⁵⁴ La invención del maíz, "nuestro sustento" es de hecho la invención del hombre, del hombre de "maíz". Cultivando su sustento, inventando su sustento (recuérdese que el maíz es una especie inventada) el hombre establece su morada en la tierra.

El sentido más profundo de la enseñanza de Quetzalcóatl parece ser, sin embargo, la indicación de la posibilidad humana de autotransformación

en el sentido de integración creadora a la *autopoiesis* cósmica: la serpiente terrestre a la cual le brotan alas para el vuelo celeste, la relación viento-Venus, la inmanencia del principio creador en todo lo viviente revelada por el arte y la sabiduría toltecas, apuntarían así a una *trasmutación estético-ontológica del hombre*, más allá de toda cultura, más allá de la propia toltequidad. Así, la tradición cultural tolteca contendría como su núcleo más íntimo la exigencia de una *trascendencia inmanente*. Así parece sospechado León-Portilla, quien, al extraer sus conclusiones de la exégesis del pensamiento poético náhuatl, anota que un aspecto central de la doctrina de Quetzalcóatl es “La convicción de que para encontrar una raíz más profunda es menester superar la misma *toltecáyotl*, en busca de *Tlilan*, *Tlapalan*, la región del color negro y rojo, el mundo de la sabiduría”.⁵⁵ El fin esencial de la cultura tolteca sería así la superación de la condición humana habitual y la irrupción en la dimensión de un viaje sin fin al principio creador...

Kinh: apunte sobre la concepción maya del tiempo.

*Sólo en ti
enteramente confío,
aquí donde se vive.
Porque tú, oh gran Kin,
otorgas el bien,
aquí donde se vive,
a todos aquellos que tienen vida.
Porque tú existes para dar realidad a la tierra,
donde viven todos los hombres.*

El libro de los cantares de Dzitbalché.

Si bien el intento de recuperación del legado cultural prehispánico emprendido por León-Portilla se enfoca principalmente a la tradición náhuatl, nuestro investigador ha atendido también a otras tradiciones culturales

significativas para la comprensión de la realidad mexicana. Es justamente el caso de su exégesis de la concepción espacio-temporal de los sabios mayas.⁵⁶ En la cultura maya, en la diversidad y evolución de los pueblos maya encontramos, considera León-Portilla, un mismo sustrato espiritual: la obsesión o preocupación por el tiempo: “La vida entera de los mayas se presenta orientada por un *patrón* cultural manifiesto en el conjunto de sus instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días. Por esto la obsesión por el tiempo llegó a ser factor aglutinante de esta cultura”.⁵⁷

Ahora bien, si ya sorprende la exactitud de los cálculos astronómicos y cronológicos de los sistemas calendáricos de los mayas clásicos, aún más sorprendente y original resulta, indica León-Portilla, su concepción filosófico-metafísica del tiempo. En efecto, si, por un lado, el concepto maya del tiempo (*kinh*) implica complejas elaboraciones *matemáticas*, entre las cuales destaca su concepto de *cero* como símbolo de “completamiento” y su sistema vigesimal de numeración en que las unidades adquieren un valor en función de su *posición*;⁵⁸ *computacionales*, pues los mayas podían computar las posiciones y correlaciones de los planetas en fechas de hace más de noventa millones de años;⁵⁹ *cronológicas*, ya que hacían mediciones a partir del punto de referencia 4 —*Ahau 8*— *Cumku*, que consigna la data 3113 años anterior a la era cristiana,⁶⁰ referido a un *acontecimiento* clave: “la edad y sol de los hombres hechos de maíz, según la declaración del *Popol Vuh*”. Por otro lado, la noción maya del tiempo posee una serie de implicaciones *metafísicas* y *religiosas*: su concepción del tiempo es, en efecto, la de una realidad infinita, sin principio ni fin: “Sorprendentemente, la cronología de los mayas de la época clásica se desarrolló así con la creencia en un tiempo infinito y con la adopción de un punto de referencia para llevar a cabo sus cálculos”;⁶¹ y posee un profundo sentido religioso, pues los mayas concebían al tiempo como una realidad divina, viviente, de tal modo que se puede hablar de una sacralización maya de la realidad temporal (los días, dice Thompson, son para ellos “dioses”).⁶²

El concepto maya de *kinh*, voz que significa al mismo tiempo *sol*, *día* y *tiempo*⁶³ supone además una comprensión cultural y metacultural de la realidad. En un sentido cultural, permite la diagramatización de los eventos fundadores y las grandes mutaciones de la tradición cultural maya; en un sentido metacultural, la computación del tiempo coloca a la propia tradición maya en un devenir “epocal” específico, en una “edad” o “Sol” cósmico. No se trata jamás de un tiempo abstracto y homogéneo, puesto que cada “Sol” o edad cósmica está constituida por “momentos” significativos que portan su “rostro”, su carga y sus atributos. Para los mayas, el universo temporal es un escenario en el que están presentes y actúan distintas fuerzas divinas, de ahí su preocupación por *computar cualitativamente* (a-divinar) las presencias e influjos planetarios y cósmicos en los distintos momentos de un devenir cíclico o recursivo: “Como la naturaleza de *kinh* tiene por esencia ser cíclica, importa sobre todo conocer el pasado para entender el presente y predecir el futuro”.⁶⁴ De ahí, también, la veneración y el cuidado cotidianos de los pueblos maya, por los rostros y las cargas del tiempo.

En el Universo temporal cíclico maya (que se estructura, al igual que el *I Ching* chino y el código genético, como un sistema de eterno retorno),⁶⁵ todo es repetición y al mismo tiempo todo es novedad, puesto que las fuerzas divinas que destruyen y vuelven a crear el universo a través de los “soles” están presentes, con sus cargas específicas, a lo largo del proceso, renovándose sin cesar, transformándose y alcanzando diversos niveles de sincronización.⁶⁶ “*Kinh* es atmósfera cósmica con rostros de dioses que se manifiestan cíclicamente. Desde los comienzos del horizonte clásico grandes ciclos o edades del tiempo, a través de los cuales el mundo y la humanidad han existido”⁶⁷ son computadas a fin de determinar, precisamente, la manera en que los hombres han de encarar las cargas del tiempo. Ahora bien, la visión maya de la realidad no separa espacio y tiempo: *kinh* es tiempo intensivo que envía “comandos” o cargas de fuerza que despliegan un espacio específico: “Espacio y tiempo ni en el pensamiento son separables. El universo espacial es inmenso escenario en el que se orientan, entran y salen, con un orden que nunca se rompe, los rostros y fuerzas que actúan”.⁶⁸

Esta visión del tiempo es un elemento clave de la identidad de los pueblos maya y ha sido uno de los factores de resistencia y conservación de la tradición indígena durante la Colonia:

Aún en momentos adversos y si se quiere fatales, la *cronovisión* de los sabios permitió siempre encontrar un sentido. Tal vez por esto, con la esperanza de recobrar el antiguo sentido de su existencia o de encontrarle uno nuevo, no pocos grupos mayances sobrevivientes a la conquista rehicieron y continuaron, lo mejor que pudieron, sus ruedas de los *katunes* y sus libros de profecías. Aferados al tema del tiempo para salvarse a sí mismos, legaron también un postrer testimonio de la antigua *cronovisión* que, con todas sus variantes, fue alma de una cultura cerca de dos veces milenaria.⁶⁹

Kinh, el tiempo sagrado de los mayas, es una realidad infinita y al mismo tiempo computable y orientadora: “*Kinh* no tiene límites pero sí recurrencias, variaciones y conjunciones de fuerzas, momentos de completamiento y de relevo de quienes traen consigo su carga”⁷⁰ La vitalidad de esta concepción temporal del universo, así como su altura espiritual, puede percibirse aún en los sabios mayas de nuestros días. León-Portilla cita, a este respecto, un texto mayance contemporáneo sobre los dioses-días, titulado “Chuj Pantheon” (Los dioses de los Chuj), recogido en 1960, en Huhehuetenango, Guatemala. Lo traemos aquí dado su carácter extraordinario, que nos permite apreciar el sentido de sacralización de la realidad de los mayas, frente a la opinión habitual de la “idolatría” de las culturas autóctonas:

Y también hay otros dioses, que son los momentos del tiempo. Hay veinte dioses-días que nos miran cada día. Un dios-día nos contempla cada día. Por esto nosotros alimentamos a estos dioses-días. Si no les damos de comer, su corazón se disgusta con nosotros. Estos dioses-días tienen el mismo poder que el Sol, nuestro dios. Por eso es necesario que también alimentemos a los dioses-días, fijemos nuestro pensamiento en ellos (...) Todas esas cosas son acompañantes, todas son dioses, las cosas de madera, las cruces, realmente son nuestros dioses, porque allí es donde viven los dioses-días. Por eso es necesario que tengamos mucho cuidado de ellas, que les tengamos respeto. Esas cosas son muy grandes, mucho significan (...) No dejéis que esto se pierda, porque todo ello es en realidad viviente...⁷¹

La autoconciencia cultural indígena.

*Se nos puso precio. Precio del joven.
del sacerdote, del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio sólo dos
puñados de maíz...*

Anónimo de Tlatelolco.

Para superar el olvido y el desdén hacia el legado cultural indígena no basta con mostrar la existencia y el valor de un ideal civilizatorio elevado en la mesoamérica prehispánica, y ni siquiera con exhibir sus realizaciones culturales apelando a fuentes y textos concretos. Es preciso mostrar además la existencia, el contenido y la continuidad de una autoconciencia cultural en los pueblos indígenas. En efecto, la grandeza de las realizaciones arquitectónicas, urbanísticas, calendáricas y estéticas de los pueblos prehispánicos es innegable, pero suelen esgrimirse tres tipos de argumentos desvalorizadores: a) Que esa grandeza antigua ya se había perdido cuando arribaron contingentes hispánicos a nuestro continente;⁷² b) Que el proceso de invasión, conquista y colonización hispánico-europea destruyó completamente la civilización autóctona;⁷³ c) Que los “indios” han sido siempre incapaces de comprenderse culturalmente a sí mismos y a los otros⁷⁴ León-Portilla asume a este respecto la importante tarea de mostrar, a lo largo de su obra, la existencia de una “Visión de los vencidos”, de una perspectiva cultural autóctona de lo propio y lo ajeno en torno a cuestiones centrales como la *tradición*, los *saberes* y los *valores*.

Aunque la obra de León-Portilla subraya más el aspecto “espiritual” de las realizaciones culturales indígenas y se aleja de toda posición política extrema, no ha dejado de advertir muy claramente el significado profundamente negativo que la colonización española primero y la imposición del Estado mexicano moderno después han tenido para los pueblos indios. En este sentido, sus aportes histórico-hermenéuticos son susceptibles de una aplicación político-cultural muy radical, tanto en un sentido *afirmativo*, ya que permiten el acceso a tradiciones de sabiduría y creación

cultural, cuanto en un sentido *crítico* de las concepciones y políticas oficiales de destrucción de los pueblos y las culturas indígenas. Esto se puede advertir con claridad en su interpretación del significado histórico de la evangelización novohispana, las proclamas en náhuatl de Emiliano Zapata y la emergencia de la palabra indígena en la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En todos estos casos se nos revela la *autoconciencia cultural indígena* frente a los distintos intentos de aculturación forzada realizados desde la llamada conquista de América: tanto en el sentido de la afirmación del valor de las tradiciones culturales propias, como en la persistencia de un proceso de resistencia espiritual frente a las imposiciones de los poderosos. Ambos aspectos son sólo indicios de un proceso histórico mucho más amplio y profundo, pero nos permiten captar que los pueblos indígenas fueron (y son) conscientes del impacto destructor de la aculturación forzada y resistieron (y resisten) la colonización cultural desde su propia visión del mundo y sus valores, es decir, desde su propia matriz civilizatoria.

En múltiples textos recogidos y traducidos por León-Portilla es visible el impacto destructivo que, para los pueblos aborígenes, tuvo su encuentro con los hombres de España. Los testimonios recogidos por nuestro investigador en *La visión de los vencidos* y en *El reverso de la conquista*, por ejemplo, son de un dramatismo histórico inaudito. Pero es quizá en la respuesta de los *tlamatinime* a la impugnación de su religión y tradiciones por parte de los doce primeros frailes europeos, llegados en 1524 a Tlatelolco, en donde se advierte con nitidez la autoconciencia cultural náhuatl. En este texto, recogido por Sahagún en el libro de los *Colloquios*, donde se atestigua que los sabios antiguos, “lejos de someterse servilmente —como algunos han creído— ante la nueva doctrina enseñada por los frailes, prefieren discutir con ellos. Al hablar los *tlamatinime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras, extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión...”⁷⁵ En condiciones de dominación los *tlamatinime* son capaces de defender, con

argumentos que hoy nos parecen indiscutibles, su propia tradición y el valor de su cultura.

El peligro de emitir su palabra es evidente y a pesar de ello argumentan: 1. Frente a la acusación, hecha por los frailes, de que no conocen la existencia de “Dios” y que sus dioses son falsos, responden estableciendo la dignidad de sus propias tradiciones religiosas:

“Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a los dioses (...) Era doctrina de nuestros mayores que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron (con su sacrificio nos dieron vida)”.⁷⁶

2. Ante la impugnación de sus ritos y creencias no apelan a un saber abstracto, sino a la realidad, la antigüedad y la potencia de sus tradiciones:

“Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados, fueron suplicados, fueron tenidos por tales, fueron reverenciados? De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, fue allá en Huapacalco, fue allá en Xuchatlapan, fue allá en Tlamohuanchan, fue allá en Yohuallichan, fue allá en Teotihuacan. Ellos sobre todo el mundo habían fundado su dominio. Ellos dieron el mando, el poder, la gloria, la fama”.⁷⁷

3. En tercer lugar, plantean el carácter vital e insustituible de sus tradiciones para la supervivencia de su pueblo y su cultura:

“Y ahora, nosotros ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas? Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar”.⁷⁸

4. El cuarto argumento es la natural incredulidad frente a las creencias de los sacerdotes extranjeros:

“Tranquila y amistosamente considerad, señores nuestros, lo que es necesario, No podemos estar tranquilos y ciertamente no creemos aún, no lo tomamos por verdad, (aun cuando) os ofendamos”.

5. El texto termina con una exhortación a los frailes para que respeten el modo náhuatl de creer y pensar, pero con la conciencia de la inevitable imposición, de ahí las últimas palabras de desesperación:

“Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a nuestro pueblo que le acarree la desgracia, que lo haga perecer (...) Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis”.⁷⁹

En el texto se pone de manifiesto la conciencia náhuatl del valor y la continuidad de su tradición pero, al mismo tiempo, la conciencia de la situación de imposición religiosa y cultural en la que se encuentran colocados. Se podría decir que allí dio comienzo la resistencia espiritual de los pueblos nahuas frente a la imposición evangelizadora.

En este sentido es muy explícita la contra-evangelización desarrollada por diversos sabios mesoamericanos ante la prédica de los misioneros de Castilla. En la espléndida caracterización de “La conquista espiritual” realizada por León-Portilla⁸⁰ se destacan cinco conjuntos de argumentos contra la aculturación inducida por los frailes, algunos ya presentes en la respuesta de los *tlamatinime* y otros que resultan de la observación de las costumbres y las prácticas de los españoles:

a) Argumentos en el sentido del significado vital que las tradiciones propias poseen para las comunidades: las tradiciones hacen posible la vida comunitaria, si se las destruye se produce una catástrofe espiritual;

b) Argumentos “pluralistas”, que insisten en la diversidad de cultos y, por tanto, en la legitimidad de las diferentes tradiciones religiosas; argumentos evidentes para los pueblos nahuas que jamás impusieron sus dioses y creencias a otros pueblos;

c) Argumentos críticos, que muestran el carácter “ascético” o “negador de la vida y del cuerpo” de la doctrina cristiana que se quiere imponer;

d) Argumentos que exhiben la inconsecuencia de los españoles con respecto a sus propias creencias;

e) Argumentos que insisten en la incomprendibilidad de gran parte de la enseñanza de los misioneros.

La existencia de tal cantidad y variedad de argumentos prueba que, por parte de los indígenas, no faltó “racionalidad comunicativa”, ni autoconciencia cultural. El hecho de que, sin excepción, todos estos argumentantes hayan sido eliminados violentamente por la fuerza imperial prueba, por otra parte, que los conquistadores no vinieron a argumentar...

Por supuesto que en el contexto de una ocupación militar y después de ver la suerte de los contra-evangelizadores, muy pocos indígenas cometían la imprudencia de manifestar y afirmar públicamente su tradición. De la respuesta inmediata de Yacotzin, madre del príncipe Ixtlilxóchitl, ante la petición políticamente interesada de su hijo de que aceptara el bautismo, en 1519 (“Ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado convencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos”),⁸¹ hasta la prédica anticristiana de Don Carlos Ometochtzin, que llamaba a los españoles *tzitzinime* (“devoradores de todo lo que es bueno”), a mediados del siglo XVI, los sabios indígenas tuvieron suficiente tiempo y oportunidad para percatarse de la necesidad de guardar su saber y sus tradiciones de la mirada conquistadora. De cualquier modo, como se ha venido documentando en las últimas décadas, las rebeliones político-culturales indígenas no han cesado de producirse hasta nuestros días. En todas ellas es notable la autoconciencia indígena del valor del legado cultural del México antiguo. Es hora de que todo mundo lo aprecie.

Epílogo

El valor de la recuperación histórico-hermenéutica del legado cultural indígena puede advertirse desde dos ángulos: desde el punto de vista de

la comprensión y autocomprensión de la historia cultural de lo que hoyes México y desde la perspectiva de la ampliación de las posibilidades del pensamiento filosófico contemporáneo. Por supuesto que la exégesis que se ha realizado aquí de algunos aspectos de la obra de León-Portilla es bastante elemental y general, pero permite atisbar —al menos eso creo— este valor. En efecto, la tarea de comprensión del sentido, las formas y las realizaciones de las culturas mesoamericanas es una labor clave para comprender lo que hemos sido, lo que somos y lo que podemos culturalmente ser. No haría falta recordarlo si esta labor se hubiera realizada ya y sus resultados vivificaran los desarrollos de las ciencias y las humanidades en las universidades mexicanas y americanas en general. Pero sigue siendo una falla clave en nuestras escuelas y universidades. Tiene razón León-Portilla, pues, al afirmar que México es un país al que le falta una pierna... Desde el otro punto de vista, suele presentarse al filósofo mexicano una falsa alternativa entre hacer filosofía “seria”, siguiendo los temas, métodos e inquietudes de la gran tradición de Occidente, o bien vagar por entre los acertijos e intuiciones de las “cosmovisiones” indias. La alternativa es falsa, porque el rigor filosófico, desarrollado en la asimilación de los métodos de descripción, análisis e interpretación del pensamiento filosófico no excluye, sino que implica la atención a lo que hay que pensar (lo que “da” a pensar”). De otro modo, las reflexiones metódicas se convierten en tautológicos pozos ciegos. La actualización y renovación de la filosofía pasa siempre por la penetración en el sentido de lo que es. Pues bien, no cabe duda que milenios de experiencia civilizatoria mesoamericana ofrecen innumerables motivos, temas y problemas para pensar.

Notas

1. Citado por León-Portilla en *Rostro y corazón de Anáhuac*, México, Asociación Nacional del Libro, A.C., 2001.

2. Apoyándose en el Códice Florentino, León-Portilla asienta la existencia de dos tipos de escuelas nahuas: los *Calméac* (escuelas de sacerdotes) y los *Telpochcallí* (escuela de guerreros); véase *Op. cit.*, p. 75. Sabemos que existían además, y como parte de la enseñanza obligatoria, los *Cuicalli* (escuelas de “artes”), donde se enseñaba y se practi-

caba la música, el canto y la danza. Véase Brigitta Leander, *In xóchitl in cuícatl, Flor y canto*, México, INI-CONACULTA, 1991, pp. 28 y 29.

3. Siguiendo a Ángel María Garibay, nuestro autor caracteriza el difrasismo como “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacente”. León-Porrilla, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 7^a. Reedición, 1993, p. 143.

4. Véase León-Porrilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, F.C.E., 7^a. Reimpresión 1985, p. 149.

5. Véase León-Porrilla, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, F.C.E., 4^a. Reimpresión, 1992, p. 193.

6. *Op cit.*, pp. 49-150.

7. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 190-191.

8. Véase, para esto, León-Porrilla, *Rostró y corazón de Anáhuac*, p. 69 y ss. Y Miguel León-Porrilla y Librado Silva Galeana, *Huehuehlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, México, S.E.P.-F.C.E., 1991.

9. *Ibid.*, pp. 67-68.

10. León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, p. 322.

11. Véase Leander, *op. cit.*, p. 1. León-Portilla clasifica los poemas en cuatro grupos, de acuerdo con su temática: *Yaocuícatl*, *cuauhcuícatl* y *ocelocuícatl* como cantos de guerra; *Xopancuícatl* y *Xochicuícatl* como Cantos de tiempos de verdor y de flores; *Incocuícatl*, Cantos de privación (meditación y búsqueda filosófica); y *Ahuilcuícatl* y *Cuecuexcuícatl* como Cantos de placer de cosquilleo. Véase León-Porrilla, *Literaturas indígenas de México*, México, MAPFRE-F.C.E., 2^a. Reimpresión, 1996, pp. 247-255.

12. Leander, *op. cit.*, pp. 28-29.

13. Ver, para todo esto, León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, pp. 130-138 (las cursivas son mías).

14. *Op cit.*, pp. 129-130.

15. *Ibid.*, pp. 136-137.

16. Véase León-Porrilla, *In Yancuic nahua tlatolli*, México, UNAM, 1989, p.31.

17. Véase, León-Porrilla, *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM, 1995, p.37.

18. *Toltecáyotl*, pp. 28-29.

19. *La filosofía náhuatl*, pp. 145-146.

20. *Toltecáyotl*, p. 433. Sobre las artes de los toltecas, comenta León-Porrilla: “*Ten-toltécatl* —artista del labio o la palabra- adquirió el sentido de orador o maestro del buen decir. *Ma-toltécatl* —artista de la mano— fue el epíteto que se aplicó a cuantos elaboraban obras preciosas de barro, piedra, plumas finas, oro y plata” (p. 31).

21. *Op cit.*, pp. 434-435.

22. *La filosofía náhuatl*, p. 319, n. 1.

23. *Op. cit.*, p. 145.

24. *Ibid.*, p. 146.

25. *Ibid.*, p. 147.

26. *La filosofía náhuatl*, p. 4.

27. Heidegger mismo, colocado en la senda del pensar occidental, difícilmente aceptaría la existencia de una “filosofía náhuatl...”, ya que, para él: “la ‘filosofía’ es, en esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la Filosofía ha recurrido, en primer lugar, a lo griego —y sólo a ello— para desarrollarse (...) La proposición ‘la Filosofía es en su esencia griega’ no dice más que: el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo, originariamente filosóficos...” (*¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea Ed., 1978, p. 49). Sin embargo, al final de este texto, Heidegger apunta a la relación esencial entre filosofía y poesía como tema de la filosofía contemporánea: “Entre los dos, pensar y poetizar, reina un parentesco oculto, ya que ambos se gastan y disipan en el lenguaje al servicio del lenguaje. Pero, al mismo tiempo, hay una sima entre los dos, pues ‘viven en montañas separadas’...” p. 68.

28. *La filosofía náhuatl*, p. 5. León-Portilla cita la introducción de Huxley al *Bhagavad-Gita*. En *La filosofía perenne* Huxley es más explícito: “*Philosophia Perennis*: la frase fue acuñada por Leibniz; pero la cosa —la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aún idéntico con ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser—, la cosa es inmemorial y universal.”. México, Ed. Hermes, 1986, p. 7.

29. *Op. cit.*, p. 5.

30. León-Portilla dedica la primera parte de *La Filosofía náhuatl* a la determinación, clasificación y valoración de las fuentes del pensamiento prehispánico, pp. 7-53.

31. *Op. cit.*, pp. 57-62.

32. *Ibid.*, pp. 63-74, especialmente p. 71.

33. *Ibid.*, pp. 75-82. Ya antes hemos indicado la existencia de diversas escuelas en la inculturación náhuatl.

34. *Op. cit.*, p. 84.

35. *Ibid.*, p. 85.

36. *Ibid.*, p. 86.

37. *La filosofía náhuatl*, pp. 124-125.

38. “Es ésta una sustantivación, en forma de difrasismo, de dos adverbios: *tloc* y *náhuac*. El primero significa ‘cerca’... El segundo término (*náhuac*), significa ‘en el circuito de’ o ‘en el anillo de’. Añadiéndose a ambos radicales el sufijo personal de posesión *-e*, *Tloqu-e*, *Nahuaqu-e*, se expresa la idea de que ‘la cercanía’ y ‘el circuito’ son ‘de él’...Expresando esta misma idea, traduce Clavijero *Tloque Nahuaque* como ‘Aquel que tiene todo en sí’...” *Op. cit.*, pp. 392-393.

39. “Es una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal*-por él o mediante él. Finalmente al verbo *nemohua* (se vive), se le añade el sufijo participial *-ni*, con lo que el compuesto resultante *Ipal-nemohua-ni* significa literalmente ‘Aquel por quien se vive’...” *Los antiguos mexicanos*, pp. 144-145.

40. “... este título, asimismo metafórico, significa la creencia en su carácter de algo invisible como la noche e impalpable como el viento.” *Ibid.*, p. 145. León-Porrilla añade, desacertadamente, nos parece, que “Como si en un bello símbolo, flor y canto, los sabios nahuas quisieran designar metafóricamente la trascendencia del principio divino.” Lo desacertado consistiría en reintroducir la trascendencia en una forma abstracta de pensar que *ab initio* la rechaza. Ahora bien, si se establece la trascendencia del principio supremo *respecto a toda representación*, la afirmación sería coherente con el sentido abstracto de Tloque-Nahuaque e Ipalnemohuani.

41. “*Moyocoyatzin* es palabra compuesta del verbo *yoyoca*: ‘inventar, forjar con el pensamiento’; de la terminación reverencial —*tzin*, que se acerca a nuestro ‘Señor mío’ y del prefijo reflexivo *mo*— (a sí mismo), reuniendo estos elementos, la palabra *Moyocoyatzin* significa Señor que a sí mismo se piensa o se inventa?...” *Idem*.

42. Es notable la insistencia de León-Porrilla en asimilar el principio supremo a una concepción trascendente, quizá con el propósito de establecer su dignidad filosófica. Mas en realidad la serie de atributos o caracteres asignados no rebasan jamás la inmanencia cósmica sino que insisten, más bien, en su irreductibilidad a una determinación empírica o singular.

43. *Idem*.

44. *La filosofía náhuatl*, p. 152.

45. En una extensa, pero importante nota, León-Portilla indica: “Al hablar de Quetzalcóatl, deben distinguirse varios sentidos en la aplicación de este término. Por una parte es el nombre del sacerdote, héroe cultural de Tula, nacido, al parecer, a mediados del siglo IX d.C.... La advocación de Quetzalcóatl se aplicó asimismo al supremo dios dual, venerado probablemente desde los tiempos teotihuacanos. Finalmente, los sumos sacerdotes de la religión azteca adoptaron también ese título.” *La filosofía náhuatl*, p. 302 n18.

46. *Toltecáyotl*, p. 245. Para una visión diacrónica de la evolución de Quetzalcóatl, especialmente en su advocación de Venus, véase Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*. México, EC.E., 3°. Reimpresión, 1985, especialmente Cap. V, pp. 43 y ss.

47. *Idem*. León-Portilla toma como muestra al señor “4- Viento Serpiente de Fuego” de la segunda dinastía de Tilantongo y aún cita distintos casos entre los cakchiqueles y mayas: “Sahagún mismo señala claramente en varias ocasiones que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices...”. Por su parte, en su estudiado estudio Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*.

México, UNAM, tercera edición 1998, cap. 8, p. 107 y ss; analiza la naturaleza humana y divina de Quetzalcóatl.

48. *Los antiguos mexicanos*, p. 19.

49. *Op. cit.*, p. 31.

50. Para una visión del campo semántico y las transformaciones de Quetzalcóatl en la mitología mesoamericana (en su relación con Xólotl, Tlahuizcalpantecuhtli, Tezcatlipoca y otros dioses), véase Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcóatl*, México, EC.E., 1ª. Reimpresión 1984 (Trad. de Arnaldo Orfila Reynal).

51. *La filosofía náhuatl*, p. 175.

52. *Op. cit.*, p. 305.

53. El concepto de *écosis* es elaborado por León-Porrilla para dar cuenta de uno de los factores fundamentales de la cultura: el establecimiento, por un grupo humano, de un conjunto de relaciones dinámicas con el entorno físico-geográfico. *Écosis* significa “el conjunto de transformaciones que, en beneficio propio, realiza una comunidad humana al actuar sobre en ámbito geográfico en el que ella se ha establecido para desarrollar allí su existencia”. León-Porrilla, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial, 1976, p. 20. Tales transformaciones no sólo son “materiales” sino también simbólicas: “En la realización de cualquier *écosis* juegan papel clave la propia visión del mundo, los sistemas de valores, las instituciones de la comunidad”. *Op. cit.*, p. 21.

54. *Toltecáyotl*, p. 170.

55. *Op. cit.*, p. 308.

56. En *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968, se propone investigar “el tema del tiempo entre los mayas en relación directa con su pensamiento y su antigua visión del mundo” (p. 11).

57. *Op. cit.*, p. 107.

58. *Ibid.*, p. 17.

59. León-Porrilla cita a Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, p. 19. Ver *Tiempo y realidad*...., p. 19.

60. *Op. cit.*, p. 19. Para una exégesis detallada del significado del signo *4 ahau 8 cumhu* como signo inicial de destrucción y recomienzo véase: Domingo Martínez Paredes, *El hombre y el cosmos en el mundo maya*, México, SEP, 1970, p. 100 y ss.

61. *Ibid.*, p. 20.

62. *Ibid.*, p. 47.

63. *Ibid.*, p. 31. Para la ubicación del estado actual de las investigaciones sobre la divinidad solar entre los mayas, véase: Juan Luis Bonor Vallejo. “El Dios del Sol entre los mayas”, y Carmen Vázquez Mantecón, “La deidad solar; vida y muerte en el pensamiento maya”, ambos en *Memorias del primer congreso internacional de mayistas*, México, UNAM, 1994, p. 361 y ss.

64. *Idem.*, p. 63.

65. Como se sabe, es Nietzsche quien introdujo en la filosofía contemporánea la concepción del tiempo como un eterno retorno de las fuerzas cósmicas. La interpretación más brillante de la intuición nietzscheana la encontramos en Deleuze, mediante su noción de lo *finito-ilimitado*: “coda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones.” Foucault, Paidós, México, 1987, p. 169. Curiosamente, Deleuze menciona que Nietzsche, al igual que Foucault “sólo puede indicar esbozos, en sentido embriológico, todavía no funcionales” (p. 168) de esta nueva experiencia de la realidad que se derivaría de la nueva forma. La pregunta que entonces aparece, y cuya respuesta estamos lejos de descubrir, es: ¿Alcanzaron los sabios mayas una determinación completa y funcional de esa “nueva” forma en su concepción del tiempo?

66. León-Porrilla, *Tiempo y realidad...*, p. 81.

67. *Op. cit.*, p. 108.

68. *Idem.*

69. *Op. cit.*, p. 109.

70. *Idem.*

71. León-Porrilla, *op. cit.*, p. 179.

72. Véase, por ejemplo Vasconcelos, *Indología*, México, L.M.U., 1956, p. 1171 (en *Obras completas*, T. 11).

73. Esta es una convicción de la mayoría de los intelectuales mexicanos contemporáneos.

74. Éste es uno de los sentidos del “egipticismo” indígena, desarrollado por Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México*: los indígenas no son capaces de salir de sí mismos e integrarse a la corriente universal del progreso. Por supuesto que Ramos hace abstracción del sentido de la temporalidad de las culturas indígenas.

75. *La filosofía náhuatl*, p. 129.

76. *Op. cit.*, pp. 130-131.

77. *Ibid*, p. 132.

78. *Idem.* León-Porrilla anota: “La conclusión... se impone: ‘¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas...?’ No es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl.” p. 135.

79. *Op. cit.*, p. 136.

80. Ver el Cap. 3 de *Culturas en peligro*, “La conquista espiritual: puntos de vista de los frailes y de los indios”, pp. 63-91. En la medida que el punto de vista de los frailes es, con mucho, el más conocido, aquí sólo nos referiremos al punto de vista indígena.

81. *Op. cit.*, p. 76.

DALÉCTICA FILOSÓFICA DE LUIS VILLORO SU TRAYECTORIA INTELECTUAL EN EL CONTEXTO DE LA REALIDAD MEXICANA*

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

No sólo por su obra, su rigor teórico o su creatividad Villoro es la figura más destacada de la filosofía mexicana actual, además, la línea de su evolución personal es en cierta manera ejemplar del modo como se han dado las relaciones entre filosofía y cultura en nuestro país. De hecho, y esto no es más que una hipótesis de trabajo, esa evolución puede ser entendida como un modelo en pequeña escala del desarrollo, las aventuras y los avatares de la filosofía y la cultura mexicanas del siglo veinte y hasta nuestros días. Como si Villoro se hubiera propuesto repetir en su devenir personal este proceso.

Nos proponemos dar cuenta en este ensayo de esa hipótesis, es decir, mostrar su productividad teórica tanto para acercarnos a una autocomprensión de la filosofía mexicana (que en muchos aspectos es similar a la situación filosófica de Latinoamérica en general e incluso de otras latitudes del mundo no europeo-occidental) como a una caracterización que quiere ser a la vez una valoración, un homenaje y una interpretación de la obra de Luis Villoro. Lo que nos interesa, ante todo, es captar el *movimiento* del pensar filosófico de Villoro, la dialéctica que su discurrir realiza en el entrecruzamiento de las exigencias y tareas del pensamiento filosófico-universal y el compromiso de atender a los contextos reales y específicos de nuestra vida histórico-social.

Comenzamos con una breve y esquemática caracterización de la filosofía mexicana del último siglo (el más relevante en la historia de la filosofía de nuestro país). Posteriormente exponemos un reporte de la obra de Villoro articulado en tres momentos o etapas fundamentales. Concluimos con una reflexión sobre el significado general y los aportes principales del pensamiento villoriano.

1. La filosofía mexicana del siglo XX

Ya concluido el siglo veinte podemos intentar una evaluación general de la situación de la filosofía en México en ese periodo. Habría mucho que decir sobre las diversas corrientes y desarrollos que lo atravesaron. Por mor de la brevedad y de la comprensión proponemos una reconstrucción en torno a un cierto *hilo conductor*. Éste estaría definido por la manera como se ha enfrentado el que creemos es el problema filosófico clave de la filosofía mexicana contemporánea: el de las relaciones entre lo *universal* y lo *particular*, es decir, el de la relación entre los rasgos y exigencias de un pensamiento y una cultura universales, y los caracteres, problemas y exigencias de nuestra realidad histórico-cultural propia. En torno a este problema —el *proprium* de la filosofía mexicana— se pueden determinar tres posiciones o movimientos de reflexión, que corresponden a sendos momentos o épocas en el desarrollo intelectual y socio-político del país, y que desarrollan lo que bien podemos llamar la *dialéctica de la conciencia filosófica mexicana*.

1.1 La crítica de lo universal y la búsqueda de lo propio

Este momento cubre la primera mitad del siglo. Se inicia con el planteamiento de la “cuestión” de lo universal y lo particular en la inquisitiva de los que pueden considerarse padres fundadores de la filosofía mexicana contemporánea: Antonio Caso y José Vasconcelos. Oponiéndose al provincianismo y las limitaciones culturales de la sociedad mexicana de

principios de siglo, estos pensadores enarbolaron un *espiritualismo crítico* con la pretensión de poder responder mejor a los graves problemas y deficiencias nacionales. En su mejor época José Vasconcelos cuestionó el universalismo existente —identificado con la tradición cultural europea— y propuso no una reivindicación del nacionalismo o el particularismo sino la construcción de un *nuevo* —más incluyente, generoso y cosmopolita— universalismo (cuya expresión metafórica es “la raza cósmica”).¹

La necesidad de enfrentar filosóficamente nuestra circunstancia cultural, moral, espiritual y hasta psicológica fue planteada magistralmente por Samuel Ramos. Crítico de la ideología nacionalista —y particularmente del naciente “nacionalismo cultural” mexicano— Ramos puso sin embargo las bases para un filosofar más orientado y circunscrito al análisis de “lo mexicano”, tal y como lo practicó la siguiente generación integrada en el llamado grupo *Hiperión*: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor y el propio Luis Villoro. Además de la influencia de Ramos el grupo recibió la del historicismo y el existencialismo europeos canalizada por los “transterrados” (José Gaos especialmente), y que proporcionaba para ellos la justificación filosófica de un pensar vuelto a lo “propio”.

1.2 La crítica de lo particular y el regreso a un universalismo duro

En la década de los cincuenta comienza en nuestro país un proceso de modernización industrial forzada y un abandono en la práctica de los postulados nacionalistas y revolucionarios provenientes del movimiento armado de 1910. En el campo de las artes y el pensamiento aparece un deslinde crítico respecto al carácter ideológico y autoritario del nacionalismo mexicano, y en la filosofía, la nueva generación se cura del ánimo particularista y se vuelca a la tradición europea y su concepción universalista del quehacer filosófico. Se cuestiona el filo “espiritualista” e “irracionalista” del periodo previo; se critica su falta de rigor y profesionalidad teóricas, su apartarse de la lógica y su antipatía por la

ciencia; pero, sobre todo, se cuestiona acremente el carácter nacionalista, provinciano y hasta folklórico de sus temas y enfoques.

En este segundo momento —particularmente en las décadas de los sesenta y setenta— dominan en los estudios filosóficos en México dos paradigmas de corte universalista: la “filosofía analítica” y la “filosofía marxista”. A pesar de sus diferencias, ambas concepciones coinciden en la crítica del espiritualismo y en su desinterés por cualquier cuestión relacionada con la realidad “propia y particular”; de alguna manera, ambas suponen que la verdadera tarea cultural y política del país estriba en incorporarse a un proceso de “desarrollo” mundial, bien dentro del cauce científico-técnico, bien dentro del cauce político-socialista.

1.3 Pluralismo: ¿hacia una síntesis de lo universal y lo particular?

¿Existe, desde fines de la década de los ochenta, un nuevo momento, una nueva época en la filosofía mexicana? Diversas circunstancias y problemáticas —no sólo nacionales sino también mundiales— parecen indicar hacia esa posibilidad. A partir de la crisis de los paradigmas universalistas y de la consecuente explosión del tema de la “diversidad y la diferencia culturales” que se ha dado desde la última década del siglo veinte, parece que podemos hablar ya de un tercer movimiento del filosofar mexicano, que se prolongaría en el próximo siglo, y que consistirá, de alguna manera, en tratar de encontrar una posición de equilibrio entre el “particularismo” y el “universalismo” al que se remitían, respectivamente, las dos generaciones anteriores.

Aunque reflejado vagamente dentro de la filosofía —con la emergencia de nuevos enfoques, temas y corrientes—, un movimiento de carácter pluralista se perfila de manera muy evidente desde el campo de las ciencias sociales —ampliamente desarrolladas en México en las últimas décadas— y desde el campo de la acción político-social y cultural. Frente al universalismo duro y hasta alegremente acrítico del periodo anterior, se plantea ahora una cierta sospecha sobre la función y el significado político-ideológico de cualesquier postulados de índole universalista,

específicamente en lo relativo a la comprensión y valoración de la dimensión histórico-social y cultural de la vida humana. Sin embargo, ya no se postula un regreso a un particularismo nacionalista. Precisamente uno de los rasgos de lo que podemos considerar el tercer momento de la filosofía mexicana del siglo XX, y que lo distingue claramente del anterior, es la diferencia en su modo de hacer la crítica al primero. Mientras que las filosofías de corte universalista se contentaban con señalar las limitaciones y los aspectos “ideológicos” del nacionalismo cultural de la primera generación, la actual ha destacado sobre todo los aspectos “políticos” del nacionalismo, es decir, su funcionamiento en cuanto estructura de homogeneización y dominación de la diversidad sociocultural del país. Desde esta perspectiva se observa que no existe necesariamente una oposición entre el “nacionalismo” y el “universalismo”, y que ambos pueden converger y apoyarse uno a otro en el orden de su funcionalidad política. Lo que en realidad se opone a ambos por igual es una perspectiva “pluralista”, es decir una perspectiva que reconoce la complejidad y heterogeneidad culturales del país, la irreductibilidad de la vida cultural a un solo modelo —universal o nacional— y la necesidad de avanzar hacia modelos de pensamiento y cultura más dialécticos, críticos y concretos.

2. Etapas en el desarrollo filosófico de Luis Villoro

La totalidad del proceso intelectual de Villoro, como ya anticipamos, figura en sus líneas fundamentales la dialéctica misma del filosofar en México. Su reflexión expresa el movimiento por el cual, partiendo de un reconocimiento de nuestra particularidad, el pensamiento se abre a lo “otro” —la tradición filosófico-cultural universal— para, pertrechado con los instrumentos conceptuales y críticos, y sobre todo con la posibilidad de contraste y mediación que esa tradición nos permite, volver nuevamente, y con una visión más aguda, a la comprensión de nuestra realidad concreta. Ya no se trata, en este momento de síntesis y equilibrio, de buscar o afirmar una supuesta “identidad nacional”, sino de *focalizar* desde el ámbito mismo del pensamiento universal aquellas cuestiones que resultan

fundamentalmente relevantes para nuestro comprender y actuar actuales. Después de un largo viaje, el filósofo vuelve al principio, regresa a la tierra, pero no viene con las manos vacías: trae consigo una “caja de herramientas” y el aire fresco de sus ideas renovadas.

En la biografía intelectual de Villoro podemos puntualizar ese proceso también en tres etapas fundamentales. En términos cronológicos aproximados, la primera —la postura particularista o de *filosofía histórica*— iría de fines de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, la segunda —la universalista o de *filosofía teórica*—, de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta, y la tercera —la pluralista o de *filosofía práctica*—, de fines de los ochenta hasta nuestros días. Veamos en detalle estas tres etapas y la bibliografía correspondiente.²

2.1 La etapa de lo particular o de la filosofía histórica

La primera etapa, orientada a la reflexión histórico-filosófica de algunos aspectos de la realidad social y cultural de México, se encuentra representada principalmente en dos obras que, al paso del tiempo, muestran cada vez más su pertinencia teórica: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953).

El primer texto consiste en una verdadera toma de conciencia histórica de la “alteridad” indígena que conforma profundamente a la vida nacional, y que a lo largo de la historia hemos sido incapaces de asumir y comprender cabalmente. Villoro tendrá que esperar más de cuarenta años para ver aparecer el último “gran momento”, ya no del “indigenismo”, sino de aquello que las páginas finales de su libro anunciaban: la necesidad y posibilidad de una conciencia indígena autónoma, la emergencia del indígena ya no sólo como “realidad revelada”³ sino como “realidad revelante”: un movimiento indígena (el “neozapatismo”) que habla desde sí mismo y por sí mismo, e interpela desde ahí a la nación entera para saldar cuentas pendientes y, sobre todo, para reconstituir las bases del proyecto de país que queremos.

El segundo libro de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, es un modelo de reflexión histórica. Su autor afronta uno de los momentos dramáticamente clave de la historia de México y, armado con diversos instrumentos teóricos, nos ayuda a comprender no sólo las situaciones históricas, sociales y políticas concretas, sino el significado profundo —humano, filosófico— de este proceso. La obra expone en realidad toda una teoría de la sociedad y del cambio político, en el contexto de una reflexión sobre la legitimidad, el poder, la violencia, la justicia y la libertad, y en el horizonte de una interrogación profunda sobre lo que varios pensadores del siglo veinte han llamado *la condición humana*: la trágica desproporción que nos caracteriza entre la libertad de nuestro deseo e imaginación, y la limitación y labilidad de nuestro ser temporal e históricamente situado. Para el caso de la historia de México esta desproporción se presenta como el enfrentamiento entre dos proyectos político-sociales diametralmente opuestos: el de las fuerzas revolucionarias y su “instantaneísmo” utopista —que tiene que recurrir a una “violencia” abierta— y el de las fuerzas conservadoras y su “preterismo” nostálgico —cuya defensa del “orden” disimula la violencia cotidiana de la dominación y la explotación social. La constatación de esta desconcertante condición subsistirá en el pensamiento de Villoro hasta nuestros días.

Además de los dos libros mencionados, Villoro publica en esta primera época una serie de textos que nos ilustran el proceso de su formación filosófica inicial, mismo que, en cierta medida, marcará todo su desarrollo ulterior. Sintéticamente ese proceso se puede caracterizar como la lucha por alcanzar un concepto adecuado de “filosofía”, a través de un movimiento que partiendo del existencialismo⁴ se retrotrae reflexivamente a las fuentes fenomenológicas de esa corriente⁵, a fin de poder responder unitariamente al doble reclamo de *autenticidad* y *racionalidad* que signa a todo verdadero pensar filosófico. La búsqueda de una nueva concepción de la filosofía lleva a Villoro a confrontarse críticamente con las fuentes últimas del pensamiento moderno. Esto queda expuesto magistralmente en su investigación doctoral sobre la filosofía de Descartes⁶, donde, desde una perspectiva fenomenológica, nos hace ver cómo el descubrimiento crítico-reflexivo con el que inicia la modernidad (el principio

de la evidencia) inmediatamente se trastoca, por obra del propio Descartes, en un mecanismo de *cosificación*, intelectualista e idealista, de la vida de la conciencia y de la experiencia activa del conocimiento. La superación definitiva del idealismo, y la negativa a cualquier concesión a posturas irracionistas o poco rigurosas, marcarán la siguiente etapa en el desarrollo de Villoro.

2.2 La etapa de lo universal o de la filosofía teórica

La segunda etapa corresponde a lo que llamamos la “mediación” universalista: hay que “incardinar nuestra cultura en las corrientes universales del pensamiento”, expresa Villoro ya en 1960⁷. Filosóficamente, son los acercamientos al neopositivismo y a la filosofía analítica los que van a definir la orientación conceptual y metodológica de esta etapa. Podemos fechar su arranque con la publicación del artículo-manifiesto “El sentido actual de la filosofía en México”⁸, escrito en colaboración con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi), donde se argumenta, en contra de las posturas nacionalistas y latinoamericanistas, a favor de la asunción sin cortapisas ideológicas de las exigencias universales de rigor analítico y validez teórica dentro de la filosofía. Desde el punto de vista político-social cabe hacer referencia al libro *Signos políticos*⁹ donde, al fragor de las circunstancias cotidianas del México de principios de los setenta, Villoro constata el agotamiento político, social y cultural del “nacionalismo”, que había marcado al país desde el fin del movimiento revolucionario de 1910 (La Revolución Mexicana) y que sólo subsiste como una “mascarada” ideológica, como mecanismo de justificación de un Estado profundamente autoritario y antidemocrático. Por otra parte, aunque asume una postura a favor del socialismo, Villoro cuestiona igualmente los rasgos ideológicos, dogmáticos y antidemocráticos del marxismo existente. La única opción (teórica y práctica) viable es la defensa y el ejercicio a ultranza de la racionalidad filosófica. Villoro se aproxima entonces a las exigencias lógico-metodológicas y las orientaciones epistemológicas de la filosofía analítica pero sin perder de vista el *objetivo*: fundar adecuadamente una

praxis social superior; de ninguna manera la actitud “analítica” es, para él, un fin en sí mismo.

La culminación de esta segunda etapa se encuentra en el reconocido texto *Creer, saber, conocer* (1982), modelo de pensamiento metódico, donde se afronta desde una perspectiva amplia y actual uno de los problemas cruciales de la filosofía: el del conocimiento. Villoro insiste en que la verdad y objetividad de nuestras creencias se alcanza por los procesos de justificación racional que utilizamos para validadas. Ahora bien, lo que llega a convertirse en ideológicas no es el que se encuentren insuficientemente justificadas sino el que, mediante artimañas y falacias, queramos hacer pasar por razones objetivas lo que solamente responde a motivos personales o intereses parciales, y desde el punto de vista social a intereses de dominio y poder. Complementariamente, Villoro remarca que los procesos de justificación se efectúan necesariamente en el contexto de determinadas condiciones histórico-sociales: la objetividad de nuestro conocimiento es posible y sin embargo nunca podemos afirmar que estamos en posesión de la verdad absoluta. El conocimiento científico, si bien importante y necesario, no es el único válido. Otras formas de conocimiento, basadas en otros criterios y procedimientos, son perfectamente posibles y legítimas; por ejemplo, la filosofía, la ética e incluso la religión. Villoro llama a estas otras formas de conocimiento: sabiduría, y sostiene que ciencia y sabiduría son irreductibles una a otra e irrenunciables ambas. “La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría”, sostiene; y explica: la ciencia “garantiza el acierto de nuestra acción, cualquiera sea el fin que hayamos elegido, pero no puede indicarnos cuál es el fin que cada quien deba elegir”. Incluso, aunque la ciencia pudiera llegar a explicarnos exhaustivamente la consistencia del universo, todavía “sería válido preguntar: pero ¿qué *sentido* tiene ese universo?”.¹⁰ Corresponde a la sabiduría, al pensamiento, intentar responder a esta pregunta.

Cabe señalar que en el libro *El concepto de ideología y otros ensayos*, de 1985, se muestra con claridad el pasaje de una teoría del conocimiento y la racionalidad a una reflexión práctico-social: la preocupación por la praxis real que ha sido *leitmotiv* del filosofar de Villoro. El discurso de ingreso a *El Colegio Nacional* en 1978, incluido en ese libro con el título “Filosofía y

dominación”, es un texto ejemplar de la lucidez y precisión que caracterizan su estilo. Ahí mantiene, frente a la desafortunada conversión de la filosofía en doctrina ideológica al servicio de la dominación (falsa filosofía),¹¹ la doble tarea crítica que desde siempre define al pensamiento filosófico auténtico: la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo, en cuanto es crítica racional de las creencias y convenciones establecidas en una sociedad, y en cuanto, de esta manera, abre a la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad, más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual. “La filosofía no es una profesión —afirma Villoro—, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin logrado nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, nunca alcanzado, buscado siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión”.¹²

De esta manera, el filósofo mexicano se ve en la necesidad de transitar de la fundamentación epistemológica de la crítica de la ideología a la fundamentación ético-racional de la crítica de la dominación y el poder y, por ende, a la posibilidad de diseñar un nuevo modo de ser en sociedad y una nueva manera de hacer política. Pasamos, pues, de la filosofía teórica a la filosofía práctica. Éste es el sino de la siguiente etapa.

2.3 La etapa de “síntesis” o de la filosofía práctica

En la tercera etapa de su desarrollo filosófico Villoro efectúa un retorno a las problemáticas concretas de la realidad mexicana. Cabe aclarar que este retorno se encuentra mediado por la discusión teórica en los campos de la ética, la filosofía política y la filosofía de la cultura. Desde el punto de vista bibliográfico hay que señalar dos obras fundamentales: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) y *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998). El momento de arranque de esta tercera etapa se puede fechar también: el discurso “El poder no se legitima por la dominación”

con el que el 18 de diciembre de 1986 recibe Villoro el Premio Nacional de Ciencias Sociales (otorgado por el gobierno mexicano). La consigna filosófica que da título a ese discurso lo dice todo: tanto respecto a su postura teórica como respecto a su postura ante la crisis económica, social y política por la que atraviesa el país.

A esta época pertenece también el breve ensayo sobre *El pensamiento moderno. La filosofía del renacimiento*, de 1992 donde, además de ofrecer una caracterización global de la “figura del mundo” de lo que llamamos “modernidad”, Villoro presenta una crítica de los rasgos negativos de la sociedad y del mundo actuales: el predominio de la racionalidad instrumental, la promoción del individualismo y los anti-valores del egoísmo y la competencia desmedida, la destrucción de los lazos comunitarios y de la diversidad de tradiciones y culturas, en fin, el abandono nihilista y desesperanzado de toda visión ética y todo compromiso libertario.¹³ Sin embargo, no se trata de anular los logros y las virtudes de la sociedad moderna —el conocimiento científico, el pensamiento crítico, el estado de derecho— sino de reencauzados mediante la recuperación de una visión más amplia y profunda de la realidad humana. En uno de sus últimos textos pregunta Villoro, nos pregunta a todos: “¿debemos conformarnos con la realidad recuperada y renunciar para siempre a nuestros sueños o podemos aún acariciados sin sucumbir a sus engaños?”.¹⁴ Visión utópica y actitud crítica, en fin, compromiso ético irrenunciable, se anudan en la propuesta que el pensador mexicano nos ofrece.

¿Es posible todavía una sociedad humana adecuada? ¿Una sociedad que permita y promueva la convivencia libre y pacífica entre los seres humanos, se funde en principios de justicia e igualdad y en actitudes de cooperación solidaria? Villoro piensa que tal cosa es todavía posible con la condición de que recuperemos, más allá de los devaneos cientificistas e ideológicos de la modernidad, más allá de las promesas incumplidas del liberalismo y del estrepitoso fracaso del socialismo, las exigencias de una concepción ética de la praxis social. Que la organización política y la acción política se realicen conforme al “valor” y no sólo conforme al “poder”, esto es, que podamos restablecer los fundamentos éticos de la vida política: una idea del “bien común” y de los valores objetivos (que

expresan lo *deseable* por todos y no lo *deseado* por algunos), una asunción clara de nuestra responsabilidad y compromiso práctico, y una conciencia racional, crítica y vigilante frente a toda desviación autoritaria y dogmática de la vida social. No se trata, ciertamente, de volver a una visión moral, moralista, de la sociedad, al espacio de las buenas conciencias y las buenas intenciones. Se trata, para Villoro, de formular una *ética política*, que consiste en la sabiduría para mediar entre “el poder y el valor”; entre los ideales y valores sin los cuales la praxis social pierde sentido, y el conocimiento y entendimiento de las situaciones reales en las que vivimos los seres humanos, sin lo cual toda acción transformadora y emancipadora se condena al fracaso. En fin, son tres las posturas que debemos evitar y combatir: a) el instrumentalismo, que quiere realizar una política ayuna de valores; b) el moralismo, que da la espalda a la realización práctica de los valores que dice profesar; c) las ideologías autoritarias y totalitarias, que quieren hacernos creer que la brecha entre lo “ideal” y lo “real” se ha cerrado, que vivimos en la “sociedad perfecta” y no cabe ya ningún cuestionamiento crítico.

Las anteriores son algunas de las preocupaciones que se hilan en el libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, obra mayor de la filosofía política de nuestro tiempo. El texto incluye también un discurso sobre la mejor forma de sociedad o asociación política (de Estado). Frente a la alternativa clásica entre una “asociación para el orden” —esto es, el Estado autoritario que asegura la supervivencia, seguridad y pertenencia de los individuos, aunque lo haga a través de medios coactivos— o una “asociación para la libertad” —es decir, el Estado liberal y neoliberal moderno que garantiza la capacidad de cada individuo para elegir sus modos de vida y otros derechos básicos, pero produce el atomismo individualista, niega valores colectivos y apunta a la descomposición del cuerpo social—, Villoro señala, a través de un “modelo igualitario” de Estado liberal —donde se busca hacer compatible la libertad con la justicia social—, a la idea, al ideal, de “comunidad”: a la idea de una libre armonía entre el interés individual y el interés colectivo; a una generalización de los intereses no egoístas, no excluyentes, de los individuos; en fin, a la recuperación del ideal ético de la fraternidad: todo eso que la modernidad

ha querido olvidar o eliminar, y que sólo la ha conducido al callejón sin salida de la desesperación y la desesperanza, del nihilismo, la injusticia y la miseria espiritual y material. La modernidad debe rectificar. Debe permitir, sin renunciar a sus logros, un retorno a lo olvidado y lo negado por ella. Se trata de restablecer, mediante el ejercicio de una razón crítica prudente, curada de egolatría y soberbia, los valores arcanos de la tradición, de la relación con la naturaleza, de la cultura y del sentido ético y comunitario de la vida humana.

La comunidad se desenvuelve en un más allá del Poder y del Estado, dice Villoro; más allá de toda asociación política, para alcanzar lo que ellas querían realizar pero no lograban: orden, libertad, igualdad. Los conflictos irresolubles entre individuo y colectividad, entre libertad e igualdad, quedan superados en la vida en comunidad; pues en ésta, explica Villoro, “cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de la totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro”¹⁵ Esto significa, remata nuestro filósofo, “cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro”.¹⁶ Se trata, ciertamente, de un “ideal ético”, pero que, en cuanto tal, cumple dos funciones imprescindibles para toda praxis social: mantiene vivo nuestro deseo de un mundo mejor, y mantiene despierta nuestra capacidad crítica frente a todo Poder y todo estado de cosas existente. En este sentido, y si se nos permite hacer aquí una observación —amparados en la convicción de que el mejor homenaje a un filósofo consiste en discutir sus tesis—, creemos que en cuanto ideal ético, el comunitarismo profesado por Villoro no es incompatible con un individualismo crítico, esto es, que no se trataría de negar la individualidad humana sino de reconfigurarla y redefinirla de acuerdo con los principios de una concepción ética del mundo social y de la acción de cultura. Nuestra sociedad carece tanto de los valores de la vida comunitaria como de la formación de verdaderas individualidades: activas, responsables, autónomas, creadoras. Junto con la revaloración del comunitarismo debemos pensar en la posibilidad de un nuevo individualismo: cívico, racional, prudencial, so-

lidario. Pues es en la vida individual y sólo en ella, donde puede y ha de probarse toda concepción superior y toda forma de sociedad elevada.

*Estado plural, pluralidad de culturas*¹⁷ integra varios textos¹⁸ sobre temas que han ocupado la reflexión de Villoro en los últimos años: el problema de las culturas, de las relaciones interculturales, el sentido correcto — más allá de los desvaríos de las ideologías nacionalistas y chauvinistas— en que es necesario guardar la identidad cultural de los pueblos (como cultura “auténtica” más que como cultura “propia”) y luchar por el respeto y la valoración de la diversidad cultural del mundo contemporáneo. Para el caso de México Villoro retorna y justifica filosóficamente la lucha por la autonomía de los pueblos indios, aclarando que “autonomía” no significa “soberanía”, y haciendo ver que el valor de la autonomía no es contradictorio con los valores fundamentales de una sociedad democrática. Cabe destacar el artículo titulado “Del Estado homogéneo al Estado plural”, donde Villoro presenta una visión de la historia política de México y expone las bases culturales; políticas y éticas para conducir una necesaria reforma del Estado mexicano que nos permita ir de una sociedad cerrada y monolítica, injusta y desigual, a una sociedad abierta que reconoce y promueve la pluralidad cultural y étnica que la constituye, y busca un desarrollo con igualdad y libertad posible para todos.

Villoro nos invita a ir más allá de una democracia puramente formal, burocratizada; nos invita a pasar a una “democracia sustantiva”, real y profunda, radical, de la que nunca debemos olvidar su dimensión ética, su significado originario: devolver al “pueblo”, a cada uno de nosotros como individuos y como grupos sociales, la iniciativa de nuestras acciones y decisiones; acotar toda dominación y no aceptar como legítimo otro poder que el que se sigue de la razón, el pensamiento, la imaginación y la voluntad creadora de los seres humanos.¹⁹

Además de los textos que hemos referido someramente, Villoro ha publicado los libros *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*²⁰ y *De la libertad a la comunidad*,²¹ y decenas de artículos, folletos, reseñas, presentaciones y traducciones. Actualmente, a sus casi ochenta años, Villoro sigue desarrollando su pensamiento. Recientemente tuvimos el privilegio de conocer de viva voz su propuesta de una nueva teoría de la justicia, en

la cual busca definir el concepto de justicia ya no desde la perspectiva de los poderosos ni desde supuestas posiciones neutrales, sino desde la perspectiva de las víctimas y los desfavorecidos del mundo y los sistemas sociales.²² Como siempre, Villoro discute con conocimiento y rigor conceptual un problema *universal* de la filosofía, pero haciendo valer los derechos y aportes de una perspectiva histórico-social y cultural concreta.

3. Acción y pensamiento de Villoro

3.1 Sensibilidad social y razonabilidad

Durante más de cincuenta años Villoro ha realizado una amplia y variada actividad académica e intelectual. Ha sido, en la UNAM, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Es miembro de El Colegio Nacional desde 1978. Se ha dado tiempo para cumplir algunas funciones institucionales y políticas. Fue embajador de México en la UNESCO en el periodo 1983-1987, Y ha ocupado diversos cargos académico-administrativos en la UNAM y en la UAM. Su interés por la vida pública de México ha sido permanente. Participó en la convocatoria que varias personas y organizaciones hicieron a principio de los setenta para promover, tras la dura experiencia del autoritarismo y la represión gubernamental del sexenio de Díaz Ordaz, un movimiento de democratización de las instituciones políticas y la vida social del país. Posteriormente, a fines de los setenta, colaboró activamente en el proceso de consulta y discusión de una Reforma Política que inició en nuestro país el juego libre de partidos políticos y significó el comienzo del fin del largo reinado monopartidista y antidemocrático del Estado mexicano posrevolucionario. La emergencia del movimiento neozapatista en 1994 y su cauda de sorpresa y fresca política-popular, su profunda raigambre histórica, provocó un verdadero entusiasmo en Villoro: varias de sus ideas sobre la historia de México y de sus apreciaciones ético-políticas más profundas encontraron por fin correspondencia en la vida práctico-social. Villoro llevó el significado del movimiento

indígena a su nivel filosófico, es decir, exploró sus aportes y valores éticos, antropológicos y sociales fundamentales (lo que queda expresado en el capítulo sobre la “comunidad” con el que concluye el libro *El poder y el valor*).

Más allá de su sensibilidad social y política, Villoro ha querido ser y siempre ha sido, ante todo, un pensador, un filósofo. ¿Cuáles son las características, las ideas principales, las orientaciones esenciales que han marcado el decurso de su trayectoria filosófica? Él ha mantenido y sostenido como valor clave del pensamiento filosófico el sentido de la racionalidad y de la verdad. En ningún momento ha estado dispuesto a renunciar, a abdicar de ese valor y ese sentido. Su conocimiento de la historia de México, de sus momentos atroces, de los conflictos y las situaciones de violencia sin esperanza, han agudizado su opción por la actitud racional. Adicionalmente, las circunstancias y características de la manera como se realizaba la actividad intelectual en nuestro país en su época de formación —donde imperaban el diletantismo, las propuestas poco rigurosas y la confusión de la filosofía con la ideología— le proporcionaron una clara motivación para afianzar su actitud crítico-racional. Para él, no podremos desarrollar la filosofía en nuestro país ni hacer ver su valor práctico y su relevancia socialmente vinculante mientras no asumamos con seriedad el esfuerzo del trabajo conceptual y crítico del pensamiento filosófico. Villoro transformó la consigna del grupo *Hiperión* de un “pensar sobre lo propio” en la de un “pensar propio”, esto es, un pensar autónomo, auténtico y creativo; que parte, ciertamente, de sus condiciones y circunstancias concretas, pero que no se reduce a convalidarlas o ensalzarlas, sino que va más allá, las afronta críticamente y trata de comprenderlas en el horizonte de un pensar universal. Esto es lo que para él ha de significar una filosofía mexicana *auténtica*: “Por una parte, *autonomía*: intentar pensar por cuenta propia, sin limitarnos a repetir doctrinas importadas; por la otra, *adecuación* del pensamiento a nuestra realidad histórica”.²³

3.2 Límites de la razón

El compromiso genuino de Villoro con la racionalidad lo lleva, paradójicamente, a una postura que considera las condiciones tanto como los *límites* de la razón. Pues nada más contrario a la razón, a lo razonable, que esas formas cerradas y absolutistas de racionalismo que conducen, tarde o temprano, a engendrar lo contrario de lo que propugnan. Villoro asume y practica un concepto pluralista de la razón. Reconoce de buena gana que existen diversas formas de racionalidad. Que más allá de la racionalidad teórica existe una racionalidad valorativa —referida a los ámbitos de la estética, la ética y la praxis política—, la que no se funda en pruebas incontrovertibles como el saber científico, pero es capaz de construir un sentido de objetividad y verdad, precisamente en los ámbitos que resultan más cruciales para la vida humana y que tienen que ver con la cuestión filosófica y antropológica última: si podemos dar sentido a nuestra existencia.

La conciencia clarividente de las condiciones y límites de la racionalidad nos permite ejercer con eficacia nuestra capacidad de razonamiento, criticar creencias insostenibles, eliminar confusiones y clarificar nuestro pensamiento. Pero nos permite también reconocer humildemente un más allá de la razón, donde hemos de disponernos a escuchar las voces tenues del silencio, del misterio, de lo otro. El tema de la alteridad, *del otro, los otros y lo Otro*, ha estado latentemente presente a lo largo de la trayectoria intelectual de Villoro.

Desde un breve texto de su juventud que lleva por título “Soledad y comunión”,²⁴ hasta sus últimos textos, ha dado lugar en su pensamiento a una reflexión sobre lo Sagrado, sobre el “*mysterium tremens*”. Ha interrogado a la experiencia religiosa como filósofo, para reencontrar, detrás de las ideologías religiosas, la necesidad y el valor irrenunciable de las preguntas por el sentido último de lo existente, de la vida humana y del universo todo. La actitud crítica de la filosofía nos enseña que lo sagrado —como los ideales éticos, la voluntad o la libertad— no es un “hecho” del mundo. Interpretando a Wittgenstein, afirma Villoro en un texto de 1975: “Al comprender que Dios no se manifiesta en el mundo, dejo de buscarlo en

alguna entidad sobrenatural, por más ‘alta’ que sea, y renuncio a describirlo con palabras. Sólo entonces estoy en franquía para que se me muestre lo sagrado en el estupor que me produce el milagro incomprensible de la existencia del universo. Sólo entonces puedo captar que Dios no es algo distinto del mundo o de la vida sino el sentido mismo de ambos”.²⁵

En la conclusión de otro de los pocos pero significativos textos en los que Villoro se ocupa de filosofía de la religión sostiene que la creencia religiosa auténtica no es incompatible con las creencias racionales de un hombre moderno, y que él no puede más que asumir el carácter paradójico de su empeño: “convertir en razonable lo indecible”.²⁶ Se trata, al límite, de asumir la condición paradójica de la existencia humana misma. La “irresoluble tensión”, nuestra irremediable condición de “hombres divididos” entre, por una parte, la finitud y la temporalidad que nos carcome, la realidad empírica y contingente en que nos movemos, y, por otra parte, nuestra ansia de sentido, de valor y trascendencia. Todas nuestras dificultades y equívocos, nuestra infelicidad, los falsos ídolos con que queremos atenuar el dramatismo de nuestra condición, provienen de no tomar en cuenta y de no asumir sin reticencias nuestra condición fundamental, provienen de querer eliminar una de las dos facetas que nos conforman, o de pretender eliminar su desfase esencial.

En la guerra de independencia de México se presentan descarnadamente esas dos posiciones irreductibles. El conflicto entre los “conservadores” y los “utopistas”, entre los defensores del orden y los apasionados de la libertad, es explicado por Villoro —no en cuanto “filósofo de lo mexicano” sino en cuanto “filósofo mexicano”, esto es, en cuanto *pensador mexicano universal*— en los siguientes términos: “La condición humana implica, a la vez, la sujeción al pasado y la trascendencia hacia el advenir; y habrá que aceptarla tal y como nos es dada para que el progreso histórico sea posible: en el reconocimiento de ser caído, a la par que en la acción para transformarlo. El utopismo carece del primero, el ‘retroceso’ de la segunda; ambas detienen el progreso por no aceptar las limitaciones del ser histórico... (d)el ser temporal propio del hombre”.²⁷

3.3 *La condición humana*

Irremisiblemente estamos condenados a la libertad, según las palabras de Jean Paul Sartre. No podemos renunciar a ella, eludirla u olvidarla. Pero tampoco podemos absolutizarla. Para ejercerla es necesario un conocimiento de las condiciones reales de nuestras decisiones y acciones, y hacernos una idea de sus posibles consecuencias. Sin embargo, nada hay al fin que pueda sostener o justificar el acto milagroso de la libertad. Nada hay, por ende, que pueda eximirnos de nuestra responsabilidad, como tampoco hay nada que, inversamente, pueda convertirnos en “culpables objetivos” o responsables absolutos de una situación. No hay solución última a esta tensión. Lo más que podemos hacer es constatar el drama humano en la acción fulgurante del héroe. Terminamos con un ejemplo de Villoro, cuyo personaje no es uno salido de las novelas de Camus o de *Las manos sucias* de Sartre, sino un personaje de nuestra historia, quizás el más esencial y cercano a todos nosotros —los mexicanos.

Villoro analiza y comprende al pie de la letra las palabras de Miguel Hidalgo documentadas en las “Actas” de los procesos a que fue sometido antes de su in molación. Hidalgo explica que atacó al gobierno en sus proclamas “porque le era necesario para sostener la empresa, a que se había dedicado con ligereza a la verdad, pero no sin inclinación nacida de persuadirse que la Independencia sería ventajosa al reino”,²⁸ y que “su inclinación a la Independencia fue la que le obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí”.²⁹ Villoro subraya los términos *empresa*, *ligereza*, *inclinación*, *frenesí*: todos inmejorables para definir el acto de la libertad. “El vuelo apasionado o la pasión ligera, tal es la libertad; ímpetu, locura, frenesí embriagador de ponerse a sí mismo por fundamento y principio primero”.³⁰ Posibilidad que, como decíamos, no nos exime de responsabilidad y de culpa. En su juicio, Hidalgo confiesa *pesar*, *arrepentimiento* y *remordimiento* por sus acciones y por las consecuencias de violencia y destrucción que trajeron consigo. No es contradictorio ni demerita su rectitud. “El dolor de Hidalgo —ataja Villoro— no es una retractación, es un acto de suprema valentía en {el} que el hombre se juzga implacablemente a sí mismo”,³¹ Y generaliza nuestro filósofo para darnos la medida de

aquel que es más que héroe de la patria un héroe de la humanidad misma, un símbolo de la condición humana como tal: “Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su impotencia para alcanzar el bien por sí sola. Mejor quizás que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indigencia cuando más cree ensalzarse por su propio poder”.³² Tal es, más allá de los hechos históricos y sus diversos significados y efectos, el sentido profundo de la heroicidad condolidada de Hidalgo, su enseñanza más recóndita, inolvidable y universal.

Tal es también, finalmente, la mejor manera de dar cuenta del cumplimiento de la *dialéctica filosófica* que Villoro ha pensado teóricamente tanto como *ha vivido* en lo más profundo de sí mismo. La desmitificación del héroe y una mirada crítica sobre las prescripciones ideológicas —tanto particularistas, etnocéntricas, como universalistas, pretendidamente abstractas y neutrales— nos permiten “revelar” en la singularidad de un personaje y de un acontecimiento la condición universal del ser humano: su jugarse siempre y necesariamente en una *situación irreplicable*... Accedemos a lo universal desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad —vital, cultural, histórica— que nos ha correspondido; accedemos a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal —dialógica, crítica, hermenéutica— capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable.

Bliografía de Luis VILLORO

- “Soledad y comunión”. En: *Filosofía y Letras* 17. 33 (1949): 115 -131.
- “Génesis y proyecto del existencialismo en México”. En: *Filosofía y Letras* 18. 36 (1949): 233-244.
- *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1950 (2ª ed., SEP, México, 1987).

- *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953 (3ª ed., México, CONACULTA, 1999).
- *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- *et al.*, “El sentido actual de la filosofía en México”. En: *Universidad de México XXII*. 5, 1968, 1-VIII.
- *Signos políticos*, Grijalbo, México, 1974.
- *Estudios sobre Husserl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- “Lo indecible en el Tractatus”. En: *Crítica* VII. 19 (1975): 5-40.
- *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982 (Traducción al inglés *Belief, personal and propositional Knowledge*. Amsterdam: Rodopi, 1982).
- *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- “La mezquita azul: una experiencia de lo otro”, En: *Vuelta* 106 (1985): 17-28.
- “El poder no se legitima por la dominación”. Texto del discurso de recepción del premio nacional de ciencias sociales. *La Jornada* 3. 811, 19 de diciembre, p. 24, 1986.
- *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, 1992.
- *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- “Filosofía para un fin de época”, en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comp.), *La tenacidad de la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 13-27.
- “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 577-592.
- *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional, 1997.
- *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, 1998.
- “Ética y Política”, en Luis Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1-17.
- *De la libertad a la comunidad*, México, Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001.
- “Democracia comunitaria y democracia republicana”. En: Luis Villoro (ed.), *Perspectivas de la democracia en México*, México, El Colegio Nacional, 2001, pp. 7-42.
- “La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana”, En: *Devenires* III, 5, (2002): 125-139.
- “Una vía negativa hacia el concepto de justicia”. En: M.T. Ramírez (ed.), *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 72-82.

* Publicado originalmente en Internet, en: *polylog*. Foro para el filosofar intercultural 2 (2001), 1-46.

Online: <http://www.polylog.org/lit/2/re1-es.htm>

Notas

1. Cfr. M. T. Ramírez, "La filosofía mexicana en la época de la revolución". En *ID.* (coord...), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 151-175. El libro contiene otros trabajos sobre historia de la filosofía en México, filosofía de la cultura y cultura mexicana del siglo veinte; incluye ensayos sobre Caso, Vasconcelos, Ramos, Uranga, feminismo en México, literatura, etc.

2. Para una visión de la recepción de la obra y el pensamiento de Villoro, que abarca solamente lo que llamamos aquí las dos primeras etapas, ver: Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (ed.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. El libro incluye textos sobre la teoría del conocimiento y de la ideología, la teoría de la historia y de la cultura, y la filosofía de la religión de Villoro.

3. Según tres posibilidades y momentos histórico-culturales que Villoro describe detalladamente a lo largo del libro: bien 1) de forma cercana e inmediata pero negativa: la época de la conquista, bajo la perspectiva cristiano-occidental del *européa*; o bien 2) de forma positiva pero lejana y como realidad "pasada": la época de la Colonia y de la Independencia, bajo la perspectiva racionalista del *criollo*; o bien, incluso, 3) como realidad totalmente positiva pero enigmática y trascendente: la época posrevolucionaria bajo la perspectiva del "indigenismo" nacionalista oficial y *mestizo* (Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1950, particularmente la "Conclusión").

4. Cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962. Además de los artículos de corte existencialista que se incluyen aquí, "El hombre y sentido", "La significación del silencio", "La filosofía de la India", "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel", etc., ver Luis Villoro, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", en *Filosofía y Letras*, 18.36, 1962, pp. 233-244.

5. Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Este libro incluye trabajos publicados por Villoro en la década de los sesenta: "La constitución de la realidad en la ciencia pura" (1959), "La Filosofía primera" (1960), "Ciencia radical y sabiduría" (1962), "La reducción a la inmanencia" (1966), "Fenomenología y filosofía analítica" (1967), y "Los antecedentes de la reducción fenomenológica" (s.f.).

6. Cfr. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

7. Luis Villoro, *En México, entre libros; pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 34. Este libro, recopilación de artículos y notas de distintas épocas (de 1955 a 1993) da cuenta del diálogo crítico y atento que Villoro ha mantenido con diversos intelectuales y filósofos mexicanos: Antonio Caso, Manuel Gamio, José Gaos, Justino Fernández, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Adolfo Sánchez Vázquez, Antonio Alatorre, Alejandro Rossi, Enrique González Pedrero, Roger Bartra y León Olivé.

8. *Cfr.* Luis Villoro, et al., “El sentido actual de la filosofía en México”. En: *Universidad de México XXII*, 5 (1968): I-VIII.

9. *Cfr.* Luis Villoro, *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1974.

10. Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 233-234. (traducción al inglés en *Belief, personal and propositional Knowledge*, Amsterdam: Rodopi, 1998).

11. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Incluye los siguientes ensayos: “Del concepto de ideología” (1974), “El concepto de ideología en Marx y en Engels” (1979), “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias” (1985), “El sentido de la historia” (1980), “Autenticidad en la cultura” (1985). Sobre el problema de la ideología, Villoro ha entablado una discusión con el filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez; ver particularmente Luis Villoro, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en: Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Autónoma de México, 1995.

12. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 152.

13. Ver también los siguientes artículos: Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en: Nora Rabornikof, Ambrosio Velasco y Corina Y turbe (comp.), *La tenacidad de la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 13-27; Y “Ética y Política”, en: Luis Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1-17.

14. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México: Tecnológico de Monterrey/ Ariel, 2001, p. 22.

15. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica / El colegio Nacional, 1997, pp. 380-381.

16. *Ibid.*, p. 381.

17. *Cfr.* Luis Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Paidós, 1998.

18. Cuyas versiones previas fueron publicadas en la década de los noventa: “Del Estado homogéneo al Estado plural”, “Sobre la identidad de los pueblos”, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, “La alteridad inaceptable”.

19. Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", en: L. Villoro (ed.), *Perspectivas de la democracia en México*, México, El Colegio Nacional, 2001, pp. 7-42.

20. Cfr. Luis Villoro, *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

21. Cfr. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad. Op cit.*

22. Luis Villoro, "Una vía negativa hacia el concepto de justicia", *Ciclo de Conferencias* impartidas en la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México, en marzo de 2002, con motivo de la entrega por parte de esta Universidad del Doctorado *Honoris Causa* a Luis Villoro.

23. Mariflor Aguilar *et al*, "Entrevista con Luis Villoro". En: *Universidad de México* XLI. 420 (1986): 20. Ver también: M.T. Ramírez, "Sobre las tareas filosóficas del presente" (Entrevista con Luis Villoro). En: *Devenires* 1. 1 (Morelia, 2000): 3-14.

24. Luis Villoro, "Soledad y comunión", en *Filosofía y Letras*, 17. 33 (1949): 115-131.

25. Luis Villoro, "Lo indecible en el Tractatus", en *Crítica*, VII. 19 (1975): 5-40.

26. Luis Villoro, "La mezquita azul, una experiencia del otro", en *Vuelta* 106, México, pp. 17-28.

27. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953 (3ª ed., México, CONACULTA, 1999, p.251).

28. Luis Villoro, *El proceso de la revolución de Independencia, Op. cit.*, pp. 72-73.

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 74.

31. *Ibid.*, p. 91.

32. *Ibid.*, p. 92.

HACIA UANHERMENÉUTICA POÉTICA UN DIALOGO CON MAURICIO BEUCHOT

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Mauricio Beuchot, por el diálogo

Cuantas veces advertí a quienes están en control conmigo cuando me dicen —Creí entender que el quería decir esto o aquello— les advertí que una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado, comprender más que lo que hay en el discurso del sujeto. No es lo mismo interpretar que imaginar comprender. Es exactamente lo contrario. Incluso diría que las puertas de la comprensión analítica se abren en base a cierto rechazo de la comprensión.

Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*

1. La hermenéutica analógica y la experiencia psicoanalítica

Lo que me ocupa en este ensayo es pensar en la posibilidad de una hermenéutica poética que logre dialogar con la experiencia psicoanalítica. Para semejante tarea voy a seguir a Mauricio Beuchot, quien a partir de su hermenéutica analógica, y de la herencia de Ricoeur, se propone leer la experiencia psicoanalítica. Como una extensión de estas reflexiones críticas voy a hacer algunas consideraciones que la hermenéutica debe tomar en cuenta para que se pueda aproximar a la experiencia analítica sin tratar de asimilarla o comparada con los principios y fines del quehacer hermenéutico.

Beuchot sostiene que la hermenéutica analógica es una alternativa entre el univocismo y el equivocismo, aunque la analogía es un punto intermedio que privilegia al segundo, que posibilita la validez de las interpretaciones clausuradas por el univocismo y limita la validez de las interpretaciones equivocistas, haciendo posibles varias interpretaciones válidas, que puedan ser medidas y controladas de conformidad con el texto y el autor. Como tras la pretensión univocista del cieotificismo ha seguido la equivocidad y la dispersión del sentido, Beuchot considera que se requiere una interpretación abierta, pero que no renuncie a la unidad. Puesto que algunas interpretaciones se acercan o se alejan a la verdad del texto, se requiere delimitar el campo de la interpretación: una hermenéutica analógica inspirada en la enseñanza de Aristóteles, Tomás de Aquino y los pensadores actuales que han alimentado la doctrina de la significación y la predicación analógica. Desde sus fuentes griega y medieval, la analogía conduce hacia el encuentro de lo semejante en las cosas, teniendo presente que priva la diversidad. Beuchot propone una hermenéutica analógica que respeta la diferencia pero no renuncia a la semejanza que aspira a la universalización. Una hermenéutica que tiende vínculos con la metafísica, la ontología, la ética y la antropología, y que pretende aplicaciones prácticas a la filología clásica, a la semiótica y al psicoanálisis freudiano.¹

Beuchot concibe la hermenéutica como el arte y la ciencia de la interpretación de textos (que van más allá de la palabra y el enunciado), a los que califica de hiperfrásticos, y que exigen ser interpretados, ya que la hermenéutica interviene donde surge la polisemia. La hermenéutica fue asociada a la *sutileza* por Tomás de Aquino, como interpretación del sentido superficial para acceder al sentido oculto, o como el encuentro de varios sentidos ahí donde se suponía que sólo había uno, superando la univocidad y la equivocidad para alcanzar la analogía. El fin de la hermenéutica era encontrar el sentido auténtico, la intención del autor en el texto mismo. Una interpretación en la que confluyen: 1) el texto, con el significado que encierra y transporta; 2) el autor; y 3) el lector o intérprete, que debe descifrar el significado que el autor le da al texto, dándole un sentido propio. La hermenéutica descontextualiza y recontextualiza con

el fin de acceder a la contextualización, luego de analizar y elucidar el texto. Dado que las ciencias se han reconocido por su objeto, la hermenéutica tiene por objeto el texto o lo que es susceptible de textualizar (hay un paso del texto al escrito y al diálogo según Ricoeur). Los medievales concibieron el mundo como un texto, y a Dios como su autor. El objeto de la hermenéutica es la textualidad a decodificar y contextualizar. La finalidad de la interpretación es comprender a través de la contextualización; interpretar es contextualizar. Situar un texto en su contexto evita la incomprensión que surge de la descontextualización. Por todo ello es que la hermenéutica conlleva supuestos metafísicos, antropológicos y éticos.

Beuchot pone a consideración la científicidad de la hermenéutica a partir de ciertos principios que permiten estructurar la interpretación de los textos. Aliado de Aristóteles, sostiene que el arte o la técnica, como conjunto de reglas que se incrementan a partir de la experiencia, puede ser asumido por la interpretación, cuya aplicación responde a los principios y leyes de la hermenéutica como ciencia. Beuchot parte de Aristóteles, quien habla de la ciencia como el conocimiento que estudia lo verdadero y lo necesario, y del arte como lo verosímil (*eikós*) y la creación. La hermenéutica es cultivada en el terreno de la lógica aristotélica, como *hermeneia*, ciencia y arte de comprender el argumento; pero la hermenéutica se ha desprendido de la lógica. Por lo que la hermenéutica no se dedica a dar recetas para interpretar sino que eleva a sistema sus conocimientos sobre la base de la interpretación.

La finalidad de la hermenéutica —estima Beuchot— es traductiva; interpretar es traducir en dos niveles: 1) la teoría de la interpretación como doctrina (la hermenéutica pura o *docens*); y 2) la práctica de la interpretación en tanto instrumento de la interpretación (la hermenéutica aplicada o *utens*). Lo fundamental para la hermenéutica es la teoría, pues de ella se desprende la practicidad. Por lo que Beuchot se apoya en Aranguren, quien sostiene que toda teoría es praxis y *poíesis*. Como la hermenéutica participa de la lógica posee una doble faz, es formal y material. No es puro formalismo, sino contenido vivo, que se conoce y ordena en la interpretación, como en el acto prudencial. Beuchot concibe la hermenéutica *utens* como metodología, dado que el método de la hermenéutica realiza,

a partir de la interpretación viva, una inducción para derivar por deducción analógica sus leyes a las cosas concretas; incluso por abducción, conjetura o hipótesis, según Pierce. Ante el caso concreto, la hermenéutica analógica exige la prudencia o *phrónesis*. La hermenéutica es teórica y práctica, por lo que es primordialmente teórica y secundariamente arte; de su estatuto epistemológico de ciencia se deriva como arte. Beuchot promueve una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, de acuerdo con la búsqueda de la sistematicidad o historicidad del texto. Del mismo modo, la hermenéutica sintagmática y la paradigmática, de conformidad con la linealidad horizontal o la contigüidad vertical, en tanto lecturas en superficie o en profundidad.

Beuchot, a cierta distancia de Andrés Ortiz-Osés, propone una metodología de la hermenéutica que constituye los tres pasos de la sutileza (*subtilitas*) trasladados a la semiótica: 1) la *subtilitas intelligendi*, asociada a la semántica (significado textual), que llama *subtilitas implicandi*, designa a la sintaxis y corresponde a la semiótica; 2) la *subtilitas explicandi* que indica la sintaxis (significado intertextual) y que asigna a la semántica (que va al significado del texto pero no como sentido sino como referencia, real o imaginaria, el mundo del texto, en relación con los objetos); y 3) la *subtilitas applicandi* o pragmática (significado contextual), que apunta a la intencionalidad del hablante, escritor o autor, que se inserta en el contexto histórico-cultural y en el intérprete (el campo hermenéutico). Beuchot juzga que el primer paso considera el significado textual, intratextual e intertextual, en la medida en que el significado sintáctico se presupone primero, pues sin él no hay semántica ni pragmática. Se trata de momentos que coinciden con tres tipos de verdad del texto: 1) una verdad sintáctica, en tanto que coherencia intratextual (interior al texto), intertextual (con otros textos); 2) una verdad semántica como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con un mundo posible (futuro o imaginario) al que el texto refiere; y 3) una verdad pragmática que se refiere a la convención entre los intérpretes, incluyendo al autor, en relación con la interpretación, no obstante los ingredientes extratextuales subjetivos o colectivos. Aunque Beuchot advierte que esta metodología no es hermética ni estática, afirma: “Con la aplicación pragmática se lle-

ga a esa objetividad del texto que es la intención del autor (*la intentio auctoris*)".²

En la interpretación confluyen el autor, el lector y el texto. Si se privilegia al lector tenemos una lectura subjetivista, que de radicalizarse conduce a la arbitrariedad. Si se prioriza al autor estamos ante una lectura objetivista, que de exagerarse aspira al imposible, pues no se puede conocer al autor mejor que él mismo. Estas dos posiciones gestan un conflicto entre lo que se quiere decir y lo que se desea leer, y ante las que Beuchot propone una mediación prudencial y analógica a través de la cual la intención del autor se preserva con la máxima objetividad sin anular la intencionalidad subjetiva, ya que la intención del texto se encuentra en el cruce de ambas intencionalidades. Como el autor quiso decir algo y el texto le pertenece, merece respeto. Aunque el texto pierde su prístina intencionalidad al encontrarse con la del lector, que le hace decir algo más. Por ello la verdad del texto es dialéctica, pues está conformada por la verdad del autor y la verdad (significado) del lector. Ante un texto lo primero que debemos hacer es buscar el contexto, a fin de conocer o adivinar la intencionalidad del autor (su identidad, momento histórico, condiciones psicosociales o culturales, (lo que lo llevó a escribirlo y para quienes). A más conocimiento del autor y del lector se tenga, mayor será la calidad de la interpretación. En la interpretación hay un texto que contiene un significado transmitido por un autor y recibido por un lector o intérprete. El autor imprime un mensaje y una intencionalidad al texto, que tiene un significado que está realizando una intencionalidad a través de un doble aspecto: connotación y denotación, intensión y extensión, sentido y referencia. En condiciones normales el texto tiene un sentido y un referente. El sentido es susceptible de ser entendido o comprendido por el lector, escucha o espectador; la referencia se dirige al mundo, real o ficticio, producido por el texto.

Considero que ya desde estas proposiciones surgen las primeras dificultades. Esta terminología y sus aplicaciones son inadecuadas para hablar de la experiencia psicoanalítica. En el análisis no hay autor ni lector; el analizante y el analista son atravesados por el discurso inconsciente. Esto dificulta hablar de lectura subjetivista y arbitraria, en la que el lector

(el analista) le hace decir algo más al analizante, pues se lee al pie de la letra lo que se escucha que se escribe de significante. Por lo que sería ocioso hablar en psicoanálisis de prudencia. En psicoanálisis no hay verdad del autor y del lector que deben resolverse dialécticamente, sino verdad del significante, que gracias a su equivocidad hace escuchar otra cosa en lo que se dice. No hay contexto (identidad, momento histórico, condiciones psicosociales o culturales) desde el que se pueda conocer o adivinar la intencionalidad del “autor” (analizante). La calidad de la interpretación analítica depende de la lectura puntual de los deslices del habla, las homfonías y los equívocos, que hacen emerger algo de la verdad del sujeto. En la experiencia analítica la interpretación no se dirige al sentido sino a la verdad del sujeto del inconsciente, que es autenticada por el referente en la situación analítica, el Otro, el código o tesoro de los significantes.

Según Beuchot, la finalidad de la interpretación es comprender y contextualizar el texto. Lo primero que surge ante el texto es una pregunta interpretativa, que exige una respuesta interpretativa, una hipótesis o una tesis a comprobar, a través de una argumentación interpretativa. La pregunta interpretativa se dirige a la comprensión, al significado del texto. La pregunta es un juicio prospectivo, un proyecto. Sólo cuando se resuelve la pregunta se puede hablar de un juicio efectivo. La pregunta interpretativa se resuelve por medio del juicio interpretativo o hipótesis, que tras una serie de conjeturas hipotético-deductivas alcanza el estatuto de juicio categórico y de ley. Como la interpretación es un hábito y una virtud (teórica y práctica), y su enseñanza es problemática, surgen las escuelas de interpretación. Y es que se puede aprender el hábito de la buena interpretación (*virtus hermeneutica*). Al hermeneuta nato la técnica o el arte de interpretar le sirve para perfeccionar su virtud. El que no es intérprete por naturaleza debe aprender el arte de la interpretación estudiando e imitando los buenos paradigmas hasta superar a los maestros y su propia tradición.

Permítanme matizar. La finalidad de la interpretación analítica no es comprender y contextualizar el texto. La interpretación analítica indica por medio del enigma el objeto que es causa del deseo y anima la estructura

discursiva por la que el sujeto se historiza, y que por la insistencia de ese deseo, abre la consonancia del decir con el goce. La interpretación analítica es una formación del inconsciente que no sólo no requiere sino que le estorban las conjeturas hipotético-deductivas. Algunas formas de interpretación e intervención analítica no deben entenderse como paradigmas a seguir. El psicoanálisis tiene su fundamento epistemológico en la lingüística de Saussure, pero subvertida. Ello no impide que mantenga con la poética un diálogo singular, de tal modo que al seno de su intento por constituirse como ciencia se introduzcan esos aspectos poéticos que reclama este texto. Ciertamente es necesario superar los paradigmas de interpretación con una *tejné-poíesis* siempre renovada, para que no se convierta en un *clisé* y ya no sorprenda al inconsciente.

Como para Beuchot la interpretación se encuentra desgarrada históricamente entre el esclarecimiento del significado intencional del autor (cuya naturaleza objetiva o esencia es independiente de la interpretación) y la interpretación infinita, propone una solución intermedia que extrae de la doctrina medieval de la analogía, y se coloca entre la univocidad y la equivocidad. Mientras lo unívoco es lo que se predica de un conjunto de cosas en sentido idéntico, en el que no cabe la diversidad (Pedro, Juan y Pablo son hombres), lo equívoco es lo que se dice de un conjunto de cosas en sentido diverso (como gato es un animal, un instrumento y una persona). Lo análogo es lo que se predica de un conjunto de cosas en sentido idéntico y diverso, con predominio de la diversidad, pues es diverso de por sí, y es idéntico secundariamente. Actualmente la hermenéutica es amenazada por la tesis que afirma desde un relativismo absoluto que todas las interpretaciones son válidas. A ello se opone la tesis de que sólo una interpretación es válida o verdadera. La interpretación unívoca que es la captación mecánica y directa de sentido, niega la hermenéutica, que sólo opera en la polisemia; como no da lugar al múltiple sentido tampoco permite la interpretación y la hermenéutica. No se puede postular que sólo hay una interpretación sin caer en contradicción, pues es decir que no hay interpretación, lo que es en sí mismo una interpretación. Que todo es relativo en sí mismo es un enunciado absoluto. En cambio, la analogía es una universalidad restringida y una diversidad

extendida. La analogía pretende evitar la identificación simplificadora, la mismidad parmenídea, evitando la equivocidad, la diferencia heraclítea. De lo que se colige que los extremos se tocan: el univocismo es un monolitismo, y el equivocismo es un univocismo.

Pero Beuchot, al decir que la interpretación está desgarrada históricamente entre el significado intencional del autor y la interpretación infinita, descuida la diferencia entre el enunciado y la enunciación, entre el decir y el dicho, que permite distinguir al consciente del inconsciente, pues una cosa es lo que se dice (enunciado) y otra la que se escucha (enunciación), es decir la dimensión del inconsciente; al no tomar en cuenta el campo de la enunciación, donde se escucha al pie de la letra otra cosa en la cadena significante misma, se limita al campo del sentido, el significado, la comprensión y la psicología. Asimismo, al colocar la analogía entre la univocidad y la equivocidad, Beuchot debe postulada como multívoca, dado que en la hermenéutica analógica prevalece la equivocidad, aunque sin renunciar a la univocidad. Es esta tendencia hacia la univocidad lo que distancia a la hermenéutica analógica del inconsciente freudiano y lacaniano (que es un no-saber del que no se puede saber todo). Si en la hermenéutica analógica en realidad prevaleciera la equivocidad, tendríamos acceso a cierta dimensión poética, indispensable para la lectura del inconsciente. Pero al identificar lo equívoco con el sentido diverso, descarta la polisemia del significante (gato como animal, instrumento y persona), que es como se expresa el inconsciente y como se escucha en su polisemia algo de la verdad del deseo del sujeto. Es este proyecto de reunir el sentido idéntico y el diverso, a través de la analogía, lo que impide leer el inconsciente al pie de la letra. El escollo en el que se encuentra la hermenéutica analógica aplicada a la experiencia analítica, se debe a que está circunscrita a la lectura del sentido (significado) del texto, olvidando que la auténtica escucha del inconsciente, desde Freud y Lacan, debe atender al deslizamiento del sentido, a partir de la lectura de la cadena significante, que introduce el sinsentido. Un obstáculo significativo es aferrarse a la supuesta finalidad del análisis de “hacer consciente lo inconsciente”, puesto que el análisis no debe ni puede tener como proyecto desaparecer el inconsciente, pues no es posible abrochar el

significante al significado. En la experiencia analítica, la interpretación válida es la que tiene por referente al Otro (orden simbólico), basada en la escucha de lo que se escribe de significante, que apunta a lo real del goce, que es apalabrado y colado por la red significante. Ciertamente la interpretación unívoca pretende abrochar el significante al significado, como si no existiera la barra de la represión entre ambos, y la interpretación equívoca propia de la hermenéutica se equilibra con la unívoca, pero con ello evita el deslizamiento del significante en aras de alcanzar el sentido (el significado). Pero el inconsciente sólo se expresa y se escucha a partir de la polisemia del lenguaje, y cuando le dan sentidos (significados a los significantes) se cierra. La interpretación psicoanalítica no puede ser ni un hábito ni una virtud (teórica y práctica), que constituya escuela, ya que la escucha del inconsciente al pie de la letra más bien promueve una *tejné-poíesis* siempre renovada; en realidad las diversas escuelas han surgido del distanciamiento o malversación del inconsciente freudiano, concebido como un lenguaje. En psicoanálisis no hay intérpretes por naturaleza ni paradigmas que aprender. El analista debe ser analizante, pasar por la transferencia del saber y la experiencia de la castración, la falta de saber sobre el goce, la articulación de su deseo y un nuevo posicionamiento ante su fantasma y su goce, a fin de asumirse como analista. Esto no significa que haga de su propio análisis un *clisé*, que de tanto circular, como las monedas, ya no diga nada. El psicoanálisis no es un arte en el sentido aristotélico, un método y un estilo, sino una *poíesis* al seno de la estructura lenguajera del inconsciente, en cuya lectura concluyen la lingüística estructural, la filosofía, la gramática, la lógica, el mito, la tragedia y la poética.

La “hermenéutica” positivista, de acuerdo con Beuchot, como promueve una sola interpretación no es estrictamente una hermenéutica, pues ésta postula la polisemia; los historiadores, positivistas y marxistas, sostienen conocer la realidad sin intervención de la interpretación, porque suponen hacer ciencia y no metafísica o ideología. La hermenéutica positivista no sólo afirma que sólo hay una interpretación válida sino que las demás son incorrectas. Se trata de una significación unívoca que postula la ciencia formato empírica. La formulación más extrema se da en el

positivismo lógico, que afirma que un enunciado es interpretado válidamente, que tiene un significado y una verdad que dependen de la experiencia, puesto que un enunciado es significativo si hay para él un adecuado procedimiento de verificación empírica o sintética, ya que la verificación conceptual es analítica o tautológica, desligada de la realidad. Pero el criterio de significado es inverificable empíricamente, además de tautológico, dado que carece de significado. No así la hermenéutica romántica, opuesta al positivismo, que concede predominio a la subjetividad, próxima a la subjetividad absoluta del idealismo. Un ejemplo es Schleiermacher quien toma la hermenéutica de Aristóteles y la aplica a la Biblia, desde una visión romántica. Pero en el romanticismo, en el que predomina el sentimiento frente a la forma, la hermenéutica romántica promueve el sentimiento: el texto y su contexto, el autor y su cultura, gracias a una inmersión empática en el mundo del autor, que parece objetiva, pero se realiza a través de la máxima subjetividad. La hermenéutica romántica —dice Beuchot— que se propaga en nuestros días en forma de equivocismo, conduce a un relativismo similar al del positivismo y cae en la univocidad. El romanticismo es la respuesta a las ciencias formales y naturales que promovía el positivismo, pero no contra las ciencias sociales nacientes, que han sobrevivido envidiando e imitando a las ciencias positivas. El romanticismo y el positivismo son contemporáneos (surgen a principios del siglo XIX). El romanticismo nace como una reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración. El positivismo es una respuesta en contra del irracionalismo romántico. Mientras la “hermenéutica” positivista aspira a la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende la máxima objetividad en la máxima subjetividad; la hermenéutica romántica es equivocista, privilegia la diferencia y la diversidad de las interpretaciones hasta el límite de lo incommunicable. Finalmente, el positivismo y el romanticismo son dos polos que se tocan.³

A fin de salir de los extremos, Beuchot propone una hermenéutica analógica para la que las interpretaciones no son equívocas ni unívocas, sino comunicables por su comunidad, aunque diversas, por conservar la particularidad del intérprete. Con la analogía aspira a poder escoger las más verdaderas. Beuchot no sostiene una sola interpretación como válida

sino varias, dentro de un límite, pero próximas a la verdad, para evitar el equivocismo de los relativistas que consideran que todas las interpretaciones no sólo son válidas sino complementarias. En la interpretación analógica hay un sentido relativamente igual (*secundum quid eadem*) pero en el que predomina la diversidad (*simpliciter diversum*) para los textos que lo comparten. En el modelo analógico la interpretación puede calificarse de inadecuada, pues la analogía tiende más a lo equívoco que a lo unívoco. La interpretación analógica surge de la conciencia de la diversidad de los significados e interpretaciones, pero sin renunciar a la uniformidad, a la conveniencia de algo estable y reconocible, para que no se pierda el conocimiento racional. El discurso analógico, como para Aristóteles y los medievales, es la estrategia de Beuchot para acotar el significado de manera aproximativa y delimitar la interpretación sin clausurarla. Por ello la interpretación analógica es conciencia de finitud y filosofía del infinito. Así lo expresa Beuchot: “Creemos que la postulación de la analogía es lo único que podrá salvar del monolitismo y del caos, esto es, del univocismo y del equivocismo. Ya de suyo la hermenéutica parece tender a un analogismo sano que evite esos extremos. Es la posición ya anunciada por Aristóteles (tan tomado en cuenta por Ricoeur para establecer la importancia de la analogía, en su obra *La metáfora viva*) y que fue desarrollada por toda una tradición (a la que pertenecen, como pilares, Tomás de Aquino y otros escolásticos). Es una línea de pensamiento que podrá evitar la bancarrota epistemológica que nos amenaza como reacción al positivismo científicista antes reinante”.⁴

Valgan algunas precisiones. Con la hermenéutica analógica Beuchot se propone salir de los extremos de la univocidad y la equivocidad para no renunciar a la interpretación comunicable, que supone una comunidad de sentidos compartidos, aunque diversos, puesto que prevalece la particularidad del intérprete, a fin de poder elegir las interpretaciones más verdaderas. Pero la interpretación analítica no es una comunicación en la que intervengan sentidos compartidos sino un sinsentido que introduce el enigma, para que el analizante produzca asociaciones, analice el goce y llegue a cierta verdad sobre su deseo. La verdad en análisis está en el lenguaje mismo, porque la verdad habla. La interpretación analítica, en

función de abrir el inconsciente, no debe aspirar a la uniformidad, la estabilidad y el conocimiento racional, ni pretender la comprensión ni la explicación de las formaciones del inconsciente (sueño, lapsus, chiste y síntoma), sino señalar la falta de saber y de goce, es decir la castración. No así el discurso analógico, cuya estrategia pretende delimitar el significado, a pesar de que insiste en que la interpretación analógica es conciencia de finitud y filosofía del infinito, y en que sólo aspira a un sentido aproximativo que no clausura la interpretación. Estimo que las tesis de la hermenéutica analógica posibilitan un tipo de interpretación intermedia de los textos escritos y orales, y que tienden un puente entre el positivismo y el romanticismo, pero que se topan con no pocas y serias dificultades al tratar de aplicadas a la experiencia analítica, como le sucede a Ricoeur.

Pero sigamos a Beuchot. No obstante las interpretaciones pueden ser infinitas en función de los significados, la mente humana es finita (sólo conoce un fragmento finito de la interpretación). Este es un ámbito determinado por el contexto, la referencia, la comunidad, el diálogo interpretativo entre los intérpretes. Es la comunidad la que determina el segmento de interpretación que semióticamente se aproxima a la verdad. Lo que se busca es la *intentio auctoris* (intención del autor) de la exégesis medieval. Aunque también interviene la *intentio lectoris* (la intención del lector). Pero la *intentio textus* (la intención del texto), que es el híbrido del autor-lector recoge de manera predominante la del autor y dependiente de ella la del lector, que la enriquece sin deformada. Lo importante es evitar la extralimitación, tener presentes los límites y la finitud humana.

Considero que las interpretaciones suelen ser infinitas si la hermenéutica se limita a los significados, ya que siempre habrá un sentido más que extraer a un enunciado. No sucede lo mismo con la escucha analítica del significante, en la que el sentido se desliza hacia el sinsentido, cuyo límite es lo real, imposible de decirse y de interpretarse, el goce, que cae al apalabrado. En el análisis hay un punto de basta, que aunque imaginario, detiene el deslizamiento del significante al infinito: el corte de la cadena significante a través de la escansión de la sesión, el corte que introduce el significante de la falta en el Otro, la inconsistencia del orden simbólico, la castración del analista y del analizante, que evoca el objeto causa del

deseo. Desde luego que en el ámbito psicoanalítico existe una comunidad de analistas que discuten sus análisis en los ateneos clínicos, o que supervisan con otro analista la marcha de sus análisis, pero de la existencia de esta comunidad no se desprende que en la sesión analítica se apliquen los principios de la comunicación y el diálogo al discurso inconsciente, para acceder a esa verdad a medias del sujeto del inconsciente. En la experiencia analítica los límites están marcados por el lenguaje mismo, que se topa con lo real imposible de decirse.

La hermenéutica analógica, prosigue Beuchot, no puede ni debe reducirse a un método o técnica de interpretación, ya que es un modelo teórico de interpretación, que con sus presupuestos ontológicos y epistemológicos instaura una metodología. Por su variabilidad no se reduce al univocismo, y por su delimitación no se sostiene en el equivocismo; sin alcanzar la univocidad no se desliza hacia la equivocidad, por lo que proporciona un conocimiento plausible. Ello permite que no haya un solo significado para un término sino varios, pero no ilimitadamente. Quien determina la validez es el intérprete, en tanto sea apto para captar la intención del autor del texto, cuya intencionalidad es el criterio de verdad interpretativa. Los criterios de verdad pueden ser de coherencia, correspondencia o pragmático (que supone los dos primeros). Interpretar la intención del autor pertenece a una verdad pragmática, para la que es útil el diálogo y el consenso. Aunque Beuchot estima que prefiere dirigirse a la intención del texto, a la conjunción de la intención del autor y el lector. Para lo cual busca un equilibrio en el que domine la intención del autor, el lado de la objetividad. Una interpretación no es sólo objetiva ni subjetiva, pues hay una mezcla de las dos, en la que predomina la subjetividad sin renunciar a la verdad textual. El criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, que no se alcanza en definitiva. Como lo que se da al final del proceso es lo que estaba al comienzo, se rompe el círculo hermenéutico, al tiempo que se superan los presupuestos y prejuicios. La interpretación progresa en la medida en que cada acto hermenéutico aporta un resultado distinto al del comienzo. Para depurar la objetividad alcanzable y evitar la pura subjetividad está la intersubjetividad, el diálogo comunitario e intercomunitario. Esto no evi-

ta el conflicto de las interpretaciones, pero se puede evitar el solipsismo que es univocista y el relativismo que es equivocista, que son extremos que se tocan. La hermenéutica analógica tiene en cuenta la tradición sin excluir la creatividad, ya que postula la interpretación misma como una actividad creativa. Además de que asume una posición crítica ante la tradición.

Veamos algunas contradicciones. Por un lado recomienda Beuchot los buenos paradigmas de interpretación y por otro afirma que la hermenéutica analógica no es método ni técnica. Esta contradicción es más evidente cuando más delante sigue los pasos de Ricoeur para verificar una buena interpretación analítica. Que la validez de la interpretación la determine el intérprete, apto para captar la intención del autor del texto, es un postulado que le supone un saber al intérprete (analista) por encima del autor (paciente), con lo que coloca a la hermenéutica analógica en el discurso del amo, donde el analista sabe lo que le pasa y es bueno para el esclavo (paciente). En el análisis no privan los criterios de verdad a partir de la coherencia, la correspondencia o la pragmática, ya que mientras los dos primeros se contraponen a la imposibilidad de abrochar el significante al significado, el tercero no sólo es contrario al propósito del análisis, que no es la mejoría del paciente, sino a su proceder, que no se basa en el diálogo y el consenso. A pesar de que Beuchot prefiere dirigirse al texto, a la intención del autor y el lector, y de que afirma que la intención del autor no se alcanza por completo, no opta por leer el texto al pie de la letra como recomiendan Freud y Lacan. Mientras por un lado afirma que el equilibrio es posible si domina la intención del autor, la objetividad, por otro sostiene que la interpretación es una mezcla entre la interpretación objetiva y la subjetiva, en la que predomina la subjetividad sin renunciar a la verdad del texto. Toda esta ambigüedad se debe a que la hermenéutica, incluso la analógica, se limita a la lectura del significado del texto, tratando de comprenderlo y explicarlo dándole sentido. Al afirmar que lo que se da al final es lo que estaba en el comienzo, rompiéndose el círculo hermenéutico, superando prejuicios, Beuchot busca el sentido presupuesto por la correspondencia entre los hechos y la teoría, sin dejarse sorprender por el hallazgo que produce la emergencia del incons-

ciente (en el analizante y el analista) que hace escuchar otra cosa en lo mismo que se dice. La experiencia analítica tiene tras de sí la tradición freudiana, pero desde el retorno de Lacan a Freud, la interpretación puede ser concebida como una *tejné-poiesis* en permanente renovación.

Para Beuchot el modelo analógico di rime la pugna entre la hermenéutica y la pragmática (heredera del positivismo y su consecuencia, la filosofía analítica), que opta por la objetividad, y le apuesta a captar la intención del autor, el significado del hablante (*speaker's meaning*). No así la hermenéutica, que como heredera del romanticismo privilegia la subjetividad y renuncia a la objetividad pura. Como Dilthey, prioriza el *mundo de la vida* que se expresa en el texto y lo aborda a través del sentimiento o empatía (*Gefühl*); mientras las ciencias naturales pretenden explicar, las ciencias del espíritu aspiran a comprender. Aunque Ricoeur y Gadamer interrogan esta dualidad, no promueven la fusión de la comprensión y la explicación. Por ello, Beuchot identifica a la hermenéutica analógica más cerca del equívoco que de lo unívoco, más comprensiva que explicativa. No obstante, volviendo a Ricoeur, Beuchot sostiene que la comprensión encierra en sí misma la explicación.⁵

A pesar de que Beuchot estima que el modelo analógico resuelve la pugna entre la hermenéutica y la pragmática del positivismo y la filosofía analítica, que suponen alcanzar la objetividad a través de obtener la intención del autor, el significado del hablante (*speaker's meaning*), estimo que no logra superar su originaria posición como filósofo analítico, que le impele a pugnar por la objetividad y a tratar de alcanzar la intención del autor, incluso en el ámbito de la experiencia analítica, que no trabaja con la intencionalidad de la conciencia del analizante, sino con el sujeto del inconsciente, que es atravesado por el discurso del Otro, por lo que en lugar de hablar es hablado. Aunque tratando de mediar recurre a la herencia romántica de la hermenéutica que privilegia la subjetividad y renuncia a la objetividad pura. Pero se trata de un privilegio de la subjetividad en términos del predominio del intérprete, que es quien introduce los significados al interpretar el texto. Pero el papel del analista no es comprender nada que esté más allá del discurso del analizante, ya que lo que se privilegia en la experiencia analítica es el orden simbólico que apunta a

lo real y que está más allá de los sujetos implicados en la relación analítica, en la medida en que ambos son atravesados por el sujeto del inconsciente.

2. Sobre la verdad hermenéutica del psicoanálisis

Tanto para Beuchot como para Ricoeur, la hermenéutica aspira a *situar* lo que *comprende*: el *texto* y el *contexto*. El texto es el objeto de la interpretación y la comprensión. Como Ricoeur amplía la noción de texto más allá de lo escrito, hacia lo hablado, el diálogo vivo (como Gadamer), la acción y el acontecimiento, la hermenéutica es aplicable al diálogo psicoanalítico entre el analizante y el analizado, en el marco de la transferencia. De modo que el texto de la experiencia analítica es objeto de la acción hermenéutica a través de cuatro operaciones:

1. El *distanciamiento* hermenéutico del intérprete frente a su texto, a través del que se reconoce una triple autonomía: ya no pertenece a la intención del autor, en tanto expuesto a otros intérpretes, ni a su cultura, puesto que lo puede interpretar alguien ajeno a ella, como tampoco a sus destinatarios originales. Las malas interpretaciones se pueden evitar gracias a un distanciamiento psicológico y social de la finalidad del autor del texto. Un distanciamiento que permite alcanzar la objetividad en la interpretación. El analista está frente a expresiones que no podrá compenetrar plenamente.

Sin embargo, en la experiencia analítica es del orden imaginario del que hay que tomar distancia, de la búsqueda de sentidos (significados) que se supone subyacen en el texto o están más allá de él. El análisis no tiene otro medio para privilegiar el discurso que renunciar a la objetividad en términos de abrochar el significante al significado. Además, que el analista no está ahí para comprender los decires del analizante, sino para escuchar al pie de la letra lo que se escribe de significante en el discurso inconsciente.

2. El *acercamiento* por el que nos exponemos al texto y nos aproximamos con nuestra subjetividad. Se trata de un momento subjetivo pero

restringible en función de la objetividad, hasta poder tomar conciencia de nuestros condicionamientos subjetivos, psicológicos y sociales; por ello el proceso de descontextuación (distanciamiento) y el de contextuación (aproximación) al texto. Y es que el analista se da cuenta de que siempre se escapa su subjetividad a través de la contratransferencia, por lo que tiene que conocer mejor su subjetividad para alcanzar la objetividad.

Pero en la experiencia analítica lo que el analista debe aproximar es el oído. Asimismo, debe analizarse y supervisar para afinar su escucha, a fin de poder leer lo que se va dejar oír, pero no en aras de una supuesta objetividad. Y en lo que respecta a la contratransferencia, dado que pertenece al registro imaginario, debe ser sustituida por el deseo ético del analista, que en tanto no desea nada, posibilita que aflore el deseo del analizante.

3. La aproximación de la *comprensión* y la *explicación* en la captación del sentido del texto. Al comprender los múltiples sentidos del texto se logra una “explicación estructural”, como la del estructuralismo de Saussure o la de las matemáticas, en los que confluyen la comprensión y la explicación.

Mas el análisis no tiene por meta la comprensión y la explicación del sentido del texto, sino indicar a través del enigma el objeto que es causa del deseo y promueve el discurso por el que el sujeto se historiza, gracias a una ética por la que el sujeto puede identificarse con la causa de su deseo como falta, cuya insistencia abre la consonancia poética del decir con el goce.

4. La apertura del texto al referente. En la interpretación hay un momento de sentido y de referencia. El sentido surge de la organización interna de la obra, que el intérprete delimita y cierra. El referente se da en la búsqueda del mundo del que la obra trata. Puede ser un mundo real, referente al ser, o el mundo de la ficción y el poder ser, o del querer ser y deber ser dirigido hacia la ética y la moral. En la experiencia psicoanalítica el analista encuentra, gracias a la reconstrucción del sentido del analizado que se despliega desde su inconsciente, un mundo al que se dirigen sus deseos.

Mientras el proyecto de la hermenéutica analógica es extraer el sentido para acceder al referente, en la experiencia analítica la interpretación no se dirige al sentido sino a la verdad del sujeto del inconsciente, verdad a medias, autenticada por el referente de la situación analítica: el orden simbólico. Creo que en el propósito del intérprete de organizar la obra y cerrada, subyace el proyecto de clausurar el inconsciente, en tanto que no-saber del que no se puede saber todo, además de que supone que el analista es el sujeto de un saber superior que lo coloca en el lugar de la verdad. De lo que trata el sujeto del inconsciente en la experiencia analítica es de apalabrar el goce que se produce y escapa en el decir, y que se dirige al objeto innombrable, perdido para siempre, que es causa del deseo.

De estas cuatro operaciones Beuchot concluye que se puede hablar de una verdad hermenéutica en el psicoanálisis. Una verificación que como no puede seguir los modelos de otras disciplinas, tiene que realizarse en el marco de la hermenéutica. La prueba de verificación del psicoanálisis es la mejoría del analizado; no como un puro resultado utilitario, sino incluyendo otros criterios como la coherencia de la narración del analizado a través de la interpretación basada en la teoría general, la admisión de la interpretación del texto narrado y actuado por el analizado, así como la incidencia de la interpretación en la conducta y la vida del analizado, retornando el primitivo sentido freudiano del éxito de la cura, como aumento de la capacidad de trabajar y amar (*arbeiten und lieben*). Todo ello en su conjunto da cuenta de la pertinencia de las hipótesis interpretativas del analista. Así, sólo en sentido hermenéutico se puede hablar de verificación y verdad en psicoanálisis. Insiste Beuchot: "...la epistemología que más cuadra al psicoanálisis está en el ámbito de la hermenéutica... Es el poder de reconstruir la trama de una vida como una narración coherente, lo que ayuda al analizado. Sus bloqueos y confusiones le impiden ver esa trama, y el analista tiene que llevar a cabo la humilde y paciente labor de ir entretejiendo los cabos sueltos. Para ello se necesita de la interpretación, de la fina dialéctica que se entabla entre el comprender y el explicar, de modo que la comprensión del sentido de una vida llegue a ser explicación de los puntos ciegos en los que se ha tropezado, y pueda levantarse,

y seguir. Es el paradigma hermenéutico, sobre todo en su modalidad analógica, que busca esa unidad y coherencia respetando la diversidad y la di-versión o vueltas que ella contiene. De esta manera, analógicamente, recuperará una trama lo más unitaria que sea posible, pero a la vez lo más amplia y diferente en los distintos y múltiples sesgos que la configuran”.⁶

Beuchot, al lado de Ricoeur, se apresura a sostener una verdad hermenéutica en el psicoanálisis, dando como prueba pragmática de verificación la mejoría del analizado. Sobra decir que la desaparición de síntomas, desde Freud, puede jugarse en el campo de la sugestión, o para satisfacer al analista e incluso para no seguir analizándose. El propósito del análisis no es la cura en términos de mejoría y salud; lo que se llama la dirección de la cura es el proceso por el cual el analizante pasa por los desfiladeros del significante, para apalabrar el goce y el objeto innombrable que es causa del deseo e historiza al sujeto. En el análisis es la puesta en acto de la palabra a través del goce de la palabra la que permite colar lo real del síntoma que mortifica al analizante. Que Beuchot agregue otros criterios como la coherencia en la narración del analizado a partir de la teoría general, la admisión de la interpretación por el analizado y la influencia de la interpretación en la vida del analizado, en la capacidad para trabajar y amar, no resuelve el abismo entre hermenéutica y psicoanálisis. La coherencia en la narración del analizado a partir de la teoría es una construcción del analista para llenar las lagunas de una historia que se quiere sin discontinuidades, sin vacíos de sentido y saber, en suma sin inconsciente; basta decir que a lo largo de la historia de la experiencia analítica la correspondencia entre la narración y la teoría ha mostrado que por la divulgación del psicoanálisis las interpretaciones no sólo dejaron de producir efectos y de sorprender al inconsciente, sino que agravaron a los analizantes. Desde el momento en que la hermenéutica, también la analógica, tiene por finalidad darle significados desde la teoría al texto del analizante, se presenta el problema de la aceptación de la interpretación, y la salida en falso de la supuesta resistencia a la misma. No sucede lo mismo cuando lo que se devuelve al analizante es lo que le está diciendo su inconsciente, al pie de la letra, pues ya no puede atribuirle al analista lo que se le ha salido al analizante por su propia boca, ni tampoco

desdecirse. Además, la influencia de la interpretación en la vida del analizado no sigue parámetros de conducta, pues podría suceder que el analizante actúe para el analista; si el análisis influye en la vida del analizante es en términos de deseo y sublimación, que posibilitan no que viva feliz sino que esté feliz de vivir, con todo lo que la vida tiene de placer y dolor.

Beuchot retoma la doble lectura de la epistemología freudiana, como ciencia natural y disciplina de la interpretación, para compartir la verificación de los conocimientos y resultados psicoanalíticos, ya que esta validación es necesaria para concederle cientificidad al psicoanálisis. Una verificación que no es la empírica de las ciencias físicas, o la del positivismo lógico que se continúa en la filosofía analítica, sino una verificación hermenéutica.⁷ Beuchot, aliado de Ricoeur, postula que el psicoanálisis posee una raíz hermenéutica incuestionable, o que en última instancia no se reduce al modelo de la ciencia positiva. El psicoanálisis es una disciplina (ciencia-arte) interpretativa, una hermenéutica, en la que también se busca la verdad, a través de un tipo de verificación, comprendiendo el sentido mediado por la reflexión. Una verificación contextualizada del sujeto en su proceso, gracias a una *tejné* que interpreta la verdad semántica de los enunciados, en el marco del contexto del discurso, texto o acción. Una hermenéutica mediatizada por la reflexión, en la que la comprensión es explicación y lo científico es lo histórico, que no anula la predicción, la aceptación y la cura del paciente. A partir de Ricoeur la experiencia analítica está más cerca de la comprensión histórica que de la explicación de las ciencias naturales. La teoría psicoanalítica es la codificación de la experiencia analítica, de la que se extraen los hechos observables y la verificación, atendiendo a los cuatro criterios surgidos en la situación analítica de acuerdo con Ricoeur: 1) basarse en lo que es dicho; 2) atenerse a lo que es dicho a otra persona en relación transferencial; 3) considerar la coherencia y la resistencia de las manifestaciones inconscientes que constituyen la realidad psíquica, en contraste con la realidad objetiva; y 4) seleccionar lo que constituye la historia o narración. En la experiencia analítica la teoría sirve para interpretar, para traducir el lenguaje inconsciente al consciente. Ésta es la forma en que se lleva a cabo una herme-

néutica o interpretación. Como lo que se comunica en análisis es una narración, la verdad de la historia clínica se reconstruye a partir de los datos aislados hasta que alcancen la coherencia y la referencia dentro del contexto en que se narra. El discernimiento entre lo mítico y lo verdadero, se logra a partir de que la vida del sujeto se reestructura, es decir, deja de ser extraña y fragmentaria.

Veamos algunas objeciones. 1) El análisis no sólo trabaja con lo que es dicho, pues el discurso del analizante siempre apunta a lo indecible del goce, lo real, el sinsentido. 2) La experiencia analítica no se reduce a un diálogo intersubjetivo, sin considerar el código, el otro de Freud y el Otro de Lacan

(Orden simbólico), ya que el analizante no le habla al analista sino ese Otro, como alteridad radical que trasciende el orden imaginario entre semejantes; dado que la palabra no se origina en el yo sino en el Otro, el lenguaje está más allá del control consciente, por lo que el inconsciente es el discurso del Otro; en consecuencia la transferencia no es el amor imaginario al analista sino al sujeto-supuesto-saber que él sostiene. 3) La realidad psíquica refiere al fantasma, que se opone a la realidad, pues es una ilusión y una escena de la imaginación que dramatiza un deseo inconsciente del sujeto; el fantasma protege de la castración, de la falta del Otro y en el Otro, que le permite al sujeto sostener su deseo. 4) Basarse en la narración es reducir el análisis al registro imaginario del sujeto, a la novela familiar; dad e coherencia a las historietas del sujeto para otorga de sentido a su vida es cerrar el inconsciente y agravar al paciente. Con Lacan, asumo que los recursos del analista y del analizante no son los del escritor en general sino los del poeta, ya que beben de la misma fuente: la estructura poética del lenguaje. Lo que introducen Freud y Lacan es el anudamiento de la lectura y la escritura de la palabra en la experiencia analítica misma. La novela del analizante responde a la estructura gramatical del mundo, que es pulsional, por ello se requiere integrar la narración a la pulsión.

Asimismo, estimo que con la verificación de los conocimientos y los resultados psicoanalíticos, que toma Beuchot de Ricoeur en aras de hacer corresponder los hechos psicoanalíticos a la teoría, para equiparar

estructuralmente la relación teoría-hecho de las ciencias positivas, no logra emanciparse del modelo de la ciencia positiva y su heredera la filosofía analítica. No obstante, Beuchot insiste en que la verificación psicoanalítica no se lleva a cabo a partir de las ciencias físicas ni el positivismo lógico. Sin embargo, la búsqueda de un referente real, la interpretación de la transferencia en términos imaginarios, la coherencia que se pretende dar a la narración del analizado y los efectos pragmáticos en términos de mejoría e incidencia en la vida del paciente, son producto del compromiso teórico de hacer corresponder estructuralmente los hechos a la teoría, teniendo como paradigma estructural a la ciencia positiva. De lo anterior no se desprende que invalido el deseo de hacer del psicoanálisis una ciencia; lo que pongo en cuestión es la imposibilidad de poder tomar distancia de la ciencia positiva, para atreverse a construir una nueva ciencia, que aunque apele a otras disciplinas para fundamentar su discurso (como Freud y Lacan), no se someta a los parámetros positivos tradicionalmente plausibles para convalidar la científicidad del psicoanálisis. Aunque sostengo que hay una dimensión poética del psicoanálisis, no coincido con Beuchot en que es ciencia y arte.

Ciertamente, Lacan al final de su enseñanza, llega a decir que el psicoanálisis es un delirio científico. Pero decir que el psicoanálisis es un arte plantea serias dificultades, pues supone el registro imaginario, la intuición, el método, la técnica y el estilo, en lugar de una *tejné-poiesis* siempre renovada. El psicoanálisis no es una hermenéutica ni se guía bajo sus postulados, porque no busca la verdad sino que la encuentra en la emergencia del inconsciente; como tampoco es una verificación a partir de comprender y explicar el sentido mediado por la reflexión, ya que tanto la asociación libre del analizante como la atención flotante del analista la excluyen. Me parece un contrasentido que para la verificación contextualizada del sujeto en su proceso, Beuchot apele a una *tejné* que interpreta la verdad semántica de los enunciados del sujeto, en el marco del contexto del discurso, pues es a partir de una *tejné* que la verdad no puede ser una semántica que otorgue sentido al decir del analizante, clausurando ese no-saber que es el inconsciente. Mientras la hermenéutica está mediatizada por la reflexión, la experiencia analítica está atravesada por el inconscien-

te que apunta a ese real de goce del que la ley de la cultura, de la prohibición del incesto, el lenguaje y las relaciones de parentesco y linaje nos ha exiliado de la naturaleza. Es la reflexión, forzosamente injertada en la experiencia analítica, la que lleva a Beuchot de la mano de Ricoeur, a sostener que el análisis requiere de la comprensión y la explicación histórica, la coherencia narrativa, la predicción, la aceptación del paciente y su cura.

Sin embargo, Beuchot toma puntualmente de Ricoeur sus cuatro criterios para determinar lo que es una buena comprensión y explicación psicoanalítica: 1) debe ser coherente con la teoría de Freud o de la escuela respectiva; 2) ha de satisfacer las reglas universalizables de la interpretación para la decodificación del texto inconsciente; 3) tiene que ser integrable a la conducta del analizante, como factor terapéutico; y 4) debe producir una historia clínica en el marco de la inteligibilidad narrativa, como una verdad que es contextualizada e integrada pragmáticamente a la vida del sujeto. Se trata de una hermenéutica científica cuya verificación se da en el campo de las ciencias humanas, que alcanza la explicación como comprensión de las causas de la conducta humana. La verificación o falsación busca una verdad hermenéutica, contextual, en el marco de la coherencia del texto a interpretar de conformidad con la teoría psicoanalítica. La verdad en base a la correspondencia es discutible en el proyecto de Ricoeur, aunque queda determinada por el texto y el contexto. En tanto que la verdad pragmática es extratextual, pues se basa en el éxito terapéutico del análisis.⁸ Como Beuchot sigue las tesis de Ricoeur, es comprensible el acuerdo mutuo sobre la episteme hermenéutica del psicoanálisis.

Permítanme insistir: 1) Que la comprensión-explicación deba ser coherente con la teoría, es lo que a lo largo de la historia de la experiencia analítica condujo a la ineffectividad de la interpretación, a su vulgarización y a efectos clínicos devastadores. 2) Es la universalización de la interpretación la que ha estado en cuestión a lo largo de la experiencia psicoanalítica. La reflexión sobre los contenidos del discurso del inconsciente está muy lejos de la interpretación como formación del inconsciente, en tanto que encuentro entre la asociación libre del analizante y la

atención flotante del analista, pues ambas actividades son inconscientes, y dar lugar a pensar en una dimensión poética del psicoanálisis. 3) Existe una contradicción al afirmar al mismo tiempo que la cura no es un concepto médico y la mejoría del paciente es una pauta de una buena comprensión psicoanalítica. 4) En lugar de partir de las estructuras clínicas, Beuchot y Ricoeur se elevan de las historietas del analizante a la coherencia narrativa, para darle consistencia a la interpretación y equilibrar las energías libidinales. Todo con el fin de demostrar que el estatuto epistemológico del psicoanálisis se sostiene en el marco de sus procedimientos, que la teoría es la codificación de la experiencia analítica, comparable 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 del psicoanálisis, que responde a la misma estructura que las ciencias naturales y 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.

Todo lo anterior responde a que Beuchot comparte con Ricoeur una concepción del inconsciente como un depósito de representaciones reprimidas que pugnan por emerger a la conciencia, pero que se topan con la represión y las resistencias. Por ello se propone comprender y explicar desde su hermenéutica analógica el contenido latente que se esconde tras el manifiesto, para hacer consciente lo inconsciente, lo que significa obturar el no-saber con el saber del analista sobre lo reprimido, en función de darle coherencia a la fragmentaria vida del paciente y con ello alcanzar su mejoría, lo que se convierte en una de las pruebas de verdad y bondad de la interpretación.

No obstante todos los obstáculos que he venido exponiendo para hacer del psicoanálisis una hermenéutica, estimo que se pueden hacer algunas consideraciones, no para hacer de la experiencia analítica una hermenéutica particular, sino para que la hermenéutica acepte que no hay continuidad entre sus postulados y la experiencia psicoanalítica, y con ello no sólo logre establecer las diferencias insuperables entre ambos discursos sino un diálogo fructífero para la propia hermenéutica con el discurso psicoanalítico:

1) La hermenéutica analógica requiere superar la añeja concepción del inconsciente, y acercarse a la concepción freudiana-lacanianana del inconsciente estructurado como un lenguaje, que se actualiza en relación con el Otro del discurso, en dependencia del goce del cuerpo que se produce y escapa en el decir, de modo que la interpretación privilegie el enigma que señala el objeto innombrable que es causa del deseo y anima la estructura discursiva por la que el sujeto se historiza, haciendo coincidir la lectura con la escritura, gracias a una ética a través de la que el sujeto se identifica con la causa de su deseo como falta, que abre la consonancia del decir con el goce, por medio de una ética del bien decir, y en la que el analista no es el sujeto de un saber que lo coloca como amo de la verdad, sino que se borra como sujeto y se supedita a la “función del deseo” del analista (no desear nada para que surja el deseo en el analizante).

2) La hermenéutica analógica debe privilegiar en serio el equívoco, la ambigüedad del lenguaje, la función de una poética del significante, dado que es la forma en que trabaja el inconsciente y su interpretación, en la que coinciden la asociación libre del analizante y la atención flotante del analista.

3) Ya que la equivocidad en la expresión oral se produce por el deslizamiento del significado bajo el significante, la hermenéutica analógica debe renunciar 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.

4) 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 analógica debe abandonar la posición reflexiva del analista como amo del saber, ya que la verdad a medias del inconsciente emerge en el orden simbólico mismo.

5) Dado que la hermenéutica analógica asume una posición entre lo unívoco y lo equívoco, debería explorar las posibilidades de lo multívoco, lo que la aproximaría a una lectura poética de la experiencia psicoanalítica.

6) Como la vulgarización del psicoanálisis ha convertido la técnica psicoanalítica en cliché, la hermenéutica analógica debería explorar más

en una *tejné-poíesis*, que en un modelo que hace coincidir la palabra del analizante con una teoría preformada, que se aferra a penetrar en la inteligibilidad del discurso inconsciente.

7) La hermenéutica analógica no debe tomar demasiado en serio las tesis de Ricoeur, quien propone una comprensión y explicación psicoanalítica de un caso clínico como una elucidación narrativa, en base a conexiones causal es entre los segmentos inconexos de las historietas del paciente, para integrarlas en una estructura narrativa comprensible, en un proceso unificado que al darle secuencia a los eventos llena las lagunas de no-saber, propias de la naturaleza del inconsciente, lo que es propio del trabajo de un historiador pero no de un analista.

8) La hermenéutica analógica requiere ir más allá de Ricoeur, quien se ha quedado a la zaga de las reflexiones, correcciones e innovaciones que se produjeron tanto en la teoría y la experiencia de Freud como en la enseñanza de Lacan desde su renovado retorno al campo freudiano.

Notas

1. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 11-12.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*, pp. 33-37.

4. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, UIC-Porrúa, 1996, p. 45.

5. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica, op. cit.*, p. 45.

6. *Ibid.*, p. 126.

7. Mauricio Beuchot, «La verdad hermenéutica en el psicoanálisis», en *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, p.141.

8. *Ibid.*, p. 159.

Dossier
Filósofas

LAS MUJERES Y LA FILOSOFÍA

Rubí de María Gómez Campos
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

... cuando experimento cierta dificultad en aprehender y luego en conceptuar 'el problema de las mujeres', de las mujeres en general y en el campo de la filosofía en particular, tengo que concluir que esta cuestión no es integrable en las esferas de pensamiento que hemos recibido, ya se trate del pensamiento común o de la filosofía elaborada. Tales consideraciones nos llevan a preguntarnos si todo pensamiento no estará construido sobre el rechazo de un cierto número de realidades, una de las cuales sería precisamente ésta.

Michele Le Doeuff
El estudio y la rueca, p. 19.

Las mujeres han tenido en la filosofía una historia singular. Después de muchos siglos en los que no parecían poder ocupar algún lugar, hoy podemos decir que la filosofía no sería lo que es sin la participación intelectualmente creadora de mujeres que lograron modificar y establecer nuevas vías de pensamiento filosófico, y con ello nuevas formas de inteligencia cultural. Tal es el caso de Edith Stein (1891-1942), filósofa alemana discípula de Husserl, sobre la cual se incluye un artículo en este número; María Zambrano (1904-1991), filósofa española discípula de Ortega y Gasset, sobre la que se incluyen dos trabajos; y Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemana discípula de Heidegger, sobre la cual también se incorpora un texto.

Seguramente la tesis de que la filosofía ha podido ser revitalizada gracias a la participación de las mujeres en ella es insuficientemente compartida por los pensadores de nuestro tiempo, quienes llegan a considerar que los temas filosóficos han sido agotados y pronostican la muerte de la

filosofía. Pero es verdad que la ausencia, o el desconocimiento de la participación de las mujeres en la filosofía, representa un vacío que hoy podemos comenzar a percibir como el signo de posibilidad de un desarrollo continuado del pensamiento humano.

La creatividad filosófica que se esconde en los múltiples (y todavía lejanos) ejemplos de pensamiento producido por mujeres podría empezar a iluminar el futuro, y permitirnos vislumbrar nuevos senderos de indagación en aquellos mínimos espacios en donde la perplejidad frente al mundo no ha claudicado frente a la hostilidad del mundo masificado. Probablemente ésta sea una oportunidad para restablecer los márgenes de un campo de definición de lo humano, que hasta hoy se ha caracterizado por el establecimiento de una separación tajante entre bien y mal, verdad y mentira, filosofía y religión, masculino y femenino, y finalmente entre pensamiento y vida.

La filosofía producida por los seres humanos de nuestro tiempo, en la que se incluye por fin a las mujeres (aunque éstas tengan que ser referidas todavía a corrientes y autores masculinos), anuncia un renacimiento luminoso para el pensamiento filosófico si éste logra penetrar los recovecos del pensamiento activo que no ha perecido ante los embates del antipensamiento que la sociedad instrumental y la cultura global le impone.

Sin embargo, para que un recuento de las mujeres filósofas fuera completo haría falta incluir a otras mujeres como Simone Weil, Simone de Beauvoir, Agnes Heler y Julia Kristeva, y otras muchas que, sin disfrutar del título académico o formal de filósofas, lograron establecer ciertos parámetros de pensamiento original y profundamente filosófico desde las trincheras de la literatura y otros campos afines. En este último caso se encuentran: Lou Andreas Salomé, Virginia Wolf, Margaret Mead y Melanie Klein, tan sólo en referencia al pensamiento contemporáneo. Es decir, haciendo omisión de los períodos anteriores (clásico y medieval) y parcialmente también de los posteriores (romántico, moderno y posmoderno) de la filosofía académica de nuestros días.

En este trabajo quisiéramos poder ofrecer una reseña mínima del proceso de desarrollo de la filosofía hecha por mujeres, así como un recuento

breve de las diversas corrientes en las que podríamos agrupar y adscribir su pensamiento. Haría falta, por otra parte, realizar un análisis de las corrientes de pensamiento que permitieron, o que aun pueden permitir, a las mujeres su inclusión en el mundo mayoritariamente masculino de la filosofía académica de Occidente: romanticismo, existencialismo, fenomenología, posmodernidad, y otras más. Sin embargo esos dos hitos siguen significando una valoración del pensamiento filosófico de las mujeres, que se somete al parámetro invariable de lo que los varones han definido como filosófico.

Mejor habría que aventurar la idea de que las mujeres pueden y han podido variar esas maneras de hacer filosofía. Probablemente la inserción de las mujeres en este impresionante campo de la inteligencia humana pueda ser el comienzo de una transformación del mismo; de una inclusión más amplia en todos los sentidos, para todos los temas, y una multiplicación de sus modos y formas que, después de permitirnos nombrar a las filósofas en referencia a una genealogía femenina de corrientes, maestras y discípulas, termine por fin en realizar la prematuramente anunciada disolución de la filosofía; disolución que concebimos, más que como su desaparición, como una nueva forma de encarnar la vida, de habitar los espacios, de concebir el mundo, de plena humanidad.

Para mostrar la validez de esta tesis: la idea de que las mujeres poseen formas de originalidad, creatividad y sensibilidad propias que podrían reinventar a la filosofía, podríamos tomar como ejemplo a cualquiera o a todas las autoras que son comentadas en este volumen. Todas ellas son filósofas errantes, “parias” de la historia, perseguidas o exiliadas políticas, pero también trasterradas en su condición de mujer. No obstante, a pesar de que sus reflexiones están insertas en los límites académicos y formales de la filosofía oficial, ellas logran llevar el pensamiento más allá de los límites abstractos de un raciocinio que, a pesar de su profundidad conceptual, de su apertura al mundo o de su sensibilidad, desconoce o niega las fuentes de vida que le dieron origen. Ellas recuperan o inventan un sentido profundo de enraizamiento de reterritorialización, de su filosofía en la vida que las constituye y que le diera forma original a su pensar.

Edith Stein, aunque aprehendió de Husserl los recursos preciosos de la fenomenología, supo también vincular su aprendizaje con los recursos sublimes de la fe; lo que le permitió construir su concepto filosófico de la empatía como posibilidad de la intersubjetividad. El suelo desde el que despliega toda la grandeza de su pensamiento y la posibilidad de integrar ética y religión es su propio contexto histórico y vital. La profundidad filosófica de María Zambrano se expresa en la superación de un racionalismo sobrevalorado históricamente que, a costa del vitalismo aun abstracto, impersonal, de Ortega y Gasset, ella supo realizar en vinculación con la vida, bajo la égida de una razón poética que la llevó a encontrar, a través de su propio desconcierto y desplazamiento político y territorial, los vasos comunicantes entre filosofía y poesía, reestableciendo en su discurso los lazos naturales de la filosofía con la tierra.

Hannah Arendt por su parte, contrariamente a lo que parecen creer la mayoría de sus intérpretes, no elabora una filosofía del poder sino de la fragilidad. Su concepto alejado del masculino concepto de poder es capaz de revelarnos la esencia y con ello toda la potencia del poder humano, no a través del poder del gobierno ni el del Estado sino del impoder; de la pluralidad que hunda la condición humana, del entre-hombres que constituye la realidad del ser; cuya función humilde se vuelve portentosa en el contexto realista del que su mundo personal formaba parte: el compromiso de la preservación del mundo en el contexto monstruoso, apabullante, del totalitarismo.

Aunque en este *Dossier* no esté presente, quiero introducir en el tema, como ejemplo preciso, a otra gran pensadora cuyo trasfondo vital está constituido por su intenso sufrimiento moral: Simone Weil. La revisión del pensamiento de Simone Weil (1909-1943), filósofa francesa contemporánea, es fundamental si queremos profundizar en la reflexión sobre el siglo XX, tanto como en el fenómeno de emergencia del pensamiento filosófico realizado por mujeres que vino aparejado con él. Aunque Simone Weil, igual que las pensadoras mencionadas antes, se declarara como no feminista, ni le interesara analizar la condición femenina, podemos percibir en el tejido original de su filosofía una cierta "textura" femenina, similar a las demás, que la orienta a revelar el sentido de la Gracia con la

ingenuidad de una teóloga inexperta, pero cuya intuitiva clarividencia y fresca osadía traslucen la figura de una pensadora, en el doble sentido del término: alguien que piensa, y es del sexo femenino.

La “Virgen Roja”, como la llamaban algunos académicos a quienes incomodaban sus ideas —o más propiamente sus acciones políticas, beligerantes contra la banalidad y la frivolidad de un mundo cuyos parámetros están regidos por la “Gravedad” moral, que arrastra al ser humano al intento de evadir el sufrimiento—, plantea en su teología de la desdicha la necesidad de la “descreación”; concepto que alude a la renuncia y al sacrificio, a la negación del yo, y simultáneamente prepara el sentido de una filosofía política que, lejos de abandonar al mundo y dirigirse en busca de un bien supremo trasmundano, pone las condiciones para que se pueda alcanzar una condición de respeto universal entre los seres humanos.

Su conocimiento y crítica del marxismo, realizada en el entorno del progreso y la masificación de la técnica, le permitió a Weil prever los límites de la sociedad industrializada moderna y sugerir alternativas críticas a su desarrollo, en torno a una nueva concepción del trabajo.¹ Asimismo, su preocupación por el entorno humano de la necesidad la llevó a plantearse la idea de una superioridad ética y política de “la obligación” sobre “el derecho” de las personas, que pone en cuestión la concepción común que se tiene de los Derechos Humanos. La creatividad y el carácter de innovación de sus ideas filosóficas, tanto políticas como ético-religiosas, o bien teológicas, nos obligan a mirar a ese otro componente de la condición humana que es constitutivo de la dimensión privada de la experiencia, y que se ha vinculado históricamente con la femineidad: la necesidad, que es concebida por ella como esencia de un mundo cuya materialidad es, sin embargo, condición fundamental de lo divino, base de libertad.

Pero lo que más llama la atención de ésta y todas las pensadoras analizadas en este número es la capacidad filosófica y creadora, que las lleva a introducir en el discurso temas negados, aspectos reprimidos, o formas ausentes simplemente de la definición legítima del campo filosófico: como el elemento de la melancolía que todas ellas comparten con la idea del

genio renacentista, y que se repetirá en la conciencia de la subjetividad romántica. En la convergencia natural del mundo y la filosofía, de la cultura con el pensamiento, fue necesario que el paso de los siglos y el propio desarrollo del espíritu humano fueran articulando lentamente, no sólo el reconocimiento práctico y social de la humanidad de las mujeres, sino además, el avance teórico de aprecio a la alteridad.

La exaltación de lo otro en los contenidos de la filosofía de la cultura actual así como la rehabilitación formal de la hermenéutica, como método auténtico de búsqueda de la verdad, son el contexto que vuelve permisible la transformación y la continuación de la filosofía, así como la valoración precisa del pensamiento de las mujeres en ella. No obstante su presencia, la presencia de las mujeres como mujeres en la filosofía, aun resulta ser una expresión del miedo hoy parcialmente conjurado a lo desconocido. Esto es sólo el principio.

La exclusión de lo otro, de lo ajeno, el pasmo ante el enigma, el conjuro a lo extraño, han sido rasgos permanentes de la condición de lo humano, durante todo el avance de la humanidad y su conciencia. No podemos negar que la grandeza atisbó muchas veces e iluminó en chispazos los márgenes del mundo. Pero todavía la ciencia y la filosofía son, tomadas como bloque, la representación legítima de la verdad, del sentido, de realidad, de mundo. El portentoso amuleto, el conjuro del miedo, ha sido la búsqueda de certezas de la filosofía. Y en esta larga infancia de la humanidad, los cotos inaccesibles del entendimiento, que todavía permanecen libres al arbitrio de la razón, son conjurados a su vez por la palabra lícita del sabio, que designa un lugar a la literatura permitida en tanto que ficción; a la magia autorizada sólo en la poesía; a la sexualidad normativizada y reprimida en la vida social; al mal sistematizado en la teoría, de la que todavía se duda, acerca de lo mental.

Sólo falta la risa; integrarla al discurso y normarla como valor podría representar una expresión mayor de madurez del espíritu, y una de las últimas formas de comunicación humana digna de teorizar. Hannah Arendt estaba ya muy cerca de alcanzar esta idea a partir de su paradójica comprensión del milagro y su valoración de la libertad como inicio, en tanto expresiones mismas de lo humano. A Hannah Arendt no la venció el des-

concierto ni la pesadumbre por el fenómeno aniquilante del totalitarismo. Ella encontró en el espacio privado de la labor, poco abordada por sus críticos e históricamente vinculada a lo femenino, el espacio donde se puede sentir la gratitud ante la vida y la lengua gratuitamente recibidas, el espacio de la satisfacción, el goce mismo de la vida².

En una paradójica combinación de melancolía, valoración del sufrimiento y afirmación del amor y de la esperanza, las autoras que componen este recuento logran develar ante nuestros ojos un nuevo proyecto de humanidad y una nueva forma de conceptualizar el mundo. Hannah Arendt plantea premonitoriamente según creo, y en concierto con algunos de los elementos vitales y conceptuales con los que las filósofas definen nuevos parámetros de reflexión filosófica, que la actividad de comprender es necesaria, no para proveer directamente a la lucha de objetivos, sino, para dar sentido y recursos al espíritu y al corazón humano.

Aun lo que ella llama la comprensión preliminar resulta más eficaz para prevenir la filiación totalitaria, que el análisis político o el conocimiento acumulado. La comprensión nos da el sentido de la vida humana. Pero si concebimos “comprender” como una forma de reconducir lo desconocido a conocido, estaríamos reduciendo su sentido al grado mínimo de lo que significa la comprensión preliminar. La situación actual se caracteriza, sin embargo, por una pérdida de herramientas para la comprensión. El mundo moderno se ha reducido a la falta de sentido, a una pérdida del sentido común o de la tradición, que se manifiesta en una estupidez creciente y manifiesta.

No obstante, es en el silencio producido por el totalitarismo —fenómeno que todas nuestras autoras conocieron a través de la vivencia del terror, la ideología y el mal— donde podemos encontrar las bases para una nueva forma de reflexión filosófica más integral, humana. Según Arendt, lo perdido en ese proceso es el propio marco en que la comprensión y el juicio podrían emerger. El contexto político y existencial que nutrió las filosofías de todas las pensadoras analizadas fue, como dice Arendt, la sustitución del sentido común por una lógica implacable en la que la idea se pervirtió en la forma de una premisa autoevidente. Es decir, con la modernidad la verdad devino coherencia, y con ello se pro-

dujo una negación de la verdad. Pero la verdad es siempre revelación; revelación de un sentido no dado en los hechos pero que es producto de la experiencia, la misma que ellas mantuvieron como base de su disertación.

Según Arendt, el historiador puede manipular la novedad remitiéndola a la causalidad, cuando es el acontecimiento el que ilumina su propio pasado y no puede deducirse de él. Para ella cada acontecimiento es apertura a nuevas posibilidades; de ahí la relevancia del comienzo y del origen como esenciales a la acción política, en tanto actos de fundación. Ésta es pues la verdadera esencia de la libertad humana. El ser humano es el comienzo mismo, y un ser cuya esencia es comenzar puede tener suficiente originalidad para comprender sin categorías previas.

Arendt sostiene la idea de que la verdadera comprensión no es ni la pura reflexión ni el puro sentimiento. Anticipa la idea de la necesidad de un *corazón comprensivo* que haga soportable la vida en común, y ello significa que la comprensión radica en la facultad de la imaginación, aunque no es fantasía ni irracionalidad, sino diálogo y “círculo vicioso”: amplitud de espíritu y razón; como quisiera Zambrano, mezcla exacta de razón y sensibilidad; capacidad de distinguir en la igualdad y diferenciar en la identidad; mediación pues entre experiencia y conocimiento a través de la imaginación, que constituye lo que podríamos llamar esa brújula interna de la razonabilidad. Armonía con la tierra a través de un diálogo con su esencia, que queda revelada en las filosofías de estas pensadoras; en su experiencia original de mujeres fundantes, generadoras de una genealogía filosófica de la mujer.

Quiero cerrar con este artículo una larga etapa de reflexión sobre el “problema de las mujeres” en la filosofía, que ha ocupado mi actividad académica durante mucho tiempo. Quiero cerrarla para iniciar una nueva etapa de reflexión más amplia que necesariamente integra dicho problema, pero en vinculación con otros problemas igualmente importantes. El tema del postfeminismo señala una nueva era de discusión y diálogo filosófico con el que el nuevo milenio podrá resultar tan fructífero como los anteriores, en términos de desarrollo del pensamiento humano. No es que el feminismo haya agotado sus posibilidades de acción práctica, ni

que resulte inútil la intención de superar las condiciones de desigualdad existentes todavía en muchos espacios. Para que las mujeres logren superar el rezago de una cultura empobrecida por el patriarcado cultural imperante durante los dos milenios anteriores ha sido, y sigue siendo, necesario restablecer los márgenes de actuación social de las mujeres, modificar las estructuras jurídicas de los Estados y de sus relaciones, así como renovar las ideologías de dirección de las organizaciones sociales existentes. Pero también resulta indispensable repensar los problemas desde las coordenadas de una nueva forma de configuración social; desde un “nuevo humanismo” en donde no sólo las mujeres o los hombres en su particularidad de género logren modificar los parámetros de su autopercepción, sino desde una perspectiva en donde la actuación de lo humano logre revelar un nuevo e inexistente sentido, para todos y todas aquellas que vendrán y estarán.

Las condiciones de posibilidad de este nuevo humanismo, integrador, han sido dadas por las pensadoras que articulan este *Dossier*.

NOTAS

1 *Cfr.* Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, Premia, 1982.

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

EL TEÍSMO EN LA FENOMENOLOGÍA: EDMUNDO HUSSERL Y EDITH STEIN FRENTE A FRENTE *

Ángela Ales Bello

Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Lateranense, Roma

Enfrentar la cuestión del teísmo al interior de la corriente fenomenológica que se desarrolla en Alemania entre los siglos XIX y XX significa cumplir una doble operación: demostrar, si es que todavía fuera necesario, que los exponentes de esta escuela de pensamiento han tenido presente el problema de Dios, justamente en la perspectiva teística elaborada por parte de la especulación occidental,¹ e indicar que para justificarla han recorrido vías peculiares, cuya característica emerge de manera significativa en la confrontación entre E. Husserl, el fundador, y su discípula E. Stein.

Como se deduce del pensamiento medieval —aunque la búsqueda podría ser llevada también hasta el antiguo obteniendo iguales resultados— el problema de Dios como problema teológico se mueve en el ámbito de una especulación que elabora, utilizando categorías conceptuales, la experiencia religiosa, la primera y fundamental experiencia para el ser humano. Si esto parece claro a partir del estatuto mismo de la teología, parecería menos evidente para el planteamiento filosófico del problema de Dios.

Esclarecer preliminarmente el punto de vista filosófico sobre Dios, pero incluso también el teológico, no es superfluo si tomamos en cuenta una observación de Gottstein —uno de los congresistas del encuentro sobre *Pensar a Dios en Jerusalén*— quien, en ocasión de la invitación que se le dirigió verbalmente para participar en la discusión acerca del problema de Dios, replicó sentidamente que para él Dios no era un problema. Mientras yo respondía que tampoco para nosotros, organizadores y participan-

tes del encuentro, Dios era un problema —en el sentido de que su existencia y consistencia no era problemática, es decir puesta en duda por un punto de vista subjetivo, pero que en todo caso nuestra intención era la de tratar la cuestión desde el punto de vista filosófico—, se reforzó en mí la convicción de que la relación entre religión y filosofía implica una diversidad de vivencias: si la divinidad es un punto de referencia en sentido religioso, está claro que no constituye un problema, es más, es una certeza, no requiere indagaciones teóricas, es una experiencia vivida hasta el fondo, experiencia de “potencia” podríamos decir con van der Leeuw.¹ En cambio, la divinidad se vuelve “problema”, “cuestión”, cuando se hace *epojé* de tal actitud y como residuo de su puesta entre paréntesis queda la noción de Dios, la cual, no siendo ya vivida a nivel experiencial, es vivida a nivel intelectual. Pero el intelecto por sí solo no la acepta sin una justificación y por lo tanto requiere de un recorrido especulativo que dé razón de la noción misma y establezca sus características. Es así que nace la cuestión de Dios; si tal cuestión incluye la de la problematización de su existencia, estamos en el terreno exquisitamente filosófico, y si la existencia se admite de manera preliminar —acrítica, podríamos decir permaneciendo en una perspectiva filosófica— entonces estamos en el terreno teológico.

Se manifiesta de tal manera la concatenación entre momento religioso y momento intelectual: la experiencia religiosa suministra la “base”, la “materia” sobre la cual luego la reflexión intelectual afina sus potencialidades y ejerce su autonomía. Debe insistirse en este último aspecto porque con frecuencia la experiencia religiosa ha sido considerada, equivocadamente, como “irracional”; en realidad se trata de una confianza que involucra a toda la persona y por tanto también su inteligencia, aunque el momento intelectual puede demostrar su autonomía como lugar de reflexión, de toma de posición consciente y también de crítica y de duda no genérica, sino motivada. La historia de la filosofía en Oriente, pero aún más y de manera emblemática en Occidente, atestiguan las capacidades de la mente humana, de la actividad intelectual en el tamiz crítico de toda certeza.

Desearía mostrar que el teísmo como posición filosófico-teológica nace desde la experiencia religiosa judeo-cristiana; en efecto, considero que es necesario distinguir entre la unicidad de Dios y su ser Persona. El pensamiento filosófico, a pesar de una experiencia difusa de politeísmo, puede llegar al monoteísmo, entendido precisamente como unicidad de Dios, como lo demuestran algunos filósofos griegos y en particular Aristóteles o Plotino, aunque las connotaciones de lo divino en estos casos son o la absoluta unicidad o bien la indeterminación. Que los politeísmos presupongan con frecuencia un monismo lo testimonian el hinduismo —derivación de todo a partir del Brahman— o las religiones del África negra —un Dios sumo, a pesar de la presencia de muchos espíritus divinos—. Por lo que se refiere al hinduismo, precisamente a causa de la indeterminación del principio se generan las determinaciones de la Trimurti y de la serie innumerable de divinidades, pero tal indeterminación puede también absolutizarse y volverse la Nada del Budismo. El teísmo nace de las religiones de la figura, como las define van der Leeuw, las que mantienen una fuerte conexión con el momento antropomórfico. Aunque la religión de la “figura” es esencialmente la griega antigua, en realidad bajo el perfil religioso los griegos no habían arribado a la unicidad de Dios. Llega a tal resultado Aristóteles, recorriendo una vía racional—y esto demuestra igualmente la autonomía y la potencia de la razón— o también Plotino, aun cuando podemos preguntarnos qué influencia haya recibido este último precisamente de la religiosidad oriental y de la India en particular.

A Dios se llega racionalmente; éste es el Dios de los filósofos, pero los filósofos alcanzan la conciencia teórica de la existencia de Dios porque clara o confusamente presuponen la dimensión religiosa. El entrelazamiento y, al mismo tiempo, la distinción entre religiosidad y reflexión se muestra en todo pensador que enfrenta la cuestión de Dios, y paradójicamente también en aquél que niega la existencia de la divinidad. El momento religioso, aceptado o rechazado, está siempre en la base de toda toma de posición respecto del significado último de la realidad.³

En la especulación del siglo XX la fenomenología se presenta con una originalidad propia, distinguiéndose justamente de otras posiciones en tanto que radicaliza el significado mismo de la investigación filosófica,

evidenciando su intención primaria. La *epoché*, la operación de la puesta entre paréntesis de toda actitud ingenua, espontánea, natural —adjetivo que es escogido en polémica no con el uso metafísico del término “naturalidad” sino con el positivista, ligado a la concreción de la experiencia factual—, revela la intención de ir “más allá”, de excavar en profundidad, de criticar, de no aceptar, actitud que marca el nacimiento de la filosofía occidental. Bástenos citar pensadores como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles; desde este punto de vista, Husserl considera insertarse con pleno derecho en el surco principal de la especulación occidental, ése que ha sido denominado por el estagirita precisamente “filosofía primera”.⁴ A propósito de lo que se manifiesta después de la puesta entre paréntesis nacen las distintas lecturas, pero buscando siempre, por lo menos lo hacen los citados pensadores, aquello que es estable y permanente, más allá de la inconstancia de las impresiones. Y la discusión fundamental de la cultura occidental se abre precisamente sobre este aspecto: ¿hay algo más allá de las impresiones sensibles o son éstas la última palabra? La sofística, el empirismo, aun el positivismo con una modalidad que puede analizarse, combaten contra la estabilidad, pero no salen de esta lógica, sólo la presuponen.

El momento estable rastreado por la fenomenología es, paradójicamente, lo que fluye, pero que fluyendo mantiene su propio sentido y puede ser captado en su esencialidad, se trata del fluir de las vivencias que son puestas en evidencia por la capacidad humana de captadas, esto es, la conciencia. Se pone atención a la dimensión subjetiva, la que el pensamiento antiguo no había ciertamente ignorado pero que había tematizado menos, a causa de su proyección hacia una lectura de la realidad, por así decirlo, “externa”, en la cual también el yo se hallaba inmerso. La paradoja del yo, contemporáneamente sujeto y objeto, tal como lo define Husserl,⁵ había sido puesta en evidencia precisamente por el pensamiento moderno que había arrancado desde una constatación simple pero importante, tan evidente que fue aparentemente ignorada en su centralidad hasta entonces: en última instancia, ¿quién investiga y por qué investiga? La filosofía en tanto operación humana emerge con prepotencia; más que el fresco, el que parece valer es el pintor, o mejor, ¿sin el pintor existiría el

fresco? En el fondo, Descartes y Kant se mueven en esta dirección. Empero, la comparación con el pintor y el fresco, mientras parece valer para el Kant de *la Crítica de la Razón Pura*, parece valer menos para Descartes, pues para éste el fresco, aun cuando producido por el pintor, es sustancialmente la imitación o la lectura de una realidad que está allí y que se trata de describir. Si en cambio el fresco es solamente un producto, se abre la vía al riesgo relativista y subjetivista, al empirismo y, en algunos aspectos de su especulación, a Kant, para quienes se orientan en tal dirección.

La historia de la filosofía de los últimos dos siglos se caracteriza por tal batalla. La fenomenología la ha combatido y en parte la ha vencido, ha superado el riesgo relativista y subjetivista sin negar la centralidad del sujeto, porque debe reconocerse en el sujeto el rol de lector de la realidad, en primer lugar de esa realidad que se le presenta de manera primaria: sí mismo. La descripción del fenómeno —de aquello que se manifiesta— es una descripción “esencial”, es esforzarse en captar lo que el fenómeno es en sí mismo, sin proyectar elaboraciones conceptuales ya organizadas. La tendencia del intelecto humano, justamente a causa de su gran capacidad poética, es, en efecto, la de creer que sabe ya qué es la realidad sin un contacto directo con ella, he aquí por qué es fundamental iniciar desde el principio cada vez que se presenta esta tentación —el *immer wieder*— e intentar captar el significado de las cosas mismas, tal como se presentan —*Zu den Sachen selbst*.

Hay, sin embargo, una diversidad entre los fenómenos; están los que se ofrecen a través de otros fenómenos y los que se manifiestan directamente, en esto es en lo que se basa la distinción tradicional entre sentido interno y sentido externo, entre lo que es estructura y caracteriza al yo y lo que se manifiesta a él, siendo trascendente. Las cosas, los otros y por tanto el mundo, tienen una trascendencia propia, el yo vive fenómenos internos que son inmanentes. La inmanencia y la trascendencia son, por lo tanto, dos claves interpretativas fundamentales para comprender la conexión-desconexión entre el yo y el mundo. Y, ¿qué hay del problema de Dios? Inmanencia y trascendencia se conjugan peculiarmente cuando se reflexiona sobre este problema. Pero aquí no se trata de enfrentar ge-

néricamente el problema de la existencia de un Absoluto, y por lo tanto quedarse en un teísmo genérico, sino de valorar si a través de la peculiaridad de la relación entre inmanencia y trascendencia se puede llegar al teísmo, a una concepción de un Dios personal. La respuesta de los fenomenólogos aquí citados es afirmativa, partiendo desde la experiencia religiosa judeo-cristiana, más aún, primero judía y luego cristiana —proviendo del judaísmo aceptan al cristianismo—, ambos afirman que es posible teorizar filosóficamente sobre la existencia y la presencia de un Dios personal, además de la adhesión a Él por la fe.

Si éste es el momento de contacto entre el maestro y la discípula, la diferencia consiste en una personal modulación del tema: insinuado y desde luego marginal respecto a la mole de los análisis sobre otras temáticas llevados a cabo por Husserl, es central para Stein a medida que su investigación filosófica se orienta hacia los grandes temas de la metafísica y de la mística. Pero ambos tienen conciencia del nexo profundo entre momento religioso y reflexión filosófica, y la experiencia religiosa tiene la función de orientar la reflexión hacia aspectos que la razón, por sí misma, no lograría ver. Es éste el sentido más profundo de lo que Edith Stein, siguiendo las huellas de Maritain pero con originalidad propia, llamará *filosofía cristiana*. Sobre ello volveremos después.

Las tesis ahora expuestas requieren ser demostradas con una referencia esencial a los textos de los dos fenomenólogos; es, por tanto, oportuno distinguir y poner en relación las respectivas tomas de posición respecto a la experiencia religiosa y la reflexión filosófica sobre Dios.

Edmund Husserl: la experiencia religiosa y la búsqueda racional sobre Dios

No encontramos en los escritos de Husserl un tratamiento sistemático acerca del tema religioso, pero muchas de sus reflexiones están dedicadas a esta problemática; casi siempre entrelazadas con otras indagaciones con una posición, sin embargo, claramente delineada. Debido a que la fenomenología en general, y la husserliana en particular, se dirige primor-

dialmente al análisis de la interioridad, la experiencia religiosa como experiencia interior es bien comprendida y captada en su esencialidad.

Considero que un texto clave para la comprensión de la interpretación husserliana de la experiencia religiosa es el que está contenido en la *Anotación* al párrafo 51 de su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en la cual leemos:

Si la organización de hecho del curso de la conciencia en sus singularizaciones individuales y la *teleología* que le es immanente justifican la cuestión acerca del fundamento de tal orden, por lo demás, el *principio teológico* que se puede razonablemente suponer no puede ser asumido como *una trascendencia en el sentido del mundo*: ya que ello constituiría, como puede preverse con base en nuestros resultados, un círculo absurdo.⁶

Es oportuno detenernos para comentar brevemente paso por paso el fragmento, en tanto presupone conceptos expresados en otros lugares y que se hallan aquí indicados sintéticamente.

Salta a la vista que la conciencia, que es testigo del flujo de las vivencias, manifiesta una finalidad, un orden que remite al principio de tal orden, el cual, como por otra parte ya Santo Tomás y Kant lo habían indicado, no puede ser más que un principio teológico, el cual es bien distinto del mundo y de la trascendencia del mundo respecto a la conciencia. Ahora, si esta argumentación tiene un sabor totalmente teorético y por lo tanto puede constituir, en referencia a Husserl, si no propiamente una “prueba” de la existencia del principio, como enseguida explicitaremos, al menos una reflexión sobre la relación inmanencia-trascendencia, las observaciones que siguen hacen brotar un ámbito nuevo e interesante de investigación. En tales observaciones se dice no sólo que “un Dios mundano es evidentemente imposible”, sino que, habiendo admitido sin ninguna duda “la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta” —como enseguida se verá, tal absolutez debe ser entendida exclusivamente como absolutez *quad nos*—, tal inmanencia “no puede ser concebida como inmanencia en el sentido de la *Erlebnis* (lo que no sería menos absurdo)”.⁷

Me parece que este es el núcleo de la argumentación que permite, por un lado, esclarecer la posición husserliana y, por otro, establecer una afi-

nidad con la de E. Stein. En primer lugar Dios es inmanente a la conciencia, pero tal inmanencia no tiene nada en común con la de las vivencias; por ejemplo, la percepción, el recuerdo, la imaginación, la empatía y así sucesivamente, son vivencias presentes en la conciencia, pero Dios no puede ser colocado en el mismo plano, ya que se presenta con los caracteres de la absolutez *in se* y no *quad nos*. Entonces, ¿cómo comprender la “presencia” de Dios? En este texto Husserl nos dice que:

debe haber en la corriente de conciencia y en sus series infinitas otros modos de anunciarse de las trascendencias, además del que da lugar a la constitución de realidades físicas como unidades de apariciones concordantes.

Es decir, de esos modos a través de los cuales se constituye para nosotros el mundo físico, y se llega por tanto a la cualidad de esos modos: “debe, pues, haber noticias intuitivas, en base a las cuales el pensamiento teórico podría racionalmente volver inteligible la potencia unitaria del supuesto principio teológico”.⁸

Particularmente significativo es el hecho de que se trata de “intuiciones” que están en la base de un desarrollo teórico sucesivo y podría suponerse que tal desarrollo sea de carácter demostrativo. Dejando a una ulterior reflexión la investigación sobre la demostración, se puede identificar el sentido del núcleo que podemos definir “religioso” de tales noticias intuitivas en el § 58 del mismo libro *Ideas para una fenomenología pura*, en el que se indica esta vez el paralelismo y no la subordinación entre el momento que podemos definir en modo amplio demostrativo y la modalidad de la conciencia religiosa. Escribe Husserl: Sobrevolemos el modo en el que la conciencia religiosa puede conducir al mismo principio, sea incluso en un motivo racionalmente fundado.⁹

En primer lugar, aquí explícitamente se hace referencia a la conciencia religiosa y se subraya su validez, introduciendo, sin embargo, una expresión que puede asombrarnos. ¿Qué significa que ella manifiesta un “motivo racionalmente fundado”?

Muchos lugares de los análisis husserlianos permiten esclarecer este punto,¹⁰ pero es muy significativo el hecho de que tal esclarecimiento se

encuentra en esa parte del Ms. trans. A V 21, dedicada en particular a la relación teología-ciencia.¹¹ Con el término “racional” Husserl se refiere en primer lugar al conocimiento directo del objeto, pero también al “mediato”, consistente en “vías indirectas racionales a la existencia y a la peculiaridad del objeto individual en la medida en que éste se halla en conexión causal con otros ya conocidos y se pueden obtener evidencias definitivas y fundadas en la experiencia”,¹² en este caso se trata de la fundación de juicios que se basan en la visión experiencial y en la evidencia experiencial que permiten captar las cosas (*Sachen*), las relaciones entre las cosas (*Sachenverhalte*) y además las singularidades, particularidades y generalidades. En el manuscrito en cuestión, todo ello sirve para clarificar el significado de la ciencia y se opone a la fe religiosa que se funda en la tradición, por tanto en motivos que son definidos como extra-racionales, si por racionalidad se entiende aquello que se indica arriba.¹³ Puede suponerse que, a este punto, entra en función en el manuscrito una referencia a la tradición judeo-cristiana vista en su dimensión histórica, y no se capta —como por otro lado está previsto en el mismo texto— la referencia a la “teología natural”. Por otra parte, entre conciencia religiosa y teología racional parece haber, para Husserl, una profunda conexión si, continuando en el §58 de las *Ideas*, leemos a propósito del motivo racionalmente fundado:

aquello que aquí nos interesa es que, según lo que se menciona, de distintos grupos de tales fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” extra mundano, éste sería trascendente no sólo respecto al mundo, sino también respecto a la conciencia absoluta.¹⁴

La “potencia del supuesto principio teológico” se manifiesta, pues, en la conciencia, pero con sus peculiaridades, no reductible entonces ni a la “conciencia” ni al mundo: “sería pues un ‘*absoluto*’ en un *sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia*, como por otro lado sería un *trascendente en un sentido totalmente distinto* de la trascendencia del mundo”.¹⁵ Donde es necesario notar la duplicidad del uso del adjetivo “absoluto” en referencia a la conciencia y a Dios; en el primer caso la absolutez es relativa a

aquello que experimenta el ser humano —absoluto para nosotros—, en el segundo, se trata del Principio que no depende de nada más.

Se pone entonces la cuestión de la “consistencia” de las corrientes de conciencia que conducen a Dios; ¿qué significa que están racionalmente motivadas? ¿Qué tipo de experiencia empuja hacia el principio teológico, en qué sentido es absoluto?

Podría decirse que se trata de una “teología natural”, misma que hay que entender justamente en un sentido etimológico que emerge gracias a la indagación fenomenológica, la cual a su vez la evidencia al interior de la conciencia. En este sentido se comprende cómo los fundamentos racionales para la existencia de un ser divino no son nunca estrictamente verdaderas “demostraciones” de la existencia de Dios. Dios está tan presente en la conciencia que debe únicamente ser “evidenciado”, no “demostrado”.¹⁶ Mas se trata de un objeto particular para cuyo conocimiento es necesaria la evidencia y la intuición; entonces, ¿cómo distinguir el conocimiento de la divinidad del de las cosas? Vuelve aquí la cuestión de la experiencia, ¿cuál experiencia está en la base de las noticias intuitivas que conducen a Dios?

Un pasaje de las cartas de Husserl a Rudolf Otto, aun cuando no disuelve hasta el fondo la dificultad arriba indicada, parece suministrar una pista de indagación. Si Otto con su investigación sobre lo sagrado,¹⁷ según Husserl, tiene el mérito de haber subrayado la necesidad del estudio de los fenómenos religiosos, o ha ido, sin embargo, hasta el fondo: falta una evidenciación del momento esencial: “sería indispensable el estudio de las necesidades esenciales y de las posibilidades esenciales de la conciencia religiosa y de sus correlatos; sería indispensable identificar una tipología esencial de los grados de las dadidades** religiosas y precisamente en su desarrollo ligado a necesidades esenciales”.¹⁸

Que el tema de las evidencias religiosas esté bajo la atención de Husserl se corrobora en la carta a Przywara,¹⁹ en la cual se rechaza el teísmo de la tradición escolástica y se propone la búsqueda del genuino sentido fenomenológico de Dios. Przywara es inmune a una desgastada repetición de temas y su obra según Husserl es apta para sacudir a aquellos que cómodamente se acurrucan en los resultados adquiridos, y efectivamen-

te, lo que él admira es la reelaboración filosófico-teológica sobre la base de nuevos temas fenomenológicos conducida por el pensador polaco.

Otto y Przywara representan, por tanto, las dos vertientes del estudio del fenómeno religioso, a saber, el que está ligado a las manifestaciones históricas de tal fenómeno y el que lo examina bajo el perfil filosófico y teológico. Respecto a ambos, Husserl parece sugerir la necesidad de volver a entrar en la conciencia religiosa para examinar las fuentes del fenómeno mismo, para captarlo en su propia estructura y esencia. En realidad, los dos estudiosos se han orientado ya por esa vía, y Husserl capta, en efecto, las afinidades con su propio método; mientras que al primero le falta aún un válido planteamiento fenomenológico tal como él lo entiende, parece que el segundo se está orientando de manera válida.

Que la experiencia religiosa tenga una connotación de suyo específica se reafirma durante una conversación con E. Fink, asistente de Husserl en Friburgo, acontecida el 24 de Noviembre de 1921 y retornada a grandes rasgos por D. Cairns.²⁰ Teniendo como premisa que todas las ciencias que no son reconducidas al terreno fenomenológico son “abstractas”, Husserl, al indicar el significado de la actitud fenomenológica, propone ejemplificaciones extraídas de conocimientos del mundo físico: “¿qué es una mesa?”; y del mundo humano: “¿qué es el ser humano?”, y las reconduce todas al análisis de los actos de percepción de fantasía, de recuerdo y así sucesivamente, que se hallan a la base de tales conocimientos, concluyendo que la estructura intencional de los actos en los dos casos parece la misma, aunque reconoce que en realidad el núcleo óntico “ser humano” es más complicado que el de la mesa. A este punto la conversación se desplaza hacia cuestiones religiosas y tal extensión no parece arbitraria porque se trata de “cuestiones últimas”. Husserl recuerda que a la edad de 13 o 14 años estaba muy interesado en el problema de la existencia de Dios de manera no “confesional”. Para entender esto no debemos olvidar su conversión del judaísmo al cristianismo y su deseo tantas veces expresado²¹ por ir más allá de las cuestiones confesionales, lo que, sin embargo, no concuerda totalmente con algunas de sus tomas de posición a favor del propio cristianismo, como se dirá enseguida.

Empero, permaneciendo en este terreno que hemos definido “teología natural”, Husserl prosigue poniendo la cuestión de la experiencia religiosa en los términos de la expresión “histórica” de las religiones. Respecto de estas últimas, observa que progresivamente se pasa de muchos dioses a un solo Dios que se vuelve cada vez más “tenue” y es concebido “fuera” del mundo, pero considera que los conceptos de “dentro” y “fuera” son siempre conceptos “mundanos”, relativos a una actitud natural e ingenua, por lo tanto no fenomenológica —incluso Dios, entendido como principio del bien, es todavía esencialmente “mundano”— y afirma que sólo cuando se entiende la naturaleza de la conciencia trascendental, puede entenderse la trascendencia de Dios. Entonces, todas las religiones son ingenuas e ininteligibles, pero si son investigadas fenomenológicamente se descubre su validez; y concluye que las cuestiones ético-religiosas son, en última instancia, cuestiones que conciernen a la constitución fenomenológica.²²

Husserl lleva a cabo, de esta manera, un programa de investigación que no desarrolla personalmente, pero que es recogido en primer lugar por G. van der Leeuw. El análisis fenomenológico partiendo de las formaciones históricas retorna a las vivencias que lo determinaron. Nace así la fenomenología de la religión como doctrina “nueva”, tanto respecto a la historia de las religiones como respecto a la teología en sentido tradicional.

Nos podemos preguntar entonces cuál es la noción de la divinidad que Husserl parece obtener en el terreno fenomenológico. A este propósito los términos que deben ser examinados son los de “teleología” y de “mónada suma”, los que permiten establecer una analogía entre el ser humano y Dios. Las corrientes de conciencia que conducen a las evidencias últimas hablan de una afinidad substancial entre la teleología descubierta en el interior de la conciencia y la divinidad, así como respecto a los seres humanos entendidos como “mónadas”: a causa de su individualidad se perfila la posibilidad de una Suma Mónada divina.²³

Se insertan en esta línea de investigación algunos textos de los años Treinta dedicados a la teleología que es indicada como *forma de todas las formas*, en la cual la subjetividad se encuentra,²⁴ y agrega:

He denominado la teleología como forma de todas las formas, ¿cómo debe entenderse esto? [...] Es para nosotros última aunque en sí misma es primero; es necesario que se indiquen todas las formas en su interna universalidad, es necesario que la totalidad sea accesible ya como totalidad en su entero sistema de formas particulares para que la teleología se manifieste como aquello que constituye todo el ser en su totalidad concreta, e individualmente como aquello que en el fondo lo vuelve posible y, por ende, realizable.²⁵

Para comprender de qué manera la teleología se manifiesta en todo el ser concreta y universalmente es necesario completar la lectura del fragmento en el que se declara que mundo e individuo no serían posibles si no nos remontáramos fenomenológicamente “a los hechos originarios de la hyle”. Esta expresión, que se presenta en una primera lectura como enigmática, en realidad se enmarca en la correlación profunda y nunca separable entre *hecho* y *eidós*, es decir, entre facticidad y esencialidad.

Agudamente, J. Hart observa que Husserl sustituye a la correlación esencia-existencia, la de esencia-hecho,²⁶ pero ello se debe a que acepta la identificación positivista entre factualidad y existencia. Sin embargo, debido a que se muestra insatisfecho por el primado que los positivistas atribuyen a la concreción existencial como factualidad, rastrea en sentido inverso como fundamental el momento de la esencia. Pero los hechos originarios, los hyléticos, descubiertos al interior de la subjetividad humana a través de la investigación trascendental, constituyen un material *sui generis* no eliminable, es más, “el hecho como fuente de valores reales y posibles pone la cuestión de su ‘fundamento’”, como escribe Husserl, en las *Ideas*.

La hyleticidad no ha de ser entendida como materia en el sentido tradicional, sino que se trata más bien de un ámbito de sensaciones, como los sentimientos sensoriales, las sensaciones de placer y dolor, del sentido de bienestar que atraviesa y llena todo el cuerpo, del malestar que se deriva de una indisposición corpórea; es ésta la esfera que Husserl, con palabra antigua, pero con significado nuevo, denomina como base hylética, en tanto tales sensaciones forman la base de la vida del deseo, de la voluntad, de la valoración. Por ejemplo, las sensaciones de la tensión y rela-

jación de la energía, las sensaciones de la inhibición interna, de la parálisis, de la liberación, desempeñan los roles de materiales para los actos evaluativos, para las vivencias intencionales en la esfera del sentimiento, y por ello concluye que: “la entera conciencia de un hombre está, de alguna manera, ligada a su cuerpo Justamente a través de su base hylética”.²⁷

Teniendo presente el significado de la dimensión hylética, podemos comprender en qué sentido Husserl se refiere a los hechos originarios de la hyle tomados de la manera más amplia, sosteniendo que: “sin ellos ningún mundo sería posible y ninguna subjetividad total trascendental”, y precisamente siguiendo el hilo conductor de la subjetividad trascendental “total” —indicada en otros sitios como mónada suma— se pregunta: “Estando así las cosas, ¿se puede decir que esta teleología con su facticidad original tiene su fundamento en Dios? Hemos llegado a las últimas “cuestiones de hecho” —a las cuestiones de hecho originarias, a las necesidades últimas, a las necesidades originarias”.²⁸ La teleología que informa de sí la facticidad remite a Dios, el cual encierra y crea todas las cosas.

Con acentos que nos recuerdan las lecturas de las obras de Fichte, Husserl enfrentaba en 1922 esta temática, utilizando el instrumento retórico de la pregunta:

¿Es pensable un Yo que comprende todos los yo, que encierra en una vida todo aquello que se constituye temporalmente. Por lo tanto, también todas las formaciones de todos los yo, todos los yo mismos, en cuanto tales están constituidos por sí mismos? ¿Un yo que experiencia la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los yo finitos, con los ojos de estos yo, que tiene en sí todos sus pensamientos, que actúa al interior de todos como un yo -que “crea” la naturaleza y el mundo en el sentido de la idea del bien!?”²⁹

Tales afirmaciones han llevado a pensar que Husserl teorizara sobre una especie de panteísmo, cuando en realidad él indicó siempre la trascendencia de Dios, pero ese tipo de trascendencia que no excluye la inmanencia, es decir, la presencia de Dios en las cosas, al mismo tiempo que su irreductibilidad a ellas. Más bien, entender a Dios como el Yo significa darle la connotación personal, lo que encaja muy bien en la concepción

teísta, la que, por otro lado, Husserl aceptaba bajo el perfil de su fe religiosa.

Es el teísmo de la tradición judeo-cristiana la que le dicta las conmovedoras palabras contenidas en un texto dedicado al *Amor ético*. Después de haber dado una definición general del lazo de amor sosteniendo que “los que se aman no viven uno junto al otro, sino uno en el otro potencial y actualmente. Ellos comparten, pues, todas las responsabilidades, están ligados sólidamente, aun en el pecado y en la culpa”; Husserl se pregunta “si este amor no es un caso-límite y si no constituye el concepto de amor en sentido absoluto”. Y concluye:

Este amor así descrito es quizá el que asume sobre sí mismo el pecado del otro. Estamos pensando naturalmente al infinito amor de Cristo por todos los hombres y al amor humano en general, que el cristiano debe suscitar en sí y sin el cual no puede ser un verdadero cristiano.³⁰

Y éste es el auténtico amor ético.

Bajo el fondo de su especulación permanece poderosamente la aceptación de un Dios personal que llena la espera del ser humano, o mejor, de los seres humanos, en una síntesis profunda de amor. Es, entonces, en la evidenciación de las corrientes de la conciencia que conducen a Dios donde hay que escarbar para encontrar el núcleo de la experiencia de Dios y, por tanto, también de la teorización de su presencia, de su existencia y de su disponibilidad y benevolencia. Quizás sea posible aventurar una lectura de sus textos según la cual se trata de “sentir” que Dios está cerca porque está adentro, en la interioridad humana; entonces, más que demostrar su existencia procediendo a través de “pruebas” teóricas, es necesario “seguir” el hilo conductor de las corrientes de conciencia, así como el teleológico, que es un potente instrumento de apertura y salida de sí hacia el Otro.

La inmanencia de Dios en la conciencia es, en primer lugar, de carácter existencial-religioso. (“Sobrevolamos el modo en el que la conciencia religiosa puede conducir al mismo principio, y sea también un modo consistente en un motivo racionalmente fundado”) y luego se puede instaurar una reflexión que indique la inevitabilidad como fundamento de la

facticidad (“el paso a la conciencia pura, efectuado con el método de la reducción trascendental, conduce inevitablemente a la cuestión acerca del fundamento de la facticidad, ahora revelada en la correspondiente conciencia constitutiva”).³¹ Todo esto ha llevado a J. Hart a encontrar una convergencia con la tradición platónico-agustiniana e incluso con el misticismo occidental, siempre tendiente a declarar que lo divino es el centro de todas las conciencias y de todas las almas y se revela como esencialmente personal. No me parece que pueda haber lazos explícitos con la mística, que es juzgada por Husserl con cierta suspicacia,³² aunque la presencia en el alma de un Dios personal que establece con la creatura un lazo de amor y que le indica el fin hacia el cual debe tender es, indudablemente, central respecto de lo que Husserl siente y conoce de la divinidad.

Lo hasta aquí expuesto ilumina igualmente el camino que Edith Stein cumple una vez que ha asimilado el método de investigación fenomenológico: el punto de convergencia y de contacto con el maestro es la indagación de la interioridad que se manifiesta cada vez más claramente para ella como el lugar de habitación de Dios.

Edith Stein: de la interioridad a Dios

Detengámonos en la reflexión de Stein contenida en la obra *Ser finito y Ser eterno*,³³ punto de llegada de su camino de búsqueda en primer lugar en el ámbito de la filosofía, pero también en el de la teología, con aperturas hacia la indagación de la mística que serán ulteriormente exploradas por ella.

En el párrafo titulado “El ser del yo y el Ser eterno” se recorre el camino que va desde la experiencia existencial personal a la fuente de la existencia propia. Colocándose en un plano que es explícitamente considerado afín al de la analítica existencial de Martin Heidegger, pero que posee, como veremos, otro espesor teórico y metafísico, Edith Stein inicia con la constatación según la cual mi ser se me manifiesta como inconsistente:

Yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me hallo frente a la nada y debo recibir en donación instante por instante nuevamente al ser. Y sin embargo este ser inconsistente es *ser* y yo a cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser.³⁴

El reconocimiento de ser nada es lo que conduce a Heidegger a la angustia y al ser-para-la-muerte, pero su superación es necesaria según nuestra autora porque, a pesar de la fugacidad, yo soy y soy conservado en el ser: esta conciencia nace de una seguridad interior, similar a la del niño que se sabe protegido por su madre. Es posible igualmente dar razón del hecho de que tal protección es dada por un Ser que supera mi contingencia y mi limitación en el tiempo, presentándose, entonces, como un Ser eterno.

Este “dar razón” se articula en dos modalidades. En primer lugar se trata de un “advertir o sentir bastante obscuro, que apenas si puede llamarse *conocimiento*”³⁵ y; para hacernos entender a lo que alude, ella avala sus reflexiones con referencia a San Agustín: “que ante todo buscó la vía hacia Dios partiendo del ser interior y que ha subrayado con expresiones siempre nuevas el trascenderse de nuestro ser mismo hacia el ser verdadero”, pero que “resalta, sin embargo, igualmente nuestra capacidad de captar lo Inefable”.³⁶ La segunda modalidad está constituida por el pensamiento argumentativo: “El pensamiento argumentativo formula pensamientos rigurosos, pero que no están en capacidad de captarlo; es más, lo sitúan a esa distancia que es propia de todo aquello que es conceptual”³⁷ y ello lleva a constatar que la vía de la fe nos coloca en una relación directa y personal con la divinidad entendida como persona, aun cuando siga siendo una vía oscura que requiere una clarificación, como la que intenta la teología.

En todo caso no se trata de una renuncia a la argumentación, es más, en el párrafo titulado “Ser esencial y Ser eterno”, la vía seguida para sostener la argumentación racional parte de la evidenciación husserliana de la corriente de las vivencias. E. Stein reconoce la importancia de la unidad de la corriente de las vivencias que de hecho es el yo, pero considera también que ese yo no sólo está anclado existencialmente —como ha sido ya notado— sino que es de tal naturaleza que, aun cuando mi

existencia sea mudable y sujeta al devenir, hay para mí y en mí algo, el “reino del sentido” —las esencias de las que había hablado Husserl— que no tiene ni inicio ni fin.

Puede notarse el acuerdo pleno con el maestro en la descripción de la subjetividad y en la evidenciación del momento esencial, pero el desarrollo sucesivo del análisis es conducido por E. Stein en una dirección que la aleja de Husserl, no tanto respecto a la intención, como ya hemos dicho compartida por él, de la necesidad del paso del yo a Dios, sino más bien por lo que se refiere al modo de delinear tal paso que, a estas alturas, se halla estrechamente anclado en la especulación metafísica antigua, pero, sobre todo, medieval. Ella se pregunta si las unidades de sentido se fundan verdaderamente en sí mismas o si remiten al Ser que da la existencia y que las llena de sentido, es decir, al Ser eterno. A esta pregunta del filósofo la escritura responde *ev arké en o logos*, es decir, el *logos* eterno es la segunda persona de la Trinidad; pero esta respuesta es solamente una confirmación, el filósofo con sus fuerzas llega a un “Señor del ser”, en tanto donador y dispensador, por lo tanto a una *Persona*, en relación con la cual la separación entre “esencia” y “existencia” no solamente no es real, sino que ni siquiera es pensable: “Mas el primer ente tiene el ser por esencia, es, entonces, imposible siquiera pensarlo sin el ser”.³⁸

El momento filosófico es, por lo tanto, considerado válido y autónomo y en tal dirección es posible reconsiderar el significado de las así llamadas pruebas de la existencia de Dios, comenzando justamente con la prueba ontológica de san Anselmo; en realidad Stein sostiene que no se trata de una prueba en sentido estricto, en tanto que la existencia de Dios no es obtenida como una “consecuencia”, sino que es tan sólo una transformación del pensamiento originario y en tal sentido también santo Tomás, que igualmente rechazó la prueba ontológica, admite que la proposición “Dios existe” es evidente en sí; por otro lado, él considera necesaria una demostración porque tal proposición no es evidente para nosotros. Y la no evidencia permanece así para nosotros, a pesar de todas las pruebas, según E. Stein; efectivamente, no podemos llegar a una visión “llenante” de eso que entendemos con tal afirmación porque “no podemos captar una esencia que sólo es ser”.³⁹ Lo que la autora quiere decir es

que, ya que podemos acercarnos a Dios solamente mediante imágenes finitas, de vez en vez la aproximación acontece por el lado de la esencia o por el lado del ser; en efecto, nos hallamos constreñidos a separar para intentar comprender, pero la separación nos aleja de la comprensión. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios, aun cuando son más o menos convincentes en el plano filosófico, son insuficientes para una plena comprensión, que puede ser ampliada a través de la Revelación y se verá confirmada solamente en la visión beatífica, prefigurada en la visión mística.

Este último momento, que parecería de mayor alejamiento de la posición husserliana, es en efecto comprensible precisamente siguiendo las huellas del análisis de la interioridad que la fenomenología había desentrañado. Paradójicamente aparece, pues, como el momento de mayor cercanía con la posición de Husserl, cuando éste subraya la presencia de “corrientes de conciencia que conducen al principio teológico”. Se encuentra indudablemente en la línea de la inhabitación de Dios en el alma humana ya indicado por san Agustín. Se trata ciertamente de una presencia *sui generis*, que no debemos confundir ni con el conocimiento intelectual ni con la aceptación de fe; se trata —como lo testimonian los místicos y en particular los carmelitas a los cuales ella se refiere, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz— de la experiencia extraordinaria de la presencia de Dios en sí mismos, presencia que captura y sublima. Y así como ya la filosofía, al menos a su manera, nos indica un Dios-Persona y la teología un Dios personal y trino, así la mística en la experiencia profunda del amor y en la relación amante-amado y en el amor que los enlaza nos revela la Trinidad “en el transcurso de una experiencia intelectual” —y no solamente sentimental— “en el que las Tres Personas se inclinan sobre su espíritu. Por un milagro de conocimiento que le es concedido, el alma ve con la más absoluta certeza que las Tres Personas son una sola esencia, una sola potencia, una única sabiduría y una sola divinidad”.⁴⁰ Se trata en todo caso de Personas. Es justamente la inhabitación en el alma la que confirma la divinidad en tanto personal.

Conclusión

Podemos concluyentemente mencionar el hecho de que la tradición judeocristiana ha contribuido a develar definitivamente la connotación personal de la divinidad, indicándole al filósofo esta característica fundamental de Dios. Se comprende, entonces, también lo que significa, en esta dirección, “filosofía cristiana”, es decir, la manera en que —de acuerdo con la indicación dada por E. Stein— el contenido de la Revelación puede hacer captar aspectos de una realidad que tal vez permanecerían escondidos, ilumina la mente hacia una dirección nueva. Por otro lado se puede constatar que esto le había acontecido también a Husserl respecto al tema de Dios, precisamente a él que había sostenido a la filosofía como una vía a-tea. Y que la tradición judeo-cristiana se haya servido para ensanchar los confines del conocimiento es testimoniado también por su teorización: “Si adscribimos a Dios (como conciencia que todo comprende) la ‘capacidad’ de penetrar en la conciencia de los otros, ello es posible solamente con tal que el Ser de Dios comprenda en sí todo ser absoluto”⁴¹ —donde la absolutez es esa *quoad nos* de la conciencia. La conciencia que pone en común a Dios y al ser humano es la prueba de la comunidad cualitativa entre ambos momentos, se trata de un lazo entre personas. La “conciencia omnicomprendiva divina” penetra hasta el fondo en las conciencias finitas humanas.

Parecería casi paradójico incluir a Husserl en el surco de la filosofía cristiana, e indudablemente lo es si se toma en cuenta su intención explícita sin embargo, es oportuno notar que la presencia del mensaje judeocristiano “incumbe” a gran parte de la especulación occidental aún en la edad moderna y no sólo en la medieval; en todo caso, ello no significa que no se pueda llegar filosóficamente a la existencia de Dios y aun de un Dios con el que se pueda instaurar una relación directa como entre personas, sino más bien que un empuje decisivo en tal dirección viene de la experiencia religiosa y de la doctrina que se puede obtener de tal experiencia. Y esto es comprendido muy claramente por Edith Stein. Por tanto, a propósito de la relación filosofía-cristianismo las posiciones de ambos pensadores se alejan, pero lo de ellos, en el fondo, no es tanto un

contraste sino más bien una distinta valoración del aporte de la dimensión religiosa en el ámbito de la investigación filosófica y, por lo tanto, también respecto de la cuestión de Dios, y del Dios Persona al que, de cualquier manera, ambos se refieren.

Traducción del italiano de *Eduardo González Di Pierro*.

Notas:

* El presente texto fue presentado por la autora en el Congreso *Pensar a Dios en Jerusalén*, llevado a cabo en esa ciudad en la Pascua de 1998, y se encuentra recogido en el texto: AA.VV., *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense-Mursia, 2000, pp. 279-296.

1. Me he ocupado ya de tal problema en la fenomenología alemana examinando la posición de E. Husserl, E. Stein, M. Heidegger, H. Conrad-Martius, M. Scheler en “La questione di Dio nella prospettiva fenomenologica”, en *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Roma, Luis Romera (ed.), Armando Editore, 1999. Por lo que se refiere a las fenomenólogas, había delineado sus posiciones respecto al problema de Dios y la experiencia religiosa en *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992.

2. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956; trad. it. de V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Turín, Boringhieri, 1992.

3. Me he interesado por esta temática en *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Roma, Città Nuova, 1997.

4. E. Husserl, *Erste Philosophie I*, *Husserliana VII*, al cuidado de R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956.

5. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.

6. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana III*, W. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. Trad. it. de E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologia*, Einaudi, Turín, 1965, p. 112. N. del T.: Esta última es la versión usada por la autora y las citas han sido traducidas de la versión italiana. Hay Trad. cast.: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

7. *Idem*.

8. *Idem*.

9. *Ibid.*, §58, *La trascendencia de Dios neutralizada*, p. 128.
10. *Ibid.*, Sección IV, II, *Fenomenología de la razón*.
11. E. Husserl, Ms. trans, A V 21, *Ethisches Leben-Theologie- Wissenschaft*, Breitnau 28/XII 1924.
12. *Ibid.* p. 2.
13. He ya comentado este manuscrito en “La teología in un inedito husserliano”, en *Aquinas*, n. 2, 1982.
14. E. Husserl, *Idee per una fenomenología pura*, *op. cit.*, p. 128.
15. *Idem.*
16. De la misma opinión es también James G. Hart, “A Précis of an Husserlian Philosophical Theology”, en *Essays in Phenomenological Theology*, edited by Steven W. Laycock & James G. Hart, State University of New York Press, Albany, 1986.
17. Carta de Husserl a R. Otto del 5.3.1919
** Traduzco aquí “dadidades” como plural de “dadidad” que es, de las traducciones castellanas, la más aproximada al término italiano “datità” y que traduce una de las acepciones de *Gegebenheit* y que le debemos a M. Presas, aun cuando otras autoridades en la traducción de los términos husserlianos, por ejemplo A. Ziri6n, prefieren utilizar otros t6rminos como “darse”, en el caso de la acepci6n de status o condici6n, o como “daci6n” y “dato” en el caso del concreto. Para una revisi6n exhaustiva acerca de esto se puede consultar con muchisimo provecho el Glosario-Guía para traducir a Husserl en la p6gina electr6nica de internet: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html> creada y mantenida por el propio A. Ziri6n [N.del T.]
18. Carta de Husserl a R. Otto, *op. cit.*, p. 4.
19. Carta de Husserl a E. Przywara del 15.7.1932
20. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, *Phaenomenologica* 66, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 46.
21. Carta de Husserl a R. Otto, *op. cit.*, p. 3.
22. D. Cairns, *Conversations...*, *op. cit.*, pp. 46-47.
23. Traté ampliamente esta problemática ilustrándola con fragmentos antológicos en *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, Studium, 1985. Hay traducci6n castellana: Ales Bello, A., *Husserl. Sobre el problema de Dios*, Trad. de Concepci6n M6rquez de Carnevale, M6xico, Universidad Iberoamericana, 2000.
24. Sobre el tema de la teleología escribí *Teleology as “Form of all Forms” and the Inexhaustibility of Research in Analecta Husserliana*, vol. IX, Reidel Dordrecht 1981.
25. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 94.
26. J. G. Harr, *A Précis of an Husserlian Philosophical Theology*, *op. cit.*, p. 129.
27. E. Husserl, *Idee per una fenomenología pura...*, *op. cit.*, p. 547.
28. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, *Husserliana* XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Nr. 22, *Teleologie*, p. 386; trad. ir. de A. Ales Bello en *Husserl. Sul Problema di Dio*, *op. cit.*, p. 101.

29. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Beilage XLI, *Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer (göttlichen) Übermonade*, p. 302; trad. it. en A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 81.

30. *Ibid.*, Nr. 9, *Ethische Liebe*, p. 174; trad. it., p. 89.

31. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura...*, *op. cit.*, p. 128.

32. En muchos lugares, el adjetivo “místico” se refiere a lo que no es evidente y, por lo tanto, no está fundado. Sin embargo, una posibilidad de un sondeo ulterior en la interioridad y, por lo tanto, un peculiar juego de remisiones entre actividad y pasividad del yo que justificaría a nivel teórico la experiencia mística parece ser aceptado por parte de Husserl al final del bosquejo de una carta del 18.V.1920, enviada a Gerda Walther, discípula suya, que estaba trabajando, justamente, en el libro *Phänomenologie der Mystik*, publicado en 1923 y, en una segunda edición, en 1956. La carta se encuentra contenida en Ms. trans., A V21 arriba citado. Para mayores informaciones acerca de esta pensadora me permito remitir a mi *Fenomenologia del' essere umano —Lineamenti di una filosofia al femminile*, *op. cit.*

33. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Werke II, L. Gelber y P. Romaeus Leuven (eds.), Herder, Friburgo, 1986, trad. it. de L. Vigone, revisión y presentación de A. Ales Bello, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Roma, Città Nuova, 1999. Hay traducción al español: E. Stein, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. de Alberto Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Las citas están traducidas de la versión italiana [N. del T.]

34. *Ibid.*, p. 92.

35. *Ibid.*, p. 97.

36. *Idem.*

37. *Ibid.*, p. 98.

38. *Ibid.*, p. 148.

39. *Ibid.*, p. 149.

40. *Ibid.*, p. 66.

41. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Beilage IV, *Einführung von fremden Bewusstsein und göttliches Allbewusstsein*; trad. it. en A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 69.

GENERACIÓN, PERSONA Y LIBERTAD EL VITALISMO DE MARÍA ZAMBRANO

Eduardo González Di Pierro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

El presente artículo es el resultado de ponencias que el autor presentó sobre el pensamiento de María Zambrano en diferentes foros; en mayo de 1997 en la Universidad de Barcelona, en el 2° Seminario sobre María Zambrano, que la Dra. Carmen Revilla coordina hasta la fecha y que sirvió de base para la publicación de un libro colectivo titulado *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, de donde se retornaron las ideas acerca del problema del exilio; en febrero de 1998, en Morelia, México, se verificó el 2° Encuentro sobre la vida y la obra de María Zambrano, auspiciado por la Fundación María Zambrano y la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana, donde se presentó la ponencia titulada “Libertad y Persona en María Zambrano”, de la que surgen las ideas relativas a tales temáticas en el artículo. En noviembre de 1998, en la ciudad de Vélez-Málaga, España, en la sede de la Fundación María Zambrano, se presentó la comunicación titulada “El generacionismo de María Zambrano”, en el marco del III Congreso Internacional sobre la Obra y la Vida de María Zambrano, de donde se extraen los conceptos iniciales del artículo y que aparece en versión electrónica en la página web de Rosa Mascarell sobre María Zambrano en internet: <http://www.zopps.es/~bcarbo/zambrano.html>

Con lo anterior, hemos articulado un ensayo acerca de las directrices más importantes de lo que, a nuestro juicio, componen el llamado *vitalismo* de María Zambrano. Su filosofía de la vida, tributaria, desde luego, de la

de Ortega, pero también de las filosofías decimonónicas alemanas, en especial Dilthey, se va configurando a partir de las ideas clave que resaltamos en este trabajo, como son: la idea de *generación* desde el punto de vista histórico y filosófico; la idea de *Historia*, que adquiere en Zambrano una dimensión concreta, pues el elemento histórico se encuentra atravesado por la vida misma, como la razón, en la línea de los intentos más fecundos por superar el hegelianismo imperante en algunos ámbitos intelectuales europeos; la idea de *Hombre*, en el despliegue de una antropología filosófica igualmente concreta que se deriva, lo mismo que en el caso de la Historia, de una concepción de la temporalidad anclada en la concreción específica del existir humano en las huellas del pensamiento agustiniano, del que María Zambrano abreva con fruición y análisis profundo; de hecho, la idea de *Tiempo* sirve aquí como idea de enlace entre los conceptos de Historia y de *Libertad*, abstracciones que encierran a la existencia humana concreta y que se vuelven ellos mismos concretos en el pensamiento zambraniano; dentro de esta existencia humana concreta tenemos las ideas de *Individuo y Persona* como conceptos antropológicos que dan cuenta de las características del fenómeno del ser humano en su singularidad, así como en su relación con los otros, y en su asociación en formas institucionalizadas y prácticas de convivencia y elección.

De esta manera, encontramos que la *razón poética* zambraniana es el resultado de aplicar a la *razón circunstanciada* de Ortega —que a su vez era una transformación de la *razón vital*— la especificidad del tiempo concreto, humano, vivido y la concreción del encanto derivado del asombro por el ser que la filosofía, en su dimensión poética —que aparece cuando su ámbito común, el de los conceptos, ya se vuelve insuficiente— está obligada a suministrar para dar cumplimiento a su tarea más importante: expresar el sentido de la existencia humana.

I. De la Generación a la Historia

¿Es posible hablar de una “teoría de las generaciones” en el pensamiento de María Zambrano? ¿Es posible hablar de “generacionismo” en una pen-

sadora que rehuyó siempre a toda “teoría”, a todo sistema como orden expositivo riguroso por ser elementos ajenos a la cultura hispánica de la que no sólo formó parte, sino también se volvió forjadora viva y portavoz universal? Sí, porque, a pesar de los cuestionamientos anteriores, como heredera cercana de Ortega, capta el personismo del maestro y lo desarrolla de una manera más vigorosa y real, haciéndolo aterrizar en una filosofía de la historia consistente en pensar al *sacrificio* como su categoría central. María Zambrano, al menos en el momento inicial y maduro de su pensamiento, concibe como método filosófico a la confesión —y aquí no puedo más que recordar a este respecto al otro gran filósofo heredero de Ortega, José Gaos—, método que se opone terminantemente a la cerrazón circular del racionalismo europeo. En el subsuelo del ritmo autobiográfico, del estilo confesional, de la narrativa filosófica, y de los contenidos presididos por su inmarcesible *razón poética* y la filosofía de la historia que mencionamos, se encuentra sólidamente anclado, sosteniendo a todos aquellos elementos característicos de la potente arquitectura zambraniana, una suerte de *generacionismo* que, como intentaremos ver enseguida, es más vivo y fecundo, más profundamente filosófico que el de Ortega y Gasset, como sucedió con la afortunada derivación de la razón poética a partir de la razón vital.

Entendemos por generacionismo la teoría que concibe al concepto de *Generación*, en el ámbito de una filosofía de la cultura, en el sentido de una realidad originaria que pudiera considerarse como clave hermenéutica para entender al proceso histórico entero y que anteceda cualquier tipo de estructura ideal. Desde un punto de vista general, María Zambrano adopta la concepción inicial orteguiana de *generaciones* como unidades culturales componentes fundamentales de los procesos históricos, caracterizadas por un ritmo y estilo concretos e identificables, distinguibles. Aún así, de manera más radical que en Ortega, en María Zambrano se presenta al generacionismo más que como un método historiográfico o una filosofía de la historia puramente constructiva, como una auténtica metafísica de la vida humana, en tanto que las generaciones son la sustancia de un período histórico por ser ciertas revelaciones particulares de humanidad; un término así, abstracto, universal y vacío como “humanidad”, co-

bra sentido y contenido como *humanidad concreta* por la generación, ya que no por un individuo, ni por una suma cuantitativo-analítica de una pluralidad de individuos.

El fundamento de lo anterior es la concepción zambraniana de la *vida*. Sabemos que este fenómeno, en María Zambrano, está decididamente más allá de una consideración biologicista o naturalista, de que, por ejemplo, Ortega no se pudo librar con facilidad. En Zambrano, vivir es inventar. Es un movimiento creador, jamás pasivo, en el que la existencia humana se configura y se erige como verdadera porque así lo ha decidido su creador, a tal punto que la ecuación categorial entre vida y verdad se vuelve axiomática: “La vida en la verdad; vivir en la verdad. En una verdad viviente que nos invade y está en nosotros”.¹ Esto, como punto de partida; sobre la concepción de la vida en María Zambrano y el carácter de su posición filosófica vitalista hablaremos más adelante.

Ser “parte de una generación” sería, entonces, cobrar conciencia de la propia vida individual, personal e histórica como formando parte imprescindible de la fuerza que representa la identidad histórica de una multiplicidad de coetáneos. Eso, para María Zambrano, es *hacerse presente* una cuestión moral profunda, más allá de cualquier pertenencia nominal. Ella habla de “nosotros los jóvenes” en contraste con “ellos, los maduros, nuestros maestros” y se refiere a estilos diferentes en ambos casos. Eso es ya aceptar y proponer una teoría de las generaciones. En este caso, la generación anterior a la de nuestra pensadora, y en general, cualquier generación que anteceda a la juventud siguiente, es definida por ella como una generación que piensa no colectivamente, sino individualmente, incluso de manera solipsista, mientras que característica de la juventud es su emprender comunitariamente las tareas de pensamiento y reflexión. Las generaciones siguientes a las del '98 se caracterizaron por reproponer la vida social, política y pública teniendo como hilo conductor la idea de *convivencia*, compartir la vida, tanto en el seno de la misma generación como verticalmente con las antecedentes y las subsiguientes; pero se trataba de mantener esa actitud grupal y solidaria aunque pasara la juventud biológica. En esto consistiría la tarea fecunda de ampliar el horizonte de sentido que emprendieron los coetáneos de María Zambrano. No se trata

ya solamente de “vivir las circunstancias”, sino de crearlas conscientemente para llegar a un nivel de integración caracterizado, en primer lugar, por la preferencia de la simplicidad vital y existencial frente a la sofisticación, sin renunciar a las formas culturales humanas como el arte o la literatura, pero sin llegar al artificio de posiciones “esteticistas”; y en segundo lugar, por una relación equilibrada intersexualmente, que superara las posiciones mojigatas de escisión y segregación sexual; una generación es incompleta si no está constituida por mujeres y hombres cuya integración se deba a la propuesta ética de la unidad y no a elementos pasionales y sentimentales primordialmente. Para María Zambrano, el pensamiento ha de transformarse en vida, en espacio vital concreto, pero ello sólo se logra fundando la relación generacional en lo duradero del pensar y no en los accidentes vitales. De este modo, es como si la vida se “purificara”, no en un sentido de asepsia neutral, sino en el sentido de repriminación de lo que ha de ser un vivir pleno entre los miembros de una misma sociedad. Escribe María Zambrano en *Delirio y Destino*: “Durante tiempos enteros, varias generaciones, el pensamiento prosigue su camino silencioso. Mas, cuando un pensamiento se formula cristalinamente, encuentra enseguida la sangre que ha de responder de su transparencia, como si lo más ‘puro’, libre, desinteresado que hace el hombre hubiera de ser pagado, o a lo menos autorizado, por aquella ‘materia’ preciosa entre todas, esencia de la vida, vida misma que corre escondida”.²

Ahora bien, si la convivencia ha de ser un rasgo fundamental de cualquier generación, ¿cómo es que hay que entenderla estrictamente? No, desde luego, desde un punto de vista negativo, como si de una carga se tratara, es decir, convivir en el sentido de “soportar”, que es el sentido más deplorable de lo que conocemos como “tolerancia”. No. Convivir, de entrada, si atendemos a la ecuación zambranianamente pensamiento/vida, es co-pensar, es co-crear, es decir, esforzarse porque intereses, ideas y pasiones se vuelvan comunes y coincidan, y cuando dice “es compartir el pan y la esperanza”, podemos interpretar que una generación es una familia, en el sentido más radical y etimológico: *familia*, los que afrontan juntos el hambre.

Y toda generación posee su *leitmotiv* para lograr el reto antes descrito. La del '98, por ejemplo, es tipificada por María Zambrano como una generación meditadora, todavía profundamente individualista y tímida. La transición se da con Ortega y Gasset, a este respecto, sin duda parteaguas de las generaciones españolas de intelectuales, que comienza a pensar *sobre* España, más que *en* España. Sin embargo, aún tipificados por María Zambrano como meditadores, los del '98, a diferencia de los del '14 o del '27, practicaban una meditación alejada del ideal spinozista tan caro a María Zambrano, de “sabiduría de la vida y no de la muerte”, consagrado en la *Ethica*. La meditación orteguiana y, por ende, de su generación y de las que siguieron, era una “meditación vital”, profundamente spinozista.

Por otra parte, desde una lectura atenta de María Zambrano, lo que tipifica asimismo a una generación es su manera y estilo de formular la *temporalidad*. Una generación se constituye como tal cuando sus miembros cobran conciencia colectiva de habitar *uno* de los múltiples tiempos que constituyen al *Tiempo*, y sentir, entonces, un *tiempo común* que los une inevitablemente en una sola vida, una sola conciencia histórica con una vocación igualmente común, cuya culminación es la autenticidad de los hombres concretos que pueblan la generación y, desde luego, la generación misma.

Ahora bien, el origen del problema del generacionismo puede encontrarse, en María Zambrano, principalmente en la manera como los seres humanos de determinado periodo histórico dialogan con la filosofía y la poesía. Curiosamente —aunque en Zambrano no es de ningún modo curioso— una generación cobra conciencia de sí y se autoconstituye sólo en el momento en que dialoga con sus poetas antes o principalmente que con sus filósofos; toda gran filosofía que se precie de tal ha de entablar conversación constante con la poesía y quizá, de las naciones, la que con mayor ahínco y efectividad ha cumplido con este cometido y esta misión fundamental ha sido España y, no quiero dejar de hacerlo notar, Latinoamérica, por supuesto, región a la que se aplica igualmente esta sentencia zambraniana: “En pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida tan rápidamente como en España, porque brota de la vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción”.³ La filosofía pue-

de revelar la vida sólo a través de la generosa mediación poética y entonces sí dar paso a su vez a la reformulación temporal de que hablábamos hace un momento. De hecho, se trata del presupuesto inicial, del punto de partida esencial para llegar a la tesis fundamental del generacionismo zambraniano que definiría a una generación como “reconciliación con el pasado, lo cual vale lo mismo que liberarse plenamente de él vivificándole y vivificándonos, tal debe hacer la nueva historia”.⁴ Esto significa que para María Zambrano volver la vista atrás no es una actitud decadente o síntoma de un conservadurismo romántico; ella percibió, incluso antes que Gadamer, la importancia de dirigir la mirada filosófica a la tradición como horizonte hermenéutico, fuente de significado y sentido.

Y es que pensar que una *generación* existe como unidad cultural significativa presupone pensar en el valor de la existencia de los individuos que la conforman, lo cual se ve hipostasiado en el caso de la cultura española e hispanoamericana. Como dijimos líneas antes, esto se debe al constante diálogo entre la filosofía y la poesía en la cultura hispánica, más allá de cualquier método o sistema riguroso en un sentido clásico. En los países hispanoamericanos esto se debe a que las perspectivas existenciales y vitales de sus habitantes dependen, más que en otras partes y naciones, de su momento de nacimiento y de sus circunstancias, particular y colectivamente.

Así, una generación puede definirse como un entramado cultural de significados que comparte un grupo de individuos que habitan una misma época histórica y un espacio común, siendo conscientes de esto mismo, —esto es, que *conviven* en sentido zambraniano— y quienes confían a los literatos y poetas el poder ejecutivo de tal comunidad, presididos por una o dos figuras filosóficas importantes. Así, Ortega y Unamuno en sus respectivas generaciones de intelectuales españoles; en México, por ejemplo, tenemos el caso de la generación poética de los *Contemporáneos*, sin duda liderados por las ideas de Samuel Ramos y de donde saldrá la creatividad poética y ensayística de Octavio Paz, o la generación anterior, en que Caso y Vasconcelos cumplieron la función de interlocutores de los artistas e intelectuales de su época.

Una teoría de las generaciones es posible cuando éstas se piensan a sí mismas. Zambrano lo hace constantemente en obras como *Delirio y destino*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Los intelectuales en el drama de España*, en las que su generacionismo transpira profusamente en el momento de analizar el carácter de la vida cultural de España. Y concluimos que su concepción consiste en pensar a una generación, una vez definida, como caracterizada por una mezcla de alegría y sobresalto con melancolía y tristeza, entrecruzamiento entre el tiempo histórico y el “tiempo doméstico”, ruptura de la unidad temporal concebida por occidente, reformulándose así la existencia vital de los individuos y las personas que la pueblan, así como la vida social y, por lo tanto, la historia de una cultura determinada, como la cultura de lengua española.

II. De la Historia al Hombre

En el fecundo pensamiento de María Zambrano hay un descenso del campo de lo abstracto universal a la concreción particular, individual, encarnada; se trata de un camino que nos lleva desde la tipificación generalizada de lo Humano hasta la caracterización del individuo y de la persona como expresión irreductible de suyo a cualquier concepto filosófico. Este camino se retrotrae desde la reflexión sobre la Historia para llegar al Hombre, en sus diversos sentidos y acepciones, y de ahí, a la persona. Aristotélica, María Zambrano habrá de insistir en que la esencia es siempre *esta* esencia y que los problemas humanos no pueden, no deben situarse fuera de la historia, al menos no como punto de partida. El ser humano es histórico y puede llegar a ser transhistórico, justo porque pertenece, en un inicio, a la historia, a la relación espacio-temporal expresiva que él posee para autocomprenderse y reflexionar. Es decir, María Zambrano transita del plano inmanente de la Historia como constitutiva de la humanidad, al plano trascendente del situarse más allá de esa misma Historia, como ideal, como objetivo, y como proyecto de vida de los seres humanos. Sabemos que ella concibe a la realidad de manera múltiple, como una manifestación plural de fenómenos que se presentan ante el espíritu hu-

mano; una de estas realidades, visibilidad amplísima que, a veces, escapa a la mirada concreta, es, precisamente la Historia, y su manera de abordada será a través de lo que la filósofa llama “conciencia histórica”, consistente en una reflexión desmitificadora del orden histórico, “es decir, en traspasar un dintel jamás traspasado en la vida colectiva, en disponerse de verdad a crear una sociedad humanizada y que la historia no se comporte como una antigua Deidad que exige inagotable sacrificio”.⁵ Tal conciencia histórica es, pues, un momento necesario en el camino que nos proponemos describir. Se trata de un instante que reclama al individuo con un grito ontológico, recordándole su propio ser, conformado por su tiempo pasado, pero también por su futuro, y la perplejidad y confusión que de ahí surgen —como en la concepción agustiniana de la temporalidad—, generan, a su vez, lo que conocemos como Historia.

Estamos hablando de un medio de autocomprensión; para el pensamiento de la Antigüedad, la historia no era un objeto filosófico, mucho menos un objeto ético, quizá con excepción de s. Agustín en la *Civitas Dei*; a partir de la modernidad la visión comienza a cambiar y, desde Vico hasta Hegel, el problema del carácter de la historia se vuelve tema de especulación filosófica diversa. La historia como problema, para María Zambrano, deviene tal en el momento en que hay la necesidad de develar sentidos, de descubrir la dimensión significativa de una época como la contemporánea, tan vaciada de sentido, con la sucesión vertiginosa de descubrimientos técnicos y científicos, acontecimientos impersonales que exigen una aclaración que precisamente, como punto de partida, puede suministrar la conciencia histórica zambraniana. Lo que ésta hace es conjurar al Destino, ya que “la conciencia se ensancha, y no vivimos ya bajo el peso del destino, bajo su manto, sintiendo que lo desconocido nos acecha”.⁶ En estas consideraciones, nosotros entrevemos la fuerte influencia spinozista presente en la filósofa;⁷ en efecto, la conciencia histórica, sin ser el culmen, se inserta en el “segundo género de conocimiento”, que, abandonada la esfera de la imaginación, logra operar por nociones comunes dando lugar al momento de la comprensión, que, a su vez, permitirá conocer causal mente todo lo que acontece y lo que nos acontece, permitiendo la liberación, ajenos ya a las afecciones —y el destino sería una—

que nos envuelven irracionalmente y que pueden causar gozo, sí, pero también mucho sufrimiento. Por supuesto que María Zambrano transita de manera más ágil del ámbito epistemológico al ámbito ético-moral. Para ella, la implicación inmediata de la adquisición de la conciencia histórica es la apertura de la vida humana recién descubierta a los demás, revelándose, a la par, que el hombre puede concebirse sistémicamente; más allá del concepto, para Zambrano, el género humano es un sistema que, como veremos, posibilita la constitución de lo que se denomina *persona*. Por otra parte, la conciencia histórica rompe con la concepción monádica y solipsista de la persona, es la responsable de la metamorfosis teórica entre individualidad y personalidad. Sobre esto volveremos más adelante.

La propuesta de Zambrano es la necesidad de una “epistemología de la Revelación”, cuya base es precisamente su concepción de la persona humana. En el origen se encuentra la vida, lo vital como fenómeno finito expresivo de una infinitud. Cada forma concreta se da sistémicamente en la aparición de lo que denominamos *subjectum*, el sujeto. Esto constituye el “*principium individuationis*” propuesto por nuestra filósofa. La vida entera, infinita, se revela en una forma específica, cuya finitud y limitación posee la paradójica y única capacidad de encerrar lo infinito e ilimitado; he aquí, la estructura de la realidad según María Zambrano. Esta ontología supone que la vida concreta de un sujeto humano depende del ser que se es, es decir, la experiencia vital se encuentra subordinada a la óptica que se tenga “desde un ser”. Por eso, el ser humano, todavía entendido genéricamente se encontraría escindido entre su experiencia de vida terrenal y su génesis, su constitución originaria y original. Esta idea última sugiere la concepción zambraniana de la idea de Exilio, un exilio ontológico en que el hombre se encuentra confinado en la historia, entendida esta última como rebeldía en contra de la vida y del Ser mismo, una especie de “tercero en discordia” en que el individuo habrá de refugiarse necesariamente.

La distancia se vuelve abrumadoramente significativa para el que está exiliado. Pero lo interesante es que el planteamiento de María Zambrano concibe al exilio como un proceso, como un verdadero camino cuyo ini-

cio está representado por el sentimiento de abandono, en el que no hay acogida posible, sentimiento siempre presidido por la tensión de vivir entre vida y muerte para concluir en el angustioso rechazo de ambas. No hay solución posible: “Imposibilidad de vivir que, cuando se cae en la cuenta, es imposibilidad de morir. El filo entre vida y muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible”.⁸

Hablábamos hace un momento de una epistemología de la Revelación. En efecto, la concepción zambraniana relativa a la expatriación es la de una pasividad radical, muy al estilo de pensadores judíos, como Levinas o Rosenzweig, para quienes la actividad poseedora es tenida por vergonzosa, y la actividad del conocer, en primer lugar, ya que es la actividad tematizante y cosificadora de la alteridad; en la experiencia del exiliado, como lo fue María Zambrano, se da una experiencia de la pasividad, de la vulnerabilidad, a través de las cuales, como testimonio de esa fragilidad humana primordial, habrá de sobrevenir una revelación, manteniéndose incólume la relación con el Otro. Asimismo, es sabido que María Zambrano conoce profundamente el pensamiento de San Agustín, autor en el que rastreamos la temática de la verdad revelada, en el ámbito del cristianismo, principalmente en la línea del *De Trinitate*, obra a dos claves —teológica y filosófica— y que Zambrano conocía muy bien.

III. Del Hombre al Tiempo

Para María Zambrano el tiempo se revela como un fenómeno esencialmente ambiguo, y su ambigüedad se revela fuertemente a partir precisamente del análisis anterior acerca de la pasividad y el exilio. Burlasca, la temporalidad da cuenta de la imposibilidad de sacudirse la errancia, al mismo tiempo que prueba la paciencia del abandonado que radicaliza su espera, o, mejor, su esperanza, en una lucha absurda en la que invariablemente Cronos siempre triunfará. Y es que la temporalidad zambraniana es actualidad pura, acto cruel y patente al que se opone la pasividad generosa de su cautivo que es siempre un “casi, pero no todavía” eterno. El

tiempo es la instancia comunicativa inmanente a lo humano, siempre en continua transformación, multidimensional y de estructura compleja. El tiempo siempre está presente en la conciencia humana, especialmente en la conciencia histórica; para María Zambrano el hombre libre no se siente nunca ante el vacío del tiempo, excepto “en ciertas formas extremas de desesperación o de enajenación total”.⁹

De acuerdo con nuestra interpretación, la perspectiva que María Zambrano tiene del tiempo permite descubrir la actitud heroica del hombre que vaga errante, sin tierra, que, en su intento desesperado de “última posibilidad”, su búsqueda de salida del tiempo, colocándose hacia el futuro, lo convierte en profeta: “O quizá tiene lo que primero dejó de tener, presente; y al parecer iba ganando en presencia, y todo en virtud de una renuncia sin formulación al porvenir. Corre entonces el riesgo de entregarse al futuro, dios desconocido, fondo o trasfondo del tiempo”.¹⁰ Sin embargo, hemos dicho que el tiempo zambrano es multidimensional; esto significa que, a través de la convivencia con los demás, se viven formas temporales diferentes. Una de estas formas es el tiempo histórico, temporalidad que se da a través de la convivencia social, colectiva. Aunque tradicionalmente todo momento histórico se constituye de pasado, presente y futuro, la articulación entre las tres instancias puede darse de maneras muy distintas, lo que daría *ritmos* diferentes a la historia del hombre. Es precisamente cuando un representante del género humano cobra conciencia de tal articulación que deviene individuo —aunque todavía no persona, y es entonces que puede tener el tiempo de pensar por sí mismo, lo cual tiene implicaciones políticas evidentes que desarrollaremos hacia el final de nuestro ensayo.

De esta manera, la cultura humana, o mejor dicho, las culturas, han vivido diversas temporalidades, unas viviendo literalmente en el pasado, otras alimentándose de porvenir, pero, según María Zambrano, el ideal civilizatorio se da en la consecución de un equilibrio dinámico que logre unir “pasado y futuro, en un presente vivo, como una ancha, honda pulsación”.¹¹

Así como biológicamente el aire es el medio vital por excelencia, el tiempo lo es filosóficamente; pero en uno y otro caso, la valoración au-

téntica debe provenir de una conciencia despierta y que reflexione sobre tales fenómenos; el automatismo irreflexivo —que no impide que sigamos respirando o que la temporalidad transcurra— no suministra, desde luego, un sentido. Es por ello que una comunidad puede ser juzgada de acuerdo a la conciencia que tiene de su propia temporalidad, de acuerdo a cómo vive su propio tiempo, de acuerdo a su ritmo. El ser humano, primero como género, luego como individuo y finalmente como persona, deberá atrapar en su interior a su tiempo y circunstancia histórica, para utilizar la categoría de Ortega y Gasset que María Zambrano conservó y aplicó en más de un sentido. Pero aquí, el circunstancialismo está específicamente construido de tiempo, antes que de hombres. “Yo soy yo y mi circunstancia” se transforma en “yo soy yo y mi propio tiempo”. De la temporalidad humana, María Zambrano da cuenta inmejorable en el último brevísimo y hermoso apartado de *Notas de un método*, “La Rosa del Tiempo”, donde compara al tiempo como rosa que, unitaria, pero compuesta de pétalos, se abre, manifestándose así en unidad todo aquello que aparecía fragmentado y disperso con la sola finalidad de que la visión se apodere de ella, esto es, con el cometido de darse por entero a la percepción visual en un acto originario de sacrificio y donación.

IV. Del Hombre al Individuo

Podemos decir que, en María Zambrano, el camino que conduce de lo histórico abstracto a lo personal concreto es una Filosofía de la Cultura fundada en una antropología filosófica *sui generis*. Para la pensadora el sentido de la historia proviene directamente del descubrimiento de lo que el hombre es, el descubrimiento mismo de la idea de Humanidad. Tal revelación transformó también al tiempo de la historia, que devino, precisamente, *tiempo humano*, transformado por la acción, que es, según Zambrano, lo propio y característico del hombre, “algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestado, pues el propio hombre es camino, él mismo”.¹² Hay un teleologismo en la concepción zambraniana de la acción, ya que el acto no puede ser tal más que si existe finalidad; la

posibilidad activa debe concluirse siempre en el **τελος** para que tenga sentido para el hombre que la ejecuta. Y la suma de las acciones humanas, así entendidas, su articulación, es lo que da origen a una cultura y reformula, asimismo, el concepto de hombre que le dio origen. Más aún: la acción, la realización de lo humano, se encuentra precedida por el sueño, categoría zambraniana central, de la que no nos ocuparemos aquí más que sólo para señalar que es en el sueño donde se da la primera captación de la finalidad, presintiendo la resolución, las diversas vías para llegar a tal fin, ya que el hombre se realiza en el tiempo “y no lo haría si no se anticipa, si no se ensoñara, se encuentra con la tarea de recorrer día a día, paso a paso, aquel camino que le conduce a su finalidad vista en un relámpago, anhelada más que vista: esperada más que conocida”.¹³

A partir de lo anterior sobreviene la reformulación y redefinición del conocimiento por María Zambrano; desde su perspectiva del abandono radical, vista hace un momento en la figura del exiliado, nos interesa destacar que, para ella, el desterrado es un desconocido verdadero, es decir, no reconocido, despojado de toda identidad, tal como habría de ser todo filósofo radical. Y lo que encontramos aquí principalmente es un utopismo vehemente y fiel a su significado primigenio: aquel que no está en ningún lugar, y que, por lo tanto, no es nada ni nadie. Aun el indigente es, en su indigencia, alguien que representa algo y puede encontrarse en un sitio específico. Pero el exiliado no es ubicuo topográficamente y, por lo tanto, no es un sujeto, ni histórico ni temporal; tanto la Historia como el Tiempo son fenómenos amenazantes que no lograrán englobarlo jamás, pero que lo acecharán hasta la muerte, en una especie de suplicio de Sísifo en el que el exiliado logra subir la pesadísima roca de la historia universal y, antes de apoyarse del todo en el borde de la cuesta, cae para que él vuelva a intentarlo eternamente. Un ser humano así, identificado con la aridez y la esterilidad, sólo puede estar constituido por la conciencia de una actualidad crudísima. Le está vedado el sueño, por lo tanto. Y en este perpetuo y trágico insomnio, consecuentemente, queda conjurada la acción, y, además, no logra relacionar completamente las categorías temporales, ya que todo es presente puro: pasado y futuro se desgarran a la vez que se disipan y se vuelven insignificantes. Si hace un momento hacíamos refe-

rencia a la filiación spinozista de Zambrano, ¹⁴ ahora podemos ver que se encuentra en las antípodas del spinozismo, a través de la siguiente cita: “Conocerse sería poder ver los movimientos más íntimos, esenciales y, por ello mismo, inconscientes, de nuestro ser, sorprendemos en ellos: poder describirlos y dirigirlos. El conocimiento de las llamadas ‘pasiones’, sin duda, forma parte de ello”.¹⁵

Entonces, sobreviene una recaída. Según María Zambrano el hombre, luego de haber sido descubierto, se volvió realidad conceptual, abstracción, se volvió Humanidad, lo que, en el seno de la filosofía moderna, desembocó en la aprehensión igualmente conceptual de la convivencia entre seres humanos, que fue lo que justificó al Estado, instancia política impersonal, y peor aún, a su absolutización, y la consecuente instauración y legitimación de los totalitarismos de Estado. ¿Y qué pasa con los hombres concretos, expresiones encarnadas de esa Humanidad? Devienen sujetos, sujetados, “decir sujeto es enunciar una especie de esclavitud, un concepto”.¹⁶ Se trata, según María Zambrano, de una autoinvención, de una instancia que no posee la capacidad de salir de sí mismo, de dirigirse al Otro, en suma, de comunicarse. Es el *cogito* cartesiano, la mónada leibniziana, el *solus ipse* husserliano; y tal parece que tal sujeto habría de estar condenado al encierro perpetuo, a la subordinación, a ese absoluto cosificador y anulador de la diferencia visible y de las variaciones más diversas de “lo humano”. Y entonces aparece el individuo. María Zambrano percibe como origen de esta manifestación humana a la designación divina que recaía en un solo hombre, lo que lo distinguía de los demás, como unicidad destacada; posteriormente, en la **πολις**; griega, el individuo se volvió función, pero igualmente designaba una particularidad que se elevaba por encima del grupo, ya no por designio divino, pero sí por exigencia de una patria. Este individuo, humanizado, aparece en Grecia, desaparece en el mundo medieval, se vuelve sujeto, como lo vimos, al tiempo que irrumpe la modernidad, vuelve a ser individuo en la Ilustración... pero, al margen de características particulares emanadas de la condición histórica, característica inmanente al individuo es, en la concepción de Zambrano, su falta de conciencia y el no entenderse a sí mismo como valor máximo y finalidad última, más allá de la sociedad que le dio naci-

miento. El individuo constituye a la sociedad y viceversa, por ello es paradójico que se excluyan mutuamente y que la relación entre ambos parezca ser irremediabilmente antagónica. El surgimiento de la conciencia de sí en el individuo, la voluntad de trascendencia respecto del grupo social, lo transformarán en *persona*, como veremos enseñada.

V. Del Individuo a la Persona

Nos dice María Zambrano en el prólogo a la segunda edición de *El hombre y lo divino* que “el individuo se libera al dar a ver lo que él ve, dando lo que se le da”.¹⁷ Y es que la persona, tal como la concibe nuestra pensadora, puede definirse como un individuo en su plenitud de ser, como objetivo final de la historia humana, como visibilidad descubierta que trasciende el plano teórico de las relaciones lógicas, para abrirse a la trascendencia de las relaciones éticas con otros individuos igualmente liberados.

La pluralidad cultural y social son un testimonio fortísimo de que hay un fragmento de humanidad que se fuga del contexto puramente social, lo que, a su vez, posibilita la existencia de la historia, justamente porque el ser humano es irreductible a ella y, al colocarse por encima, puede modificarla, reproducirla o mantenerla.

El personismo zambraniano está fundado en un vitalismo un tanto distinto al orteguiano, porque para María Zambrano, la vida se concibe como infinita, aun desde el punto de vista biológico; el término infinito no es aquí un vacío universal, privado de contenido: la palabra infinito aplicada a la vida se refiere a su fragilidad evidente de ser vivo, caduco, vulnerable, pero que trasciende una limitación interior; su finitud es siempre la contingencia de lo exterior, los “malos encuentros” de que habla Spinoza, pero su potencia interior no conoce la finitud. Ahora bien, justamente tal fragilidad es la responsable de la presencia en lo viviente de lo que en términos spinozistas llamamos *conatus* y en términos nietzscheanos *voluntad de poder*. Es por eso que la vida es identificada por la pensadora española como trascendencia: “Todo ser viviente roba para dar más, para dar lo no habido. La vida sobrepasa ya desde su más humilde inicio el

haber. Quiere decir que es siempre trascendencia, que trasciende ya desde su principio. Vida, aun en sentido biológico, es trascendencia”.¹⁸

Ahora bien, la vida encuentra manifestación concreta en un ser —el ser vivo— que es concebido por María Zambrano como sistema. Se trata de un sistema “excesivo”, en el sentido de que, en última instancia, cualquier forma de la realidad, aun la no viva, es un sistema completo en sí mismo, pero el sistema vital posee un *plus* consistente en la sobreposición de lo fisiológico a los fundamentos físico-químicos, formando una unidad concreta que puede diferenciarse en una forma particular expresiva de lo vivo, irreductible a otras formas semejantes a esa. En María Zambrano es claro: la vida es unidad generadora de alteridad, y ésta es su característica fundamental, diferenciadora respecto de sistemas no vivientes.

La vida humana, a su vez, más allá de la naturaleza, es interior y puede detener el curso del vivir, en una especie de interrupción necesaria que permite la reflexión. Y aquí se conecta la afirmación inicial de que en el humano hay algo que va más allá de la sociedad, por paradójico que parezca. Para María Zambrano si el hombre permaneciera subsumido y cautivo de la historia, ésta sería, como lo concibe Dilthey, su naturaleza, es decir, la prisión en que los seres vivos, inevitablemente, se encuentran encerrados sin posibilidad de salida; tal sería el individuo, pero éste posee la posibilidad de retirarse de la vida socio-histórica. Este retiro constituye una forma de *sacrificio*, categoría central y preferida en el pensamiento zambraniano; tal sacrificio consiste fundamentalmente en dejar de lado la comodidad pasiva de vivir inserto en lo social colectivo y dentro de un Estado para posibilitar la existencia de la persona, la que podría entonces ser definida como un individuo al que se le puede reconocer todo su valor, toda su realidad. En términos políticos, un individuo es una instancia diferenciadora, lo cualitativamente distinto respecto de un Estado totalitario, su parte; se trata, pues, de una amenaza al absolutismo, que no puede comprender la inevitabilidad de la diferencia. Por eso, lo más opuesto al Absoluto es la persona humana que, al igual que el individuo, posee en sus acciones su razón de ser, con la diferencia de que las acciones de la persona no son previsibles, no se encuentran predeterminadas ni

cosificadas; de ahí su inescrutabilidad: “La persona es por una parte imprevisible, en sus acciones y modos de conducta; nunca se conoce enteramente a una persona, aunque esta persona sea la propia; no se puede prever con certeza qué decisión se tomará en un futuro, ni siquiera dadas de antemano las circunstancias”.¹⁹

En varias partes de su obra, especialmente en los apartados dedicados a la temporalidad, María Zambrano considera al futuro como dios desconocido, instancia temporal ambigua pero horizonte necesario de la realización histórica. Pues bien, la persona humana es el vehículo por el que puede accederse al tiempo futuro, ya que gracias a su infinitud es que puede dirigirse a otra infinitud como la del porvenir, en un movimiento de apertura que desemboca en la dádiva de sentido al pasado y al presente. La imprevisibilidad de las acciones humanas es la razón por la cual la persona, a diferencia del individuo, es denominada como auténtica, y la relación adecuada que puede establecerse con una persona es, consecuentemente, la fe, que, según María Zambrano, es el fundamento de lo que cotidianamente designamos como confianza para tal relación. Ni la Historia, ni el Hombre, ni el Sujeto, ni la Sociedad, ni el Individuo consiguen abrirse al futuro, solamente la Persona, que es la que, por otra parte, puede hacerlo porque ella misma lo construye: “La conciencia pues, corresponde a un futuro que hemos de hacer nosotros en parte; a un futuro, creación del hombre, aunque sólo sea porque él puede cerrarlo o abrirlo, porque le sirve de paso y lo puede negar o servir. Por eso, somos responsables. La conciencia pues, no es contraria a la fe; pertenece diríamos a un mismo mundo, a la misma estructura vital”.²⁰

Entonces, la única instancia que, *strictu sensu*, puede denominarse como creadora es, en María Zambrano, la instancia personal, y como para ella crear y pensar pueden considerarse como equivalentes, la persona es la única manifestación de lo humano que realmente piensa, y que, maravillosamente puede pensar aquello que crea, puede pensar su propio pensamiento, puede pensarse a sí misma. Es por eso que la persona es consciente de la temporalidad, sin ser presa de su equivalente conceptual que es la historia en sentido teórico. La síntesis de los momentos temporales es una operación privilegio exclusivo de la persona, con esa posibilidad

de que hablábamos de poder “suspender” su propio tiempo, su propio flujo vital, y elevarse por encima de la individualidad y de la sujeción esclava a tiempos congelados.

Por lo anterior es que la persona posee un género de conocimiento que trasciende el plano teórico e incluye imaginación, recuerdo, anticipación y visión, formas todas que el racionalismo clásico rechaza por imperfectas, inadecuadas y confusas, pero que en María Zambrano representan la única posibilidad integral de realización humana, donde la vida es un constante sacrificio necesario para que la humanidad se mantenga viva, incluso a costa de la inmolación de algunos de quienes la posibilitan.

VI. De la Persona a la Libertad

La culminación del recorrido que hemos intentado describir se encuentra, como consecuencia, en la reformulación que hace María Zambrano del concepto de Libertad. Así, pensar que la libertad consiste en la ausencia de límites, o en la falta de mediaciones a las que acudir, es ilusorio, aunque bastante frecuente, no sólo en la vida cotidiana, sino incluso en el ámbito de desarrollo de la filosofía. La soledad a la que se enfrenta la persona, desvinculada del principio de individuación como un universal indeterminado, no es electiva, sino, de alguna manera, necesaria; su autodeterminación es consecuencia de la violencia del abandono inicial. “La libertad así aceptada se establece como realidad que necesita ser constantemente verificada con la acción, una acción cualquiera, una pseudoacción correspondiente a la pseudolibertad”.²¹ Como corolario, esta reformulación zambranianiana de la libertad conduce directamente a la reconstitución de las categorías Yo-Otro; así, en la tradición racionalista, el Yo se concibe como único y siente que aquello que está fuera de sí mismo le puede pertenecer; de esta suerte, la inmensidad deviene una totalidad analítico-cuantitativa en la que los constituyentes componen la esfera de la alteridad. El problema es que, bajo esta perspectiva, la alteridad se vuelve amenaza para el Yo, y éste, lejos de ser generoso, como en el ori-

gen, y como la persona ha de ser, intenta aniquilar a los otros que son, a la manera de Hegel, enemigos mortales. Estos son los peligros que acechan constantemente al personismo de María Zambrano y de lo que ella misma es consciente en su lúcido análisis.

Ahora bien, la condición de posibilidad concreta de ser libre proviene directamente de la captación del tiempo en el sentido ya visto: "Pues el tiempo está ahí, en nosotros, para que podamos usar de la libertad. Sólo sabiendo movernos en el tiempo podemos ser efectivamente libres, es decir, saber ejercer nuestra inexorable libertad".²² Así como el sujeto y el individuo están sometidos a la Historia y al Estado, la persona ha de someterse a la libertad y a la temporalidad. María Zambrano justifica la sumisión a la libertad directamente a través de la enunciación orteguiana de la Razón Vital, y la sumisión al tiempo, porque éste, como se ha dicho, constituye el medio vital de la persona como el agua constituye el medio vital del pez.

Pero, entonces, nosotros preguntamos, ¿de dónde proviene el mérito ético y el carácter infinito de la persona si ésta se encuentra inevitablemente condenada a la libertad, a la manera de la célebre concepción sartreana, y si además es "esclava" de otra instancia como la del tiempo? María Zambrano supera tal objeción señalando que la humanización auténtica de la vida consiste precisamente en saber conjugar ambas instancias, advirtiendo, al mismo tiempo, que uno es condición de posibilidad de la otra. Justamente, la tarea de la razón ha de ser, en este contexto, el convertirse "en instrumento adecuado para el conocimiento de la realidad, ante todo de esta realidad inmediata, que para el hombre es él mismo; el que la realidad viviente comience a sernos asequible; nuestra propia realidad".²³

Es interesante dar cuenta, aunque sea brevemente, de las implicaciones políticas desprendidas de este análisis del ser libre de la persona. Por ejemplo, para María Zambrano el ser libre sólo se consigue ejerciendo la libertad, no basta conocer teóricamente el concepto; he ahí su antiplatonismo; pero el problema inmediato que se presenta es que no puede haber una experiencia previa de la libertad en el sujeto que apenas ha logrado entrar a ella, ya que nunca la ejerció, por lo que, entonces, es fácil cometer

errores graves, protagonizar tragedias en que las víctimas son otros seres humanos libres o que intentan llegar a serlo. Precisamente, se requiere Tiempo, y esto no es sólo una expresión, sino la exhortación filosófica que nuestra pensadora lanza a la persona que se vuelve tal al pensar por sí misma.

El fracaso de muchas de las formas de democracia en el mundo occidental se debería, de acuerdo a todas estas consideraciones, al hecho de que en la participación de todos los individuos en el ámbito político, tal totalidad no está constituida enteramente por personas en el sentido visto; la igualdad, ese concepto tan manoseado como vapuleado, ha de ser no igualdad de atributos o caracteres individuales, sino igualdad en el hecho del reconocimiento mutuo de poder ser todos personas, más aún, como un principio que, al contrario de lo que ha sido, posibilite las diferencias y destruya a la uniformidad. Sólo un individuo que sea reconocido como persona por otros como él, pero también que él mismo se autorreconozca tal, puede ser partícipe real y constructor de sentido en una sociedad democrática.

La vida humana, finalmente, consiste, desde la óptica zambraniana, en una elección circunstancial más radical aún que la formulada por su maestro Ortega; para la filósofa hay una elección interior que antecede a la elección de las circunstancias, se trata de la propia elección en que el ser humano es necesariamente libre porque *quiere* ser necesariamente libre, de tal suerte que la libertad deja de ser formal, para convertirse en actual. Ser persona en sentido radical implica el valorarse y el considerarse uno mismo como tal, y en este autorreconocimiento se transforma la perspectiva que se tenía de la realidad, en una metamorfosis maravillosa que consiste en transitar de la obscuridad tenebrosa de la ignorancia en que privan las relaciones puramente lógicas a la iluminación conseguida por la salida de la propia subjetividad hacia una alteridad incomprensible e inalcanzable por la razón humana, como razón instrumental, pero suministradora de sentido para una razón *vital* o, como para María Zambrano, para una razón *poética*.

Notas

1. María Zambrano, *Delirio y Destino*, Madrid, Ed. Centro de Estudios de Ramón Areces, 1998.
2. *Ibid.*, p. 56.
3. *Ibid.*, p. 57.
4. María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, pág. 22.
5. María Zambrano, *Persona y Democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p. 21.
6. *Ibid.*, p.25
7. *Vid. infra* nota 10.
8. María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p.32. Para un análisis más detallado sobre la concepción filosófica del exilio en María Zambrano, me permito remitir a mi trabajo “El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos” en C. Revilla (edit.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, pp. 55-65.
9. María Zambrano, *Persona y Democracia*, *op. cit.*, p. 27.
10. María Zambrano, *Los Bienaventurados*, *op. cit.*, p. 35.
11. María Zambrano, *Persona y Democracia*, *op. cit.*, p. 33.
12. *Ibid.*, p. 43
13. *Ibid.*, p. 48
14. Sobre la influencia de Spinoza en María Zambrano y la interpretación de ésta sobre el pensamiento del filósofo judío, véase con provecho el ensayo de Víctor Manuel Pineda, “Sacrificio, agonía y salvación del individuo (Sobre el Spinoza de María Zambrano)” en C. Revilla (edit), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, *op. cit.*, pp. 149-158.
15. *Ibid.*, p. 49.
16. María Zambrano, *Notas de un Método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 51.
17. María Zambrano, *El hombre y lo Divino*, Madrid, Siruela, 1992, p. 12.
18. María Zambrano, *Persona y Democracia*, *op. cit.*, p. 147.
19. *Ibid.*, p. 158.
20. *Ibid.*, p. 160.
21. María Zambrano, *Los Bienaventurados*, *op. cit.*, pp. 39-40.
22. María Zambrano, *Persona y Democracia*, *op. cit.*, p. 114.
23. *Ibid.*, p. 115.

**MARÍA ZAMBRANO:
DEL DESCENSO A LOS INFIERNOS
A LA RAZÓN POÉTICA**

Greta Rivara Kamaji
Universidad Nacional Autónoma de México

Una de las expresiones más significativas en la obra de la filósofa española María Zambrano es “el descenso a los infiernos”. Mas no es solamente una expresión, en muchos sentidos es una de las columnas que sostienen el pensamiento zambraniano. Por lo menos es posible señalar dos sentidos a este respecto: (1) el descenso a los íferos constituye la operación fundamental que realiza la razón-poética, una de las más significativas propuestas de Zambrano; y (2) el descenso a los infiernos es lo que permite a la filósofa realizar con mayor contundencia su crítica al racionalismo, crítica desde la cual habría de surgir precisamente la razón-poética, es decir, la propuesta zambraniana de racionalidad que consiste justamente en la razón que desciende a los íferos.

En este ensayo realizaremos una descripción de algunos de los elementos fundamentales del “descenso a los infiernos”, con el fin de ubicar la relación que tiene, como decíamos, con dos niveles fundamentales del *corpus* de la filosofía zambraniana: la crítica a la razón y el proyecto de la razón-poética.

De eco nietzscheano, de resonancias románticas, pero fundamentalmente de raigambre dionisiaco-órfico-pitagórico, el “descenso a los infiernos” define no sólo el trayecto y el recorrido que ha de realizar la razón-poética zambraniana, sino que también alude a la experiencia fundamental del ser, del ser del hombre que, además, remite a Zambrano a una de las más significativas categorías de alcance ontológico en su obra: la vida.

Para aclarar la idea del descenso nos referiremos a un texto que Zambrano titula “Un descenso a los infiernos” y que constituye un ensayo que escribió sobre *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Sin embargo, el comentario sobre Paz es un pretexto, puesto que a través de este comentario Zambrano designará a su filosofía justamente como un “descenso a los infiernos”. Al respecto de la génesis y de la publicación del texto citamos *in extenso* la nota que da inicio al volumen *Homenaje a María Zambrano* publicado en 1998 por El Colegio de México: “Al hilo de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, María Zambrano, en este texto que presentamos a continuación, traza todo un diagnóstico de la crisis que padece el hombre contemporáneo al alejarse progresivamente de ese terreno inexplorado que se abre tras el límite del pensamiento y del lenguaje, de esa realidad sagrada originaria —hoy olvidada y desterrada a la sombra, a los márgenes por la razón sistemática— que sólo puede ser rescatada de los ‘infiernos’ en los que habita por el decir poético, por ese ‘logos piadoso’ que no renuncia al trato con lo ‘otro’, con el misterio, con ese fondo oculto que subyace a toda Historia y que constituye el substrato último, ‘la raíz del hombre’. Este revelador escrito de la pensadora malagueña ha permanecido inédito hasta la fecha en el Archivo de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga, bajo la signatura M-300. En el original no consta ninguna fecha de redacción, pero, a tenor de la nota a pie de página que aparece en el texto donde la autora señala la edición que maneja de *El laberinto de la soledad* (F.C.E., 4ta edición, México, 1964), nos inclinamos a pensar que fue escrito alrededor de 1964, año en el que Zambrano traslada su residencia de Roma a La Piece. Dicho traslado tuvo lugar el 14 de septiembre de 1964. (Nota bibliográfica de Mercedes Gómez Blesa. Después de la redacción de esta nota, el ensayo de María Zambrano fue publicado en la revista *Vuelta*, México, núm. 224, julio de 1995.)”¹

Con base en esta aclaración, podemos ahora puntualizar los aspectos más significativos del texto.

En primer lugar, el texto efectivamente parece ser una especie de diagnóstico del presente y de la vida contemporánea. En tal diagnóstico, en tal “sobrevuelo” sobre la actualidad, Zambrano sugiere observar una cri-

sis. Crisis que no es sino generada por el constante exilio de todo un terreno de la vida, aquel que precisamente alude a “los íferos del ser”. Terreno olvidado y abandonado por la razón racionalista.

Es necesario, dada esa crisis, para Zambrano voltear el rostro a este terreno, a esta dimensión y “rescatar” todo lo que yace oculto, abismática y oscuramente en esos infiernos, lejos de la mirada de la razón, del sistema y del concepto.

Exilio y marginación que exige acceder a la razón, que exige ser pensado y nombrado, que exige realidad, pues ya la tiene aun cuando sea negado, aun cuando sea ignorado, aun cuando no sea reconocido.

Desenterrar y rescatar esa realidad para nombrada y descubrirla es labor de la razón, pero no de aquella razón que justamente dejó en la oscuridad, tras la claridad de su proceder, a roda aquello no definible ni capturable por el concepto, sino de otra razón, aquella que Zambrano construye y que nombra razón-poética, llamada también razón piadosa (no olvidemos que para Zambrano piedad quiere decir “saber tratar adecuadamente con lo otro”).

Esta racionalidad es capaz de tratar con eso “otro” de la razón iluminista y sus sistemas de conceptos y categorías. Y lo otro, lo gran otro para Zambrano es nombrado como “misterio”, como la raíz indestructible, oscura, abismal, del ser y del ser del hombre, la raíz “dionisiaca” podríamos decir, de la vida misma, de toda vida, de todo evento, de todo suceder, de todo acaecer.

Olvidado, pero no desaparecido, no borrado, pues su realidad es ontológica, es a pesar de que la razón no ha querido que sea, pues escapa a sus límites, escapa al horizonte de lo explicable y definible, pero sólo es inexplicable según los términos que la razón se ha fijado para explicar las cosas. Cabe aclarar que Zambrano no se refiere de ninguna manera a un género de seres o de realidad “misteriosa”, no explicable, sobrenatural o nada por el estilo, por el contrario se refiere al ser, al ser del hombre pero en su aspecto y dimensión que ha escapado al concepto y a los límites fijados por la razón.

Veamos entonces los distintos momentos que sintetizan, desde esta perspectiva, el proyecto zambraniano: 1) el diagnóstico del presente; 2)

el presente como crisis; 3) esa crisis es la consecuencia de algo; 4) de una relación con el mundo estructurada en los términos de la razón instrumental (lo cual deriva en María Zambrano en una crítica a la razón); 5) tal cosa ha dejado de lado toda una dimensión de la vida, “los íferos del ser”; 6) tal realidad debe ser rescatada, pues muy a pesar del concepto y la razón “es”; es fundamento y condición anta lógica de posibilidad del aparecer del ser; 7) para rescatar esta realidad es necesaria otra racionalidad, otro proceder de la razón, una “otra” razón; 8) una que pueda acceder a esos íferos, que pueda fundamentalmente “descender” a ellos; 9) tal razón es la razón-poética; 10) hay una crítica a la razón tradicional y un diálogo con la tradición. En efecto, si pudiéramos esquematizar y enumerar de manera breve el horizonte del pensamiento de Zambrano, el recorrido que tendríamos que hacer —aunque no deja de ser reduccionista, pero expresa lo sustancial, al menos en el punto de partida— comprende más o menos los diez puntos mencionados arriba.

María Zambrano inicia su texto de la siguiente manera: “Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, es la necesidad y aun las parciales realizaciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso a los infiernos, a sus propios infiernos. Infierno de la propia alma individual, infierno de la Historia poblada de ellos. Pues la historia, integrada por los pueblos e ideas victoriosos, condena a los otros, los vencidos, a quedar enterrados vivos, viviendo, sin más espacio para su alma, sin la luz adecuada. Todo lo que vence humanamente parece estar condenado a condenar y, al fin, a condenarse”.²

Esto comprende el proceso que describimos líneas arriba. En este tenor, una de las preocupaciones zambranianas fundamentales radica en intentar rescatar aquellos saberes oscurecidos o marginados por los saberes que ella misma llama “triunfantes”. Preocupación de rescatar, recuperar y resignificar tradiciones un tanto disidentes, un tanto olvidadas, un tanto echadas de lado y que sin embargo han sobrevivido de alguna manera o tal vez de una manera prudente; y que un tanto a hurtadillas se han integrado a los saberes oficiales: tradiciones herméticas, místicas, gnósticas, que han sobrevivido al oscurecimiento que el racionalismo ha echado

sobre ellas. No en vano menciona Zambrano constantemente la herencia órfico-pitagórica de su pensamiento, tradición que ella considera quedó vencida por la filosofía, su método y su sistema a partir de lo que ella misma llama la condenación aristotélica de los pitagóricos; pero, como decíamos y como anota Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*, estos saberes de alguna manera se han conservado en forma de brasas que se encienden soplando en los saberes que los habían apartado, tal fue el caso de los pitagóricos y en general para Zambrano de todas las tradiciones de orden gnóstico y místico.

Ese también fue el caso de la poesía con respecto a la filosofía. Para Zambrano, el sistema filosófico vino a desplazar el nacimiento poético de la misma filosofía, quedando ésta del lado de la claridad y la razón, mientras que conminó a la poesía a ser un saber de las tinieblas y del delirio, lejos del sistema, del método y por ende, lejos también, muy lejos de la cristalina claridad que buscaba la filosofía. En este sentido “descenso” a los infiernos implica también un viaje, un reencuentro con esos saberes dejados justamente del lado de los íferos, del lado de la oscuridad.

Viajar por lo condenado a los abismos y al exilio, descender en la condena misma, en sus motivaciones y en sus fundamentos, en su devenir, y tal vez, lo más importante, en rastrear esos azares, esas discordias a partir de las cuales unos saberes terminan condenando a otros, condenándose los primeros a sí mismos a andar a solas —sin diálogo— sin reconocer del todo aquello que también han necesitado para ser; tales son algunos de los propósitos de la razón-poética.

Es necesario para Zambrano descender al orden de las justificaciones, de las razones justificadoras del que vence y las razones liberadoras del vencido. En este sentido, Zambrano escribe que “no es un azar que la cultura de occidente venga desde hace tiempo justificándose y padezca la obsesión de la legitimidad. Legitimarse es la tarea de los que han ganado la batalla de una época. Pero no basta; lo de momento vencido clama, que clamar es la fatiga de todo enterrado vivo, y toda realidad condenada se levanta un día por esa maravillosa voz libertadora poética y aun razonadora”.³

Es importante mencionar que Zambrano no sólo se refiere con esto a que lo que ha quedado oculto, oscurecido y desconocido son únicamente saberes, o formas de entender y relacionarse con la realidad; como hemos mencionado más arriba, fundamentalmente se refiere Zambrano a zonas, a dimensiones del ser del hombre y del ser de la vida misma que de igual manera han quedado oscurecidas. Quién sino Nietzsche —observa Zambrano— ha denunciado tal cosa con una de las más radicales y profundas críticas al pensamiento occidental que se han dado; quién sino Nietzsche pretendió recordarnos que el cuerpo, el instinto, el no-ser, el devenir, la tierra son y son aun cuando no se les haya reconocido en su ser. Quién sino Nietzsche fue uno de los primeros en realizar ese descenso por aquellas zonas de delirio vistas desde el orden imperante, desde la moral imperante, desde la razón imperante. Quién sino Nietzsche representa y simboliza ese clamor de lo condenado al que alude Zambrano, ese gemido de lo que oculto clama por ser, manifestarse y aparecer. Quién sino Nietzsche intentó recuperar del ser del hombre, de la vida, todo aquello que según él había sido negado por una moral hostil a la vida, por la tradición metafísica misma y su reinado del concepto, la razón y el sistema.

Junto con Nietzsche no debemos dejar de pensar en Freud, quien también descendió al orden del instinto, del caos, del delirio, de eso que Nietzsche llamó lo dionisiaco⁴ y que convirtió en fundamento último de la vida; es aquello que no es exclusivamente conciencia, deliberación racional, etc. Quién sino ellos viajaron por el fundamento oscuro de la vida cuestionando el fundamento luminoso de la razón explicativa.

Es entonces en el orden del ser del hombre en donde a Zambrano le interesa de manera muy significativa este descenso a los infiernos como labor de una racionalidad, de un *logos* “bien repartido por todas las entrañas”, de un *logos poietikos* que no teme al delirio y al abismo, que no busca subsumirlo bajo el concepto y la explicación sino dar cuenta de su ser y de su aparecer; un *logos* creador, pero aquí creador quiere decir que se interna en aquellas zonas, en aquellos recovecos del ser, en aquellos rincones olvidados pero no por ello menos reales.

Cuando Nietzsche afirmó radicalmente que somos instinto, que somos cuerpo y no solamente razón, sistema, concepto y explicación, daba nombre a esos espacios e intentaba buscar en ellos el ser mismo de lo que Nietzsche llamó vida.

Es en este sentido en el que podemos afirmar que a lo largo del pensamiento de María Zambrano corre un profundo ímpetu y un sonoro eco nietzscheano.

Zambrano intenta decir que la filosofía debe acercarse a esas zonas que la filosofía misma había dejado para otros saberes de menor orden en la explicación racional del mundo, ejemplo de ello es como la filosofía arrojó a la poesía y en general a todas aquellas expresiones de ella misma —de la filosofía— que parecían alejarse de su cristalina y aséptica labor. Así, afirma Zambrano que “la filosofía ha ido dejando a la poesía esa función redentora de lo que gime condenado. No fue así siempre. En el momento actual tenemos todos esos intentos de vitalismos y existencialismos, que claman por una amplia, totalizadora razón vital que dé cuenta de todo lo que quedó apresado por la legitimidad victoriosa o de los victoriosos.

“Desde el Romanticismo se han ido verificando diversos descensos a los infiernos; infiernos del alma asfixiada, de lo no dicho, de lo imposible de expresar, de la blasfemia misma. ¿Qué se oculta en la blasfemia? ¿Qué en el sacrilegio? ¿Quién tiene en definitiva la culpa? ¿Y esa defensa del culpable que tiende a generar el ámbito de toda razón justificante, pues, al fin, el condenado nos condena, o nos condenamos por él? En todo caso una visita a los infiernos parece obligada; una larga, lúcida visita a todos sus laberintos infernales, donde el bien y el mal presentan otras caras, y todo parece intercambiable; donde las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia; donde todo lo que se sabe se olvida, porque lo olvidado vuelve y se presenta en una memoria continua, sin principio ni fin; sin punto de referencia”.⁵ Nietzsche, Freud, los románticos, Nerval, Hölderlin, Jean Paul, Novalis, pero con ellos también el delirio órfico, Dionisos, Démeter, Perséfone.

Todo ese universo es el que orbita el pensamiento zambrano y su propuesta de una razón que descienda por esos íferos, una razón que

cuando Zambrano le llama musical no alude sino a la lira con la que Orfeo desciende a los infiernos, una razón que cuando Zambrano le llama piadosa no alude sino a la astucia de Dionisos de saber ser y tratar con lo otro y volverse lo otro, donde los contrarios se confunden, se mezclan, donde lo establecido se invierte, se cuestiona, entra en crisis.

Un mirar, el de la razón-poética, que ensaya el atrevimiento. Un atreverse a mirar a la Gorgona de frente sin suavizar su aterradora faz; el atreverse a morder la cabeza de la serpiente como el pastor del Zaratustra de Nietzsche;⁶ atreverse a no descansar en la búsqueda aunque implique el viaje simbólico por los íferos como Démeter en la búsqueda de Perséfone, como Dionisos mismo.

¿Por qué Occidente —se pregunta Zambrano— olvidó tan pronto esta herencia? ¿Por qué Dionisos quedó vencido por los dioses que no descienden, que no enloquecen? ¿Por qué Occidente ha temido tanto a ese delirio, a esa locura, a ese no-ser que tiembla bajo todo lo que es? ¿Cuáles son esos infiernos del alma asfixiada que nombra Zambrano? ¿Qué es lo no dicho y lo casi imposible de expresar? ¿En qué términos y desde qué horizonte es no dicho e imposible de nombrar, de expresar? ¿Por qué ello aparece, como lo escribe Zambrano, como blasfemia? ¿Qué se oculta detrás de ello para que aparezca entonces como blasfemia, como herejía? ¿Por qué constituye en última instancia un sacrilegio ese viaje, ese descenso? ¿Por qué dice Zambrano que ese descenso ha de ser “lúcido” y “necesario”? ¿Qué hay detrás de todas las justificaciones de los filósofos racionalistas para no realizar ese viaje además de aquellas que se erigen desconociendo el valor epistémico, sistemático de aquellas zonas y que por tanto son indignas a la razón y a su sistema? ¿Qué late en el fondo de tal negación, de tal necesidad de justificar el hecho de que se ha arrojado algo al abismo, y se le ha olvidado? Zambrano lo dice claramente en la cita que escribimos líneas arriba. Entre otras cosas, el miedo radica en la pérdida de la estabilidad, de la claridad y seguridad de las explicaciones del mundo que dan sostén al devenir. Miedo de ver cimbrarse los logros obtenidos al definir y conceptuar algo, miedo a que “el bien y el mal cambien y presenten otras caras”, miedo a que se desmorone el vasto edificio de garantías y seguridades que la razón construye para poder res-

pirar tranquilamente o al menos sin asfixia, sin sobresalto, miedo de adentrarse ahí donde “las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia, donde lo que se sabe se olvida”, miedo, en fin, a quedarnos “sin punto de referencia”, solos frente a la temporalidad y la finitud del ser.

Zambrano ilustra lo anterior con el texto de Paz El *laberinto de la soledad*, el cual, según ella, bien puede representar los afanes de una razón piadosa, de una razón que desciende.

En ese sentido, Zambrano afirma: “Viaje como un sueño lúcido es el que el poeta Octavio Paz nos lleva a realizar a través de su libro *El laberinto de la soledad*. Tiene del sueño ese contacto íntimo con la realidad, del que se sale al despertar y que, aunque se trate de una realidad pavorosa, nos produce la impresión de haber abandonado el hueco exacto de nuestro ser, donde reside la verdad de nuestra vida: el lugar de nuestro infierno, que es el mismo de nuestro paraíso. Llevado a la vigilia, sin que se esfume ni se debilite su palpitación; haced o visible, sin que pierda su oscura vida, es acción que sólo la poesía que sea al par pensamiento, puede realizar. Filosofía y poesía en íntima unidad nos ofrece este libro de un poeta cuya poesía ha estado siempre traspasada de pensamiento. *Raíz del hombre* es, en realidad, el título de todos sus poemas: la búsqueda, la persecución de lo humano”.⁷

Dicho esto, Zambrano afirma que justamente la pregunta por lo humano en el radicalismo racionalista que caracteriza la filosofía moderna ha estado condenada, de una u otra manera, por definiciones previas, o al menos por una aceptación previa de lo humano —normalmente suscrita a la razón discursiva—, por un saber antes de saber.

Esto implica, para Zambrano, por parte de la actitud racionalista y fundamentalmente idealista un dar por hecho, un dar por supuesto lo que se iba a buscar, por lo que se iba a preguntar y, añade Zambrano, lo que es más grave, se da también por sentado el horizonte que encierra lo que se iba a buscar.

Pero esto no es para nuestra autora un proceso unívoco y escribe al respecto que “mas, por otra parte, la soledad, la profunda soledad en que el hombre se ha ido quedando a partir del renacimiento, ha hecho necesari-

rio el encuentro del hombre consigo mismo. Y así, la época moderna podría quedar definida por esta persecución que cada vez de modo más encarnizado realiza el hombre frente al hombre. Persecución que se inicia en el ámbito del conocer y que ha desembocado en la acción, hasta culminar en esa pasión persecutoria que ocupa casi por completo el escenario de nuestra época. No es necesario hoy ningún agente que dirija este infierno creado por el hombre en su angustiada persecución de sí mismo, para tenerse al fin entre sus manos, para saber quién es, sin intermediario de idea, ni de imagen alguna. De allí que el *a priori* del pensamiento haya sido abandonado por la Filosofía misma que hoy pretende no partir de supuesto alguno, sino de la radical angustia del ser humano en la soledad. Mas tal tarea, urgente cuando es urgente que la persecución inacabable cese, ha de ser aventura en las más íntimas capas del ser, acercamiento oscuro, poético, a la raíz del hombre”.⁸

Como podemos observar, por un lado, Zambrano reitera su crítica al “saber de lo humano”, a la “pregunta por lo humano” que se hace en la modernidad, pero resalta, por otro lado, que tal saber deja justamente al hombre en desamparo más que nunca porque, como mencionábamos, considera que no nos estamos preguntando realmente por el hombre si de antemano ya tenemos de él definiciones, y mucho menos si estas definiciones previas cuyos horizontes de sentido también están previamente contruidos y formulados, implican además el definir al hombre no por su ser, sino desde categorías que se le aplican desde fuera, es decir, por la operatividad y el dominio de su racionalidad.

Uno de los resultados de esta experiencia se traduce entonces, para Zambrano, de manera más o menos obvia, en las críticas a la razón, empezando, como ya hemos visto, con Nietzsche.

Al respecto son especialmente significativas las palabras de Zambrano al puntualizar que las críticas a la actitud racionalista implican establecer un nuevo punto de partida en lo referente a la pregunta por el hombre: en primer lugar, que ésta ha de ser una pregunta no en el nivel de lo que el hombre hace o piensa o de sus características ónticas, sino que ha de ser la pregunta por el ser del hombre, preguntarse por el hombre en su ser, y ello implica también partir de una radical ausencia no sólo de supuestos

previos —y mucho menos los racionalistas—, sino de una radical ausencia de fundamentos; la pregunta por el ser del hombre parte de ello y no de ninguna “esencia” o “sustancia” previa que la sostenga y a partir de la cual se construya una definición positiva, sea ésta de la índole que sea.

Por ello dice, en clara alusión a Heidegger, que es necesario partir de la pregunta por el hombre en la radical angustia en la que éste es y se da; es decir, en la ausencia de fundamento.

Una vez indicado este punto de partida, Zambrano vuelve a enunciar con ello algo que, como hemos visto, implica ya lo más significativo de su proyecto: preguntar por el ser del hombre desde otro horizonte de la racionalidad: “oscuro y poético” escribe en las líneas que estamos comentando, con lo cual afirma que esta otra actitud, que este otro acercamiento en forma de pregunta por el ser es, en última instancia, este llamado “descenso a los infiernos”, y el cual se realiza desde una racionalidad que como “descendente” puede ser por ello una razón-poética; sin supuestos previos,⁹ atendida únicamente y en primer lugar al aparecer del ser por el que se está preguntando la pregunta. Pregunta que por otro lado, debemos recordar, no es inédita para Zambrano; la Grecia que vio nacer la filosofía vio nacer también esta pregunta, pero no sólo ahí en la filosofía quedó establecida, sino también en otros saberes, tal es el caso de la poesía. Pero debemos resaltar que a Zambrano le interesa fundamentalmente señalar que es la filosofía hoy en sus posibilidades la que puede y debe “reformular la razón” y acercarse desde esta reforma a la pregunta por el ser del hombre. Por ello, como hemos anotado ya, Zambrano alude a que el punto de partida de esta otra posibilidad de la racionalidad, por medio de la razón-poética, implica primero lo que ella llama “la reforma del entendimiento” en *Los intelectuales en el drama de España* y en otros textos posteriores, y éste sería el resultado obtenido por lo menos como punto de partida, frente a lo que ella también llama “los excesos del racionalismo”.

Zambrano ve en la poesía —y aquí el pretexto es la poesía de Paz— esta nueva actitud, esta posibilidad de “reforma del entendimiento” que, en otros lugares de su obra, señala que se ha dado en la poesía castellana y resalta fundamentalmente dos figuras que a este respecto le son com-

pletamente significativas, junto con Paz: Emilio Prados y Luis Cernuda. Asume Zambrano que “con la obra de los dos, más estrechamente con la de Cernuda, la del mexicano Octavio Paz tiene un íntimo parentesco que le adviene no de las llamadas ‘influencias’, sino de estar situada ante la misma realidad: la realidad del hombre no definida, antes de haber sido sometido a la manipulación del pensamiento o a cualquier abstracta reducción de la mente”.¹⁰ Puntualiza enseguida sobre este último aspecto, el de la no reducción del concepto y de la no abstracción del hombre, de su ser y de su realidad: “la sorpresa de encontrarnos ante un libro que es *Filosofía y Poesía* en unidad tan íntima como *El laberinto de la soledad*, proviene del asombro, sin duda alguna de extrañeza, que se siente ante algo logrado. Sorprende, pero no extraña. El pensamiento apetecido tenía al fin que aparecer, como lo ha hecho, sin desprenderse de la actitud que lo originó, de la misma actitud *Raíz del hombre*: ir al encuentro de lo humano, sin determinar previamente su contenido, ni el horizonte en que aparece”.¹¹ Podríamos decir que tal parece que Zambrano no reduce la actitud de la operación fenomenológica fundamental al discurso filosófico, ella lo observa, por lo menos en cuanto a actitud y punto de partida en algunos momentos del pensamiento poético, en este caso en el análisis que hace de Octavio Paz.

Sin embargo, reparemos en el hecho de que Zambrano —a pesar de lo que ve en Paz y en su actitud— no está privilegiando a la poesía o al pensamiento poético como el discurso que puede o debe realizar la reforma del entendimiento que ha planteado como fundamental para la racionalidad poética, sino que los mira como momentos poéticos del pensamiento, como resistencias al racionalismo que desde la perspectiva de la filosofía, pueden ser altamente significativas. Por otro lado, Zambrano quiere aludir con ello a que, efectivamente, esa “reforma del entendimiento” tampoco es algo inédito o algo que ella pretenda inaugurar, puesto que lo reconoce en Nietzsche e incluso en algunos pensadores racionalistas. En ese sentido, afirma que en otros órdenes del saber —que, por cierto, ella considera desdeñados por la filosofía— tal reforma, tal reformulación de la pregunta por el hombre en términos de la pregunta por su ser ha sido ya formulada, tal vez sin intención.

En ese sentido, la autora se pregunta por la clase de discurso del que se trata la reflexión de Paz; se pregunta Zambrano si se trata de un texto de filosofía o de poesía. Afirma que tal cuestionamiento se realiza siempre que se da un viaje a los infiernos, y supone que tal vez incluso en el más ilustre relato de esta índole hay teología y no puede dejar de haberla cuando se trata de un descenso, cuando se trata de abismarse en la oscuridad misma; en el pensar y las condiciones de posibilidad de todo aparecer.¹² Sin embargo, en última instancia lo que le interesa a Zambrano es afirmar que su propuesta de racionalidad no pretende reformular la escisión entre filosofía y poesía, pero tampoco unir las indiferenciadamente en una simple simbiosis o en un híbrido. Escribe que “un viaje a los infiernos ha de ser cumplido por la piedad y la razón unidas, pues sólo a esa unidad indiscernible se entreabren las profundidades infernales. La razón sola se detiene en el límite de lo razonable: su propia sombra”. Es cosa olvidada que el horizonte, el lugar por donde la razón puede dejar caer su luz, no está dado por ella, sino en esos límites, isla de lo racional rodeada de irracionalidad. Abandonar la seguridad que se goza en esa isla dócil a la evidencia es obra de la piedad, que no es simple compasión (piedad en el más moderno de sus sentidos), sino la sabiduría de saber tratar con ‘lo otro’, con lo heterogéneo. Con ‘lo otro’ de la razón y que no por ello deja de constituir lo real. Y así, la piedad, como el amor, hace a la razón trascendente, ser trascendente: entrar en realidad. Sólo las nupcias de la razón y la realidad producen el conocimiento. En las profundidades de la vida, la realidad no revelada o condenada impone su ley con más fuerza, pues es mayor su resistencia y aun, podría decirse, su rencor. Sólo esa diplomacia de la piedad se hace accesible. No ante una razón sin más; los infiernos se abren de manera tal que quien entra pueda salir, sin quedar su prisionero.

“Al decir infierno, usamos un nombre, damos un nombre, aquí a lo sagrado. Porque es de lo sagrado, en toda la plenitud del término, de lo que la poesía pensamiento de Octavio Paz nos revela el secreto laberinto. Y así encontramos que es poesía, poética, la acción; filosófico el hallazgo. En ciertas situaciones, para que el pensamiento se realice hace falta

una actitud poética más que filosófica. Descender a los infiernos exige una inteligencia en estado de gracia”.¹³

Es necesario detenerse en las palabras de Zambrano, ya que en ellas vemos, como dijimos, con el pretexto de reflexionar sobre el texto de Paz, la enunciación misma de la propuesta zambraniana de razón-poética. Enuncia el tema “filosofía y poesía” al preguntarse de qué clase de texto se trata el texto de Paz.

Con ello, no debemos olvidar, que enuncia uno de los grandes temas que trabaja en su pensamiento, que, como hemos visto, no es un tema que Zambrano trabaja exclusivamente en el libro *Filosofía y poesía*, sino justamente tal planteamiento se presenta a lo largo de todo su pensar.

A este respecto, recordemos que Zambrano resignifica la noción de poesía que está utilizando, sobre todo al referirla a la razón-poética. Zambrano no entiende la poesía exclusivamente desde el punto de vista literario, sino en su sentido ontológico como *poiesis*), de tal manera que sólo desde esta perspectiva se puede entender el motivo por el que Zambrano trabajó constantemente las relaciones entre filosofía y poesía (incluso a lo largo de la historia misma de la filosofía) y de ahí que podemos entender que en la propuesta zambraniana no se trata de construir un pensamiento híbrido, mezcla de filosofía y poesía, no se trata de hacer una filosofía escrita poéticamente, sino fundamentalmente de una razón creadora, como ella le llama.

Además, recordemos que al trabajar las relaciones entre filosofía y poesía, lo que Zambrano busca de una manera muy puntual es analizar, reflexionar y criticar las nociones que la filosofía, al haberse ido apartando de la poesía, ha tenido de la poesía misma, reduciendo en muchos casos con ello, tanto la noción y alcances de la filosofía misma, como de la poesía. Entonces trabajar tal problemática le permite hacer una revisión crítica de esta historia, sobre todo desde la perspectiva del racionalismo, en donde filosofía y poesía parecen excluirse mutuamente, y no sólo eso, sino en donde parece que además de la exclusión ha habido por parte de la filosofía un cierto desprecio por la poesía, tanto que ha “arrojado” del lado de la poesía todo aquello que consideraba “indigno” de ser trabajado o pensado por la razón.

Entonces, lo que Zambrano cuestiona es no solamente esos límites que el pensar discursivo-filosófico se ha autoimpuesto para delimitar su territorio y el orden de su acción y de sus fenómenos, sino que se pregunta y cuestiona sobre la propia validez de esos mismos límites preguntándose, finalmente, si ellos no han terminado por reducir el acceso mismo de la filosofía a todo un orden del saber que hoy podría trabajar y que de hecho ha trabajado, pero tal vez siempre de manera o bien sumisa, velada o bien marginal, siendo juzgada por otras filosofías no como filosofía, sino justamente como poesía, reduciendo, insiste en ello Zambrano, la noción misma de filosofía y por supuesto, con ello, los alcances de ambas. Es entonces desde esta perspectiva que Zambrano afirma y lo hace a lo largo de todo su pensamiento, a manera de propuesta, que “un viaje a los infiernos ha de ser cumplido por la piedad y la razón”, es decir, por una razón piadosa.

Recordemos que Zambrano evoca a la razón-poética de distintas maneras, que la dice de modos diversos, razón creadora, misericordiosa, piadosa. Con estos adjetivos no quiere decir sino poética, creadora. Cuando escribe “razón piadosa” recordemos que Zambrano tiene una muy singular noción de piedad que formula explícitamente en *El hombre y lo divino*, pero en resumen, recordemos que piedad en la concepción zambranianiana quiere decir fundamentalmente un saber tratar con “lo otro”, en este caso es un saber tratar con lo que la razón ha llamado otro, con aquello que, como decíamos, había aludido con tal expresión.

Puntualiza además que eso que ella llama íferos y que es “lo otro” de la filosofía, eso otro que el racionalismo no consideró en sus límites, en sus lineamientos y horizontes es precisamente lo que desde la perspectiva de esa misma razón racionalista se llamó irracional, eso que como menciona Zambrano es cosa olvidada por la razón, pues ésta sólo se detiene en los límites de lo que considera justamente “razonable”. Ello, dice Zambrano, no es sino su propia sombra, que quiera o no le pertenece también, es su propia sombra, porque ella le ha dado la espalda y la ha convertido en “otro”, en su “otro”, pero como sombra permanece ahí. Aunque escondida a la luz de la razón permanece, no por ello, por oculta, no existe o desaparece. Es en este sentido que no se trata para Zambrano,

con esa sombra, con esos íferos, de un “nuevo orden del saber”, sino de aquello que la filosofía, al convertirse en razón pura fue dejando tras de sí, fue apartando a otros lugares, “el lugar —escribe Zambrano— por donde la razón puede dejar caer su luz”, pero que sin embargo no incluye, sino que constituye esos límites, “isla de lo racional rodeada de irracionalidad”, Lugar creado, de esta manera, por la misma filosofía con el objeto de mantenerse en la seguridad de la razón, del concepto, del discurso y de la lógica. Seguridad que, no obstante, como decíamos, no cancela el orden mismo de lo real del cual se aparta y al que sin embargo pertenece todo aquello dejado del lado de los “íferos”, Por ello la piedad es también recordatorio de que esos límites pueden moverse, de que lo no visto puede ser visto, de que lo no reconocido no deja de ser realidad y más aún, de que siempre amenaza con convertirse en objeto de filosofía porque, como asume Zambrano, finalmente podríamos decir que “la realidad no revelada o condenada impone su ley con más fuerza, pues es mayor su resistencia y aun podría decirse, su rencor”, y sólo esa “diplomacia” de la piedad puede hacerla accesible. Esto es lo que Zambrano busca en esa realidad no revelada, que sea precisamente accesible a la filosofía, aún cuando no lo quiera o le tema a todo ese orden, por ello es necesario recrear o recuperar un orden de la razón que vuelque su rostro a ese orden aterrador para el racionalismo extremo, de ahí entonces la propuesta de una razón creadora, poética. Es la razón encargándose, responsabilizándose de aquello que había convertido precisamente en su sombra, precisamente en su “otro”, negándose con ello a entrar sin más en la realidad y habiéndose con ello refugiado en la seguridad del concepto: la razón sola con su conciencia.

Se trata entonces de la razón trabajando su sombra y su otro, no porque de hecho lo sea, no porque de hecho eso “otro” sea “la irracionalidad”, sino porque la razón misma le había dado esos lugares y esos nombres. Como razón-poética la razón puede liberar, con su misma actitud, y hacerse cargo de eso que ella misma construyó como su otro, pero advirtiéndole que sólo han sido “otro” y “sombra” porque ella lo había juzgado así al delimitar su propio terreno y al conferir el horizonte de su propia acción convirtiendo en “otro” a todo aquello que no dejaba existir en ese

horizonte, en este terreno y en esos límites. “El pensamiento guiado por la piedad ha de forjar sus categorías en una forma poética. ¿Existen, acaso, categorías poéticas, que serían, a diferencia de las de la razón, categorías de la vida viviente?”.¹⁴

¿De qué categorías se trata entonces, si, como menciona Zambrano, no se trata ya de aquellas que tienen sentido en el mundo de los efectos y las causas, en el horizonte del principio de no contradicción? ¿Cómo podemos abrirnos y abandonar la radical desconfianza frente a una realidad a la cual aparentemente no se le puede dar una acogida, sin someterla, ni reducida de nuevo a concepto? ¿Cómo acceder a un orden que ya de por sí es precisamente resistencia, la resistencia de lo no desvelado, de lo no manifiesto?

Estar cerrado es resistir, escribe Zambrano, la apertura es siempre una herida. Eso es lo que hace una razón que desciende, imprime una herida, pero lo hace sólo para abrir lo que está oculto y cerrado.

¿Qué emerge de esa herida? Las “categorías de la vida”, las “formas íntimas de la vida”, en última instancia, aquello que llama “entrañas” y que como eco, sugieren todas esas zonas que la razón-poética se dispone a tratar: la finitud, la contradicción, el sentir, el instinto, etc.

Así, escribe Zambrano, “son las llamadas ‘entrañas’ las que no pueden abrirse sin quedar heridas y, al quedar al descubierto, afrontadas, las entrañas son aquello que no puede abismarse, al menos directamente [...]. Para que las entrañas se abran sin ofensa es necesaria una cierta relación con la luz”.¹⁵ ¿Por qué dice Zambrano que para que las entrañas se abran es necesaria una cierta relación con la luz?

Quiere decir que la razón es necesaria para esta tarea. Es importante señalar que no hay en Zambrano una renuncia a la razón; por el contrario, lo que hay es una transformación Y con ello un rescate; esto implica que la razón que va a descender necesita “dignificar”, es decir, dar estatuto de cognoscible, de posibilidad de desocultamiento y develación a aquello que va a encontrar y a descubrir en los íferos. Es decir, que aún cuando descienda no puede hacerlo desde la actitud y perspectiva única del racionalismo (ello implicaría darle un trato a este terreno desde la misma razón limitante y exclusivista), por ello debe ir con actitud de “luz”, por

utilizar la propia metáfora de la razón, con la actitud que ha de abrirse, que ha de abrir posibilidades, que ha de dejarse sorprender sin llegar necesariamente cargada de un aparato conceptual al cual ceñir lo que se ha de ir encontrando, al cual adaptar y capturar aquello que se le va develando, sino por el contrario, dejarlo ser sin la coacción de la prefiguración conceptual, dejarlo ser como otro y diferente sin restar la posibilidad de poderlo describir y teorizar, sin restarle un estatuto de conocimiento, es decir, se trata de poder elevarlo a la posibilidad de ser pensado. Es necesario con ello, afirma Zambrano, dejar que el ser de aquellas entrañas se devele, pero dejarlo ser con “equidad y justicia”, es decir, no permitirle existir desde la sombra de la razón, sino como algo digno de *theoria*, digno de ser historia, de devenir al par que todo lo demás, de dejarle nacer y ser historia porque, escribe Zambrano, “[...] nacer es estar comprometido con el juego de la historia [ciertamente, el que hacer humano es la historia y no es posible vivir humanamente sin hacerla y padecerla]”.¹⁶

La razón ha de poder pensar contra sí misma, porque ya lo ha hecho, es por esto que Zambrano acude a la razón. Esa razón es la que puede tornarse poética y mostrar el carácter histórico de todo aquello que la razón racionalista había sacado de la historia y dejado del lado de las oscuras entrañas, de las historias sin historia. Es también en este sentido que uno de los puntos de partida de la razón-poética, en los momentos de su gestación en el pensamiento de Zambrano, fue puntualizar su carácter histórico, vital, con el claro eco de la exigencia orteguiana a la razón y para la razón.

Así, Zambrano escribe: “En el laberinto de la historia lo que gime apasionado parecen ser esas entrañas que sólo por mediación del alma pueden afrontar la luz”.¹⁷ El descenso es también “saber del alma”. Nótese que para Zambrano el alma es una metáfora rectora con la cual alude a lo poético, al carácter fundamentalmente creador del ser del hombre que no se reduce a razón teoretizante y discursiva. En este sentido, la crítica que Zambrano está realizando implica decir que “La cultura victoriosa de Occidente abandonó hace tiempo el alma y en ella —lo que quizá no soñó— ese mundo oscuro, hermético, que no puede abrirse directamente, porque toda apertura resulta una herida y una afrenta. Vivir desde la

conciencia ha sido y es aún la exigencia de la vida occidental, de la razón triunfante. Mas hemos llegado al punto en que la conciencia y la razón se ven obligadas a corregirse a sí mismas. La confianza que nace de la desconfianza desconfía de sí misma y la Razón examina la propia estructura. Los mundos sumergidos aparecen. Para la cultura desalmada de Occidente ha llegado el momento inevitable de rendir cuentas, aunque no se sepa a quién, aunque crea hacerlo sólo ante las propias exigencias de su mente o simplemente forzada por la necesidad de salir del laberinto histórico".¹⁸

Sólo una razón que desconfía de sí misma otorga historia a lo que gime oculto bajo ella, otorga confianza a lo que puede ser desvelado para salir de su estado de "tras bambalinas" de la historia, de eso que Zambrano a propósito del texto de Paz llama "laberinto de la historia".

Es el Momento en que la razón y la conciencia se ven obligadas a desconfiar de sí mismas, a entrar en crisis, a reparar en su propio devenir, a rendir cuentas. Es el momento de la razón-poética.

Con ello no quiere decir Zambrano que este es el único momento en el que tal cosa puede suceder, ello, afirma, ha sucedido numerosas veces, diversas crisis de la razón se han generado en Occidente, con el mismo Descartes que ya desconfió para luego confiar absolutamente, con el mismo Nietzsche, al inaugurar no sólo una crisis en la razón, sino en la verdad, en la conciencia, en el hombre; sólo que Nietzsche no volvió a caer en la fe ciega, ello es lo que busca la razón-poética, pero con ello, como vemos, no deja de reconocerse en su propia historia de crisis y cuestionamientos, de poder pensar contra sí misma, de reconocerse siempre otra y transformarse.

Por ello hemos insistido en que Zambrano no renuncia a esta razón, ya que ve en ella las posibilidades de abrirse siempre, de cuestionarse a sí misma y a dar lugar a que emerjan otras dimensiones de ella; justo por ello no deja de integrar y rescatar a la razón, para explicitar su momento poético, creador y conformada en razón-poética.

Zambrano ve en Paz un ejemplo de esto: "El laberinto al que nos introduce Octavio Paz en su libro nos parece así un verdadero laberinto, un lugar secreto, sagrado. Todo eso que gime y palpita en el interior del

laberinto del hombre, en el fondo último de un corazón humillado y ofendido y que quizá sea quien inevitablemente nos juzgue, la medida suprema de toda cultura, la viviente realidad más allá de toda ley. Lo que constituye el infierno porque hubiera podido ser formulado Paraíso”.¹⁹

¿A qué alude Zambrano con tales símbolos? El del corazón humillado que reclama y en su reclamo juzga a quien le ha humillado, a quien le ha dado nombre de infierno y sin embargo es viviente realidad.

De inmediato nos remitimos a la sentencia zambraniana de que “nada de lo real ha de ser humillado”. Sentencia que alude justamente a todo lo que nos hemos estado refiriendo. Para Zambrano humillar quiere decir no haber tomado en cuenta lo que habita en los íferos. La operación fundamental de la razón racionalista radica en esta especie de humillación a lo que no reconoció y no le dio estatuto y posibilidad de conocimiento, lo relegó a los espacios de la irracionalidad y el resultado de ello es para Zambrano un inevitable reclamo, aquel que ya realizara fundamentalmente Nietzsche, aquel reclamo a la razón que se tradujo precisamente en una crisis de la razón, reclamo en el cual todo lo humillado reclamaba su lugar y más aún, reposicionaba el lugar de todo aquello que se había vanagloriado de su estatuto, de su valor, de su carácter de conocido y explicado. Reclamo que se convierte en cuestionamiento, operación que hace entrar en crisis el lugar seguro y estable de la razón que había juzgado y excluido, crisis a partir de la cual la razón puede reformular sus afanes, sus intenciones, hacerse realmente pensante.

“Porque pensar es para ella intentar concebir la experiencia íntegra, alumbrada, ensanchada, afirmando incluso lo excluido y lo que aún no llega a ser. Despejar las incógnitas y sostener los enigmas, en vez de multiplicar los espejos, las ilusiones y los consuelos [...] no es una alternativa al sistema, sino su pulso, su vibración, su creación como composición de razones [...].

M. Zambrano no discurre al filo de un pensar extremadamente fino que reúne con el mismo vigor el *logos* repartido por las entrañas y lo sagrado, lo abismal de todo corazón, el infierno que hay en el fondo de todo cielo. Es una pensadora apasionada, trágica [...] la razón se abisma. Y abismarse significa llegar a las raíces y al despojamiento, para despejar las

cosas, alumbrar su verdad y sostenerlas en su diferencia singular, es decir, “salvarlas”. La trascendencia es para ella “la transparencia de las entrañas”. A esa exigencia obedece su estilo, no a la pretensión de acariciar los oídos, entornar los ojos y adormecer [...] El pensamiento de M. Zambrano es parte de la historia del *logos*. Pertenece a la gran tradición filosófica, piensa desde ella. Despliega y reelabora las incitaciones de Aristóteles, Spinoza, Leibnitz, Nietzsche, Heidegger... pero reivindica también a los derrotados y marginados de la historia: los pitagóricos, Plotino..., como explica ejemplarmente en ‘La condenación aristotélica de los pitagóricos’ [...] critica la ceguera por deslumbramiento, el espejismo de la razón moderna convertida en espejo total, pero incapaz de «reafirmar la vida». Desde la «trágica historia» y el drama de la época moderna, intenta lograr una racionalidad capaz de ganarse a la vida y transformada [...] no se deja inscribir, en cambio, en una historia de filósofos y para filósofos, que olvide desdeñosamente todo lo demás, protegida por su narcisismo de descubrir con horror su propia degeneración y enclaustramiento”.²⁰

Pues la razón es potencia creadora y como potencia, como fuerza, ya que ha podido sostenernos, puede entonces descender a los infiernos. Esa es, como hemos dicho, la tarea de la razón-poética zambraniana en tanto “saber del alma” y “razón reformada”.

Notas

1. Esta aclaración sobre el texto de Zambra no aparece a pie de página en A.A.V.V., *Homenaje a María Zambrano*, México, El Colegio de México, 1998, p. 15.

2. M. Zambrano, “Un descenso a los infiernos”, en A.A.V.V., *Homenaje a María Zambrano*, *op. cit.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p.16.

4. Cfr. básicamente F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1995.

5. M. Zambrano, “Un descenso a los infiernos”, *op. cit.*, p. 16.

6. Cfr. el apartado “De la visión y el enigma” en F. Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1987.

7. M. Zambrano, *op. cit.*, p. 16-17.

8. *Ibid.*, p. 17

9. Sin supuestos previos en sentido teórico, lo cual no implica negar los supuestos

de carácter hermenéutico (tradicción en sentido gadameriano).

10. M. Zambrano, *op. cit.*, p. 18.

11. *Idem.*

12. Preguntémonos si no hay una buena dosis de religiosidad, por ejemplo, en los relatos del descenso a los infiernos de algunos de los poetas románticos como podría ser *Aurelia* o *Las quimeras* de Gérard de Nerval.

13. M. Zambrano, *op. cit.*, p. 18-19.

14. *Ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 20.

16. *Idem.*

17. *Ibid.*, p. 21.

18. *Idem.*

19. *Idem.*

20. E. Fernández, "La razón poética: la salvación de los ínferos", en T. Rocha (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 110-111.

EL CIUDADANO Y SU CONDICIÓN PÚBLICA UN ACERCAMIENTO A LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE ESPACIO PÚBLICO

María Teresa Muñoz
Universidad Intercontinental

El poder sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.

Hannah Arendt, *La Condición Humana*, 223.

Desde que en 1951 Hannah Arendt, refugiada judía de origen alemán,¹ publicara *Los orígenes del totalitarismo*, ríos de tinta han corrido sobre su obra. Se han hecho de ella todo tipo de interpretaciones: para muchos, reivindica un retorno imposible al paradigma de la *polis* griega en cuanto modelo de espacio público; para otros, hace una revisión de la política desde una posición conservadora;² para otros más, por el contrario, su pensamiento supone una apuesta por la democracia radical y una defensa de la participación directa.³ No es mi interés entrar aquí en valoraciones sobre la ubicación política de Arendt, lo que me interesa de su obra es lo que considero su principal aporte, a saber: su anhelo de comprensión de lo político desde un acercamiento a los conceptos en torno a los que se articula.

En palabras de su biógrafa más reconocida, Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt “denominaba su método filosófico ‘análisis conceptual’ y su tarea consistía en encontrar ‘de dónde proceden los conceptos’. Sirviéndose en ocasiones de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos”.⁴ La suya

es una reflexión que aparenta ser sobre los fenómenos, y sin embargo nos coloca más allá: en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos mismos. Arendt trata de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y traza además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión conceptual.⁵ Me atrevería a decir sin empacho y siguiendo la interpretación de Manuel Cruz⁶ que en cierto sentido la reflexión de Arendt es un atinado esfuerzo de comprensión asistemática de la política desde lo que podríamos llamar una ontología del espacio público. El rastreo conceptual sin pretensiones de sistematicidad sino desde la conciencia del fragmento, así como la capacidad de pensar desde la fragilidad y la incertidumbre son las aportaciones más relevantes de esta forma de filosofar.

Con este espíritu vamos a revisar, en los márgenes propios de un escrito como éste, uno de los supuestos que su noción de espacio público presenta; a saber: la imagen de ciudadano que Arendt nos deja sugerida. Esto nos permitirá recuperar varios prototipos de ciudadano tales como el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo; para ello nos serviremos de su primera obra, la biografía de Rahel Varnaghen, de *La condición humana* y de su último e inacabado trabajo, *La vida del espíritu*,⁷ así como de un ensayo previo, “La crisis de la cultura: significado político y social”.⁸ Así las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo -todas ellas diferentes y complementarias miradas a la noción de ciudadano arendtiana, serán rescatadas como hilo conductor en la recuperación del concepto de espacio público en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común. Labor que llevaremos a cabo en la última parte.

La pretensión de este escrito es, entonces, establecer los vínculos entre estos tres acercamientos a la noción de ciudadano arendtiana y la noción de espacio público tal y como la propia filósofa de Königsberg explícitamente la recreó.

1. El ciudadano y su condición pública

En el principio fue la acción

Goethe, Fausto.

No se pretende aquí hacer una exposición detenida, ni siquiera a grandes rasgos, de las implicaciones que los conceptos de paria consciente, héroe y espectador reflexivo tienen en la crítica contemporánea a la concepción moderna de ciudadano. Más modestamente pretendemos llevar a cabo algunas calas en la obra arendtiana que nos permitan con posterioridad enlazar estas nociones con la metáfora del espacio público.

Si bien para la filósofa de Königsberg no existe un modelo de hombre universal y necesario, no existe una esencia de la naturaleza humana, como bien advierte desde el inicio de *La condición humana*,⁹ sí es posible rastrear una imagen deseable de ciudadano. Arendt postula en su investigación tres determinaciones de nuestra condición, a saber: la vida, aspecto biológico de los seres humanos; la mundanidad, producto de la actividad humana; y la pluralidad, el vivir juntos. Estas tres determinaciones corresponden a tres diferentes tipos de actividad: la labor, el trabajo y la acción. A cada una de estas tres dimensiones Arendt le asigna un atributo: la potencia, la violencia y el poder, respectivamente. Teniendo como trasfondo de nuestra investigación el concepto de espacio público, aquí vamos a orientar las próximas reflexiones a la capacidad de actuar. Como es sabido, para Arendt la acción y la palabra son las capacidades más propiamente humanas y son las que permiten gestar y renovar constantemente el espacio público. Desde ellas rastrearemos los diferentes modelos de ciudadano que sugiere Arendt.

1.1. El paria consciente como héroe

El precio que se le pide al paria por ascender es siempre demasiado elevado, y afecta siempre a las cosas más humanas, a las únicas cosas que constituían (sic) su existencia.

Hannah Arendt, Rahel Varnhagen

En la primera obra que escribió, la biografía de Rahel Varnhagen,¹⁰ ya se encuentran en embrión algunas de las distinciones básicas, -que aquí nos interesa destacar a fin de caracterizar el espacio público-, entre lo social y

lo público, esto es, el ámbito de la acción política libre. Estas distinciones afloran al hilo de otra muy importante noción de la propuesta arendtiana, la categoría de paria.¹¹

En esta biografía se ocupa de sacar a la luz la vida de una judía alemana de finales del siglo XVIII, obligada a renunciar a su condición de judía en la búsqueda de una anhelada asimilación. Se trata de una famosa mujer que destacaba en los salones berlineses, quien pese a ser conocida no encontró nunca la aceptación que buscaba en la alta sociedad. Intentó este reconocimiento a través de la asimilación:¹² por un lado, convirtiéndose al cristianismo¹³ y, por otro lado, a través del matrimonio con un gentil, esto es, un no judío.¹⁴ Conseguido su fin, cambió de opinión. Al final de sus días la heroína de esta historia toma conciencia de haber vivido en el error: no se puede escapar de la condición de judía, y acepta su condición de paria.¹⁵ De este modo accede, desde la interpretación arendtiana, a una nueva condición: la de paria consciente.¹⁶ Asumir, no significa aquí mantenerse en la oscuridad, en el ámbito íntimo, sino aparecer como tal en el ámbito público.

Tres categorías le permiten a la joven biógrafa comprender las diferentes conductas de los héroes y villanos de su narración.

La categoría de paria se aplica a aquellas personas que sufren una situación social de exclusión, es el caso de Rahel, mujer judía que se ve empujada a la asimilación. Los parias son descartados que no puede desarrollar su identidad debido a que ésta se cultiva en lo público, y estos sujetos carecen de espacio público. Carecen de un mundo común en el cual cultivar la propia identidad. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública el sujeto revela su singularidad.

Por otro lado, el *parvenu* (advenedizo) es aquel sujeto que habiendo nacido en un círculo desea acceder a otro, renunciando a juzgar críticamente las normas que estructuran el círculo al que anhela acceder. Este sería también el caso de Rahel, durante todo el periodo de su vida adulta en que estuvo dispuesta a renunciar al cultivo de su identidad para incondicionalmente asimilarse. Ahora bien, hay que distinguir aquí entre

aquellos parias sociales que, alentados por la asimilación, actúan en el terreno social y se convierten en advenedizos —*parvenus*—, y aquellos que tratan de conquistar un lugar en el mundo transformándose en parias conscientes. Tal es el caso de Rahel Varnhagen, al final de sus días.

El paria consciente es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. De esta forma saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social sino de reconocimiento político. “Así, en Arendt, el paria consciente se presenta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad”.¹⁷ Es más, la condición de outsider del paria le permite la libertad de ser un pensador o pensadora independiente, un pensador no limitado por dogmas ni ideologías.¹⁸

En el trasfondo de estas distinciones podemos vislumbrar el concepto de sociedad. Lo social se refiere casi siempre, en la biografía de Rahel, a la alta sociedad entendida como una élite con el monopolio del poder y los privilegios. Ese espacio donde los *parvenus* (advenedizos) desean ingresar. Pero también hay numerosos pasajes donde sociedad, y más particularmente lo social, se refiere al inmovilista sistema entero del cual la alta sociedad es sólo una parte. En este sentido, todos, no sólo la élite, somos parte de lo social entendido como una jerarquía de círculos en los cuales la gente ha nacido. Desde esta apreciación de la sociedad, la distinción implícita entre lo social y lo público radica en los diferentes modos de conducta, a saber: entre ser producto o víctima de fuerzas sociales e históricas, la conducta del advenedizo, o forjar tu propio destino como un agente autónomo libre, siendo entonces paria consciente. Paralelamente, el ámbito al que desea acceder el advenedizo es la sociedad, lugar donde confluyen prejuicios del pasado, fuerzas históricas que anulan la identidad del sujeto; el espacio que forja el paria consciente en su calidad exclusiva de ser humano, es el ámbito de lo público, espacio de cultivo de las identidades plurales, de la pluralidad (tal y como Arendt desarrollará en su obra posterior).

La crítica implícita de Arendt a la condición de *parvenu*, en la biografía de Rahel Varnhagen que analizamos, es que en dicha condición los individuos en su afán de ser integrados en la sociedad, se convierten en infe-

lices víctimas aisladas, incapaces de juicio y acción autónomos. Se ven relegados a vivir en el aislamiento a que les conduce la introspección. Así como en la modernidad, los hombres se ven conducidos al cultivo de su intimidad, como mal sustituto de una auténtica vida activa que les permita defenderse de los embates de lo social; en la sociedad del siglo XVIII que le tocó vivir a Rahel, el paria judío que intenta asimilarse, se ve limitado en su capacidad de acción a la introspección. Ésta tiene como consecuencia uno de los grandes males atacados por Arendt en *La condición humana*: borra los límites entre lo privado y lo público. En la introspección, el pensar deviene limitado debido a que no tiene las interferencias de nada exterior, tampoco de la acción y sus consecuencias ni del testimonio de los otros. La introspección, como la intimidad en el mundo moderno, es el dominio de los anhelos propios del mundo privado del *parvenu*. El advenedizo como el conformista hace de la introspección, de la intimidad, su *modus vivendi*, y pierde, con ello, la perspectiva de mundo común característica del ciudadano. Así, Rahel se abandonó a su mundo íntimo privándose de una identidad políticamente constituida. Por ello, “para la romántica Varnhagen, la importancia de sus propios sentimientos y emociones era enteramente independiente de cualquier acción real o sus consecuencias en el mundo”.¹⁹ Lo que perdió entonces fue la capacidad de acción, y con ello la posibilidad de recrear el espacio público al mostrar su identidad desde la pluralidad. Perdió la posibilidad de aparecer en el mundo común. En consecuencia, “la introspección lleva a cabo dos ejercicios: aniquila la situación verdadera existente disolviéndola en formas, y al mismo tiempo dota a todo lo subjetivo de un aura de objetividad, publicidad e interés extremo. De esta manera las fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se borran”.²⁰

Podemos establecer aquí entonces una analogía entre dos conceptos, advenedizo y conformista que nos permite resaltar la oposición entre dos de ámbitos que trabajaremos en el apartado siguiente: lo público y lo social. Así, si lo social es la arena en la que se desenvuelven, conformistas y advenedizos; lo público es el ámbito para el paria consciente y el héroe, el espectador reflexivo o ciudadano.

De este modo, en una obra tan temprana como esta biografía ya anticipa Arendt los ejes que estructuran la noción de lo público, como espacio de aparición, espacio de constitución de la identidad a través de la acción y la palabra. Frente a lo social, ámbito que implica la asimilación, la negación de la identidad frente a las fuerzas históricas. Los conceptos de *parvenu* (advenedizo) y *paria* consciente, pese a no ser utilizados por Arendt en *La condición humana*, nos permiten delinear las distinciones entre lo social²¹ y lo público que sí son explícitamente desarrolladas y marcadamente separadas en esta obra: el espacio público como espacio de aparición, es el ámbito en el que se *constituye* la realidad. Lo importante es que la presencia de los otros es la que nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Esta idea es totalmente opuesta a la noción de introspección, a esa actividad por la cual el advenedizo se construye un mundo privado e irreal en el cual se autoexilia. La actitud del ciudadano comprometido y solidario, del héroe en palabras de Arendt, supone superar la tentación de abandono a la introspección, de renuncia a la capacidad de actuar.

El advenedizo se refugia en la introspección como forma más cómoda de conducta frente a la sociedad, he aquí la analogía con el conformista, quien se refugia en la intimidad, convirtiéndose en un ser atomizado. Muy al contrario, en *La condición humana*, Arendt hace depender, sin confundir, el espacio íntimo del público.²²

Por lo visto hasta aquí, el rasgo fundamental del *paria* consciente es que éste rechaza la condición que se le impone desde la sociedad y se muestra, aparece. De este modo recupera el espacio del que su condición de *paria*, impuesta por los otros, le había privado. La imposibilidad de aparecer en público le privaba de realidad. En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad.²³

En contraste con sus hermanos no emancipados quienes aceptan automática e inconscientemente su estatus de *paria*, el judío emancipado debe despertar y percatarse de su posición y conciente de ella rebelarse en su contra.²⁴

Pero, no sólo esto, además el paria ensimismado se autoexilia al reino de la necesidad privándose así lo más propiamente humano, la libertad. El esfuerzo heroico²⁵ por aparecer ante los otros, ser con los otros desde su singularidad; éste es el rasgo fundamental del paria consciente.²⁶

El rasgo de la libertad como capacidad propiamente humana es ensalzado por Arendt, según la lectura que venimos hilvanando, a través de la figura del héroe.²⁷ Así, “La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”.²⁸

Antes de comenzar el bosquejo de lo que sería la segunda imagen del ciudadano, es preciso distinguir dos connotaciones distintas, si bien complementarias, de su noción de identidad. En primer lugar señalar que la identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político y el ciudadano.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.²⁹

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros.

Por otro lado encontramos la idea de identidad como narración que nos conduce a la imagen del héroe clásico:

El descubrimiento de “quién”, en contraposición al “qué” es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría al sujeto mediante el relato de las propias acciones.³⁰

La identidad del sujeto se revela no sólo en sus acciones sino también en la narración de su propia historia. “Pero la razón de que toda vida huma-

na cuenta su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción”.³¹ Ahora bien, esta última connotación de la identidad ligada a la imagen del héroe trae consigo, como ha señalado entre otros Seyla Benhabib,³² un modelo agonal del espacio público dónde el hombre únicamente se singulariza a través de la gloria y la fama:

El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.³³

Sólo en el esfuerzo exitoso de mostrar la singularidad el héroe da cuenta del proceso de autoformación, de aparición en el espacio público. Esta particularidad del espacio público se pone de manifiesto en afirmaciones como la siguiente: “debido a su inherente tendencia a descubrir el agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública”.³⁴

Dejaremos de momento estas objeciones para centramos en el rasgo característico de esta perspectiva del ciudadano-héroe: la libertad.³⁵ Al menos en *La condición humana*, Arendt insiste en que la condición de los seres humanos de ser libres sólo mientras actúan. Ser libre y actuar es una y la misma cosa. La libertad así se convierte no sólo en parte constitutiva del hombre sino también en una realidad política.

La imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como actor. Así, el héroe es un hombre con el coraje del paria consciente para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar. Ésta misma le permitirá pensar y juzgar ya no como actor sino como espectador reflexivo.

1.2. El espectador reflexivo

Sin espectadores el mundo sería imperfecto (...) este invisible obtenido de lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo acechase, lo admirara,

rectificara las historias y las reflejara en palabras.

H. Arendt, *La vida del espíritu*.

Venimos bosquejando una imagen del ciudadano que acentúa de éste su vida activa. Sin embargo, no debemos olvidar que las preocupaciones medulares de Arendt son dos: acción y pensamiento. Más específicamente Arendt considera que la capacidad de juzgar, propia del pensamiento, es una habilidad de la política.

Pensar es una actividad que tiene su fin en sí misma y que no tiene resultados tangibles. Pensar no debe confundirse con conocer. En su artículo “El pensar y las reflexiones morales”³⁶ ya adelanta Arendt algunas de las ideas ejes de su obra inconclusa: *La vida del espíritu*. Uno de los cuales es la importante relación entre el pensar y el juicio. De acuerdo con Bernstein, el juicio es presentado en esta obra como una forma de pensamiento.

La presuposición para este tipo de juicio no es el alto desarrollo de la inteligencia o sofisticación en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir juntos explícitamente con uno mismo, esto es, estar comprometido en el silencioso diálogo entre mí y mí mismo es lo que desde Sócrates a Platón llamamos usualmente pensar³⁷

Sin embargo posteriormente en *la vida del espíritu* establece matices y distinciones claras entre ambas capacidades.³⁸ Recurriendo a Kant, Arendt distingue entre el intelecto que desea conocimiento verificable y la razón que desea pensar y comprender. El intelecto busca la verdad, la razón busca el sentido. Esto es precisamente lo que distingue al espectador reflexivo: la búsqueda del sentido.

“La condición de la vida del espíritu consiste en sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de su intersubjetividad, una cualidad producida en común”.³⁹

Tanto en *De la historia a la acción*⁴⁰ como en *La vida del espíritu* encontramos una encarnación de este pensador: Sócrates.

En *La vida del espíritu*⁴¹ Arendt vincula, recuperando la concepción griega, el pensar con el lenguaje, la filosofía y la metafísica. La teoría en el mundo griego es una actividad cuya indudable supremacía sobre la acción se debe a que nos acerca a la condición de inmortalidad que poseen los dioses. Ahora bien, los teóricos, los filósofos profesionales no pueden dar una respuesta adecuada a la pregunta ¿qué nos hace pensar?, porque la surgiría desde el exterior, es decir, no desde la propia experiencia del pensar. En ellos, entonces, no se conjugan las dos pasiones que pretende conectar Arendt: el pensamiento y la acción.

Es en este contexto donde aparece la noción de espectador que me interesa rescatar aquí. El espectador es aquel que admira y observa las cosas, y tiene esta posibilidad porque está fuera del dominio de los asuntos mundanos.⁴²

Algunas pistas de esta figura las encontramos rastreando la imagen de Sócrates que nos presenta Arendt. Sócrates es presentado como un pensador no profesional que une dos pasiones —compartidas con la propia Arendt— el pensamiento y la acción.⁴³ ¿Cuáles serían las capacidades a destacar de Sócrates como modelo de espectador reflexivo, como aquel que conjuga pensamiento y acción? Tres comparaciones guían a Arendt: el tábano, la comadrona y el torpedo.⁴⁴

El espectador reflexivo sabe cómo agujonear a los ciudadanos, les incita “a la reflexión y el examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal”.⁴⁵ Pero además, el espectador reflexivo sabe cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos —lo que nos remite inmediatamente a la idea de terapia wittgensteiniana—; esto produce una “parálisis” que permite la reflexión (recordemos que el pensar es una actividad que tiene un fin en sí misma). La parálisis provocada por el pensar es, pues, doble: interrumpe cualquier otra actividad y además aturde debido a que pone en cuestión las normas, las reglas que se aplicaban en cualquier otra conducta general, en otras palabras, pone en crisis los prejuicios.⁴⁶

Así, el pensar deviene crítico porque evita que los ciudadanos se aferran a las reglas de conducta establecidas. “La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declarados como ‘nuevos valores’”.⁴⁷ Se vuelve a exorcizar así en la propuesta arendtiana los anti-modelos del paria y del conformista de los que hablamos atrás. El paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo son los modelos alternativos propuestos por Arendt.

Este espectador reflexivo del que nos ocupamos no es aquel que desde su asiento —un lugar intemporal, la región del pensar— puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella. Por el contrario, si es posible el juicio para este espectador es porque participa de la representación. Esto se debe a que el juicio no es nunca una actividad privada. “La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás”.⁴⁸ Se nos muestra aquí, pues, otra acepción del concepto de lo público: la de mundo común.

La cuestión es ¿De qué modo participa el espectador en la representación? ¿Cómo se diferencia del actor? ¿No es también el espectador un actor?

La figura del espectador reflexivo es fundamental en este punto. El espectador es el ciudadano con *capacidad de juicio*. “Es la facultad de juicio la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias, y nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él”.⁴⁹ En este sentido del juicio, el espectador es también un actor.

Podemos encontrar algunos indicios más de la figura del espectador reflexivo en “La crisis en la cultura: su significado político y social”.⁵⁰ En este texto en el que comienza analizando el concepto de cultura, Arendt nos da ya algunos atisbos de su interpretación de la *Crítica del juicio* kantiana. Su interés, entonces, es destacar que la riqueza, el potencial del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Nos dice: “en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser ca-

paz de ‘pensar poniéndose en el lugar de los demás’ y que, por tanto, él llamó ‘modo de pensar amplio’”.⁵¹

Lo importante para el hilo conductor de nuestra reflexión es que “el juicio depende de la presencia del otro”.⁵² Esta capacidad es pues una habilidad política, en tanto no sólo requiere del punto de vista personal sino que incluye la perspectiva de los otros con los que se comparte un espacio. De manera que, como ya señalamos, el espectador reflexivo no es un sujeto que especula desde su capacidad de conocimiento sino un ciudadano que juzga desde el sentido común. Aparece así, otra de las categorías fundamentales de la propuesta arendtiana, el “*sensus communis*”, apuntada ya en este breve ensayo que comentamos y más desarrollada en *La vida del espíritu*.⁵³ Se trata de una especie de sexto sentido que coordina los otros cinco y asegura que las percepciones que adquirimos a través de los otros sentidos sean veraces. Desde él adquirimos la *sensación de realidad*.⁵⁴

Esta categoría es importante porque nos acerca a la idea que tiene Arendt cartesiana de ciudadano como espectador reflexivo. En oposición clara a la idea de sujeto, desde la que se establecen condiciones para la verdad de carácter subjetivo y con afanes de universalidad, Arendt ubica al hombre entre los otros. De manera que la validez del juicio no depende del Yo, o de la autoconciencia: “sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones”.⁵⁵ La comunicación intersubjetiva, entonces, depende de este sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo.⁵⁶ En los juicios políticos se adopta una decisión que si bien mediada por lo subjetivo, esto es por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva de la objetividad, la realidad del mundo dada por el hecho de que mundo es lo común a todos.⁵⁷ Estos juicios son “arbitrarios” ya que no implican una noción de verdad propia del ámbito de conocimiento, sino que se presentan como opiniones que pretenden persuadir al otro. “Este ‘galanteo’ o persuasión se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron **πειθειν**, convencer y persuadir por la palabra, algo que veían como la forma típicamente política en que las personas hablaban entre sí”.⁵⁸ Por

eso, Sócrates será el prototipo de este espectador reflexivo, aquel que es capaz de juzgar, poniéndose en el lugar del otro.

Un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquive el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos.⁵⁹

Hasta aquí, espectador y actor coinciden. El juicio se nos muestra como análisis de situaciones para elegir un cierto curso de acción. Podríamos decir que se trata de un proceso de deliberación política a través del cual los agentes, los actores deciden futuras acciones.

Ahora bien, el espectador reflexivo debe poder tomar distancia de las ideologías al uso o de los dogmas impuestos. Aparece así otro sentido desde el cual el espectador reflexivo toma distancia del actor. En su obra *Eichmann enjerusalem*⁶⁰ nos deja un claro contraejemplo de esta figura. Y saca de éste la siguiente conclusión:

Los pocos [hombres] que todavía eran capaces de distinguir el bien del mal se basaban simplemente en su propio juicio, y lo hacían libremente. No había reglas a las que atenerse, bajo las cuales pudieran ser subsumidos los casos particulares que tenían delante. Tenían que decidir ante cada caso a medida que iban apareciendo porque no existían reglas para lo que no tenía precedentes.⁶¹

Como sabemos Arendt está preocupada por el anti-modelo que supone Eichmann, fundamentalmente porque “los actos (que cometió este sujeto) fueron monstruosos, pero el responsable [...] era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”.⁶²

El juicio emitido por el espectador reflexivo no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros. Se nos muestra con claridad entonces otro de los rasgos del espacio público, a saber, el de ser mundo común. Si la acción, el valor, la libertad eran rasgos fundamentales en el héroe o paria consciente; el juicio, el pensar ampliado son los rasgos destacados del espectador reflexivo. Se

pone así de manifiesto el vínculo ineludible entre juicio, acción y argumentación.⁶³

Lo que hemos buscado hasta aquí es delinear la redefinición de la figura del ciudadano que se encuentra vinculada a estas tres imágenes. En el siguiente apartado caracterizaremos el espacio público como ámbito de aparición de este ciudadano redefinido; éste es un espacio para la deliberación de todos; la capacidad de juzgar, que le es propia, es una aptitud compartida por todos los ciudadanos. Espacio de aparición y mundo común se van perfilando con los rasgos característicos de la esfera de lo público.

2. Espacio público: Un concepto de bordes difusos

En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa.

H. Arendt, Sobre la revolución.

En este apartado se mostrarán los nexos entre las características fundamentales del ciudadano que han sido esbozadas en el apartado anterior, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando libremente y desde el juicio político crítico; y las particularidades de lo público: espacio de aparición, ámbito de la libertad y de legalidad, ámbito delimitado normativamente a través de la deliberación y el juicio.

En *La condición humana*, Arendt establece, como es sabido, una distinción nítida entre labor, trabajo y acción a las que considera las actividades básicas de la condición humana.⁶⁴ Las actividades relacionadas con la labor son aquellas que nos permiten atender las necesidades de la vida. A saber: comer, dormir, vestirse, etc. Mediante la labor los hombres devienen no iguales sino idénticos, es decir, en este contexto no existe la conciencia de ser individuo. El trabajo, en otro nivel, se articula en torno a las actividades que el hombre realiza para producir objetos. Sólo en el contexto de la acción las actividades realizadas permiten al hombre desarro-

llarse de la manera que le es más propia, esto es, libremente. Es el ámbito estrictamente opuesto a la labor, ya que la acción implica siempre un proceso de creación que conduce a una emancipación de lo dado mediante un proceso de culturización.

A cada una de estas actividades les corresponde, como anunciamos, una condición: la vida biológica, la mundanidad y la pluralidad; vinculadas todas ellas a las condiciones más generales de natalidad y mortalidad. Así, a diferencia de la labor, la acción tiene como condición básica la pluralidad, esto es, no la igualdad entendida como atributo natural del hombre sino la condición de ser diferentes en el espacio público, la condición de ser singulares.⁶⁵ Mediante la labor todos los hombres devienen no iguales sino idénticos,⁶⁶ sujetos a las mismas necesidades, dotados de las mismas cualidades que los de su especie. El espacio de la labor se encuentra, pues, inmerso en la naturaleza. Mediante la acción, en cambio, las personas devienen iguales en tanto ciudadanos cuya identidad —una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros—, se *muestra*, se *construye*, aparece en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De esta manera, la pluralidad es el principio político central de la propuesta arendtiana. El espacio de la política es el mundo común, fruto artificial de la acción y del discurso; mundo preñado de pluralidad. La identidad se gana “heroicamente” en el espacio público; de manera que es una identidad política, artificial. Sólo tenemos una identidad plena como ciudadanos.

A cada una de estas tres dimensiones de la actividad humana: labor, trabajo y acción, le corresponde una capacidad así; respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; y la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. El poder es la capacidad propia del hombre en su ser-ciudadano.

Me importa destacar esta noción de poder ya que se entiende como la capacidad de los hombres no sólo para actuar sino también para actuar concertadamente. Así entonces, el poder se entiende siempre como colectivo nunca como un ejercicio individual. Es muy importante hacer

notar que Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un concepto consensual y comunicativo del poder. Para Arendt “(...) la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Y, en este sentido, la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra *responsabilidad* con respecto a él”.⁶⁷ Así entonces, recurriendo a lo griegos, en concreto a la interpretación de Aristóteles, se recupera la interna relación entre estas dos capacidades humanas, acción (*praxis*) y discurso (*lexis*) en cuanto de ellas surge la esfera pública.

Lo público se constituye, no está dado, en sentido estricto, no es, aparece. En política, el ser es aparecer. Ser y apariencia se confunden.

En los griegos, el rasgo distintivo de lo público respecto a la esfera privada era que “en dicha esfera [la doméstica o privada] los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias”;⁶⁸ mientras que “la esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*”.⁶⁹ De esta forma libertad y necesidad son los rubros que distinguen estas dos esferas. Sólo en el ámbito público es posible la libertad, la necesidad está vinculada con la esfera doméstica.

Esta nítida distinción entre espacio privado y público, que Arendt recupera de una revisión histórica de la *polis* griega y la república romana, vendrá a empañarse en la modernidad con el ascenso de lo social. Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, haciendo que lo que fue espacio para la libertad sea ahora ámbito de la necesidad. La actividad propia del ámbito social es el trabajo y éste, de acuerdo a la propuesta de Arendt, no es una forma de acción sino de fabricación. De manera que en la sociedad lo que se espera del individuo es una conducta estrictamente sujeta a innumerables y variadas normas, “todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”.⁷⁰ En la esfera social se busca homologar las conductas a fin de evitar las perplejidades, los imprevistos

de la acción; haciendo entonces de la política una ingeniería. De este modo el gobierno pasa a ser entendido como uno más de los artefactos fruto del trabajo, ya no de la acción. Lo social supone una invasión de lo privado a la esfera de lo público. Dicha invasión excluye toda posibilidad de acción, cómo antes la excluía la esfera privada, donde sólo se llevan a cabo dos actividades: la labor y el trabajo. Las conductas que se potencian entonces son las rígidamente ordenadas del conformista, del *parvenu*, y no las acciones espontáneas, fruto del juicio crítico, propias del ciudadano.

Leída de esta forma, *La condición humana* pondría el acento crítico en la pérdida de libertad que trajo consigo la Modernidad, época que se caracteriza por el triunfo de la labor y el trabajo sobre la acción. En la actualidad los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto hace que se desarrolle un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce entonces una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa. El ascenso de lo social habría conducido a la pérdida del espacio público y, con ella, a la centralización del poder y la atomización de los ciudadanos, entendidas ambas como dos caras de una misma moneda. Se pierde entonces la libertad e incluso la igualdad tal y como la plantea Arendt, ya que la sociedad iguala, pero sólo en el sentido del reconocimiento legal y político (podríamos decir, formalmente); las diferencias, la singularidad queda entonces recluida en el ámbito privado. Así, la igualdad moderna está basada en el conformismo. Los miembros de la sociedad se “asimilan” a las normas establecidas, se conforman; o son excluidos, como lo fue Rahel Varnhagen, siendo, entonces, los nuevos parias sociales.

El problema consiste, desde la perspectiva arendtiana, en que la sociedad ha pasado a constituir la organización pública del propio proceso de la vida y, lo más grave, ha eliminado la esfera pública como ámbito de la pluralidad. “La sociedad —nos dice— es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”.⁷¹ Siendo así, el espacio público queda anulado y con ello se priva a los individuos de la posibilidad de cultivar

su identidad. Al desaparecer la esfera de lo público por el ascenso de lo social se convierte la acción política en pura técnica, en administración y gestión, como ya dijimos; se hace del Estado un gran mercado. Al volverse públicos los asuntos domésticos, lo social pasa a entenderse como lo privado ampliado.

Esta ampliación del ámbito privado conduce a la pérdida de la posibilidad de individuación, de singularización que nos ofrece el espacio público.

3. El espacio público como espacio de aparición y mundo común

Las tres figuras del ciudadano que hemos esbozado en los apartados anteriores, a saber: el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo nos acercan a la idea del espacio público como un ámbito que “tiene el carácter de un ‘espacio de aparición’, en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros)”.⁷² Se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no de la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. A diferencia del *parvenu* y el conformista, en el ámbito político la figura que emerge es el paria consciente o héroe, que no es más (ni menos) que el hombre libre, el ciudadano.

Hemos visto también que el espacio público se articula en torno a la figura del espectador reflexivo. No es únicamente un sujeto que observa y narra impasible los acontecimientos pasados sino que es también un actor que define cursos de acción a partir de juicios gestados en ese mundo común que es otra manifestación de lo público.

La noción de lo público es entendida, entonces, en dos sentidos: 1) como espacio de aparición, “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —lo que ven y oyen otros al igual que nosotros—

constituye la realidad”;⁷³ y 2) lo público como “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”.⁷⁴ Este mundo común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de aparición; que no es entonces, una pura entelequia, sino un ámbito objetivo. Por ello, el achicamiento del espacio público al ser devorado por lo social implica, como apuntábamos, la pérdida de la posibilidad de constituir nuestra identidad.

La política entonces se entiende como algo inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. La acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo. Es por ello que la realidad del mundo está garantizada por los demás. La acción política es, pues, “una actividad de autorrevelación colectiva: las acciones y los discursos ejecutados en un espacio público específicamente organizado para que el público lo recuerde”.⁷⁵ Lo que define la acción es la libertad, propia del paria consciente, constitutiva del héroe. A través de la acción nazco, aparezco en el mundo común y gano identidad en el espacio de aparición.⁷⁶ De este modo la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos (como vimos al analizar las figuras del paria consciente y del héroe). El espacio público es, pues, el ámbito del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales. “Espacio de apariencias y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos de la esfera de lo público y sus rasgos son: aparición, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos comunes y de diferenciación a la vez”.⁷⁷

Para Hannah Arendt, entonces, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición (libertad, acción, discurso y pluralidad). A estas hay que añadir el juicio que no es

sólo una capacidad de actuar sino también, como hemos visto al tratar la noción de espectador reflexivo, una capacidad que tiene que ver con el observador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre el pasado. Reflexión que, si bien en principio es solitaria, se da ahí, en el mundo común.

El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje y de actuar, y por ello de constituir el mundo común, compartido; definido constantemente de forma intersubjetiva. Los límites, bordes no definidos, de ese espacio, el espacio público, en constante construcción constituyen el marco de una legalidad legítima. Una construcción en la cual el espectador reflexivo tiene que jugar un papel fundamental en tanto la capacidad de juzgar —tanto si se entiende desde el punto de vista del actor como del espectador— es la que nos permite dar sentido al mundo a través de la elección de cursos de acción o por medio de la reflexión sobre el pasado. Por ello, únicamente a través del ejercicio del juicio reflexivo será posible dar validez intersubjetiva a la legalidad, al espacio público. De este modo, si bien la figura del héroe es fundamental para entender el momento de constitución misma de éste en tanto espacio de aparición, el espectador reflexivo supone la posibilidad de juzgar, de prestar atención a las condiciones de posibilidad de ese aparecer. El espacio público se nos ofrece así en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político.

Esta noción de lo público nos permite recuperar la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso; es más, reivindicar la palabra como forma de acción política. Como ya dijimos, de la acción y la palabra surge este espacio compartido, el espacio público. Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción y el estar juntos, a través del discurso y la acción. Recordemos que, según la interpretación que Arendt hace del mundo griego, acción y discurso se consideraban coexistentes e iguales, significando esto que la mayor parte de la acción política es realizada con palabras y esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito sea, en parte, ajena a la violencia.

En resumen, lo público, según nuestra interpretación del planteamiento arendtiano, es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como mundo común. Desde ambos sentidos podemos atisbar esta otra dimensión: ser espacio para el juicio reflexivo, un espacio para la deliberación crítica.

Notas

1. Una biografía Utilísima para introducirse no sólo en la vida de esta filósofa sino también en su desarrollo intelectual es la realizada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982; contamos con traducción en castellano, *Hannah Arendt*, Valencia, Ed. Alfonso El Magánimo/IVEI, 1993. Se puede encontrar en esta obra una completa bibliografía de Arendt. (En adelante citaré la versión en español). Menos detenida pero también más ágil: Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001 [ed. Alem 1998]

2. Véase Hanna Pitkin, "Justice: on relating private and Public", *Political Theory*, vol. 9, 3, Agosto, 1981.

3. Véase, James Knauer: "Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a theory of democratic praxis", *Praxis international*, vol. 5, 2, Julio, 1985.

4. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 406. Ella misma, aludiendo a un libro que nunca escribió pero que proyectó con el título *Introducción a la política* decía: "trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas". (Citado por E. Young-Bruehl, *op. cit.*, 1, 1993, nota 2, p. 414.)

5. Esta forma de filosofar ha sido considerada como una especie de fenomenología. Carmen Corral señala que: "El propósito arendtiano no es [pues] investigar la naturaleza humana, sino las experiencias humanas, las actividades humanas desde la perspectiva de la experiencia. Hasta tal punto la remisión a la experiencia desempeña un papel primordial en la obra de Hannah Arendt que puede decirse que sus planteamientos dejan constancia de esa experiencia que permite 'un acceso directo al mundo': formamos parte del mundo" (Carmen Corral, "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en Manuel Cruz y Fina Birulés (dirs. y comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 199-228, para la cita p. 199).

6. Véase, Manuel Cruz, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

7. Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la Filosofía y en la política* (trad. Reicardo Montoro y Fernando Vallespín), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

8. En: Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 209-238.

9. Cfr. *La condición humana, op. cit.*, pp. 23-24.

10. Arendt escribió este libro en Berlín entre 1929 y 1933 y lo terminó en el exilio en París en 1938, pero no fue publicado hasta 1958 en Londres, con el subtítulo de *La vida de una judía (Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess)*, Londres, East and West Library. En EEUU aparecería hasta 1974 con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974. Ésta es la versión que sirvió para la traducción española que se usará en esta investigación: Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.

11. De este concepto se ha ocupado Seyla Benhabib en un intento de recuperar a Arendt de las críticas hechas desde el feminismo; véase "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona Gedisa, 2000, pp. 97 -115; también Cristina Sánchez "Paria o ciudadana del mundo" en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.) *En torno a Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 17-37. Interesante resulta también el primer capítulo "The conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker" de Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts, MIT, 1996.

12. Hannah Arendt, *Rahel Varnaghen, op. cit.*, p. 165 y ss.

13. *Ibid.*, p. 163.

14. *Ibid.*, p. 261.

15. *Ibid.*, pp. 294-295.

16. De acuerdo con Cristina Sánchez, "El término 'paria' aplicado a la situación social y política del pueblo judío no era nuevo. Ya había sido utilizado por Max Weber para resaltar la ausencia de una comunidad política durante la Diáspora, y aplicar el calificativo de "pueblo paria". Sin embargo, para desarrollar su análisis, Arendt toma prestado el término de paria consciente del francés Bernard Lazare, un periodista judío defensor de Dreyfuss en el famoso *affaire*, y lo aplica al terreno político". *Op. cit.*, p. 31.

17. Cristina Sánchez, *op. cit.*, p. 35. Cristina Sánchez sostiene, en este breve ensayo, que la noción de paria consciente podría suavizar la tajante distinción entre espacio público y privado. El paria consciente sería una especie de sujeto fronterizo. **No comparto esta idea porque creo que lo público está en Arendt íntimamente** relacionado con lo privado, en cierto sentido, depende de ello. Por ello, creo que no existe una separación radical en Arendt entre público y privado. Una distinción, sí, una separación, no.

18. En 1972 en un symposium dedicado a su obra Arendt afirma “*You see, whit the political business I had a certain advantage. I, by nature, am not an actor. (...) But still, I had this advantage to look at something from outside. And even in myself from outside.*” Citado por Bernstein, en *op. cit.*, p. 42.

19. Hanna F. Pitkin, *The attack of the Blob. Hannah Arendt concept of social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 27. (La traducción es mía).

20. *Idem.*

21. En esta obra Arendt parece presentarnos lo social como una especie de monstruo maligno, externo y separado de nosotros. Un monstruo que devora nuestras identidades. En su interesante libro titulado *The Attack of Bolb*, Hanna Pitkin propone recuperar el concepto de lo social pero no en este sentido oculto o distorsionado sino hacia lo que apunta: pensar el concepto de lo social más realista y efectivamente. Tal vez el concepto tal y como lo presenta Arendt es una mistificación, una visión apocalíptica de la crisis de nuestro tiempo pero la riqueza del mismo consiste en presentarnos una contraparte, lo público que tal vez nos abre a la posibilidad de evitar el desastre.

22. *Cfr.*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 60.

23. *Ibid.*, p. 203.

24. Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, p. 76, citado por Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 64. (La traducción es mía).

25. En su artículo “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition” publicado en 1944, Arendt ofrece un catálogo de alternativo al rol de *parvenu*. *Cfr.* Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 62 y ss.

26. De acuerdo con Richard Bernstein éste es el rasgo fundamental también de la vida de Arendt: “ella nunca estuvo tentada por ‘pertener’ a la sociedad; nunca quiso ser la ‘judía excepcional’; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza (...) Como su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos.*” *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 180.

27. Se puede encontrar una interesante vinculación de la figura del héroe con la de paria en Jennifer Ring, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor”, *Political Theory*, 19, August, 1991, pp. 433-452.

28. *Ibid.*, p. 210.

29. *Idem.*

30. Fina Birulés, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, introducción a la traducción castellana de *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/LC.E./U.A.B., 1997, p.23.

31. *La condición humana*, *op. cit.*, p. 208.

32. *Cfr. op. cit.*, p. 110. Frente a ese modelo agonal-masculino, Benhabib propone rastrear en la obra de Arendt un modelo asociativo.

33. H. Arendt, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 169.

34. La condición humana, *op. cit.*, p. 204.

35. Arendt dedica un bello texto al tema de la libertad, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, pp. 155-184.

36. En Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, (Introducción de Manuel Cruz), Barcelona, Paidós, LC.E/U.A.B., 1995, pp. 109-137; Tit. org. “Thinking and Moral Considerations: A lecture” en *Social Research*, 1971, 38, n. 3, pp. 417-446.

37. Citado por Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and The Jewish Question, op. cit.*, p.172.

38. Una cuestión interesante sería si es lo mismo juzgar y pensar. De manera que el espectador reflexivo es un ciudadano con capacidad de juicio o un ciudadano capaz de pensar, de reflexionar. Pareciera que se trata de dos capacidades distintas pero intrínsecamente relacionadas: el juzgar presupone la capacidad de pensar que además, no debe confundirse con el conocer. No podemos detenernos en este punto.

39. Fina Birulés, intr. a “¿Qué es la política?” *op. cit.*, p. 35.

40. Cfr. “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p.119.

41. Cfr., *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1984, p. 155 y ss.

42. Recordemos aquí el nexo apenas esbozado entre paria consciente y espectador independiente a la que aludimos sirviéndonos de Bernstein.

43. Cfr., *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 197.

44. Cfr., “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 123 y *La vida del espíritu, op. cit.*, pp. 203-204.

45. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 203. También, “El pensar y las relaciones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 123.

46. “El pensar y las relaciones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 125.

47. *Ibid.*, p. 126.

48. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit.*, pp. 233-234.

49. Ronald Beiner, *El juicio político*, México, FCE, 1987, p. 38.

50. “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, pp. 209-238.

51. *Ibid.*, p. 232.

52. *Ibid.*, p. 233.

53. *La vida del espíritu*, esta categoría aparece en distintos momentos de la 1a. Parte dedicada al Pensar, pp. 62-78, 83, 102, 109-110, 124, 142 Y 243.

54. Cfr., *Ibid.*, pp. 67-68.

55. *La crisis de la cultura, op. cit.*, p. 233.

56. *Ibid.*, p. 234.
57. Nos dice Arendt en *La condición humana*: “El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos (...)”, p. 231.
58. *La crisis en la cultura, op. cit.*, p. 235.
59. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 197.
60. *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, New York, Vinking Press, 1962. (En adelante EJ)
61. *Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 295. La traducción es mía.
62. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 14.
63. Discrepo aquí de la interpretación que al respecto lleva a cabo Alberche Wellmer quien defiende que no hay un lugar en la teoría de la acción de Arendt para la relación entre juicio político, discurso político y acción política. *Cfr.*, A. Wellmer, Hannah Arendt sobre el juicio: “la doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), Hannah Arendt, *El orgullo de pensar, op. cit.*
64. Estoy siguiendo aquí la traducción española del texto, para evitar posibles confusiones, si bien me parece acertada la propuesta de Enrique Serrano quien en su texto sobre Arendt, *Consenso y conflicto*, Schmitt y Arendt, *La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, sugiere la traducción labor, fabricación y acción. En alemán Arendt utilizó *Arbeit, Herstellen y Handeln*.
65. Como vimos en el apartado anterior, el ciudadano tiene la capacidad de aparecer ante los otros y es en este proceso de aparición donde construye su identidad singular.
66. *La condición humana, op. cit.*, p. 281.
67. Fina Birulés, introducción a *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 27.
68. *La condición humana, op. cit.*, p. 43.
69. *Idem.*
70. *Ibid.*, p. 51.
71. *Ibid.*, p. 57.
72. Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, p. 98.
73. *La condición humana, op. cit.*, p. 59 (las cursivas son mías).
74. *Ibid.*, p. 61
75. Ronald Beiner, *El juicio político*, México, FCE, 1987, [1ª. Ed. ing. 1983], p. 36.
76. Recordemos que lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. Lo que está en juego en la acción es la constitución de fines, y con ello la constitución de la persona. A Arendt le preocupa qué nos hace ser personas, siempre con la acotación de que este problema no tiene a la base una idea sustancialista de ser.
77. Nora Rabotnikof, *Un lugar de lo común. Reflexiones sobre el espacio público*. Tesis de doctorado en fotostáticas, p. 112.



Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Trad. Carlos Ribalta, 2ª. Edición, Barcelona, Lumen, 1999, 460 pp.

El “destino” es la interacción entre los autores del crimen y las víctimas.

Raoul Hilberg

El texto intenta ser una descripción imparcial a la vez que una evaluación crítica del Holocausto a partir de la puesta en escena del Juicio de Eichmann en Jerusalén, en 1961. El objetivo de la autora es, en sus propias palabras, “determinar hasta qué punto el tribunal de Jerusalén consiguió satisfacer las exigencias de la Justicia”; pero no constituye únicamente una puesta en cuestión del tribunal de Jerusalén: lo que Arendt persigue es demostrar el sentido banal que adquiere el mal cuando no se es capaz de juzgar las acciones propias y ajenas.

La autora aborda tres puntos esenciales en su obra: a) analiza las características adquiridas por la conciencia moral humana y sus efectos a nivel individual (en particular el caso de Eichmann, pero que, sin embargo, el modelo de comportamiento de éste bien podía ser identificado en el resto de los asesinos nazis) y social; b) describe sociológicamente los elementos que caracterizaron al Holocausto, desde datos estadísticos (la cantidad de judíos trasladados diariamente a los campos de concentración y el número de trenes ocupados, así como cifras aproximadas de la cantidad de judíos asesinados) hasta datos históricos (fechas, acontecimientos, y agentes); y c) por último, destaca y critica las características de la administración de justicia, representadas en el tribunal israelí que no dejó de tener anomalías.

“Este libro contiene *el informe sobre un proceso*, cuya principal fuente es la transcripción de las actuaciones judiciales que fue distribuida a los representantes de la prensa que se hallaban en Jerusalén”, tal es el objetivo que persigue Hannah Arendt: informar acerca de los elementos que participaron en el juicio de Otto Adolf Eichmann, criminal de guerra acusado de quince delitos entre los que se cuentan “delitos contra la paz”, “delitos contra el pueblo judío” y “delitos contra la humanidad”; son es-

tos últimos la justificación de que el juicio contra Eichmann se haya realizado en Jerusalén, dado que los cargos fueron derivados de la enumeración de delitos cometidos no contra el pueblo judío sino contra la humanidad en general, apoyando el argumento en el hecho de que en Israel “no se hacían distinciones étnicas”.

Hannah Arendt hace una descripción de cada uno de los elementos que componen el “cuadro general” del juicio, sin limitarse a la mera y simple enumeración de los participantes en la representación; ante todo, la alusión de Arendt a datos estadísticos acerca del número de víctimas y el número de trenes y viajes que se realizaron durante el

Holocausto, no deja de llamar la atención puesto que, a fin de cuentas tales remisiones no tuvieron que ver propiamente en el juicio y las alusiones hechas por los Magistrados tenían que ver con que Eichmann había sido el único responsable de lo sucedido. El juicio no era un asunto que tuviera que contemplar necesariamente todo lo ocurrido, de lo que se trataba era de juzgar a Eichmann por los delitos cometidos y nada más: “¡Y aquí está sentado el monstruo responsable de todo lo ocurrido!” (Gideon Hausner, fiscal general del gobierno israelí); pero la situación no tenía que terminar ahí, simple y sencillamente porque Eichmann nunca actuó solo y, por otra parte, al Tribunal de Israel se le olvidaba que se estaba “frente a un hombre de carne y hueso”, con una historia propia y una experiencia muy particular de la realidad; en lugar de esto, el Primer Ministro de Israel, Ben Gurión, afirmaba: “en este juicio histórico, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular”. Todo adquiriría un carácter abstracto: se pretendía tener concentrado en las acciones de un solo hombre todo un aparato criminal.

El texto está dividido en tres partes bien distinguibles, a pesar de que la numeración que Arendt da a los apartados no sea la misma, a saber: en una primera parte, Arendt da cuenta de las circunstancias del juicio, la posición de los participantes, las condiciones idiomáticas en las que se desarrollaron las declaraciones tanto del acusado como de los testigos, así como de las intenciones de los magistrados (en particular la de Hausner quien, según Hannah Arendt, era el portavoz de Ben Gurión) que en

buena medida propiciaron las irregularidades que hubieron en el juicio. En primer lugar es de llamar la atención que el Tribunal estaba compuesto únicamente por magistrados israelíes (a pesar de que el mayor cargo que se le atribuía a Eichmann era el de “delitos contra la humanidad”, razón por la que era necesario un tribunal internacional) y el público estaba también formado por los vencidos, es decir, por los sobrevivientes del genocidio; aunada a esta situación, Arendt señala que el juicio en su totalidad se realizó en hebreo con traducciones simultáneas al francés, al inglés y al alemán (de los tres, el francés era aceptable, el inglés regular y el alemán casi inentendible). Por otra parte, el hecho de que en varias ocasiones los magistrados permitieron a la acusación pública ser entrevistada en conferencias de prensa, suponía que el curso del juicio no era completamente imparcial tal como se había propuesto inicialmente, y, además, el juicio era constantemente interrumpido por los programas de televisión (“el programa norteamericano, patrocinado por la Glickman Corporation, fue constantemente interrumpido por los anuncios comerciales de ventas de casas”). En este mismo punto, Arendt da las características del acusado quien, desde el principio se declara “‘inocente’ en el sentido en que se formula la acusación”, y se remite a la biografía redactada por el mismo Eichmann (biografía aún no publicada), donde afirma: “Hoy, quince años y un día después del 8 de mayo de 1945, mis pensamientos se dirigen a aquel 19 de marzo de 1906 [fecha del nacimiento de Eichmann en Solingen], en que a las cinco de la madrugada, entré en la vida bajo el aspecto de ser humano”. Eichmann, reconocía su finitud en el sentido de que asumía su existencia ligada a un Movimiento Universal —Eichmann no era cristiano y se negó a declarar bajo juramento— al que la vida humana está sujeta. Y, por otra parte, se escucha nuevamente la voz de Eichmann (ahora durante el juicio): “ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di orden de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente... Sencillamente no tuve que hacerlo”, aunque ya antes había declarado que era capaz de matar a su propio padre si así se lo hubieran ordenado. Eichmann no sólo aceptaba su finitud, sino además ni siquiera era conciente de lo que

hacía; ante todo, era un ciudadano fiel cumplidor de las leyes y para dejar constancia de su inculpabilidad, afirmó desde el inicio del juicio que de buena gana “me ahorcaría con mis propias manos, en público, para dar ejemplo a todos los antisemitas del mundo”. El testimonio de Eichmann, indudablemente, daba cuenta del estado en que vivían los nazis: desconocían las consecuencias de lo que estaba sucediendo y se percataban de la imposibilidad de desobedecer órdenes que bien a bien no sabían de donde provenían, pues Eichmann no sintió nunca cargos de conciencia y siempre ocupó el cargo de un subalterno (teniente coronel de la Subsección B-4, cuyo jefe inmediato era Ernst Kaltenbrunner, Jefe de la Oficina Central de Seguridad del Reich, RSHA); Eichmann simplemente experimentó” como si el partido me hubiera absorbido en su seno sin que yo lo pretendiera, sin que tomara la oportuna Decisión. Ocurrió subitamente y rápidamente”.

Eichmann declaraba también que nunca sintió odio por ningún miembro del pueblo judío, pues además de no tener ningún motivo para hacerlo, contaba con “razones privadas” para hacer todo lo contrario (en su familia figuraban judíos que en su momento le habían ayudado a conseguir empleo). En este sentido, Arendt cita la forma en que Eichmann fue ascendiendo de cabo a teniente coronel (grado más alto adquirido por el acusado en las SS), ascenso que le costó integrarse al grupo de los alemanes dedicados a los “asuntos judíos”, es decir, a recuperar e instaurar bibliotecas en las que se almacenara toda la información posible acerca de los enemigos. Eichmann se convirtió en un experto en “asuntos judíos” y en poco tiempo empezó a predicar el evangelio entre sus compañeros y a redactar folletos, situación que lo llevó a aprender hebreo y a leer más o menos bien el yiddish (viejo dialecto alemán escrito en caracteres hebreos). Esta situación, además de formar parte en algún momento de un grupo sionista, condujo a Eichmann a sentir afecto por los judíos (cuenta, además, de la amistad que guardaba con un joven judío quien no se molestaba porque Eichmann llevara el distintivo del Partido Nazi), llegó a protegerlos y a hacer cuanto estuviera en sus manos para que no murieran, de hecho, la emigración judía (a cargo de Eichmann) era uno de los recursos inventados por el acusado para impedir que miles de

seres humanos fueran conducidos a la muerte (este mismo objetivo perseguía el plan Madagascar, plan que nunca se llevó a cabo dadas las circunstancias que lo impedían: necesidad de muchos barcos en los que transportar a los judíos, la presencia de la navegación británica en el Mediterráneo, etc.). Eichmann, en varias ocasiones también abogó porque se llevaran a algunos judíos al campo de Theresiendstadt (campo destinado a los judíos destacados —intelectuales y grandes comerciantes—) y preguntaba a sus superiores “¿estará bien así, señor Storfer?”, después de comentar con aquellos que solicitaban su ayuda: “Mire, en realidad no puedo ayudarle, porque según las órdenes del *Reichsführer* nadie puede salir. Yo no puedo sacarlo...”

Ahora bien, teniendo en cuenta todos los elementos anteriores, Arendt se pregunta: “¿es este un caso antológico de mala fe, de mentiroso autoengaño combinado con estupidez flagrante? ¿O es simplemente el caso del criminal eternamente impenitente (Dostoievsky en una ocasión cuenta que en Siberia, entre docenas de asesinos, violadores y ladrones, nunca conoció a un hombre que admitiera haber obrado mal) que no puede soportar enfrentarse con la realidad porque su crimen ha pasado a ser parte de ella?”.

Estos son datos que de ninguna manera pueden ser agradables a quienes consideran todavía que el Holocausto constituye un acto de seres perversos, anormales, fanáticos y dementes odiadores de judíos, influidos por la ideología de la pureza de la raza aria. Y resulta escandaloso el hecho de que sea una mujer judía quien haga estas afirmaciones, más aún, que parezca ponerse de parte del acusado cuando fue su pueblo quien resultó víctima del genocidio más terrible del siglo XX. Arendt no se conforma con hacer este tipo de preguntas acerca de las formas de actuar del acusado, va más allá al punto de afirmar, en el *Post Scriptum* agregado a la segunda edición del texto, que Eichmann no era malo, ni estúpido “únicamente, la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”; de ahí el subtítulo del libro: “un estudio sobre la banalidad del mal”.

Por otra parte, contra la afirmación del doctor Servatuis, abogado defensor de Eichmann, de que lo que su defendido estaba haciendo era obedecer órdenes cuyas acciones, si tenían buen resultado, merecían condecoraciones y la horca si fracasaban, Arendt observa que no, “Eichmann no corrió ‘peligro de muerte inmediata’ y como sea que siempre aseguraba con gran orgullo que siempre ‘había cumplido con su deber’, que siempre había cumplido las órdenes, tal cual su juramento exigía, siempre había hecho, como es lógico, cuanto estuvo en sus mano para agravar, en vez de aminorar, ‘las consecuencias del delito’”.

La segunda línea de exposición de la autora constituye un minucioso recorrido por las características adquiridas por el antisemitismo más allá de Alemania y las maneras de reaccionar tanto del pueblo judío como de los habitantes nacidos en los diferentes países. Es en esta parte en la que Arendt señala minuciosamente los porcentajes aproximados de los judíos deportados y de los asesinatos cometidos diariamente en toda Europa: desde el occidente (Francia, Bélgica, Holanda, Dinamarca e Italia —respecto a este último país, cabe decir que Arendt hace una observación acerca del nacional socialismo y el fascismo, los cuales no son lo mismo, puesto que mientras que Hitler se dedicaba a ordenar la muerte de otros seres humanos, Mussolini se negó siempre a deportar a los judíos italianos), los Balcanes (Yugoslavia, Bulgaria, Grecia y Rumania), y Europa central (Hungría y Eslovaquia); cada uno con características propias aunque al final terminaron por deportar judíos.

En relación con las características del Tribunal, el informe no fue del todo agradable a quienes pretendían impartir justicia a través de la condena de Eichmann, puesto que, en principio, Eichmann fue secuestrado en Argentina, en un suburbio de Buenos Aires y después trasladado por avión a Jerusalén donde sería juzgado. Pero, este hecho singular implicaba varios inconvenientes: en primer lugar, ni el estado argentino ni el estado alemán podían intervenir en la situación del acusado, puesto que Eichmann había conseguido la residencia en la Argentina, lo que le permitió desempeñarse como cualquier ciudadano sudamericano y, además, si era verdad que se acusaba a Eichmann de crímenes contra la humanidad el jurado debió ser internacional y no estar integrado exclusivamente

de magistrados israelíes. El dilema se situaba en el hecho de que Eichmann era un asesino alemán que tenía que ser juzgado por los crímenes cometidos durante el régimen de Hitler, pero, al mismo tiempo, era ciudadano naturalizado en Argentina, la pregunta sería ¿a quién correspondía intervenir en el juicio? En segundo lugar, si bien era cierto que Eichmann era un criminal de guerra, nadie, absolutamente nadie tenía el derecho de secuestrarlo, amarrarlo a una cama y después conducirlo a un país que no era el suyo para ser juzgado, y, luego, afirmar que se actuaba a favor de la Justicia, como si “*vengar*” la muerte de millones de seres humanos significara ponerla en práctica, más aún, sobre un sólo hombre representante de toda una máquina asesina.

En este sentido, es sugerente la descripción que hace la autora, puesto que no sólo propone una interpretación del juicio de Eichmann, sino además describe el sentido burocrático del fenómeno totalitario y, con él, la crisis de la conciencia humana, tanto de aquellos que obedecían las órdenes del *Führer* como de los que después tomaron la forma de víctimas, a saber, los judíos que accedían a ser trasladados a los distintos campos de concentración. Ambos, nazis y judíos, participaron activamente en el desarrollo de las acciones que terminaron en la “Solución final”, si no hubiera sido de esa manera, los sucesos simplemente no habrían tomado el curso que ahora conocemos, pues resulta llamativo el hecho de que siendo millares de judíos quienes eran trasladados diariamente a los campos de concentración, no arrollaran a los pocos guardias que los dirigían a sus destinos finales. En el mismo sentido, sugerente es la actitud del resto de ciudadanos alemanes: “*El Führer*, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria”, afirmaba una señora enviada a tranquilizar a unos campesinos.

Sugerente y sorprendente al mismo tiempo esta actitud, pues no refleja más que la incapacidad de pensar en lo que es realmente el mundo y poner en duda las afirmaciones y clichés bajo los que operaba todo el régimen totalitario (síntoma del estado de enajenación que caracteriza a las masas); clichés de los que el mismo Eichmann no pudo desprenderse mientras se dirigía a su propio entierro: “Dentro de muy poco, caballeros,

volveremos a encontramos “decía a sus ejecutores centrado completamente en su personalidad]. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva la Argentina! ¡Viva Austria! Nunca las olvidaré”.

El texto ha sido objeto de múltiples críticas, tal como la misma autora lo expone en el *Post scriptum*, pero también ha sido el punto de arranque de investigaciones como la que realizó Tzvetan Todorov en su texto *Frente al límite* (en la traducción de Federico Álvarez, México, Ed. Siglo XXI, 1993), cuyo objetivo central es hacer una interpretación moral del fenómeno totalitario en tanto que régimen político extremo y de sus creaciones extremas: los campos de concentración. Todorov se remite al texto de Arendt y reconoce que “a juzgar por el número de malentendidos que ha provocado, la expresión [acerca de la banalidad del mal] no ha resultado muy feliz: pero la idea de Arendt es importante”. Otro de los autores que toma como punto de referencia el reportaje arendtiano, aunque no lo dice explícitamente, es Zygmunt Bauman en su texto *Modernidad y Holocausto*, publicado por la editorial Sequitur, Madrid, en el año 2000. El texto de Bauman sugiere la tesis de que el Holocausto ha de servir como una especie de *laboratorio sociológico* a partir del que la sociología contemporánea puede superar las deficiencias metodológicas caducas en las que se mueve, sin olvidar que esta máquina criminal actualizada en el siglo XX fue única y sin precedente alguno pero con múltiples posibilidades de reactualización constante en nuestras sociedades. Por otra parte, es sugerente retomar la obra de Arendt dados los últimos acontecimientos del 11 de Septiembre del año 2001 en Nueva York que han marcado el rumbo de la humanidad y recuerdan el conflicto político y religioso que subyace a nuestras estructuras sociales

MARINA LÓPEZ LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Mario Teodoro Ramírez Cobián (coord.), Variaciones sobre arte, estética y cultura, Morelia, Facultad de Filosofía-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, 321 pp.

Es un placer asistir al nacimiento de un libro (bueno, casi siempre), convertirse en uno de sus primeros lectores, ser la primera prueba para preguntar si el autor, o en este caso los autores, lograron su cometido, para indagar si lo que intentaron hacer es más o menos lo mismo que el lector percibe. El olor de la tinta es un romanticismo necesario, aunque en general y sin metáfora las tintas de hoy más bien apestan.

El reto es especialmente sutil y complejo en el caso de un libro ambicioso como el que nos ocupa, un libro, para usar una palabra que me es familiar, polifónico, no sólo por el hecho obvio de que son diversas voces las que se dirigen a nosotros, sino también porque se ocupa de muchos temas centrales en una especie de escaramuza contrapuntística. Es un libro polifónico en el sentido amplio de la palabra, un libro de diversos registros, de enfoques plurales, de cortes temáticos diacrónicos y sincrónicos (como usaban decir los estructuralistas), un libro que sin aspavientos ni academicismos es capaz de convertir a un lector medio en un iniciado en el ámbito de la estética contemporánea, sin dejar, por supuesto, de trazar los caminos necesarios hacia los referentes clásicos, Kant entre ellos con un lugar de honor.

Es pues un libro que será útil al lector medio, pero que también es una aportación para el público de filósofos y un buen resumen para los estudiantes universitarios. Pero ante todo, me parece, es un libro necesario para los artistas, para los pintores y músicos lo mismo que para los escritores y bailarines. El arte contemporáneo no puede formularse sin una reflexión sobre sí mismo. Es este precisamente el tema del ensayo de Merleau-Ponty que se incluye, y que lleva por título “El carácter filosófico del arte contemporáneo”.

Un dato no irrelevante es que se trata de un libro hecho entre nosotros, que surge de nuestra situación cultural real, con aportaciones de filósofos con quienes uno puede polemizar en la mesa de algún café del

portal. Además, es emocionante saber que un filósofo de la importancia de Eugenio Trías no sólo realizó la presentación del libro, sino que lo hizo a partir de una experiencia como maestro en la propia Facultad de Filosofía de nuestra Universidad Michoacana. Mauro Carbone, otro maestro invitado y participante en el libro, recuerda la presencia en nuestras aulas de María Zambrano, muchos años atrás.

El libro está organizado en tres grandes secciones:

1. La primera aborda distintas aproximaciones a la estética contemporánea; está integrada por un texto de Mauro Carbone sobre la rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx, que recorre las ideas de Croce, Lipps, Husserl, Hartmann, Ingarden, Jauss, Lyotard, Strauss y Merleau-Ponty (estos dos últimos también antologados en el libro). Le sigue un texto de Eduardo González Di Pierro, maestro de nuestra Facultad, sobre los orígenes de la estética fenomenológica, que vuelve a algunos temas del texto anterior, reforzándolos y matizándolos, y al paso nos presenta a otros autores como Moritz Geiger. Esta primera parte la cierra un trabajo de Erwin Straus sobre la diferencia entre sensación y percepción, que explica a partir de una bella construcción metafórica en la que usa como ejes el paisaje y la geografía, y que le sirve para formular ideas muy estimulantes sobre las relaciones entre el espectador y las artes.

2. La segunda parte se inicia con un texto, inédito en español, de Maurice Merleau Ponty titulado “El carácter filosófico del arte contemporáneo”, que aborda de manera explícita la literatura, la pintura y la música. Más adelante encontramos el trabajo de Rosario Herrera dedicado a Gastón Bachelard y su peculiar fenomenología, enfocada en este caso a la música, y enseguida viene el texto de Mario Alberto Cortez, que es un desarrollo de las ideas del texto de Erwin Straus presentado en la primera parte, desentrañando algunas de sus consecuencias también para la música.

3. Mikel Dufrenne abre la tercera parte con un ensayo sobre el lugar de la experiencia estética en la cultura, y lo siguen los textos de Rubí de María Gómez sobre estética y femismo, el de Jaime Vieyra sobre la estética y el juego, y el de Raúl Garcés sobre estética y nuevas tecnologías.

A propósito me salté en toda esta relación los textos de Mario Teodoro Ramírez, que son tres, uno en cada sección: “Concepto de estética” el

primero, “El arte como creación de realidad” el segundo y Dialéctica de la creación (para una estética integral)” el último. No mencioné estos tres textos en su orden específico porque me parece que cumplen una función particular: dan una especie de columna vertebral a la antología (como en el caso del primer texto, que traza una relación apasionante de la constitución histórica del objeto de la estética). Ayudan a situar las discusiones específicas de los otros textos. Crean una coherencia entre la diversidad de voces y temas. Y es curioso que yo esté hablando de temas, cuando la antología enfáticamente habla de variaciones, solamente. Variaciones ¿de qué tema? O más bien ¿de qué temas?, pues es evidente que el tema de la estética es sólo una puerta para pasar por ella. Hay muchas pistas posibles. Jalo el hilo desde el texto de Erwin Straus, quien dice:

En música, inicia el tema y luego le siguen las variaciones. Nosotros, empero, no nos encontramos en una condición tan afortunada. No podemos expresar el tema en sí mismo de manera inmediata, lo podemos representar sólo mediante las variaciones; a través de ellas es necesario adivinar el tema... podemos expresar el tema mismo siempre solamente de un modo inadecuado; tenemos delante de nuestros ojos la multiplicidad de formas de aparición del tema, que, sin embargo, captamos como multiplicidades de una unidad, y no como repetición de una sola misma cosa.

Ese tema es, quizá, la fenomenología, que aparece de muchas maneras implícitas y explícitas, una fenomenología entendida en un sentido abierto que puede agrupar sin conflicto a Gastón Bachelard, Ingarden y Madeau-Ponty bajo el concepto de que “la experiencia estética es, finalmente, experiencia filosófica original” (Eduardo Di Pierro). y Mario Teodoro Ramírez explica:

La concepción de la percepción estética como un medio de acceso a la realidad —y no como la mera construcción imaginaria de un objeto que se agota en el goce subjetivo—, así como el distanciamiento respecto a las teorías puramente socio-culturales del arte, son las tesis polémicas de Dufrenne.

Estas tesis contienen variaciones a lo largo de todo el libro. El propio Mario Teodoro lo define con precisión:

Más allá del campo filosófico lo que proponemos es asumir la reflexión estética como una tarea general de la cultura y el pensamiento de nuestro tiempo, apta para responder a las necesidades básicas y a los problemas fundamentales que plantean la existencia y la convivencia humanas en los distintos niveles de complejidad. En este sentido, y sin perder su carácter filosófico, la estética puede convertirse en una práctica reflexiva general, universal, esto es, en un ejercicio que cualquier sujeto social puede efectuar respecto a cualquier aspecto del mundo sociocultural.

En este gran marco aparecen, sin embargo, temas muy particulares, como la música. La música tiene un lugar privilegiado en este libro. Es abordada por varios autores de manera directa e indirecta. Es, como dice Straus, un tema que se adivina a través de las numerosas variaciones. Por ejemplo, otra vez Mario Teodoro, dice:

el ideal del arte no puede ser otro que la música...

Y agrega, citando a Clément Rosset::

Sólo la música es creación de realidad en el estado salvaje, sin comentario ni réplica, y es el único objeto artístico que presenta un ser real como tal.

Mario Alberto Cortez parece comentar esta idea muchas páginas más adelante, al afirmar que el arte reconecta a la naturaleza y a la cultura y las transfigura, y dedica su ensayo a la música, llevando hasta ella la metáfora de Straus entre paisaje y geografía. Mario Alberto Cortez desarrolla en su texto la siguiente idea de Straus:

La obra de arte musical es tan lejana del mero sonido natural —el canto de los pájaros o la música gitana— como de la física y de la matemática; pero, podría decirse, igualmente cercana. Puesto que la música está en medio entre dos extremos: entre todas las artes, es la que se encuentra exáctamente en el medio.

Con esta perspectiva, Cortez se dedica a explorar el papel de un oyente de música igualmente distanciado de las explicaciones técnicas que de las descripciones de literatura fácil. Cortez busca fundamentar una filosofía

del escucha que rapte a la música del territorio de los especialistas abusivos y herméticos, pero sin dejada en manos de poetas de medio pelo.

Rosario Herrera, por su parte, emprende un proyecto apasionante: escuchar a Gastón Bachelard. Es decir, hacer con él lo que él hacía con sus textos. Rosario Herrera convierte a Gastón Bachelard en un texto que es explorado con las herramientas de una fenomenología de la audición. El fenomenólogo se vuelve objeto de la fenomenología.

Por supuesto, la autora recorre los diversos ejes de la poética bachelardiana. El fuego, que la lleva a hablar de Kierkegaard y el erotismo musical que tiene su base en el Don Giovanni de Mozart. La música acuática:

Todo es cuestión de probar que las voces del agua son apenas metafóricas, que el lenguaje de las aguas es una realidad poética directa, que los arroyos y los ríos sonorizan con una extraña fidelidad los paisajes mudos, que las vertientes enseñan a cantar a los pájaros y a los hombres, a hablar, a repetir, y que hay continuidad, en suma, entre la palabra del agua y la palabra humana.

El aire, que lleva a Pitágoras y a la música de las esferas, es por excelencia la materia de la música. Y la tierra, grave, genera también sus ensoñaciones de sonidos: el abismo del silencio, los bosques de cristales. Y en general, al ligar la música a los varios simbolismos de la materia, queda la idea de que las cosas “no son lo que son sino aquello en lo que se convierten” .

Merleau-Ponty también aporta su homenaje a la música, breve pero de amplio calado. Dice, en una alusión indirecta a la música nueva:

Queda el misterioso problema de saber qué es ser verdaderamente músico en esta libertad.

Y más adelante:

La música no se encontrará jamás a sí misma más que no tomándose como meta.

O bien:

Ocho minutos de música folclórica dicen más sobre un pueblo desconocido que cien páginas de notas y relaciones...

Y esta otra frase, a partir de la cual podría escribirse un libro:

Música: arte que canta lo divino sin tener que creer en Dios.

O bien esta otra, que posee un ligero aire de familia bachelardiano, y que sería difícil superar en entusiasmo:

Música, maravilla que seguramente precede al fuego.

Pero también Merleau-Ponty, cuando se acerca al límite de lo decible, recurre con lucidez a la ayuda de los poetas, y cita a ese ser lleno de explosiones bachelardianas frase por frase que es Henry Michaux, quien dice:

Existe lo que llamamos música. Estas ondas ínfimas aligeran el peso de las cosas, de la gravedad de las cosas, de la dureza y de lo cortante de las cosas, y de las longitudes y las alturas, de la suciedad de las cosas y también de los partidarios (cuántos partidarios) de las intrincaciones, de las implicaciones y de las consecuencias de las cosas. Ellas sobre los seres cuando éstos han devenido objetos...
devenido objetos...

Así que se trata de un libro de estética que no es ajeno al arte, lo cual podría ser una fina paradoja. Podemos abrir en él caminos que nos lleven hacia la elaboración de conceptos, o bien caminos que nos ayuden a entender la historia de la estética, o bien, como se dice, el estado de la cuestión. Pero también podemos trazar trayectorias desde una palabra, como la palabra “variaciones” que establece el título, o desde el cuadro de Vermeer que aparece en la portada y que no he tenido tiempo de mencionar.

LUIS JAIME CORTEZ
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE
HIDALGO.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO III, No. 6 JULIO 2002

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

JAN PATOÈKA

Recuerdos de Husserl

Se trata de un documento altamente valioso e importante, donde el gran fenomenólogo checo rememora momentos cruciales no sólo de la vida de Edmund Husserl y de la filosofía fenomenológica, sino de la filosofía y la cultura europeas en general: la época del ascenso del nazismo y los inicios de la segunda guerra mundial. Personajes y grupos significativos de la cultura europea pasan lista en estos "recuerdos": el Círculo Lingüístico de Praga, el Círculo de Viena, el Círculo Filosófico de Praga, Heidegger, Eugen Fink, Brentano, Van Breda y Masaryk, entre muchos otros.

Memories on Husserl

This is a very valuable and important document where Jan Patoèka, the great Czech philosopher of phenomenology, remembers crucial moments not just on Edmund Husserl and the phenomenological philosophy but on philosophy and European culture in general: the time when nazism ascent and the beginnings of the Second World War. Characters and meaningful groups of the European culture happened to be present in this "memories", such as Prague's Linguistic Circle, Vienna Circle, Prague's Philosophical Circle, Heidegger, Eugen Pink, Brentano, Van Breda and Masaryk, among others.

LEÓN OLIVÉ

Un modelo normativo de las relaciones interculturales.

Se ofrece aquí una propuesta que especifica una serie de condiciones y normas para guiar las relaciones entre culturas diferentes a fin de encon-

trar una salida a las situaciones de conflicto, violencia y dominación. El modelo se propone como un modelo pluralista, alternativo a las concepciones racionalistas clásicas y contemporáneas. Esto quiere decir que no se establecen condiciones ideales, ni sujetos perfectamente racionales ni fundamentos únicos y universales de las normas propuestas, sino que se toma como punto de partida las condiciones reales de las culturas, unas capacidades mínimas de los sujetos para el entendimiento, y se acepta la posibilidad de que las normas puedan ser fundamentadas según diversos criterios y concepciones culturales.

A normative model of the intercultural relationships

The paper shows a proposal containing a group of conditions and norms to guide the relationships between different cultures to find solutions to situations of conflict, violence and domination. The model is proposed as a pluralistic one, an alternative model to the classic rationalistic and contemporary conceptions. This means we do not establish neither ideal conditions, nor perfectly rational individual nor universal and unique of its kind foundations of the proposed norms, but the real conditions of cultures are taken as standing points, some minimal capacities of the individual to the understanding and it is accepted the possibility in which norms can be established according to several criteria and different cultural conceptions.

MARCO ARTURO TOSCANO

Metafísica, acontecimiento y cultura

En el artículo se presenta y caracteriza en sus aspectos relevantes una de las creaciones conceptuales más importantes del filósofo francés Gilles Deleuze: el Acontecimiento. Dicha presentación se lleva a cabo desde un contexto problemático más amplio: la crisis del pensamiento metafísico sustancialista e identitario y la aparición de un nuevo pensamiento metafísico, precisamente enlazado con la filosofía del acontecimiento. Finalmente, la metafísica del acontecimiento se desglosa en una interpretación panorámica del concepto de cultura y sus consecuencias. Los contenidos de Metafísica, Acontecimiento y Cultura se apoyan y discuten con la ayuda de otros dos filósofos: Michel Foucault y Jürgen Habermas.

Metaphysics, event and culture

The paper presents and characterizes, at its most outstanding aspects, one of the most important conceptual creations of the French philosopher Gilles Deleuze: the Event. Such presentation takes place from a wider problematic context: the crisis of the substantialist and identitarian metaphysical thought and the appearance of a new metaphysical thought linked to the philosophy of the event. Finally, the metaphysics of the event brings into a breakdown, ending up in an overlook of the concept of culture and its consequences. The contents of Metaphysics, event and Culture are based and discussed thanks to two other philosophers: Michel Foucault and Jürgen Habermas.

JAIME VIEYRA

Miguel León-Portilla y el legado cultural indígena

En este artículo se ubican y valoran algunos elementos del legado cultural mesoamericano, especialmente en la tradición tolteca-náhuatl. Se trata de una exégesis de los trabajos de Miguel León-Portilla que enfoca particularmente seis aportes culturales: la concepción del ser humano, la concepción de la creación poética y artística, la experiencia del pensamiento metafísico, la interpretación del mito de Quetzalcóatl, la concepción del tiempo y la autoconciencia cultural indígena. Este trabajo insiste en la importancia de los aportes culturales de los antiguos mexicanos y quiere hacer ver la necesidad de interpretarlos y valorarlos.

Miguel León-Portilla and the indian cultural legacy

This paper locates and values some elements of the mesoamerican cultural legacy, especially in the tolteca-nahuatl tradition. This is an exegesis of Miguel León-Portilla's writings, focused in six cultural contributes: the human being's conception, the poetic and artistic creation, the metaphysical thought experience, the myth of Quetzalcoatl interpretation, the notion of the time and the indian cultural self-consciousness. This paper insists in the importance of the cultural contributions of the ancient Mexicans and argues the necessity of interpreting and valuing them.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana

Bajo la hipótesis de concebir la evolución intelectual de Luis Villoro como “ejemplar” de la dialéctica de la filosofía mexicana del siglo veinte -del movimiento de lo particular a lo universal y de vuelta a lo particular-, el presente ensayo presenta un informe y una interpretación general de su obra y pensamiento, articulado en tres etapas: 1) la etapa de lo particular o de filosofía histórica; 2) la etapa de lo universal o de filosofía teórica; y 3) la etapa de “síntesis” o de filosofía práctica. De esta manera, se trata de mostrar como la propia dialéctica del discurrir filosófico de Villoro, a lo largo de más de cincuenta años, da cuenta de una manera singular de asumir la contradicción universalismo-particularismo: como una tensión dinámica, creativa y perpetuamente proseguida. Sensibilidad social y razonabilidad crítica se unen en la reflexión de Villoro sobre la “condición humana”, como universalidad situada y particularidad universalizable.

Luis Villoro philosophical dialectics. His philosophical trajectory in the Mexican reality context

Under the hypothesis of conceiving Luis Villoro's intellectual evolution as an unprecedented of the XX century Mexican philosophy, this essay presents a report and a general interpretation of his work and thought, articulated in three stages: 1) the stage of the particular or historical philosophy; 2) the stage of the universal or theoretical philosophy and 3) the stage of “synthesis” ay practical philosophy. In this way, we try to show Luis Villoro's own dialectics along fifty years on the philosophical path, assuming in a singular way the univesarlism-particularism contradiction. Social sensibility and critical reasonability are united in Villoro's reflection on the “human condition” as situated universality and universalized particularity.

ROSARIO HERRERA GUIDO

Hacia una hermenéutica poética

En este ensayo se lleva a cabo una evaluación de la forzada continuidad que Mauricio Beuchot percibe entre la hermenéutica y el psicoanálisis para mostrar que: 1. La causa del inconsciente es la ambigüedad del lenguaje mismo, por lo que la interpretación del inconsciente debe ser equívoca y poética; 2. La hermenéutica debe acercarse a la fuente poética del sujeto del inconsciente para aproximarse a la experiencia analítica; y 3. No hay continuidad entre la hermenéutica y el psicoanálisis, pero a partir de una hermenéutica poética es posible un diálogo fructífero entre ambos discursos.

Towards a Poetical Hermeneutics

In this essay I evaluate the somewhat forced continuity that Mauricio Beuchot perceives between hermeneutics and psychoanalysis, in order to prove that: 1. since ambiguity of language itself is the cause of the unconscious, any interpretation of the unconscious, any interpretation of the unconscious must tend towards equivocation and poetics, 2. hermeneutics must come closer to the poetics source of the subject of the unconscious in order to reach a proximity with the analytic experience, and finally, 3. 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.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

Las mujeres y la filosofía

Este breve artículo constituye a la vez una “introducción” al *Dossier* “Filósofas” de este número de *Devenires*. La autora subraya la novedad que significa la incorporación en nuestra época de las mujeres al ámbito del pensamiento filosófico, y reflexiona sobre las profundas implicaciones y consecuencias de ese acontecimiento. Después de un planteamiento general, se detiene en la caracterización de la obra y el pensamiento de las autoras incluidas en este *dossier*: Edith Stein, Hannah Arendt y María

Zambrano, agregando algunos comentarios sobre otra pensadora sobresaliente del siglo veinte: Simone Weil. En todas ellas se vislumbran ciertos rasgos comunes que tendrían que ver con su condición de mujeres: pero en tanto que filósofas ellas estarían poniendo las bases para un nuevo “humanismo” postfeminista.

Women and philosophy

This brief article is also the preface to the “Women philosophers” Dossier of this issue. The author underlines the novelty meaning of women’s join to the philosophical fields in our time; she reflects on the deep consequences of this occurrence too. After a general exposition, she analyzes the work and the thought of the authors comprised in this dossier: Edith Stein, Hannah Arendt and Maria Zambrano; she also adds some comments on another outstanding XXth century philosopher: Simone Weil. They all show some common features as women; but, as women philosophers, they are setting the foundations to build a new post feminist humanism.

ÁNGELA ALES BELLO

El teísmo en la fenomenología. Edmund Husserl y Edith Stein frente a frente

El artículo se centra en las concepciones que Husserl, el gran filósofo fundador de la fenomenología, y Edith Stein, una de sus más importantes discípulas, judía convertida al catolicismo, desarrollaron acerca del problema de la divinidad en el sentido de un Dios personal y no sólo de una entidad superior abstracta y trascendente; el primer sentido, denominado teísmo es, a diferencia del segundo -el deísmo- poco tratado en la historia de la filosofía y, sin embargo, reviste una importancia especial.

Theism in phenomenology. Edmund Husserl and Edith Stein face to face.

This paper focuses on Husserl’s and Edith Stein’s conceptions developed on the problem of divinity in the sense of a personal God and not just of a superior abstract and

transcendent entity; theism, the former meaning, is little treated in the history of philosophy, but such meaning takes on an special importance.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Generación, persona y libertad. El vitalismo de María Zambrano

Hemos articulado un ensayo acerca de las directrices más importantes de lo que, a nuestro juicio, componen el llamado *vitalismo* de María Zambrano. Su filosofía de la vida se va configurando a partir de las ideas clave como son: la idea de *Generación* desde el punto de vista histórico y filosófico; la idea de *Historia*, que adquiere en ella una dimensión concreta, pues el elemento histórico se encuentra atravesado por la vida misma; la idea de *Hombre*, en el despliegue de una antropología filosófica igualmente concreta. La idea de *Tiempo* sirve aquí como idea de enlace entre los conceptos de *Historia* y de *Libertad*, abstracciones que encierran a la existencia humana concreta y que se vuelven ellos mismos concretos en el pensamiento zambraniano. Dentro de esta existencia humana tenemos las ideas de *Individuo* y *Persona* como conceptos antropológicos que dan cuenta de las características del ser humano en su singularidad, así como en su relación con los otros, y en su asociación en formas institucionalizadas y prácticas de convivencia y elección.

Generation, person and freedom. María Zambrano's vitalism

The articulation of this paper is based on the main points of the so-called vitalism in María Zambrano. Her philosophy of life is formed after some key ideas, such as: the idea of Generation from a historic and philosophic view; the idea of History, which meaning acquires a specific dimension in her philosophy, since the historic element is crossed by life it self; the idea of Man unfolding a specific philosophic al anthropology. The idea of Time is of use to link the concepts of History and freedom, both as involving abstractions of the specific human existence becoming specific in María Zambrano's thought. Inside this human existence there are the ideas of Individual and Person as anthropological concepts that report the human being characteristics in its singularity, as well as in its relationship with others, and in its association in its institutionalized forms, and coexistence and election practices.

GRETA RIVARA KAMAJI

María Zambrano: del descenso a los infiernos a la razón poética

Con la figura del “descenso a los infiernos” se alude a la necesidad, planteada por Zambrano, de una “reforma del entendimiento”, de una crítica de la razón, que permite reencontrar los ámbitos de lo irracional, de lo afectivo, de lo oculto y negado, a fin de restaurar una razón verdadera, comprometida con la vida. El camino de esta restauración pasa por la poesía (la razón poética) y recupera propuestas ya adelantadas por Nietzsche.

María Zambrano: from the descent to hell to the poetical reason

With the “Descent to hell” figure is referred María Zambrano’s exposed need of an “emendation of the intellect”, a critique of reason, which allows to relocate the fields of the irrational, the affective, the hidden, the denied, to restore a truly reason committed to life. The path of this restoration crosses through poetry (poetical reason) and recovers some Nietzschean proposal.

MARÍA TERESA MUÑOS

El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público

En este artículo se pretende recrear la noción de ciudadano que aparece dibujada en algunas de las obras más relevantes de Hannah Arendt. Para ello, se han recuperado las categorías arendtianas de paria consciente, héroe y espectador reflexivo. Esta reconstrucción del concepto de ciudadano nos permite una nueva mirada a la noción de espacio público como espacio de aparición y mundo común.

The citizen and his public condition. An approach to the arendtian conception of the public space.

This paper pretends to recreate the notion of citizen that appears sketched in some of the most relevant works of Hannah Arendt. That’s why we have restored the

Arendts categories of conscious pariah, hero and reflexive spectator. This reconstruction of citizen's concept offers us a new view of the public space notion as a space of appearances and comun world.

GUÍA DE AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a:

Facultad de Filosofía «Samuel Ramos», Fco. J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99 y tel-fax (443) 3 27 17 98; o por correo electrónico en «archivo anexo»:

filos@jupiter.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas a doble espacio y las reseñas de 8-10 cuartillas a doble espacio.

3. Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, la preposición «en», título del libro subrayado o en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo o colaboración.

Ejemplo: Carlos Monsiváis, «Cultura y democracia en México», en: Varios, *Filosofía de Cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 1996, pp. 141-156.

4. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista subrayado o en cursiva, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: C. Pereda, «La identidad en conflicto», *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), n° 10 (diciembre 1997), pp. 23-45.

5. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución, en el diskette correspondiente, capturado en Word, con párrafos sin sangrías, guiones largos incluidos, llamadas en posición de superíndice, itálicas o cursivas.

6. Todos los colaboradores de los artículos deberán enviar, junto con su contribución, un resumen/abstract que no supere las 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación. Los autores tanto de artículos como de reseñas deberán incluir un breve *curriculum vitae*.

7. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.