
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
e Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año IV, No. 8, Julio 2003
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Alberto Cortez Rodríguez
Raúl Garcés Noblecía
Alberto García Salgado
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Mario Teodoro Ramírez
Gabriela Soto Jiménez
Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

DEVENIRES

Directora: Rosario Herrera Guido
Subdirector: Mario Teodoro Ramírez
Edición y redacción: Gabriela Soto Jiménez
Servicio Social: Elena María Mejía Paniagua

Comité Asesor Nacional

LUIS VILORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IV, No. 8, JULIO 2003

Índice

Artículos

- ¿Actualización o redefinición de la teoría crítica?*
MARIO TEODORO RAMÍREZ 7
- Hermenéutica y pluralismo subjetivo. El fundamento de la libertad en el pensamiento de Spinoza*
VÍCTOR MANUEL PINEDA 29
- México, lo universal y la globalización*
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA 50
- Sobre el buen morir*
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO 84
- El programa freudomarxista*
ROSARIO HERRERA GUIDO 105

Dossier

Postfeminismo y Neohumanismo

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS 129

Universalismo cultural y globalización técnica

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA 137

Para una de(s)construcción del concepto de cultura

MARCO MILLÁN 144

La heterogeneidad del instante. La crítica cultural de Georges Bataille

BRAULIO GONZÁLEZ VIDAÑA 154

De la sociedad del espectáculo al espectáculo de la desaparición: cultura y banalidad en la teoría de la simulación de Jean Baudrillard

FABIÁN GIMÉNEZ 163

Reseñas

Jean Baudrillard, Power Infierno

POR FERNANDA NAVARRO 172

Hannah Arendt, Tiempos presentes

POR MARINA LÓPEZ LÓPEZ 178

Mijail Malishev, En busca de la dignidad y del sentido de la vida

POR PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ 189

Simon Blackburn, Sobre la bondad

POR GABRIELA SOTO JIMÉNEZ 199

Resúmenes - Abstracts 204

Artículos

¿ACTUALIZACIÓN O REDEFINICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA?

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Si todo estuviera claro, no habría nada que hacer, y todavía queda por hacer lo que no se puede saber.

Pierre Aubenque

Respecto a la “teoría crítica” se ha planteado últimamente la necesidad de su “actualización”,¹ es decir, la necesidad de redefinir los nuevos contextos, temas y tareas que ella debe asumir si quiere seguir viva y activa en las nuevas situaciones y los nuevos tiempos que corren. Ahora bien, si hablamos de teoría crítica no sólo en el sentido restringido de una corriente teórica y filosófica (la Escuela de Frankfurt), sino en un sentido amplio y normativo, como una actitud general ante el pensamiento y la sociedad, esto es, como una tradición reflexiva característica de la cultura moderna —que arranca con Hegel y Marx, pasa por varios pensadores marxistas en los inicios del siglo XX (Lukács, Korsch, etc.), se consolida teóricamente con los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) y llega hasta nuestros días con diversos planteamientos y propuestas (Habermas, Wellmer, Joas, etc.)—;² y si, por otra parte, asumimos que a partir de las últimas décadas del siglo XX se han producido en el mundo una serie de cambios que podemos considerar *radicales*, tanto en el nivel de las conformaciones sociales y culturales (crisis del socialismo y del marxismo, revolución informática, globalización en todos los ámbitos, nuevos movimientos sociales y culturales, etc.) como en el de las problematizaciones teóricas y las perspectivas filosóficas (posmodernismo, hermeneutización del pensamiento, relativismos de diversa índole),³ podemos preguntarnos si no es el *sentido* y la posibilidad misma de la “teoría crítica” —no sólo

sus “fundamentos teóricos” sino sus “presupuestos” básicos más acendrados— lo que ahora se pone en cuestión, también radicalmente, de tal manera que lo que habría que plantearse ya no sería solamente buscar las maneras de “actualizar” aquella teoría sino, ante todo, redefinir su sentido y posibilidad, discutiendo sus principios generales e interrogando (críticamente. . .) aquellos *presupuestos*, y en general, el marco histórico-social, filosófico-categorial y axiológico-cultural en el que la teoría crítica se ha definido hasta hoy, sin ignorar la diversidad de matices, rasgos teóricos y desarrollos temáticos con los que se ha realizado. Llevar a cabo esta tarea con toda precisión y fundamentación conceptuales requeriría un conocimiento exhaustivo de la historia de la teoría crítica y posturas aledañas —que, como hemos mencionado, abarcaría casi dos siglos— y una información constantemente actualizada de los planteamientos inscritos en esta línea que en diversos países, y no sólo en Alemania, se han estado haciendo en los últimos años. Obviamente no poseemos estos recursos. Sin embargo, a manera de una aproximación a algunos de los aspectos de esa tarea, y como una contribución al debate latinoamericano sobre el tema, deseamos presentar a continuación una discusión de tres conceptos fundamentales, temas y rasgos a la vez de la teoría crítica, para aventurar posteriormente, a manera de conclusión, una hipótesis sobre el sentido y la posibilidad de una *redefinición* de estos conceptos. Los tres planteamientos básicos que a nuestro modo de ver pueden servir para caracterizar la teoría crítica en toda su amplitud, y también para iniciar su cuestionamiento y redefinición, son los siguientes (mismos que abordaremos detalladamente en sucesivos párrafos de este artículo): 1) una concepción históricamente novedosa de las relaciones entre teoría y práctica, una nueva visión de la “praxis”, y una problematización, desde tal visión, del sentido y valor de la filosofía y el pensamiento en general; 2) una nueva valoración del conocimiento, centrada particularmente en el conocimiento de las realidades históricas y sociales;⁴ y 3) una idea y una práctica de la “crítica” que a la vez amplía el sentido de esta actitud intelectual, la vuelve núcleo de todo ejercicio de las facultades cognitivas e identifica el proyecto específico de la así llamada “teoría crítica”.⁵

1. Teoría y praxis

La nueva concepción de las relaciones entre teoría y praxis era considerada por los miembros de la primera Escuela de Frankfurt como uno de los rasgos singulares y más innovadores del pensamiento de Marx.⁶ Esto justificaba por sí mismo afiliarse, aunque fuera de manera subrepticia o hasta inconfesada, a la tradición marxista.⁷ El rasgo de innovación lo podemos entender si recordamos el punto de partida del pensamiento de Marx, esto es, su posición frente a la “filosofía”, frente a la historia de la filosofía occidental y, a fin de cuentas, frente a la idea misma de filosofía. Con el antecedente de Hegel, y claramente influido por el espíritu práctico-positivo de la modernidad en general, Marx observó que los grandes problemas especulativos de la filosofía —sobre la verdad, la esencia y la existencia, el valor, la bondad, la justicia y el sentido, por mencionar algunos— no se iban a resolver en el plano de la pura teoría sino en el de la praxis real, y no en el de la praxis del individuo aislado sino en el de la praxis social e históricamente posible. Tal es, creemos, el significado del más famoso de los apotegmas de Marx: que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. La frase ha sido entendida generalmente como el planteamiento de una alternativa entre “filosofías de la transformación” y “filosofías de la especulación”, que se resuelve a favor de las primeras, cuando lo que Marx está proponiendo en verdad es un *desplazamiento*, una *modificación* de la cuestión. La filosofía misma ha de advenir “transformación del mundo”, y esta transformación a su vez debe ser entendida como una “operación filosófica” (perspectiva que se refuerza si recordamos aquella observación de Marx de que “no podéis superar la filosofía sin realizarla”, y que en sus elucubraciones filosófico-marxistas tuvo en mente el joven Lukács). Constatando la flagrante contradicción entre, por una parte, un pensamiento filosófico rico en ideales y en grandes comprensiones y, por otra parte, una vida social real empobrecida y sin esperanzas, y constatando además que ambas situaciones se refuerzan en lo que son a partir de su mutuo distanciamiento y desconocimiento, Marx aboga por *superar* esta condición, en un gesto que en el plano antropológico-social sólo es comparable al que en su momento realizó Galileo frente a las “filosofías de la naturaleza”, y al que el

cristianismo operó en su momento ante la religión institucional: *remitirse a la praxis real*; remitirse, en el caso de Marx, al modo en que los seres humanos viven, actúan y piensan realmente, y al modo en que realmente pueden vivir, actuar y pensar de otra manera. Esta requisición por la práctica, a favor de la práctica, produjo un impacto de gran intensidad en las imágenes y concepciones más asentadas y aceptadas de la tradición filosófica. La filosofía fue puesta en entredicho. No en nombre de un chato pragmatismo, gesto que de ninguna manera iba a ser una novedad en la historia occidental, sino en nombre de una exigencia de congruencia, de consecuencia: la filosofía está obligada a reconocer y *superar* la “abstracción” que la constituye, y a restablecer los derechos y la verdad de la praxis real, a proporcionarnos la “verdad” completa de la cuestión. A la vez, y desde este punto de vista, no puede obviarse el significado filosófico y crítico del llamado a la transformación del mundo, esto es, no se trata aquí de cualquier “transformación”, sino sólo de aquella que es “realización” de la filosofía, es decir, *realización* de las rasgos, formas y perspectivas básicas que caracterizan esencialmente a la inquietud filosófica de la humanidad en su conjunto.

¿Significa lo anterior que la “praxis transformadora”, en cuanto posee una significación filosófica y, en cuanto es la consecuencia de un autocerciorarse crítico de la filosofía, debe ser “dirigida” por ésta, por la teoría, o por el pensamiento en general? La respuesta positiva a esta pregunta permanece como un supuesto de Marx y probablemente de toda teoría crítica. La remisión a la práctica, la crítica a la escisión entre teoría y praxis, deja en suspenso el problema de *cómo deben ser* entendidas ahora las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la sociedad. El horizonte teórico y conceptual de Marx —que era el de la cultura filosófica, científica y política de la modernidad occidental— no le permitió enfocar de forma adecuada la nueva cuestión que su gesto había desencadenado. Como ha observado Habermas con puntualidad, Marx interpretó la praxis bajo el restringido concepto de “trabajo”, de actividad transformadora del sujeto humano, y pensó las relaciones teoría-praxis bajo los supuestos del pensamiento científico-técnico moderno, esto es, como una relación de “aplicación” (como racionalidad técnica)⁸: una vez estudiadas las condiciones reales de la praxis se diseña un programa para la transformación de esas condiciones y para la constitución

de un nuevo orden social. ¡Fácil! Marx renuncia así, en pos de la eficacia y la efectividad políticas, a la amplitud y complejidad de su revolucionario gesto inicial: el llamado al reconocimiento del carácter prioritario e irreductible, original y originario, de la dimensión universal de la *praxis*. El reconocimiento se trastocó en la postulación de una serie de “evidencias” y “certidumbres” que acabó por traicionar el significado de aquel llamado, que era, precisamente, el de reconocer los límites de todo teorizar, de todo filosofar; en síntesis, de toda pretensión de estatuir evidencias y certezas inamovibles y acabadas.⁹ Surgió así el peor de los contrasentidos: el de elaborar una teoría “científica” de la *praxis*¹⁰ y el de definir explícitamente y con pretensión de validez *a priori* un programa político de acción revolucionaria. La *praxis* murió en el momento en el que se le enaltecía y absolutizó. Lo que siguió es historia, e historia cruel en una gran medida.¹¹

No obstante, la *remisión a la práctica* puede ser y debe ser guardada como una conquista irrenunciable del pensamiento crítico moderno, incluso como un aporte a la precisión del significado del acto de pensar, en lo que éste se distingue del raciocinio y del conocimiento —pues “pensar” es siempre pensar los “límites”, pensar lo que “no puede ser pensado” (la “*praxis*”¹²)—; mientras que el conocimiento y el raciocinio operan sobre “lo dado”, sobre lo que puede ser aprehendido y resguardado en la forma de un saber conceptual. Así, el acto de remisión a la práctica debe ser entendido, como la apertura de un horizonte crítico, de un plano de referencia, incluso como la determinación de un “ideal normativo”, de una exigencia de “prudencia teórica” y de relación de “consecuencia”. Proponerse construir una “teoría de la práctica” conlleva una contradicción en los términos y conduce a reforzar, de la peor forma, aquello que inicialmente se había cuestionado: el dogmatismo de la razón teórica. La novedad del gesto de remitir a la práctica no termina, es insuperable; ninguna teoría, ninguna postura teórica (aun la “*praxología*”) estará salva de aquella requisición, para considerarse, así, concluyente. Pero a su vez, ninguna forma de la *praxis* estará a salvo de la posibilidad de ser interrogada filosóficamente, críticamente: ¿cuál es su capacidad para “acoger” la filosofía que a ella se ha remitido?

2. Conocimiento de la sociedad

El desplazamiento hacia el ámbito de la praxis tenía para Marx dos implicaciones, íntimamente ligadas. Era, por una parte, un llamado a la “transformación” en la praxis real y, por otra parte, era un llamado a “conocer” lo que los seres humanos *son* en la realidad de sus condiciones objetivas y de sus acciones efectivas. Esta hipótesis se contraponía punto por punto a todos los intentos de definición *puramente* filosófica (por esto, puramente ideológica para Marx) de lo que es el ser humano, de su “naturaleza” y sus posibilidades. Asumiendo lo que significó, análogamente, y al fin, ejemplarmente, el paso de la “filosofía de la naturaleza” a la “ciencia de la naturaleza” —donde esta última se propuso saber lo que era la naturaleza indagando en lo que realmente (empíricamente) ella es—, Marx confía en poder dar un (gran) paso desde la “filosofía del hombre” a la “ciencia del hombre” (ciencia de la sociedad, ciencia de la historia, ciencia de los modos de producción, etcétera). Nuevamente la verdad del gesto inicial —indagar por las condiciones reales de existencia de los seres humanos en sociedad— fue desencaminada al orientarse por la vía equivocada que seguía los supuestos y las orientaciones del pensamiento científico-moderno. De esta manera, Marx asumió que era posible un conocimiento empírico-objetivo de la realidad humana en sus diversos ámbitos (asumió en principio que se podían definir con precisión dichos ámbitos): el económico, el sociológico, el histórico, el ideológico, el político, etc., y que de este conocimiento podían extraerse bases precisas para dirigir la lucha social y la acción política. La admiración por el impacto que la ciencia natural había producido en la sociedad, particularmente por la manera como ella dio al traste con creencias, dogmas, poderes e instituciones milenarias, no le permitió a Marx percatarse de la enorme y fundamental diferencia que había entre ambas formas de conocimiento: el de la naturaleza y el de la sociedad. El supuesto de que, análogamente a la actividad técnica, era posible guiar la praxis transformadora de la sociedad conforme a los elementos proporcionados por un saber previo de esa sociedad era equivocado, no solamente por la implausibilidad en la praxis humana del esquema de la “aplicación” sino, además, por la imposibilidad de construir un saber sobre los asuntos humanos

con pretensiones tales de objetividad y definitividad como las que aquel esquema presupone y requiere. Saber lo que efectivamente son los seres humanos, buscar un conocimiento de lo que ellos son realmente, es una exigencia indiscutiblemente válida y novedosa, incluso revolucionaria ya en su plantearse mismo, pues en primer lugar rompe, a favor de lo que José Revueltas, llamaba una “democracia cognoscitiva”, el elitismo del pensamiento clásico que sólo quería saber de seres humanos ejemplares y de los “grandes” acontecimientos de la historia. Pero la pregunta de *cómo* alcanzar ese conocimiento, y la pregunta de si éste en principio era posible, no se llegó a plantear rigurosamente, y ni siquiera a calar su problematicidad e implicaciones.¹³ Se dio por supuesto que ese conocimiento era posible, y se dieron por supuestas también las formas y los procedimientos para alcanzado. La solución “relativista” de que, en todo caso, no se trataría de tener un conocimiento objetivo sino solamente uno que respondiera a los intereses legítimos de la clase social revolucionaria y apoyara su proyecto revolucionario, asumía abruptamente, cínicamente, que la exigencia de “conocer lo que los seres humanos son realmente” era en verdad irrelevante y hasta una artimaña.

Lo que Marx no podía aceptar, pues contravenía la posibilidad del proyecto revolucionario, lo que significaba que el conocimiento de la realidad social concreta era tan importante y necesario como imposible de elaborar en términos de cientificidad y objetividad definitivas. O se aceptaba la invitación a “conocer a los seres humanos”, con las problematicidades e imprevisibilidades que ello conlleva, renunciando a la certeza del proyecto revolucionario, o se asumía este proyecto pero aceptando su rasgo voluntarista y la imposibilidad de fundamentado científicamente (esto es, se asumía su carácter utópico). No hay solución a la alternativa. Intentar, mediante un ardid metafísico, una elaboración teórica en la que al conocimiento de la realidad humana se sobrepone la “interpretación” de sus “auténticas” y “verdaderas” tendencias revolucionarias restituye, invirtiéndolo, el inicialmente cuestionado prejuicio filosófico de que era posible definir la verdad de lo que es el ser humano más allá de cualquier constatación empírico-social.

“Conocer a los seres humanos en lo que ellos son realmente” en toda la extensión, intensidad y complejidad de su realidad, es una invitación de Marx que debemos atender y no olvidar. Implica en principio asumir una regla de

prudencia teórica, de apertura y de disposición de escuchar a los demás, a lo que otros dicen y pueden decir, a lo que hacen y pueden hacer. Si alguna vez Marx tuvo en mente este significado de su planteamiento pronto lo eliminó de su esquema conceptual. La idea de que los seres humanos no pueden ser “objetos” de conocimiento —salvo en una relación instrumental y de dominación—, sino que ellos son siempre “sujetos” e “inter-sujetos” de conocimiento, por lo tanto, que se encuentran siempre en un proceso de búsqueda, constitución y reconstitución de las “verdades” que los hacen, es una idea que imposibilita cualquier discurso científico-objetivo sobre los seres humanos. La contra-tesis de que el científico social lo que busca conocer no son los “seres humanos reales” sino las estructuras, regularidades, axiomas inconscientes o “distorciones” del funcionamiento social, no tiene otra utilidad que la de consolar al pretendido “científico” social y proporcionarle una satisfacción imaginaria a su “deseo de saber”, a su deseo de “poder” saber.

De la exigencia de que debemos en todo momento estar dispuestos a confrontar nuestras ideas y creencias sobre lo que son los seres humanos, con lo que son realmente, implica reconocer un valor importante a las investigaciones y reflexiones sobre la vida social (las llamadas “ciencias sociales”), no se sigue de ninguna manera que el científico social (o cualquier sujeto) posea una visión privilegiada sobre lo que es la sociedad, es decir, que él pueda decirnos algo que, esencialmente, no hubiéramos podido alcanzar cada uno a partir de una reflexión sobre nuestra propia experiencia de lo social. En otras palabras, sería una falacia suponer que de la prioridad reconocida y aceptada de la praxis real se siga la indiscutibilidad o irrenunciabilidad de las formas metódico-sistemáticas (científicas) de conocimiento de esa praxis. Hay tantas formas de conocimiento social como producciones de discurso, creaciones culturales y quehaceres político-sociales hay en una sociedad. Y la filosofía está obligada a introducir su fuerza reflexiva y comprensora en *todas* ellas, sin privilegiar ninguna. Ella está obligada a democratizar el conocimiento, la producción de la verdad: que ella alcance para todos.

3. La “crítica”

El tercer rasgo de la teoría crítica, y claramente el más característico e indefectible, es el de la “crítica”: la idea de que la tarea fundamental de la teoría social es la crítica de las condiciones sociales existentes en todos sus aspectos y manifestaciones. Criticar significa juzgar positiva o negativamente, y con *fundamentos*, cualquier fenómeno de la realidad social (tanto práctico e institucional como discursivo y teórico). ¿De dónde provienen esos fundamentos? ¿Cuáles son las bases normativas que orientan el ejercicio crítico? Marx respondió a estas preguntas con una propuesta que resulta, en un primer momento, genial. Inspirado en la renovación que Kant efectúa de la noción de crítica —como crítica de la razón por la razón—, pero trasladándola del plano teórico-reflexivo en el que aquél la había planteado al plano de las realidades sociales (donde no se da aquella segura inmanencia de la reflexión que posibilitaba la concepción kantiana), Marx concibe que los fundamentos normativos de la crítica a la realidad social se encuentran en la propia realidad social, siempre y cuando interpretemos (desocultemos) las tendencias profundas y las mejores posibilidades de esa realidad. No había así, para Marx, ninguna *trascendencia*, ninguna necesidad de compromisos normativos previos, ninguna concesión a códigos morales o antropológicos apriorísticos, metafísicos o teológicos, cuyo carácter abstracto, exterior y ya definido introducía de principio una incompatibilidad insuperable (sólo utópicamente superable) entre las exigencias normativas y las posibilidades de la transformación o mejoramiento de las condiciones sociales existentes y de las formas reales de la praxis. La única forma de evitar esta escisión y esta desproporción consistía en interpretar *inmanentemente* el movimiento de la praxis social real para “deducir” de ahí el marco normativo desde el cual juzgar críticamente las realidades sociales existentes. De esta manera, la crítica se incorporaba al mismo devenir de la praxis como uno de sus momentos clave. La propuesta parecía funcionar mientras se traslapara la “causal” coincidencia de los marcos normativos, que el crítico social encontraba expresados en la praxis social, con algunos de los principios normativos más conocidos en cierta línea de la tradición cultural occidental (justicia social, solidaridad comunitaria, anti-autoritarismo libertario). También mientras se asumía una postura monista, uniformista y unidireccional respecto al proceso social y respecto a los movimientos sociales.¹⁴ Desde una postura pluralista —que, según nuestro parecer, se sigue con más evidencia de la exigencia de “conocer

lo que son los seres humanos realmente” — se llegaría (llegamos) a la conclusión de que habría diversos marcos normativos y, por ende, diversos puntos de referencia, y no uno sólo, para orientar y ejercer la crítica de la sociedad. Se puede observar entonces que ni la acción revolucionaria, y ni siquiera la “emancipatoria”, se siguen necesariamente del ejercicio de la actitud crítica en un marco pluralista, y parece seguirse más bien que los proyectos emancipatorios y revolucionarios están comprometidos constitutivamente con una perspectiva monológica y unidireccional del proceso histórico y la praxis social, perspectiva, a su vez, profundamente empeñada a los supuestos trascendentistas, intelectualistas e instrumentalistas más acendrados de la tradición occidental, y que la *filosofía de la praxis* se había propuesto inicialmente cortar de raíz. Marx elaboró una nueva versión de la falacia naturalista —identificar el reino del “deber ser” con el reino del “ser”—, en lugar de constatar que la escisión entre ambos reinos resulta más contundente y más insuperable cuando se asume una concepción monista del deber ser (y del deber ser como posibilidad inmanente de la praxis social). Por el contrario, una concepción pluralista atenúa la distancia entre plano normativo y plano práctico, pues en principio relativiza al primero y, en segundo lugar, permite asumir las posibilidades normativamente creativas del segundo.¹⁵ ¿Cómo podríamos interpretar y criticar un proceso de la praxis social si el marco normativo inmanente que la orienta se está inventando a la vez que se está realizando como proceso histórico-social? ¿Cómo podríamos criticar lo que aún no sabemos qué es y hacia dónde va? E intentar esto ¿no mostraría más bien un rasgo conservador en la teoría crítica y daría cuenta de ese enigma que es el carácter regresivo y reaccionario de muchos movimientos revolucionarios, y de esa paradoja que son los pensadores críticos profundamente autoritarios en su estilo, actitudes y supuestos teóricos?¹⁶

4. Hacia *una* (entre otras) redefinición de la teoría crítica

La teoría crítica nació, con Marx, como una reacción contra los excesos del idealismo filosófico y el teoricismo e intelectualismo de la tradición cultural occidental. Pronto se convirtió en otra más y más acentuada de las versiones

de esa tradición. Los replanteamientos y actualizaciones de la teoría crítica, desde la primera Escuela de Frankfurt hasta nuestros días, han mantenido una actitud ambigua respecto a los equívocos fundamentales del marxismo. Se han cuestionado ciertas evidentes insuficiencias y deficiencias de la perspectiva marxista —el economicismo, el determinismo histórico, la teoría de la lucha de clases, la descalificación de la democracia y el derecho, etc.¹⁷—, pero nunca se ha llevado un ajuste de cuentas con los presupuestos fundamentales de esta actitud teórica, de manera tal que la pregunta por su validez y posibilidad pueda ser asumida y contestada de manera decidida y clara.¹⁸ Conforme a lo que hemos esbozado en los anteriores puntos podemos ensayar una propuesta de redefinición de la “actitud crítica”, misma que, para ser consecuentes respecto a su *valor de verdad*, debiera en primer lugar disolverse en cuanto rasgo distintivo y privativo de una cierta teoría o una cierta corriente del pensamiento para advenir el rasgo y la exigencia universal de todo teorizar y reflexionar filosóficos. Esto implicaría empezar a superar ese *esquema dialéctico* con el que se concibe el campo teórico, a imagen y semejanza del esquema de la “lucha” con el que se concibe el campo social, y por el cual se establece (siempre con visos e implicaciones dogmáticas) la *distinción* entre quienes son “críticos” (y están en la postura “correcta”) y quienes no lo son (y están en la postura “incorrecta”). La manera de superar la indeseable paradoja del “criticismo dogmático”, condición para erradicar de nuestro pensar y actuar toda forma de dogmatismo, consistiría, pues, en disolver ese demarcar entre una “teoría crítica” y unas “teorías no-críticas”. Lo cual tiene que ver con la necesidad de una reformulación de la idea de crítica, el tercero de los rasgos que analizamos antes, y con el cual empezamos la redefinición general que hemos prometido.

1. Habría mucho que indagar sobre la historia del concepto de crítica en la filosofía y en el pensamiento en general. Bástenos aquí tener presentes algunos de los aspectos de esa historia para abrir una línea que apunta al principio de *reversibilidad de la crítica* como la condición básica de un pensamiento crítico adecuadamente ejercido, y que de este modo conjura las implicaciones radicalistas y dogmáticas del criticismo militante. Esto significa que la verdadera actitud crítica en filosofía y en teoría social comienza y permanece siempre ejerciéndose con un amplio margen de actitud *autocrítica*, en cuanto crítica

de la “teoría” (de la “propia teoría”), en cuanto “crítica de la crítica” .¹⁹ La preeminencia de la autocrítica, de la crítica de sí mismo, sobre la crítica del otro (de la otra posición, de la otra ideología, de tal o cual orden social o cultural, etc.), implica de suyo el cuestionamiento de cualquier supuesto monológico y unilateral; implica ya el reconocimiento del carácter irreductiblemente plural del mundo humano y, a más profundidad, la asunción de un principio de reversibilidad como constitutivo de la dinámica de la praxis humana: en este ámbito no existe ningún proceso que se pueda concebir como unidireccional o unilineal. Siempre existe en la realidad humana la posibilidad de la respuesta, de la “reacción” en sentido contrario o al menos complementario. Una concepción unilateral de la crítica presupone una concepción de la realidad social como operando de forma unilateral. Es decir, solamente podemos presumir criticar un orden cultural o ideológico (moral, religioso, etc.) a partir de la realidad supuestamente más eficaz del orden económico, suponiendo como válida la tesis del *determinismo económico*, esto es, de la determinación del orden social en su totalidad por las estructuras económicas. Si no damos por aceptada tal tesis (y la propia *posibilidad* del pensamiento crítico marxista muestra de suyo que la tesis economicista es falsa) entonces queda desfundada cualquier concepción unidireccional y monológica de la actitud crítica, y hemos de arribar a una concepción tanto multidimensional e interactiva (de relaciones de múltiple interdeterminación) del orden social como autorreversible, pluralista y dialógica de la actitud crítica, misma que, de esta manera, recupera su sentido esencial y su función irrenunciable: el antídoto que el pensamiento nos ofrece contra cualquier forma de enquistamiento dogmático (ya teórico, ya práctico). No existe nada —ni en el orden de las creencias ni en el orden de la vida práctica social— inamovible, nada que no pueda ser cuestionado, que no pueda ser interrogado. No existe ningún código, ningún sistema de ideas (ideológico, filosófico o científico), ninguna postura, que no pueda ser criticado. No existen tampoco en el mundo humano realidades evidentes e incontrovertibles, cosas que se “siguen de suyo”, órdenes “determinantes” o “claramente” prioritarios. Esto no debe llevarnos, sin embargo, al sentimiento de que “todo es lo mismo” o “todo vale igual”, a un nihilismo inmovilizante, sino, por el contrario, al reconocimiento de que el mundo humano es un mundo dinámico, complejo, plural y abierto, y de que, en un

mundo así, siempre es posible construir algo, decidir algo, *actuar*, aunque, a la vez, no haya ninguna acción, ninguna construcción o decisión que pueda asumirse como verdadera, definitiva o incontrovertible. Por humanos, los criterios siempre son parciales e insuficientes en sus fundamentos; tanto puede valer tal o cual criterio como puede valer —en consideración de las circunstancias y los momentos— su contrario. Esto es: tanto puede valer una crítica económica de la moral como una crítica moral de la economía, una crítica política de la religión o una crítica religiosa de la política, una crítica científica de la sociedad o una crítica social de la ciencia, una crítica filosófica del mundo o una crítica mundana de la filosofía, una crítica occidental de oriente o una crítica oriental de occidente. Y lo que debemos hacer es aprender a jugar los criterios, a movilizar el pensamiento, a saber tomar decisiones en esa dinámica complejidad y, a la vez, a no quedarnos fijados en ninguna solución, en ninguna verdad adquirida. Entre los polos de la contemplación pura de los valores eternos —que mira de reojo y con desprecio el mundo miserable de la cotidianidad humana— y la acre desacralización del pragmático, que se burla de todo ideal, de todo sentido y todo valor, la actitud crítica es la sabiduría reflexiva que nos permite escapar a ambos extremos y encontrar el “justo medio” entre los ideales y los hechos, los valores y las acciones, el pensamiento y la vida: único lugar en que la *condición humana* llega a florecer.

2. El segundo acierto de Marx es su llamado al conocimiento de lo que los seres humanos son en la realidad de sus vidas en cuanto punto de partida de toda concepción ética o política de la acción social. Sin embargo, como hemos adelantado, este acierto pronto se trastocó en desacierto al ser interpretados —no sin gran dosis de ingenuidad ilustrada— los conceptos de conocimiento, verdad, objetividad, etc., puramente bajo los moldes de la triunfante ciencia de la naturaleza. Algunos antecesores y otros contemporáneos de Marx ya apuntaban —en contra de los puntos de partida de Marx: la ilustración y ciertas vertientes romántico-sociales, así como de diversas variantes del positivismo— a una concepción del conocimiento que ponía en suspenso los supuestos filosóficos de la concepción científica de la realidad humana (de la historia, la vida social, la cultura, la psique humana, etc.), y, en general, los supuestos fundamentales del racionalismo occidental. Una alternativa al científicismo moderno se encuentra desde Vico y su proyecto de una *Ciencia*

*nueva*²⁰—donde se pone en cuestión la concepción científicista en la época del mismísimo fundador del racionalismo moderno: René Descartes. Heredero de Vico, y figura emblemática del romanticismo, Herder es antecesor de todo lo que significativamente se ha dicho en los dos últimos siglos acerca de la naturaleza y la condición humana:²¹ de las concepciones vitalistas, culturalistas, historicistas, pluralistas, populistas. A partir de ciertas vertientes del vitalismo y el historicismo decimonónico, así como de otros desarrollos filosóficos como el existencialismo kierkegaardiano y la fenomenología de Edmund Husserl, Martin Heidegger sienta en definitiva las bases de un filosofar hermenéutico cuyo despliegue durante el siglo XX (con pensadores como Hans-Georg Gadamer²² y otros) precisa con toda claridad una alternativa teórica al científicismo y, en general, al paradigma teórico y social de la cultura de la modernidad. La radicalización de la conciencia histórica y hermenéutica (la conciencia de las determinantes lingüísticas y culturales de nuestro pensamiento y nuestro ser social), y el desfondamiento generalizado del científicismo y el racionalismo monológico occidental, ha permitido re-fundar una nueva conciencia filosófica, transoccidental y transmoderna (“posmoderna”, poscolonial), capaz de revalorar y re-actualizar en una perspectiva no jerárquica ni etnocéntrica tanto las diversas modalidades de expresión de la vida espiritual (la ciencia, la moral, la política, el arte, la religión, etc.) como las diversas y cuasi-incontables tradiciones culturales de la humanidad en su conjunto. Al liberarse del fardo del científicismo occidental, el “conocimiento del ser humano” retorna los caracteres de ambigüedad, reversibilidad y problematicidad que el racionalismo había querido conjurar, pero a la vez recupera los rasgos de profundidad y creatividad, su sentido propio y su manera singular de estar en la verdad: lo que, complementariamente, aquel racionalismo nunca pudo alcanzar. Pues la condición paradójica, irremontable, del ser humano es que la “verdad” para nosotros es algo que podemos *ser* o algo en lo que podemos *estar* (ser-en-la-verdad o estar-en-la-verdad) pero nunca algo que podemos “saber”, tener por poseído en forma definitiva. Pues toda verdad sabida acerca del ser humano se convierte, por esto mismo (por su calidad de verdad separada, representada o abstraída), en no-verdad, en engaño, en dogma. Y la única manera que tenemos para acceder a la verdad de lo que somos es “no sabiendo” (esto es, no sabiendo de forma expresa y plenamente consciente) sino ac-

tuando, viviendo, *siendo*. Ningún saber hecho puede pretender entonces definimos, construimos o determinarnos. Renunciamos a la visión occidental y moderna del ser humano como “pura potencia” y de la realidad como “inmanencia total”. Reconocemos la finitud, labilidad y parcialidad humanas para reencontrar el espacio del deseo, la convivencialidad y la solidaridad interhumanas: el lugar irrefutablemente propio de lo humano.

3. Como hemos anticipado, la idea de la irreductibilidad y superioridad de la praxis respecto a la teoría es la gran innovación filosófica de Marx, y la marca distintiva de toda auténtica teoría crítica. Es en la realidad de la acción social humana donde las “buenas intenciones”—los grandes ideales, las grandes reflexiones y comprensiones, las normas justas— han de demostrar su valía, su verdad y su sentido. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, Marx se liga a esa tradición, marginal en occidente, que partiendo del pensamiento ético-político de Aristóteles, y pasando por algunos pocos pensadores (Maquiavelo, Vico, Herder), aboga por una visión menos intelectualista y más realista de la condición humana; aboga, pues, por un reconocimiento de la especificidad de la dimensión práctica. No obstante, como hemos también anticipado, Marx interpretó en general de forma equívoca el reino de la praxis, precisamente bajo los parámetros de la moderna conciencia científica y su concomitante e inédita concepción de la técnica y de la actividad práctica en general. La praxis es entonces concebida como el ámbito de la aplicación metódico-sistemática de un saber científico-objetivo, previamente obtenido, con miras a una transformación segura de las condiciones que determinan la realización de la vida social humana de tal o cual forma. La distinción entre praxis (acción) y práctica técnica (trabajo)²³ fue diluyéndose paulatinamente, trayendo consigo el enderezamiento de una concepción científicista, pragmática y autoritaria de la actividad humana —esencialmente idéntica a la visión capitalista del mundo—, una concepción, pues, que finalmente conducía a la negación del espacio político en cuanto espacio de expresión y creatividad, de azar y libertad.

En Aristóteles —el fundador de la filosofía práctica— y, en general, en el pensamiento antiguo, la distinción entre ambas formas de la actividad humana (*praxis* y *poiesis*) y sus correspondientes tipos de saber, *fronesis* y *tekne*, era clara e indiscutible.²⁴ Si bien el filósofo griego reconocía la cercanía entre estas

formas —ambas eran realizaciones de la *habilidad* y virtud humana—, y si bien, por otra parte, su concepción de la praxis y del saber de esta praxis (*fronesis*) estaba fundado en una visión general de la naturaleza (en una *teoría*), su comprensión de todos estos términos (y en general, la comprensión que de ellos tenía la cultura griega) era totalmente distinta a la que llega a ser dominante en la cultura de la modernidad. Esta diferencia radica no sólo en la precisa distinción entre ambas formas de la actividad humana, en la manera en que se concebía a cada una de éstas y su respectivo régimen de relación con la dimensión teórica, sino, fundamentalmente, en la manera propia de entender esta dimensión teórica; esto es, en el significado y sentido que tiene el “saber” (la ciencia, la filosofía) para los griegos. Es de destacar, y particularmente en Aristóteles, la radical diferencia entre la idea griega de ciencia y la idea que llegó a ser triunfante en la modernidad y hasta nuestros días. Mientras que esta última, con el apoyo de un pensamiento metódico preciso, privilegia claramente un principio de objetividad en el conocimiento, de donde se sigue una precisa delimitación entre la esfera especulativa (teórica) y la esfera empírica (práctica) y, en general, la exigencia de salvar al saber científico de todo contaminante antropomórfico y subjetivo, la antigua “ciencia de la naturaleza” no entendía de tales prevenciones. Los componentes observacionales y especulativos, empíricos y hermenéuticos, objetivos y subjetivos, naturales y humanos, se encontraban íntimamente vinculados, confundidos bajo una visión holística en la que la pregunta por el ser de lo existente y la pregunta por el sentido de la vida se encontraban estrechamente unidas tanto en su planteamiento como en el señalamiento de sus posibles respuestas. Es esta concepción de la naturaleza, esta visión de la realidad —racional pero no científica, cuasi-objetiva pero no inhumana—, aquello que fundaba una compleja y más plausible comprensión de la actividad humana. Al renegar de tal concepción (filosófica, hermenéutica) de la naturaleza en pos de un saber científico, exacto y eficaz, la cultura de la modernidad dejó sin asideros el ámbito de la praxis, y dio lugar a una comprensión esencialmente equívoca y desafortunada, empobrecida, de la condición humana. Revertir tal comprensión —nuestra tarea fundamental de hoy día— implica restablecer los derechos de una concepción y una práctica “no científica” del pensamiento, e incluso, de la propia racionalidad y del propio saber; una concepción del pensar que repone la confianza en

las habilidades naturales del ser humano y en la eficacia del “sentido común” —tomar en cuenta a los otros— como correctivo y orientador ejercicio del pensamiento. En fin, una concepción que, restablece los derechos de todas las formas no específicamente científicas del pensamiento y la capacidad expresiva de los seres humanos (la filosofía, la reflexión ética, la historia, el arte, la religión, etc.).

Para Aristóteles, la necesidad, sentido y alcances de la actividad humana se comprendían a partir de una visión de la naturaleza (del Ser), que incluía de suyo tanto elementos de predeterminación y preordenación de los seres como elementos de indeterminación y de azar en el mundo existente.²⁵ Más que un predicado que definiera una prerrogativa de los seres humanos, en la visión aristotélica la libertad era asumida como una cualidad ontológica, como un rasgo del propio Ser, que daba cuenta de cierta imperfección o cierta incompletud en el orden del mundo. En la medida que el Ser no estaba hecho y acabado, los seres humanos tenían oportunidad para actuar, para obrar: ya fuera en la dimensión del trabajo (de la *tekne*), ya fuera en la dimensión de la vida personal e interpersonal (de la *praxis* social). No era esto un principio absoluto, un actuar incausado; la libertad no era una pura cualidad subjetiva, arbitraria y abstracta. La propia actividad técnica, la “transformación de la naturaleza” —como se encargó de recordárnoslo Heidegger²⁶—, no era concebida ni ejercida en el modo de la concepción moderna de la técnica. Como en todas las culturas premodernas, las técnicas y tecnologías humanas se realizaban bajo un principio de continuidad inmanente respecto al orden natural de las cosas y los procesos; no había discontinuidad, ruptura, entre el mundo natural y el mundo humano; la naturaleza no era “violentada” por la técnica: algo que sólo en las últimas décadas, bajo los influjos de la nueva conciencia ecológica, las sociedades contemporáneas han tenido que recordar e intentar volver a aprender. Para el caso de la *praxis*, de la actividad social interhumana, valía el mismo principio. No se trataba, por ejemplo en la ética aristotélica, de imponer a como diera lugar un orden de significados y valores trascendentes a la conducta humana, sino de adquirir la suficiente sabiduría (*fronesis*) para lograr el feliz encuentro entre las condiciones particulares y contingentes, esencialmente deficientes, de la condición humana, y las exigencias y requerimientos de los ideales de una vida justa, civilizada e inteligente. Es a esta

originaria concepción de la praxis, de la realidad y la libertad humanas, a la que debemos volver; quizás la única alternativa que podemos esgrimir ante los equívocos y desvaríos de la modernidad.

Una *prudente* concepción de la libertad humana, que la reconoce y defiende pero sin absolutizarla ni abstraerla, es, finalmente, lo que hoy necesitamos reformular. Una concepción que no vuelve incompatibles el valor de la libertad con la asunción de responsabilidades, y con una cierta, arcaica pero inolvidable, “sabiduría de los límites”, sabiduría de la propia finitud. Ya el propio Aristóteles reencontraba como fuente de su ética y, en general, de su concepción antropológica, no tanto el esplendor de las ideas platónicas o la agudeza irónica de Sócrates, cuanto aquella concepción, algo imprecisa aunque profundamente incrustada en la cultura popular griega, que los trágicos supieron exponer de modo inmejorable.²⁷ Y es esta visión trágica de la condición humana —que pondera el valor y la libertad del ser humano pero que nos previene igualmente contra la soberbia y la extralimitación (*hybris*)—, la que nuestra “modernidad”, casi por definición complacida en la banalidad y el optimismo ingenuo, requiere intentar aprender nuevamente. Visión trágica que, como a Nietzsche le importó remarcar, sólo se le puede confundir con un pesimismo desencantado, desde la perspectiva de una concepción demasiado burguesa y ramplona (demasiado “gringa”) de la existencia humana. Pues lo que esta sabiduría trágica nos enseña —probablemente el culmen de la sabiduría humana— es que no sabemos todo ni podemos pretender saberlo todo (ni siquiera suponer que todo podría saberse, aun para un entendimiento infinito por ejemplo), y que ésta, nuestra condición de “ignorancia”, es tanto la causa de nuestro infortunio como la “razón” de nuestra *libertad*.

Conocimiento de lo que los seres humanos son en la realidad de sus condiciones sociales de existencia, ejercicio sin cortapisas del pensamiento crítico, asunción de la paradójica e irreducible dimensión de la praxis humana: he aquí los invaluable aportes de Marx a la conformación de una perspectiva crítica en el filosofar contemporáneo. Sin embargo, tales aportes sólo pueden mantener su valor y sentido si somos capaces de repensarlos —más allá de las fórmulas doctrinarias y dogmáticas de las discusiones ideológicas— en el contexto general de la historia de la filosofía (pre y postmarxista) y, en general, en el amplio horizonte del pensamiento y la cultura humana en toda su diversi-

dad y complejidad. Igualmente, la posibilidad de que la actitud crítica sobreviva en la actualidad radica en nuestra capacidad para desidentificar esa actitud de tal o cual corriente de pensamiento, a fin de convertirla en recurso y virtud universal de todo ejercicio auténtico de la capacidad humana de pensar.

Notas

1. Cfr. Helmut Dubiel, *La teoría crítica: ayer y hoy*, tr. de Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, México, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2000; De Oliver Kozlarek, ver los siguientes ensayos publicados en la revista *Devenires*: “Entre filosofía social y lucha social: la actualización de la teoría crítica por Axel Honneth”, *Devenires* 3, (Morelia, 2001): 25-50; “La teoría crítica y el desafío de la globalización”, *Devenires* 5 (Morelia, 2002): 21-39; “Sueño de la unidad y normatividad crítica”, *Devenires* 7 (Morelia, 2003): 45-66.

2. Un texto que presenta el surgimiento de la teoría crítica clásica (Horkheimer, Adorno, etc.) en el horizonte de la revisión del marxismo a partir de Lukács es el de G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, tr. Alberto Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

3. Para una introducción histórica al pensamiento filosófico del siglo veinte, cfr. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, particularmente el capítulo V.

4. La distinción entre este momento y el anterior (1 y 2) nos parece importante de remarcar debido a que en ocasiones se confunden el problema de la relación general entre teoría y praxis con el problema, a nuestro modo de ver intrateórico (y quizá intracadémico) de las relaciones entre la reflexión filosófica (teoría “pura”) y las ciencias sociales —conocimiento empírico de la “práctica”, pero no “praxis” en cuanto tal, si entendemos por esta la dimensión de la actividad humana en su “operar” mismo (ya sea en el trabajo, la interacción social, la acción histórica o la “acción política” propiamente tal)—, independientemente de la cantidad de ingredientes “teóricos”, ideológicos, científicos o reflexivos que ella pueda incluir: en todo caso, tales ingredientes se encuentran integrados, subsumidos y reorientados en el sentido propio e irreductible de lo práctico. Insistir en la necesidad de un principio de “complementariedad crítica” entre la reflexión filosófica y las ciencias sociales empíricas, uno de los criterios que Oliver Kozlarek asume para definir la “teoría crítica”, nos parece algo indiscutible, no así la suposición implícita de que este tema remplace la cuestión filosófico-general de las relaciones entre teoría y praxis. Cfr. Oliver Kozlarek, “La teoría crítica de Helmut Dubiel”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): 109-124. La reducción de la relación teo-

ría-praxis a un relación “intrateórica” está planteada claramente en Jürgen Habermas cuando señala: “la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento; y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción” (Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, México, Rei, 1993, pp. 13-14).

5. Sobre la definición de los “principios” (en el sentido teórico e histórico del término) de la “teoría crítica” en los textos programáticos del *Institut für Sozialforschung* (Escuela de Frankfurt) de Max Horkheimer, *cf.* Gustavo Leyva, “Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): pp. 65-88.

6. *Cf.* Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Id.*, *Teoría crítica*, tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

7. Sobre la relación ambigua, más o menos indecisa, más o menos cercana, de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt con el marxismo, *cf.* Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, tr. Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1987; ver capítulos I-II.

8. *Cf.* Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, tr. Manuel Jiménez y otros, Madrid, Taurus, 1982.

9. Habría que esperar (y remitirse) a otros desarrollos filosóficos (algunos denostados por el marxismo “oficial”) donde el tema de la “praxis” es planteado de forma más radical y consecuente. Por ejemplo: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Wittgenstein, Peter Winch, Hannah Arendt, el sociólogo-filósofo Pierre Bourdieu, etc.

10. El contrasentido se debe a razones de principio: existe una *diferencia de naturaleza* entre la teoría y la praxis que ninguna de ambas pueden anular o superar de ninguna manera. Puede haber correlación, re-envíos o remisiones de una a otra, contrastes y hasta coincidencia, pero nunca disolución de la “diferencia”, unidad o identidad. Por definición, la “teoría” se mueve en el ámbito *inmanente, necesario y previsible* (aunque hasta cierto punto) del concepto, mientras que la “práctica” abre al ámbito *trascendente, contingente y aleatorio* de la acción: nunca podrán sustituirse una a otra, o subsumirse una en otra. Esto no implica permanecer en un esquema dicotómico, inmovilista e inmovilizante. Bajo el principio de la asunción de la diferencia irreductible se trata de encontrar las maneras (siempre variables, siempre posibles) de moverse de una a otra.

11. Maurice Merleau-Ponty fue uno de los primeros pensadores que, desde una postura no anti-marxista, planteó una crítica inmanente de los equívocos y fracasos de la ideología comunista. *Cf.* Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, tr. León Rozitchner, Buenos Aires, La pléyade, 1974; *Humanismo y terror*, tr. 1. Rozitchner, Buenos Aires, La pléyade, 1968. Dentro de los pensadores de procedencia marxista que

llegaron a desarrollar una crítica sistemática de las “desviaciones” socialistas del marxismo se encuentra Cornelius Castoriadis.

12. Lo “impensado” es una categoría filosófica que, surgiendo en Heidegger, se hace presente en diversos pensadores del siglo XX, sobre todo en la línea pos moderna de la filosofía francesa (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard), en algunos otros pensadores como Wittgenstein, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas, Eugenio Trias, y hasta el propio Theodor Adorno. Lo *impensado* ha sido entendido y puede entenderse de varias maneras: el “acontecimiento”, la “*differance*”, lo “sublime”, lo “místico”, la “corporalidad”, lo “simbólico”, el “Otro”, lo “sagrado”, lo “negativo”. Aquí asumimos que, de alguna manera, todos estos rasgos pueden re-enfocarse desde el tema de la “praxis”, bajo una perspectiva teórica que renuncia a los supuestos del *racionalismo ilustrado* moderno, sin aceptar que esta renuncia signifique necesariamente renunciar a la exigencia de comprender y pensar, y más bien asumiendo la posibilidad y necesidad de elaborar una nueva idea de la *racionalidad*.

13. Que otras posturas filosóficas se hayan planteado estas preguntas (como el positivismo, el neokantismo, el historicismo, el funcionalismo o el estructuralismo) no quiere decir que hayan encontrado respuestas adecuadas.

14. Para una crítica de los supuestos monológicos y dogmáticos del marxismo desde una postura liberal y pluralista, *cfr.* la obra de Isaiah Berlin (remitimos a nuestro ensayo: “Monismo, relativismo, pluralismo. La filosofía de la cultura de Isaiah Berlin”, *Revista Internacional de Filosofía política*, 14 (Madrid, UNED-UAM, dic. 1999): 125-146.

15. Sobre la idea de creatividad de la praxis, *cfr.* Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM/Porrúa, 2002.

16. El “radicalismo crítico” mostraba ya su cara autoritaria desde el propio Marx. La actitud teoricista del crítico (Althusser, Habermas, Apel) que *se toma demasiado en serio a sí mismo* expresa un rasgo más o menos autoritario.

17. Estos deslindes críticos se pueden localizar desde los primeros “marxistas occidentales” hasta Habermas y otros autores en la actualidad; ver por ejemplo, con un sugestivo título: Hans Joas, “Glozabilización y constitución de valores o por qué Marx y Engels no tuvieron la razón”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): 219-224.

18. Es decir, buscando una “redefinición” o “reformulación” de aquellos “presupuestos” y no solamente su negación dogmática o política e ideológicamente interesada. En este sentido nos deslindamos de las meras desautorizaciones reaccionarias del marxismo y de la teoría crítica; sin embargo, valoramos cuestionamientos del marxismo desde posturas no marxistas ni ubicadas dentro de la tradición de la teoría crítica, como las presentadas por autores tan disímiles como Merleau-Ponty, Isaiah Berlin, Karl R. Popper, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, etcétera.

19. La desconfianza respecto al intelectualismo por parte de sus coetáneos anarquistas, liberales y libertarios le mereció a Marx juicios sumamente acres y sarcásticos que no dejan de revelar en él un cierto espíritu —por demasiado ilustradamente optimista—,

autoritario y dogmático. Recuérdense simplemente los subtítulos de *La sagrada familia (o crítica de la crítica)* y de *La miseria de la filosofía o respuesta a la filosofía de la miseria*.

20. Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.

21. Cfr. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, tr. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959. Sobre Vico y Herder y su influencia en el pensamiento social contemporáneo, cfr. Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.

22. Sobre la filosofía hermenéutica, particularmente sobre por las relaciones entre Heidegger y Gadamer, cfr. el libro del filósofo colombiano Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002.

23. Para esta distinción, y con el trasfondo de un deslinde crítico respecto a la teoría de la praxis de Marx desde una postura que remite a cierto trasfondo griego y aristotélico, cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

24. Ver nuestro trabajo: “*Tekne y phronesis*”, *Devenires* 3 (Morelia, 2001): 160-187.

25. Para esta interpretación de la metafísica aristotélica, cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.

26. Cfr. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Id.*, *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Barcelona Serbal, 1994; Cap. I.

27. Sobre las fuentes trágicas de la ética aristotélica, cfr. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, tr. José Torres, Barcelona, Crítica, 1999.

HERMENÉUTICA Y PLURALISMO SUBJETIVO EL FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Víctor Manuel Pineda
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Las fuentes de las libertades subjetivas

En las páginas más notables del pensamiento spinoziano concurren diversos grados y concepciones de la libertad. Estas nociones siempre fueron vinculadas por Spinoza a la diversidad de técnicas intelectuales que posee el entendimiento humano para formarse percepciones de las cosas: lo mismo podían ser referidas a la constitución imaginaria de la subjetividad, esto es, al error y a las ficciones más delirantes, que a la potencia que el alma posee para ser fuente activa de todas sus ideas.¹ Un nivel de la libertad se asume como una reivindicación racional de ésta e, incluso, es concebida en el marco de las aspiraciones más vehementes de su pensamiento, el de la construcción de una libertad surgida en el marco de la ciudad constituida en función de valores superiores. Hay, asimismo, otro plano de la libertad que no está vinculado con la racionalidad sino con la aspiración a ejercerla desde el reconocimiento de la divergencia de los “modos de pensamiento” que posee una comunidad: se trata de una defensa de la libertad que asume que los principios sobre los cuales se debe edificar una sociedad es la aceptación del disenso en los afectos y que exige que la inmunidad del juicio sea la garantía más sagrada de las libertades. Los argumentos spinozianos a favor de la libertad son igualmente sagaces cuando explica una condición en la que ella no coincide todavía con la virtud. Reclama los derechos a la libertad incluso para defender la pobreza intelectual de los espíritus menos nobles: los supersticiosos. El terreno en el que se dan las disputas sobre la subjetividad se expresa en las diferentes narraciones que existen sobre la idea de Dios: la de los profetas y la de los

filósofos, la que surge de la teología revelada y la del saber constituido en el recinto de la razón.

Spinoza estableció este alegato a favor de la libertad a partir del supuesto de que todas las representaciones, racionales o imaginarias, se generan desde la relación de los hombres con la idea de Dios. Las formas de esta relación asumen particularidades que estudió a lo largo de toda su obra; en efecto, podemos encontrar una consistente reflexión acerca de todos los géneros de elaboración racional, imaginaria, simbólica y, en el contexto de sus tratados políticos, las consecuencias que ésta tiene en su emplazamiento social. Su *Ética* se puede explicar como dirigida a la generación de una idea racional de Dios;² toda esta obra concierta sus recursos más persuasivos hacia la concepción de una filosofía teocéntrica, pero apartada de los artículos más dogmáticos de la revelación. Entre la libertad que nos ha sido conferida por la naturaleza y la libertad que se conquista a través del poder reformador de la idea de Dios, existe un vasto mundo de ideas, de afectos, de pasiones y de interpretaciones; esa multitud de ideas que se despliegan en el seno de la vida social requieren ser reconocidas en su diversidad y, sobre todo, en el reconocimiento de los límites naturales de la autoridad para guiarlas en este o aquel sentido.

La clave en la que Spinoza comprende la representación de Dios en el plano político le impuso la necesidad de exponer esta cuestión en un registro distinto al que ofrece en su *Ética*: pretende estudiar los mecanismos imaginarios que asume la idea de Dios en la trama que forma a la ciudad. Es de suma importancia subrayar el hecho de que Spinoza contrae dos posturas divergentes en razón a los propósitos a los que pretende asistir; la *Ética* es un libro que se despliega sobre la construcción de una idea adecuada de Dios y plantea la cuestión del conocimiento como una guía para señalar el camino de la conversión intelectual de los hombres guiados por la luz de la razón. El *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* asumirían una visión impuesta por la necesidad de pensar la naturaleza de las circunstancias y los acontecimientos ocurridos en el dominio de la vida colectiva. La idea de Dios genera, para este filósofo, convergencias y divergencias, articula y disuelve relaciones sociales, aporta argucias a favor de la guerra y sirve a la reconciliación, envuelve a la superstición y a la lucidez. Sin embargo, la cuestión no es que todos los hombres tiendan a poseer una idea de Dios sino cuál es el dominio a partir del cual

se forjan esta idea. Entre el Dios del ágora y el Dios surgido desde los más agudos instrumentos de la razón hay una diferencia de grado y no una de naturaleza: esa diferencia la aporta el origen desde el que se derivan uno y otro y los planos intelectuales a los que corresponden: la imaginación y la razón.³ Un filósofo como Spinoza parte del supuesto de que la razón posee un papel que tiende a constituir lazos humanos nacidos de la virtud y, al mismo tiempo, formula toda clase de críticas a la imaginación que disuelve los nudos de la concordia, la solidaridad y la generosidad. No formuló sus votos filosóficos solamente en función de que la razón aportara los verdaderos lazos de amistad entre los hombres; lo hizo desde una convicción más profunda: su exigencia de que la vida social no se redujera a la mera congregación de los hombres sino que avanzara esta alianza hacia la conquista de la libertad.

¿Hay una especie de distinción spinoziana por la que se explique a Dios como una especie de *idola fori* y la irrupción de un Dios concebido desde los entramados conceptuales más sólidos de la filosofía?⁴ Asumimos de entrada que la filosofía de Spinoza se expone en dos planos: uno de ellos aspira a construir una filosofía perenne y sujeta a las propensiones eternas de la razón; la otra perspectiva parece inclinada a interrogar a las cosas más seculares que le ocurren al hombre común y corriente: se propone formular un alegato a favor de la libertad de los hombres de razón y reivindica el derecho de todos los individuos a profesar sus propias creencias en un marco de pluralismo subjetivo. La libertad ejercida en el horizonte multitudinario de la ciudad, la de la realización de la plena naturaleza de los individuos, se despliega originariamente a partir de la interpretación autónoma de éstos sobre las Escrituras. A partir de esta neutralización de toda autoridad en materia de interpretación, es decir, de la coincidencia entre poder y religión, Spinoza franquea uno de los capítulos más decisivos en la edificación de la modernidad: el sentido de la libertad se abre paso a partir del reconocimiento de la soberanía del individuo sobre sus creencias e ideas. Los escritos políticos spinozianos están consagrados a romper con el ejercicio más dogmático y autoritario de la interpretación de los textos sagrados; demandan que todo ejercicio hermenéutico repose sobre una libertad que el individuo posee originariamente, la de juzgar en función de su propia constitución intelectual, al margen de algo que la ciudad no puede ni debe de arrogarse: el derecho natural al discernimiento autónomo.

2. La falsa y la verdadera religión

Una de las impugnaciones más persistentes que formula Spinoza se dirige en contra de la superstición. No se limita a denunciar los estragos que provoca en el orden de la vida social; se impone la tarea de comprender el *modus operandi* de todas las representaciones imaginarias que se forma todo hombre que ignora la verdadera causa de las cosas. La ignorancia y la superstición se instalan ahí donde no puede atribuírsele a un acontecimiento o a una cosa una explicación causal. Las motivaciones de la *Ética* y los tratados que le preceden, están inspirados por un celo intenso e infatigable: exhibir las causas de los delirios de la imaginación. Spinoza se impone la tarea de comprender adecuadamente cómo se forman las ideas más ilusorias con la misma minuciosidad con la que exhibe la estirpe de las ideas adecuadas. Quiere combatir a la imaginación conociéndola en sus entrañas más abismales. Un discurso reformador como el que ostenta Spinoza, empieza por hacer un reconocimiento del terreno sobre el cual pretende desplegar la acción de reconversión intelectual de la humanidad; asume, en cierto sentido, que todo intento de reforma social es banal si no se articula con la necesidad de explicar los orígenes de un tipo de subjetividad sometida al despotismo de la ignorancia.

¿Cuáles son los resortes que impulsan a la superstición a sus más enérgicos trances? El deseo es uno de los elementos constitutivos que están implicados en la generación de la superstición. Spinoza le atribuye al deseo un poder tal que, a partir de él, se derivan una multitud de acontecimientos que expresan todas las inclinaciones que abaten al hombre en diversas direcciones. Una explicación común a la *Ética* y al *Tratado teológico-político* consiste en asignarle a dos pasiones derivadas del deseo todos los motivos por los cuales el hombre puede generar las más diversas formas de culto al absurdo: el miedo y la esperanza: “[...] y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres. No creo, por lo demás, que merezca la pena mostrar aquí que las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, ya que de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar); y porque, además, en la medida en que esperamos o tenemos algo, lo amamos u odiamos”.⁵ Por su parte, las primeras palabras del

Tratado teológico-político arrancan con la misma determinación a criticar los orígenes de la superstición: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”.⁶ Ahora bien, estas formulaciones tienen un blanco específico: la imagen puramente exterior de Dios que se traduce en una fuente de concepciones distorsionadas sobre su naturaleza. Los enclaves desde los que se propone estudiar la imagen externa de las religiones tradicionales son los cultos y las ceremonias instituidas por los regímenes teocráticos a los que aluden las historias bíblicas; pero en esta reconstrucción de las circunstancias histórico-hermenéuticas de la Biblia no encuentra un mero propósito erudito. Las formas de la idolatría y de superstición que estudia, están sometidas a la exigencia de exponer todas aquellas prácticas que han creado los prejuicios que limitan las libertades subjetivas en la naciente modernidad.⁷ La hermenéutica spinoziana no sólo asume una función crítica desde la cual se destruye el *continuum* entre poder y fe: se despliega desde la necesidad de explicar a la libertad en sus orígenes más impuros pero igualmente más incontestables; interpretar es un derecho que no se puede declinar a favor de la autoridad. Eso vale tanto para el filósofo que se propone la libre indagación como para el ignorante que imagina la naturaleza de las cosas.

El filósofo de Amsterdam está lejos de pretender que las religiones desaparezcan del mapa de los afectos humanos; en todo caso, su tentativa está orientada a despojar a las religiones de la superstición, pues una crítica ilustrada de éstas no consiste en suplantárselas sino, inicialmente, depuradas de toda aquella mitología que justifique el terror y la servidumbre arraigados en el mundo social. La distinción entre la falsa y la verdadera religión es uno de los medios que formula para este propósito; a lo largo de toda su obra está presente este eje, si bien bajo diversas formulaciones. La *Ética* ataca el tema de la diferencia entre una imagen exterior y una idea adecuada sobre Dios; parte de una teoría del conocimiento que se propone formular las normas que sirven para reconocer los géneros de conocimiento que son adecuados o inadecuados en relación a la representación de Dios. Por su parte, los tratados políticos la construyen en función de la idea de la falsa y la verdadera religión; la necesidad explicativa que se encuentra en la formulación de esta última distinción consiste en que Spinoza no desestima el valor de la religión, a condición de que se encuentre

asociada a la filosofía y no a las supersticiones. La superación de la superstición es obra de la filosofía, pero este desplazamiento del intelecto hacia una verdadera religión no consiste en el abandono de los valores, como la generosidad y la animosidad, sino en sustituir la virtud interna por las afecciones funestas como el temor y la esperanza. La cuestión conduce, asimismo, a establecer cuál es *la religión de la libertad* y cuál es la religión que está al servicio de la servidumbre y de los prejuicios. Mientras que el contenido de la profecía tiende a refugiarse en el misterio, en la revelación y los signos, Spinoza emplaza a la razón en el lugar más visible: sus actividades se despliegan a la vista de todos, lejos del velo de los poderes carismáticos; no la concibe como una visión privilegiada sino como una esfera a la que todo hombre puede acceder. Lo abierto y lo cerrado de una y otra las vuelven irreconciliables, pues la obligación de exhibir argumentos que puedan ser contrastados por todos se opone a la pretensión de iluminación de la profecía y el espacio en el que irrumpe: el privilegio de la revelación se da en la “intimidad del diálogo con Dios”.

Es patente que la religión de la libertad es la que surge de los ámbitos de la razón. Sin embargo, el camino hacia la libertad virtuosa, que implica la conversión del intelecto a la “verdadera” religión, tiene una implicación aparentemente paradójica, a saber, que parece defender los derechos que tienen todos aquellos que no han conquistado los frutos de la razón. En efecto, la construcción de la *libertad general* consiste, simultáneamente, en una limitación de la influencia de los prejuicios y en una liberación de la razón, pero, no en menor medida, también ampara los derechos que poseen todos aquellos que no reconocen ninguna autoridad en materia religiosa, salvo la que les suministra su propio juicio: “[...] Llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que *dejar a todo mundo en libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio* (subrayado nuestro), y que sólo por las obras se debe de juzgar la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe de juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con libertad y sinceridad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos”.⁸ No se debe comprender a Spinoza como movido por una especie de culto intransigente a la libertad virtuosa, la de los hombres prudentes; la defensa de las libertades hermenéuticas vale para los que hacen una interpretación libre de los libros sagrados como para todos aquellos que

pueden exhibir sus contrasentidos. Tanto las hermenéuticas hegemónicas como las que se derivan de los actos particulares de interpretación responden a la misma pasión: considerar que sus pretensiones son legítimas. Al proponer que los individuos sean los legítimos intérpretes de su relación con Dios, Spinoza desplaza del centro de la interpretación al principio de autoridad. No se trata, sin embargo, de una abdicación del pensamiento spinoziano a construir un mundo dirigido en función de la virtud y de la razón; se trata, más bien, de una defensa de la libertad que, no habiendo nacido de la virtud, precisa de ser justificada desde las pasiones y la subjetividad. Este momento por el que la libertad subjetiva parece superior frente a la razón se plantea como una etapa transitoria para la ciudad; incluso se puede decir que esta tesis refuerza con mayor vehemencia el alegato spinoziano a favor de la libertad: *si las pasiones justifican imperiosamente a la libertad, con mayor determinación lo pueden hacer la virtud y la razón.*

3. La lógica de la ilusión

Resulta clave, para la interpretación de los tratados políticos de Spinoza, puntualizar la perspectiva desde la que se propone interpretar a los libros sagrados. No proyecta encontrar en ellos misterios y claves para la interpretación de la presencia de Dios en el mundo. La búsqueda del contenido interior de la religión lo arroja indefectiblemente a exhibir como los verdaderos fundamentos de ésta a la práctica de la caridad y de la justicia. Decir que la enseñanza de los libros sagrados se reduce a cuestiones de tipo práctico, implica admitir que todas las cuestiones reveladas no forman parte del orden de las verdades eternas, sino de la confusión derivada del delirio profético. Por momentos, Spinoza parece asumir abiertamente que, para poseer virtudes, no se requiere de la revelación; que para contener a las pasiones no basta el poder de la religión. Incluso llega a afirmar que las religiones son una fuente pródiga de éstas: producen más pasiones de las que revocan. Sin embargo, esta perspectiva hermenéutica no se reduce a la presentación de las fuentes de la antigua esclavitud y de los nuevos prejuicios; se propone encontrar en la práctica de las diversas religiones una fuente de conflictos propiciados por la diversidad de

concepciones del mundo y, al mismo tiempo, una solución libertaria a la presencia de esos conflictos en la esfera de la vida pública. En esta querrela subjetiva, la razón no es ni contendiente ni árbitro. Sostiene que, si la razón es el único medio para encontrar el soberano bien de la sociedad política, estará por encima de las contiendas de tipo religioso, que las religiones tradicionales no son un instrumento para la concordia y que, a falta de juicio, conviene echar mano de un instrumento que no es la razón, pero que es racional: la tolerancia.

¿Cabe esperar de un espíritu racionalista una actitud pluralista y, al mismo tiempo, asumir que a la razón la constituyen únicamente las verdades necesarias e incontrovertibles de las demostraciones del alma? Aunque resulte un planteamiento paradójico, el spinozismo se puede afinar en ambas perspectivas. El hecho de que acepte al pluralismo como una especie de “moral provisional” no le impide formular las demandas urgentes de la razón.⁹ La comprensión de la imaginación está formulada precisamente como una ausencia de criterio, como una condición en que el alma no tiene una pauta para juzgar a las cosas; si algo aporta la razón al alma es un instrumento para tasar de manera constante la consistencia de las cosas. Tener criterio firme consiste en comprender las cuestiones que le acaecen al hombre de acuerdo a un canon metodológico, pues la fuerza de la superstición consiste en que la oscilación de las opiniones es producto de un intelecto arrastrado en diversas direcciones, por las más heterogéneas y encontradas ideas que suministra la imaginación. Someter las cuestiones a un canon de la razón consiste en juzgar de acuerdo a la estable ejecución de los procedimientos de ésta. En sentido inverso obran las fuerzas de los afectos: ellos son la primera fuerza de resistencia a la estabilidad del juicio que obra conforme a reglas. Spinoza y sus contemporáneos le atribuyeron a la esperanza y al miedo la acusación más tenaz, con el fin de combatir enérgicamente las mitologías derivadas de la superstición. La marea de las opiniones desplaza al alma por todos los registros más fecundos de la imaginación; el delirio se opone a la razón no sólo porque está dispuesto a creer en cualquier cosa; podríamos agregar que el método es el sedimento por el cual se encuentran en una plataforma sólida todas las ideas del entendimiento: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”.¹⁰ Con una especie de estoicismo aseado por la razón, Spinoza

solía exponer los prolegómenos de sus obras aludiendo a la contraposición que suscitan las pasiones generadas por la fortuna frente a las prevenidas ideas de un alma asentada sobre la solidez de los criterios. Juzgar a las cosas a partir de las circunstancias de la fortuna, es decir, a partir de las fluctuaciones que posee nuestra esperanza frente a las promesas del futuro, consiste en despojar de fundamento a todas las cosas que se pueden conocer; ni la naturaleza ni la razón se pueden considerar adictas a lo extraordinario. La pérdida de proporción sobre las causas de las cosas se vuelve para Spinoza el alimento más socorrido por la ignorancia.

La lógica de la ilusión queda expuesta a partir de observaciones dirigidas por el propósito de construir una especie de “ciencia de la naturaleza humana”. No se puede omitir en toda comprensión íntegra sobre los mecanismos de la superstición humana que uno de *sus* soportes más poderosos lo constituye la propia naturaleza del hombre: la incertidumbre y la ignorancia del verdadero orden de las cosas se ostentan como los motivos más asiduos de la superstición. Esta lógica se puede explicar por tres momentos claves: a) la inconstancia en el ánimo y en las opiniones; b) la exhibición de sus orígenes y; c) la manifestación de las formas por las que se arraiga en la vida social. El ánimo sobre el cual se implantan las más severas supersticiones está sometido a la fuerza de las cosas exteriores y es arrastrado por los flujos encontrados que revuelven a la imaginación y que le impiden seguir con claridad el curso de las causas. En el contexto explicativo de la ciencia de la naturaleza humana, el deseo ocupa un lugar que no está cualificado sino en función de las potencias de las que se hace acompañar. Si el deseo se enturbia con la imaginación, su tendencia será inevitablemente supersticiosa; si se hace acompañar de los recursos de las ideas, su inclinación se verá determinada a la afirmación virtuosa del alma. No hay moderación, prudencia y constancia de ánimo que logren contrarrestar por sí mismos los excesos de un deseo señoreado por la imaginación. La virtud y la claridad para ver la naturaleza de las cosas provienen de la misma fuente, pero Spinoza no cree que pueda haber acción virtuosa que al mismo tiempo no contenga la capacidad para ver con claridad el orden de las cosas. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza está empeñado en mostrar que en el origen de la superstición se encuentran asociados un deseo incontinente y una imaginación enardecida: “Precisamente por eso, constatamos que los más

aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hayan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el auxilio divino con súplicas y lágrimas [...]”.¹¹ El deslinde que se propone realizar Spinoza ubica, por un lado, las fuentes imaginarias de la superstición y, por otro lado, las fuentes racionales con las que un intelecto percibe las regularidades que componen el orden de la naturaleza, aunado a la convicción de que “suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor”.¹²

Así pues, *a la superstición la origina el deseo y la conserva el temor*. Las supersticiones se arraigan con mayor vigor ahí donde hay ignorancia: el temor contribuye a alimentar su continuidad. Ahora bien, Spinoza no desconoce que es parte constitutiva de la naturaleza humana esta pasión; la humanidad del temor no es, empero, condición a la que se resigna sin resistencia. El carácter reformador de la filosofía de Spinoza se pone a prueba frente a esta clase de obstáculos que impiden que el hombre se vincule con las partes más activas de su alma. La razón suficiente del surgimiento y de la persistencia de la superstición, a pesar de constituir una parte de la naturaleza humana, no es una fatalidad, salvo que los regímenes políticos basados en una obediencia pasiva y tiránica se empeñen en fomentar estas causas. Por ello, Spinoza exhibe al Estado democrático y republicano como el portador de los valores libertarios, como el único que es capaz de establecer las condiciones a partir de las cuales se pueden suprimir del espacio de la vida social al temor y la esperanza. Son tareas de la razón la derrota de todas las formas de tiranía y los supuestos pasionales en los que se sostienen. Para avanzar hacia un ejercicio virtuoso e ilustrado de la libertad se precisa, por partida doble, de condiciones externas favorables —las que suministra una sociedad democrática— y de las condiciones aportadas por el propio intelecto. Al tiempo que impone el deber de la ilustración tanto al Estado como a los individuos, asume que antes de consumir la libertad, ésta tiene que transitar por los campos del prejuicio. En efecto, la libertad se ejerce, de manera primaria, en un mundo dominado por los prejuicios.

Una nota destacable es el hecho de que la libertad aparezca adosada a la explicación spinoziana sobre los prejuicios. La lectura más obvia sobre esta relación sería que la libertad se opone necesariamente a los prejuicios y a la

superstición. Sin embargo, el propósito de Spinoza no está exclusivamente orientado a desterrarlos. La consecuencia más radical del planteamiento de Spinoza es que no se puede pensar seriamente la naturaleza de éstos sin exhibir las relaciones que guardan con la libertad. No es que Spinoza admita que la libertad se fundamenta en los prejuicios; más bien, piensa estas partes oscuras del entendimiento humano en el marco de una especie de tregua de la razón: por medio de ella demanda que la vida social admita un horizonte plural de religiones y de concepciones del mundo. A los prejuicios no los combaten otros prejuicios sino la libertad que permite superar sus límites estrechos. Un marco de libertades subjetivas puede admitir a los miembros de una sociedad como dueños legítimos de todos sus prejuicios. Pero los prejuicios vinculados al poder no tienen la capacidad de incluir unos a otros. Lo que defiende Spinoza es el carácter incluyente de la libertad, no los prejuicios en tanto que tales. El prejuicio es un correlato de la libertad, en el mismo sentido en que para Descartes la libertad está correlada con el error: sólo padece al error el que posee libertad. Spinoza parece dispuesto a encumbrar a la libertad por encima de la consideración acerca de si el hombre es siervo de sus pasiones o es un ser racional. No importa la estofa intelectual de la que cada individuo está dotado: lo realmente importante es que los prejuicios no pueden limitarse desde el ámbito del poder. El campo de las neutralizaciones subjetivas que establece tiene también alcances para todas las Iglesias; esto implica despojadas de todo privilegio, es decir, de su carácter iluminado en torno a la interpretación.

En la medida en que la exégesis sobre las Escrituras está dirigida a mostrar que el Estado no pierde estabilidad negándose a interferir en el campo de los derechos subjetivos, Spinoza remata estas exposiciones sosteniendo que la sustancia fundamental de la cosa pública es la libertad. No encuentra que el ejercicio de los derechos con los que la naturaleza dota a los individuos sean un motivo para las rupturas en el orden social; los derechos subjetivos son un bien soberano: en el campo de la vida social, lo mismo que en el de la vida ética, todo lo que es virtud tiende a la afirmación y a la fundación instituyente. La libertad edifica más de lo que quebranta. La paz no puede estar cimentada sobre el sometimiento de las conciencias sino en el reconocimiento de que todas las formas de culto tienen cabida en la ciudad. En las primeras páginas del *Tratado teológico-político* se habla de la libertad como una especie de conce-

sión; sabemos que Spinoza no la asume, en última instancia, como una mera forma de capitular en sus atribuciones. La tesis más radical sobre la naturaleza de la libertad está planteada en función de la imposibilidad que tiene el Estado para controlar todas las cosas relativas a la conciencia: la gratuidad de la libertad no puede deslindarse de una concepción sobre los límites de la autoridad y los derechos de los individuos. No es una concesión sino una condición natural en el hombre. El filósofo acaba por concluir que en materia de libertad no sólo no puede no concederla sino que, más aún, es peligroso que se asuma como potestad que la puede limitar: el precio de esa limitación es la paz.¹³ La realización de la libertad como *ratio* última del Estado consiste, en primer lugar, en renunciar a la pretensión de acotarla; en segundo lugar, consistiría en promover activamente todos los medios ilustrados para conquistar una libertad que madure como fruto de la razón. En relación a la primera fase de la libertad el proceso es acompañado por la *tolerancia*; la segunda fórmula se despliega desde la *virtud republicana*. Bien sea por una visión activa, ya por un ejercicio pasivo, la libertad es el único medio por el cual los hombres de una comunidad se pueden consagrar a la paz. Por el contrario, institucionalizando a los prejuicios, la autoridad se aplica a la persecución. Discurriendo sobre esta materia, Spinoza no disimula su crítica a los regímenes monárquicos; todos ellos basan la estabilidad en la superstición. En las siguientes palabras Spinoza parece anticipar tanto a Rousseau como a Montesquieu:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, *a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación* (subrayado nuestro), y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para el orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente, porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones —al igual que los crímenes— son juzgadas y condenadas como delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan sólo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues si el Estado estableciera por ley que sólo se persiguieran los actos y que las palabras fueran

impunes, ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones.¹⁴

Habida cuenta que los principios de la religión no se pueden interpretar de manera inequívoca, es imposible evitar que las opiniones se multipliquen. La imaginación tiende, por naturaleza, al pluralismo; la razón es una, la imaginación se bate en diversas direcciones y constituye a una multitud de tendencias subjetivas: *“hay tantas opiniones como cabezas, cada cual abunda en su propio sentir, las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares*. Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden”.¹⁵ Adorar a Dios como a cada uno le plazca es la base de una libertad republicana construida sobre la base de la tolerancia, aunque no necesariamente sedimentada en principios racionales. Incluso la ley revelada, ya no se diga la ley natural, deja a la libertad de cada uno, de acuerdo a los poderes de su intelecto o a la impotencia de su imaginación, que pueda resolver su vida intelectual o religiosa. No se puede ignorar que la defensa de la tolerancia entraña una cierta actitud pesimista; la base de su defensa contiene el supuesto de que no todos los hombres se pueden despojar del velo de la ignorancia. No pocas veces, Spinoza se debió haber planteado un problema típico de la filosofía política ¿qué hacer con los ignorantes en los que se arraigan todas las supersticiones? Un remedio exterior siempre ha sido, para un pensador de la libertad, admitir su existencia en la ciudad y renunciar a hacer de ella el lugar de la comunión de los santos. El otro remedio es la educación, y esa es una tarea que la razón tendría que emprender para asegurar el advenimiento de la libertad virtuosa.

4. El templo y el teatro

La clave interpretativa de la que parte Spinoza no consiste en seguir inmanentemente los contenidos de las Escrituras. Su perspectiva **metodológica** se puede comprender como una reconstrucción crítica y no, como sería la perspectiva privilegiada por la Ética, constructiva y demostrativa. Este método representa al capítulo spinoziano sobre la disputa fides-ratio que se en-

cuentra presente en muchos pensadores modernos. Al no promover las causas oscuras de la imaginación, pretende encumbrar un procedimiento de análisis que evite a todas las trampas tendidas por sus intereses. Desautorizadas a nivel intelectual, el reducto en que las Escrituras poseen una influencia indudable pertenece al orden de la vida moral. Hay un Spinoza genealogista que se propone exhibir los verdaderos fines de la profecía: “Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe, que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la iglesia y en la Corte, y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones. . . a la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no enseñara con la máxima claridad... Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes”.¹⁶ Que la profecía esté más vinculada a la vida práctica que a la espiritual le permite a Spinoza formular la tesis según la cual el sentido último de las profecías las mueve la enseñanza de cuestiones relativas al espacio político y moral. El mito del pueblo elegido y el del carisma profético queda reducido al ámbito de la explicación histórica: la edificación del Estado de Israel y a considerar que la piedad es lo que motiva al sentimiento profético. En ambos casos no hay “elegidos” sino hombres impulsados a actuar en función de cosas humanas, pero escudados en la aureola de la divinidad de sus opiniones. Encuentra que el imperativo más urgente que mueve el entusiasmo profético es uno que también posee la razón —la fundación de instituciones, leyes y criterios—, pero que lo realiza por otros medios: las acciones fundacionales son el fin, la justificación espiritual la provee el dogma de la revelación que pretende que Dios tiene un pacto privilegiado con el pueblo de Israel. Lo que el entendimiento averigua ahí donde pone en tensión a todas sus fuerzas es que los fines de la profecía radican en una tarea mundana.

La “degeneración del templo en teatro”¹⁷ consiste en que en el campo de la religión se ha convertido en el dominio de hombres cuya verdadera vocación está dirigida hacia el ámbito de la política, no al de la prudencia. Detrás de las causas políticas que defienden los predicadores se encuentra la tentación

de controlar desde el púlpito a todas las conciencias, excluir a la disidencia y colmar de novedades al vulgo. El teatro es la sede natural de la farsa; la predicación se reduce a dirigir las creencias a una obediencia apacentada por las novedades. La escenificación de la religión propicia más peligros para la libertad que tendencias a la justicia. Deslindar a la “verdadera religión” de todas aquellas prácticas en que queda reducida a la censura y a la prestidigitación permitirá un verdadero entendimiento entre los miembros de los diversos credos profesados en un Estado. Ese templo degenerado es para Spinoza el lugar desde donde se representa la forma más vanidosa de la religiosidad, no como una cuestión de los doctores de la fe sino como una materia de la que se apropian los que buscan en la autocomplacencia y la admiración del vulgo el espectáculo de la novedad.

Quizá ayude a precisar la referencia que Spinoza hace a las novedades que ofrecen los ministros de la fe interpretándolos de la siguiente manera: las novedades no son otra cosa que los milagros referidos como obra de Dios. La fantasía taumatúrgica es la forma más irreal en que la fe discurre; para un pensador como Spinoza los milagros no son otra cosa que un tipo de visión sobre la naturaleza que está nutrida por ficciones que se ofrecen como novedades extraordinarias. Así como en la *Ética* los milagros aparecen como algo opuesto a la perspectiva matemática de las cosas, la disputa contra los milagros la encabezan en los tratados políticos un sentido crítico de las religiones reveladas. En efecto, Spinoza ve en los ministros de la fe proveedores de espectáculos, en la medida en que su propósito es apelar a las facultades más irracionales y no a la prudencia. Encuentra como punto conflictivo entre la razón y la revelación la diversidad bajo la cual una y otra comprenden a la naturaleza; esas perspectivas divergentes abonan las diferencias más irreconciliables: la naturaleza es el objeto del conocimiento aportado por la razón, mientras que, para una perspectiva como la de la revelación, la naturaleza es el lugar en que acaece la corrupción de la naturaleza humana y, cuando Dios accede a manifestarse en ella, lo hace bajo una forma terrorífica o indulgente. Si alguien es capaz de fijar sobre ella novedades extraordinarias, no puede atribuírsele ninguna facultad racional. Los hombres de razón no se ocupan de los *taumata* sino de las cosas eternas del intelecto. Un taumaturgo explica a la naturaleza como una gran fuente de irregularidades: en ella acaecen cosas inexplicables para la

razón, pues según esta perspectiva, estos acontecimientos sólo son adjudicables a la acción misteriosa y trascendental de una causalidad divina. La incapacidad para ver en la naturaleza algo que se puede examinar a la luz de la razón implica no sólo una renuncia a pensar sino, más aún, una condición mórbida del alma. Pero esta tendencia no implica una derrota para el intelecto; antes bien, es el punto de partida desde el cual se corrigen todos los caracteres pasivos de la naturaleza humana. Agitar la imaginación del vulgo sería una acción banal si no tuviera las consecuencias que esto tiene para Spinoza: la incrustación del terror desde el púlpito y desde el poder llevan a la restricción de la libertad. En el orden de los conceptos spinozianos, la imaginación profética no representa a la jerarquía de los valores estéticos sino a todos los motivos de la discordia.

De acuerdo a las pautas hermenéuticas que sigue Spinoza, no pretende volcarse sobre la tradición para justificarla, sino para exhibir en ella todos los sedimentos irracionales que persisten en el presente. En el siglo de Spinoza, ya no había ni profecías ni profetas, pero sí había ministros de culto y sectarios con poder. Acudir a la tradición implica exhibir en las diversas formas de la religión vestigios de la antigua esclavitud. Vincula su percepción del pasado —particularmente, el del pueblo hebreo—, con la esclavitud y la irracionalidad de una comunidad que vive la infancia de su organización como Estado. Viajar a la semilla del prejuicio y de la superstición implica descubrir en la esclavitud de los antiguos los fundamentos de la servidumbre del presente; en esta clase de perspectiva no se puede esperar que el vínculo con la tradición sea, a la manera en que lo profesan los hermeneutas de nuestros días, un “diálogo con la alteridad”; la tradición es la fuente de los prejuicios y de servidumbres. El comportamiento del vulgo no está lejos, de acuerdo al examen de Spinoza, de los prejuicios de los esclavos de la antigüedad. La religión que desnuda la crítica de Spinoza es la que se expresa en formas puramente exteriores y que en nada contribuye a la formación del ánimo de los ciudadanos; se convierte en religión de la servidumbre todo lo que le ofrezca asilo a la ignorancia, lo que preserve la vestidura puramente exterior —ritos, narraciones y costumbres— y prescinda de las partes activas que había en ellas. Las tradiciones a las que se remonta la filosofía de Spinoza no son objeto de ninguna reivindicación sino de un severo escrutinio: las justifica como prácticas de

religiosidad primitiva, pero no como enseñanzas dirigidas al ejercicio de la virtud.

+ + +

El derecho natural es el que puede y debe gobernar las cuestiones de conciencia; a los actos, por su parte, los gobierna el derecho positivo, pues los hechos que se presentan como infractores en el marco de la vida social son objeto de la justicia. Los poderes del derecho natural son ilimitados: alcanza a cubrir todas las libertades que, por medio de la razón o de la imaginación, se desplieguen en el orden de la subjetividad. En cambio, los atributos del derecho positivo son tangibles, pues tipifica los actos como algo que está dentro o fuera de la ley. El juez que tutela las libertades de la conciencia es, en cada caso, el propio individuo que piensa o que imagina. Al derecho natural no le corresponde hacer el discernimiento entre lo bueno y lo malo en materia intelectual; un pensamiento que expresa la potencia de pensar y otro que corresponde a la impotencia de la imaginación no está en poder de ninguna autoridad: esa distinción es una tarea para el método. Las cláusulas del derecho natural no se soportan en distinciones en las que hay nociones como “correcto” o “incorrecto” cual criterios heterónomos: sólo la exterioridad de las acciones se pueden reconocer como sometidas al imperio de lo permitido y de lo prohibido por el derecho.¹⁸ Así pues, si la noción de “pecado” corresponde a una noción que está en potestad del Estado, y habida cuenta que el pensamiento no está sometido a leyes que alcance a sancionar, el pensamiento tiene tantos alcances como tiene la potencia de cada intelecto.

Los derechos hermenéuticos que reivindica Spinoza para los individuos —que cada quien sea juez de lo que cree— los demanda a nombre de la razón. El marco spinoziano de interpretación de las Escrituras no acepta que el origen de éstas tenga una fuente revelada y misteriosa; el fundamento hermenéutico del que provienen sus lecturas se remontan al examen libre y racional. Pero Spinoza no queda satisfecho con asumir este derecho como una mera perspectiva de análisis. De ahí transita hacia el argumento por el cual declara que esto no sólo puede ser una concesión a la razón. No sólo es neces-

rio para el cumplimiento de los fines del Estado dejar a cada ciudadano como dueño de su universo subjetivo. Cuando llega a plantear esta tesis de una manera más radical, sostiene que las opiniones y las ideas no pueden ser objeto de ningún límite. Sustraer de todo tipo de autoridad al monopolio de la interpretación de las escrituras es, ante todo, una garantía para la preservación de la paz de la comunidad política. La libertad es consumada en la entronización de los derechos al libre juicio, que ningún tipo de poder eclesiástico o civil puede confiscar. La tentativa de diferenciar conocimiento de profecía no la resuelve Spinoza planteando una disyuntiva; al librar una de otra, cada una reconocerá los confines en los que tendrán legitimidad en su ejercicio. Entre la obediencia que propicia la religión y la libre investigación no hay sino una falsa disyuntiva, pues Spinoza reconoce los fueros de una y de la otra en el marco de la libertad democrática.

Notas

1. Algunos autores, particularmente Silvain Zac en *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 207-242, fueron influidos por la tipología de la vida social formulada por Ferdinand Tonies y la antinomia básica entre sociedad y comunidad; en efecto, S. Zac considera que la teoría política spinoziana está dirigida a construir un espacio de convivencia que se aproxima a la "comunidad de los santos", es decir, a un modelo de tipo apostólico y comunitario que se opone a la sociedad entendida como un contrato; nuestra propuesta interpretativa quiere mostrar que el valor supremo del spinozismo no radica en la felicidad sino en la libertad que le garantiza a la comunidad política asumir plenamente sus derechos subjetivos.

2. Spinoza utiliza, en efecto, un procedimiento racional para construir la idea de Dios. La *racionalización* de la idea de Dios nada tendría en común con una concepción como la que ofrecen las teologías que toman como punto de partida a la *revelación* y su supuesto más fundamental, a saber, que Dios es un ser del cual no puede haber una idea clara y que su esencia permanece velada al alma humana. El punto de partida de Spinoza no se sustenta en el *misterio* sino en la construcción metódica de una idea que sirve de punto de partida a todo tipo de entramado teórico. No sabemos qué es Dios si no sabemos cómo son sus atributos; de este punto parten las definiciones y proposiciones que comprenden los temas despejados desde la Definición 1 hasta la proposición 11 de Spinoza, *Ética*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Ed. Trotta, 2000). A propósito de esta tendencia racionalista se pueden encontrar notas de altísima precisión en un clásico de

los estudios spinozianos, la obra de Martial Gueroult, *Spinoza, Ethique 1, (Dieu)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, particularmente las pp. 11-16.

3. Spinoza sostiene, en efecto, que en todo intelecto, sin importar la calidad de éste, se presenta la idea de Dios y no hace ninguna distinción entre el hombre que es capaz de concebirlo clara y distintamente del que sólo se forma una idea imaginaria y supersticiosa de Él. Así lo sostiene la conocida proposición 15 de la *Ética*: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido” (Spinoza, *Ética, op. cit.*) La universalidad de esta proposición alcanza, como es de esperarse, al conocimiento imaginario. Las consecuencias de esta afirmación también se pueden percibir en el examen que Spinoza hace acerca de la superstición en el *Tratado teológico-político*, en donde Dios se concibe a partir de “un culto externo”, es decir, los prejuicios y la credulidad. *Cfr.* Spinoza, *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, señaladamente el prefacio, p.67.

4. Leo Strauss sostiene que la finalidad superior que persigue Spinoza, la libertad de pensamiento, tiene que pasar necesariamente por la crítica de los dogmas de los teólogos. En efecto, por los años en que escribe el *Tratado teológico-político* entabla una polémica correspondencia con un “teólogo aficionado” llamado Willem van Blyenberg. Spinoza piensa en este y en otros personajes semejantes cuando escribe su perspectiva crítica de las religiones. Se puede decir que la libertad de pensamiento es una coronación de la odisea de las libertades. Por ello, “la crítica a los prejuicios de los teólogos no es extrínseca a la filosofía [...] sino el prolegómeno necesario para ésta: una vez que los prejuicios de los teólogos han perdido su poder sobre las conciencias queda el campo libre para la filosofía”. *Cfr. Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1981, p. 88. Pero si sólo existe la libertad ahí donde hay razón, se echan abajo todos los argumentos iusnaturalistas sobre la imposibilidad de gobernar a la subjetividad. Este punto de vista de Strauss sólo explica la libertad como una realización del intelecto, pero no como una condición indispensable para el gobierno de una ciudad que puede incluir, a partir de la tolerancia, a los prejuicios de los ignorantes tanto como a los filósofos que se han liberado de los prejuicios. Tal es el sentido de la carta XXX (a Oldenburg) en la que Spinoza asume esta posición: “Pero dejo a cada cual vivir conforme a su parecer y que los que así lo quieran, mueran por su bien, con tal de que yo pueda vivir conforme a la verdad”. *Las cartas del mal*, México, Folios Ediciones, 1986, p.136.

5. Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 111, proposición 50, Escolio, p. 159.

6. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, p. 61.

7. Gadamer formula su exégesis del concepto de prejuicio teniendo en Spinoza a unpensador que precede e influye en la Ilustración. En efecto, podemos considerar al iusnaturalismo como una especie de protoilustración que se propone relativizar en el horizonte de la vida social el papel de la superstición religiosa, a la que se vincula de una manera directa con la fuente más poderosa de los prejuicios. El iusnaturalismo de

Spinoza tiene la particularidad de despojar del concepto de autoridad política la potestad de arbitrar lo verdadero y lo falso en materia de fe. Una de las formas de la libertad consiste, efectivamente, en desprenderse de los prejuicios. Gadamer asume la tesis de Leo Strauss, formulada en *Die Religionskritik Spinozas*, según la cual: “El término “prejuicio” es la expresión más adecuada para la gran voluntad de la Ilustración, la voluntad de un examen libre y sin constricciones. Prejuicio es el correlato polémico inequívoco de ese término tan excesivamente equívoco que es la libertad” (citado en *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1988, p. 337). La lectura que nos proponemos hacer sobre Spinoza se orienta en sentido diverso, pero complementario, a la que formulan tanto Leo Strauss como Gadamer en su exposición sobre esta crítica en la Ilustración: la libertad tiene su expresión más virtuosa en la superación del prejuicio. Sin embargo, no se puede ignorar que Spinoza es también un filósofo que se propone explicar a la libertad antes de la conquista de la razón. La libertad no surge con la razón: es un derecho natural. Por ello mismo, entiende a todos los individuos como dotados por la naturaleza de esa condición original; la libertad es una conquista virtuosa de la razón, pero también es una condición con la que nace dotado todo hombre. La libertad existe a pesar del prejuicio y de la superstición, no porque se les elimine.

8. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, Prefacio, p. 70.

9. Uno de los maestros del liberalismo, Isaiah Berlin, justifica al pluralismo a partir de la pertinencia de la filosofía política. El totalitarismo se refugia en la presunción a partir de la cual se declara, como objeto de la acción política, un fin soberano, absoluto, incontrovertible. La pertinencia de la filosofía radica en que, hasta ahora, la ciencia no ha dicho la última palabra sobre cuáles son esos fines últimos, por tanto, a una visión plural de las cosas le corresponde seguir explorando sobre esos fines divergentes; la pretensión de que un régimen es poseedor objetivo de la justicia, o de cualquier otro valor, conduce a ficciones que sirven para justificar al terror: “[...] la creencia en tales ficciones se atribuye psicológicamente el miedo a la libertad—a ser abandonada por sus propias fuerzas—, terror que conduce a la aceptación acrítica de sistemas que pretenden poseer autoridad objetiva de espurias cosmologías teológicas o metafísicas que se han erigido en garantes de la eterna validez de reglas y principios morales e intelectuales”, *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1992, p. 253. El precedente más claro de la primera parte de esa formulación radica en la obra de Spinoza; sólo que, en Spinoza, se profesa la idea de que la razón aporta un sentido absoluto de lo que sería el bien para una comunidad política.

10. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, Prefacio, p. 61.

11. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *ibíd.*, Prefacio, p. 62. En un mismo tenor argumentativo, Spinoza arremete contra los prejuicios generados por las ilusiones de la voluntad nacida de la imaginación: “Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben de reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscien-

tes de ello. Pues de esto se sigue: 1) que todos los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que lo ignoran, puesto que las ignoran. Se sigue: 2) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen”, *Ética, op. cit.*, apéndice del libro 1, p. 68.

12. *Ibíd.*, Apéndice del libro 1, p. 71.

13. Evidentemente Spinoza toma como procesos correlados la libertad y la paz. El *Tratado teológico-político* defiende con mayor vigor el valor de la paz; pero, con igual vehemencia se sostiene en el *Tratado Político*, que la paz es una de las razones por las cuales se forma parte de una comunidad política: “Cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente el fin del estado político, que otro que el de la paz y la seguridad de la vida. Aquel estado es, por tanto, el mejor, en el que los derechos comunes se mantienen ilesos”. (Spinoza, *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1987, p. 119). El irenismo de Spinoza, no se plantea como fundamento de la paz a la libertad y viceversa: una paz que no suponga a la libertad es tiranía; una libertad que no suponga a la paz es estado de naturaleza.

14. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, pp. 64-65.

15. Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 1, Apéndice, p. 73.

16. Spinoza, *Tratado teológico-político, op. cit.*, Prefacio, p. 68.

17. *Ibíd.*, Prefacio, p. 66.

18. Es en el ámbito del derecho positivo en el que Spinoza reconoce como una noción apropiada al “pecado”. No se trata de una noción moral o teológica, como lo pueden ilustrar las siguientes palabras de Spinoza: “Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo el que está en el estado natural, mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué es malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué es el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es otra cosa que la desobediencia, la cual es castigada por el derecho del Estado”, Spinoza, *Ética, op. cit.*, libro 4, proposición 38, Escolio 2, p. 210.

MÉXICO, LO UNIVERSAL Y LA GLOBALIZACIÓN

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. El pensamiento mexicano y lo universal

La filosofía creada por mexicanos durante el siglo XX puede ser interpretada y comprendida en gran parte mediante un problema que explícita o implícitamente está presente en la obra de los filósofos mexicanos más conocidos y reconocidos; nos referimos a la dualidad y/o dicotomía de lo universal y lo particular, de lo humano como tal y lo humano mexicano. En efecto, las condiciones históricas del origen y desarrollo de México, la conquista y la colonización, determinaron una especie de horizonte problemático que se convirtió desde el siglo XIX en una constante provocación e inquietud para el pensamiento mexicano. Evidentemente muchas de las ideas que aquí vamos a plantear son aplicables a muchos otros países,¹ latinoamericanos y más allá de nuestro continente, sin embargo, por razones obvias el caso mexicano nos resulta más familiar.

Históricamente, México —su sociedad y su cultura— surgió como resultado de la conquista y la colonización realizadas por los españoles del territorio mesoamericano y de sus habitantes. Durante el siglo XVI se inició la gestación de un nuevo ser humano racial y culturalmente: el mestizo mexicano.² Ambivalente en su ser mestizo y complejo en su condición plural; mezcla de indio y español (según la fórmula simple que vela la diversidad que se esconde detrás del término “indio” y aún del término “español”), y sobreviviendo trabajosamente en su territorio las comunidades indias. Como un ser que acaba de ser arrojado violentamente al mundo, cuyo nacimiento no fue deseado, cuyos padres no le dieron hospitalidad ni lo acogieron, cuyos familiares cercanos y lejanos le resultaban desconocidos y hostiles, el mexicano no ha sabido

qué hacer consigo mismo, se ha enfrascado desde hace siglos en la tarea de crear un sentido para su ser y hacer en el mundo, y para su ser y hacer con los otros seres humanos. La orfandad ha sido su mayor temor y su sino.

Aun cuando en nuestros días se ha convertido en una frase hecha, en un lugar común, en algo que en realidad no significa nada o que significa otra cosa de lo que se ha pretendido en el pasado, la pregunta por lo que podemos llamar “la creación de nuestra identidad” ha sido una constante cultural e histórica en México. Por otra parte, el concepto de identidad nacional en el pensamiento filosófico mexicano del siglo XX nunca se ha podido pensar separado de la referencia a un contexto en el cual el mexicano, como muchos otros seres humanos, tuvo que encontrar sentido, apoyo, respaldo, afirmación, un poco de reflejo: la identidad humana, lo humano universal.

Como sabemos ahora, o al menos como ya no podemos ignorar desde la perspectiva de los últimos 500 años, los conceptos de identidad nacional y de identidad universal nunca han sido absolutos, simples, preexistentes; al contrario, los podemos concebir como efectos de complejos y difíciles encuentros entre los movimientos históricos en su cruda empiricidad y las distintas fuerzas (míticas, artísticas, religiosas, ideológicas, militares, filosóficas, culturales, políticas) con que se ha pretendido determinarles posibilidades de ser específicas. La identidad, individual y colectiva, no es un objeto de conocimiento filosófico dado sino un problema con múltiples perspectivas. Requiere para su plena realización de un ejercicio de interpretación y reinterpretación constantes por parte de quien o quienes buscan o pretenden en ella y con ella constituirse una manera de ser, un proyecto de vida.

De tal forma, la pregunta por nuestro ser ha sido y sigue siendo la pregunta por lo que queremos ser y lo que queremos hacer social y culturalmente; significa que debemos interrogarnos por un origen histórico común y un desarrollo diverso y contradictorio; su sentido es preguntamos por nosotros a la vez que por los otros,³ por la trascendencia de nuestros afanes y creaciones particulares. Ambas condiciones han estado presentes problemática y diferencialmente en el pensamiento mexicano del siglo XX. Ambas condiciones se han planteado, desarrollado y resuelto de acuerdo a los vaivenes de la historia de nuestro país y de los movimientos geopolíticos.

El pensamiento filosófico mexicano del siglo pasado lo podemos esquematizar, de acuerdo al eje problemático de lo particular y lo universal, según tres desarrollos conceptuales básicos: el primero, se trata de un pensamiento predeterminista, normativo, que se expresa asumiendo que lo particular mexicano y la vida universal —que presumiblemente le es inherente— están fijados históricamente y, aún más, metafísicamente. En este pensamiento podemos considerar por ejemplo a Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos; en efecto, se trate de la forma de existencia humana superior de la caridad cristiana cuyo destino sería extenderse por todo el planeta, o de la Raza Cósmica deudora de la vida latina e hispánica que también tienen una finalidad universal que cumplir o, finalmente, de la cultura hispanoamericana inseparable de la tradición europea universalista. Las tres concepciones expresan el mismo conocimiento y respeto anticipado de lo que son y deben ser lo particular mexicano y lo universal humano: cristianos, latinos, hispánicos, europeos, occidentales, realizándose según un *telos* casi suprahumano y supraindividual: “No era posible combatir —dice Vasconcelos— la teoría de la Historia como un proceso de frivolidades, cuando se creía que la vida individual estaba también desprovista de fin metafísico y de plan providencial”.⁴

Se trata de una concepción que se acoge a las creaciones civilizatorias y culturales de Occidente como las únicas con auténtico valor y realidad universales; si bien en Caso, Vasconcelos y Ramos no faltan posiciones críticas de tales creaciones, nunca ponen en tela de juicio el horizonte universal creado y sostenido por el hombre occidental moderno; efectivamente, los tres filósofos mexicanos asumen el legado occidental como una especie de destino universal que México deberá, consciente y deliberadamente, reconocer como suyo y de acuerdo al cual deberá igualmente transformar su particularidad para estar a la altura de sus exigencias. Ignorar la posibilidad universal creada por Europa, la única constituida durante la época moderna y de la cual somos extensiones y usuarios, nos condenaría al aislamiento y al subdesarrollo social y cultural, en palabras de Ramos: “El ser indiferente a éste —se refiere al continente europeo— sería tal vez signo de una inferioridad que nos condenaría a no salir nunca de los horizontes de la patria, a no poder acercarnos a una comunidad más vasta de hombres, que es lo que idealmente ha pretendido Europa, crean-

do el único tipo de cultura universal en la edad moderna”.⁵ Tal es la íntima convicción que domina en esta primera vertiente de la filosofía mexicana.

El primer momento del pensamiento mexicano sobre sus condiciones históricas dominó las tres o cuatro primeras décadas del siglo pasado; la segunda Guerra Mundial representó la gota que derramó el vaso que se había estado llenando desde años atrás, prácticamente desde siglos atrás, ya que esta concepción de una vida universal más o menos constituida ha dominado tácitamente la vida cultural mexicana a partir de la llegada de los españoles, la conquista, la colonización y la independencia.

El segundo desarrollo del pensamiento mexicano surgió a mediados del siglo XX. Se trata de un pensamiento que no da por sentado nada, no al menos en términos absolutos, ni acerca de la condición particular mexicana ni de la condición universal humana. Occidente aparece a los ojos de pensadores tales como Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Jorge Portilla, entre otros, sumido en una peligrosa crisis social, cultural e histórica; la vida universal creada por la Civilización Occidental ha quedado velada por una sombra de barbarie inimaginable e impensable hasta antes de las dos grandes guerras mundiales. Por su parte, la particularidad mexicana era vista imaginándola metamorfoseada por una oportunidad histórica, que probablemente nunca se volvería a repetir, para que México buscara realizar su autodeterminación y alcanzara la trascendencia siempre escamoteada en el concierto de la vida humana universal; una frase define este pensamiento profundamente renovador en su momento: “Somos —dice Octavio Paz—, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres”.⁶

El espacio de incertidumbre, pero también de oportunidades, que se abrió durante la década de los cuarenta parecía poner fin de manera totalmente inesperada a las dudas, complejos y frustraciones de México: entramos, fuimos literalmente arrastrados, hacia el escenario de las naciones occidentales civilizadas; en un mundo terriblemente colapsado Occidente esperaba el milagro mexicano, el milagro de su modernización, el milagro de su universalización, ahora sí sin reservas propias o ajenas. Latinoamérica entera tenía que tomar la estafeta de la civilización y de la cultura universales creadas por la Europa occidental. Las dos grandes guerras mundiales llevaron a suponer a muchos pensadores mexicanos, latinoamericanos y de otras partes del planeta, que la

civilización y la cultura europeas habían entrado en una decadencia de la que nunca se volverían a recuperar. En efecto, se llegó a pensar que por fin Europa se integraba a la vida y a la condición de los seres humanos existentes sin ninguna prerrogativa y sin ninguna voluntad de dominio.⁷

De tal forma, las sociedades que como la mexicana tenían a su espalda una historia de conquista y colonización, de dependencia y marginalidad, imaginaron para sí mismas un escenario inmejorable de oportunidades sociales y culturales que era imprescindible ejercer. En tal escenario México se veía entre los europeos como igual a ellos o en igualdad de oportunidades: “todos somos seres accidentales”, “nadie puede ya concebirse como un ser sustancial”, según las fórmulas ontológicas de Uranga; “todos estamos solos”, “la esencial soledad que define a la condición humana une a todos los pueblos”, según la “imaginación crítica” de Paz; “todos somos seres humanos concretos, sin más”, “se han roto las abstracciones sobre el hombre”, según Zea.

Las décadas de los sesentas, los setentas y los ochentas del siglo pasado trajeron consigo, nacional e internacionalmente, grandes desencantos: la sustancialidad del ser volvió a ser una posibilidad para el hombre occidental en general y estadounidense en particular; el hombre universal concreto de Zea no se realizó y los seres humanos dejamos de convivir en un tiempo único, dejamos de ser contemporáneos (Paz); el planeta quedó roto en tres mundos socioeconómicos: el primero, representado por el sistema capitalista occidental; el segundo, constituido por el sistema socialista de la Europa oriental; y el tercer mundo, formado por los países subdesarrollados o en vías de desarrollo.

Después de la segunda guerra mundial los seres humanos se vieron reducidos a los criterios de desarrollo y subdesarrollo económicos; el concepto de vida universal quedó abandonado más que nunca —ya ni siquiera como ideología se planteaba en sus términos clásicos— lo único que quedó fue la brutal manipulación e imposición de los modelos que los sistemas capitalista y socialista buscaron extender por todo el planeta: civilización mundial capitalista o civilización mundial socialista.

El tercer momento del pensamiento mexicano se gestó con, durante y después de la caída del bloque socialista europeo a fines de la década de los ochenta del siglo pasado. Internamente su gestación fue inseparable de la crisis del sistema político mexicano que se originó con la Revolución de 1910 y se

extendió a todo el siglo XX. México volvió a quedarse sin una identidad guía, rectora, motora. Mucho antes de siquiera vislumbrar la culminación del milagro mexicano de su modernización, la postmodernidad occidental nos sumergió en el torbellino de su relativismo; mucho antes siquiera de alcanzar el sentido de tal postmodernidad, la premodernidad mexicana (los grupos indígenas y la mayoría de la población mestiza subdesarrollada) nos alcanzó exigiéndonos atención; mucho antes de siquiera sentir el mínimo de apoyo de nuestra presunta condición de seres universales, que considerábamos ya alcanzada con todo derecho, la globalización nos golpeó dejándonos una vez más en la confusión interna y externa, en la inercia y la impotencia, nuevamente como hojas a merced de los vientos, los torbellinos, los huracanes, de las fuerzas económicas, políticas, técnicas y culturales de Occidente.

Autores como Roger Bartra, Luis Villoro, Carlos Monsiváis, Guillermo Bonfil Batalla, etcétera, se han ocupado de distintas formas de pensar las nuevas e inciertas condiciones de México a fines del siglo pasado y principios del presente. Lo particular, lo universal y, ahora, lo global, escenifican en el pensamiento y en la historia de México el drama, la tragedia y la comedia de nuestro país. Una cita de Bonfil Batalla ejemplifica este tercer desarrollo del pensamiento mexicano: “En amplios sectores se despertó lo que llamaré una conciencia de inconsistencia, esto es, una puesta en duda de convicciones arraigadísimas que parecían inconmovibles. Hay una apertura intelectual que parece dispuesta a revisar las explicaciones del país, completar la imagen amputada de su realidad, replantear el futuro posible. Afortunadamente, los dogmatismos están a la baja. Hay un espacio intelectual más favorable a la pluralidad. ¿Seremos capaces de aprovechar el momento para dar pasos firmes en la tarea de poner a nuestro país sobre sus pies y no, como lo tenemos hoy, de cabeza?”.⁸

Aún más que en el segundo momento del pensamiento mexicano, en la tercera etapa son mayores los desencantos, el desconcierto y la incertidumbre. Intelectualmente domina en el escenario nacional e internacional el problema de lo diverso y del pensamiento no absoluto; se abre un prometedor espacio de oportunidades internas y externas para el país, a la vez que se ciernen sobre él nuevas amenazas y riesgos. De nueva cuenta se hace patente que nos movemos respecto a las tendencias mundiales dominantes con una velocidad dis-

tinta: no terminamos de “estar preparados” para las condiciones que considerábamos se nos exigían para acceder al concierto de las naciones desarrolladas cuando el escenario ha cambiado de nueva cuenta, o simplemente las condiciones que pensábamos como reales aparecen como meros efectos de poderes mundiales por encima de nuestras expectativas y dramas particulares.

A pesar de que internamente México se ha empeñado en los últimos treinta años en reconfigurar su vida social y cultural según el nuevo paradigma del pluralismo, éste ha llevado al país a un nuevo estupor: múltiples voces reclaman ser escuchadas. Sin embargo, nuestra larga tradición de autoritarismos no ha desaparecido del todo y se llega a enquistar inclusive en “la voluntad representativa” que pretende hablar por las distintas fuerzas sociales, políticas, culturales, económicas que existen en el país. El bloqueo resultante de la imposibilidad de llegar a acuerdos legítimos entre las fuerzas sociales y culturales también impide ofrecer un frente común nacional ante los retos y problemas globales.

2. Lo universal: lo ideal y lo histórico

Si bien gran parte del pensamiento mexicano del siglo XX se ocupó de lo universal de una manera casi desesperada, buscando un punto de referencia estable para sí mismo, ¿cuál es el sentido de tal preocupación? ¿A qué se refieren los filósofos mexicanos, los intelectuales en general, cuando piensan lo universal? ¿Qué es lo universal? ¿Qué se espera encontrar y realizar en él y con él? ¿Por qué ejerció tanta fascinación en la filosofía en México? ¿Cuál es la situación presente, filosófica y cultural, de dicho concepto? ¿Cómo se relaciona con el proceso de globalización con el cual ha finalizado el siglo XX?

En Antonio Caso; José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Alfonso Reyes, etc., podemos encontrar al menos cinco elementos que expresan el concepto de Universalidad humana:

Primero, *lo que trasciende lo particular, lo nacional*: toda vida particular se concibe como la manifestación de una realidad mayor y superior; toda pretensión de autosuficiencia nacional es vista como una ilusión; existe un *Afuera real* que da sentido a lo particular. Todos somos parte de una realidad o de una

condición histórica, cultural, metafísica, teológica, que nos desborda pero con la cual estamos unidos y comprometidos. La razón de ser de la vida nacional se encuentra más allá de ella. Lo peor que puede hacer México —consideran tácitamente la mayor parte de los pensadores mexicanos durante la casi totalidad del siglo XX— es encerrarse suicidamente en un sentido de lo nacional como algo acabado y fijo. No se trata de un espacio que se opone a nuestra condición singular de un espacio en el cual ésta encuentra su plena realización. En efecto, lo universal es precisamente la posibilidad de realización de lo particular en una realidad superior que no nos permite descansar en un provincialismo planetario.

Segundo, *Orden y Unidad*: la realidad que nos trasciende es tal sólo porque se encuentra estructurada de una forma que en ella lo particular se observa como parte de una verdad supraindividual, supranacional. Se trata de una existencia que une a todos los seres humanos, que rompe con el caos, con el sin sentido, con la dispersión y la fragmentación, con aquello que separa y con lo que aísla. Lo universal implica un orden predeterminado y, a la vez, un orden que necesita del asentimiento de lo particular para su completa manifestación. En la unidad de lo humano y en su orden propio debía presuntamente encontrar México un descanso para su a veces insufrible singularidad que lo ha hecho sentirse inferior, solo, irresponsable, carente, bárbaro, insondable para sí y para los demás. Lo universal admite toda singularidad porque todo lo humano se funda en principios comunes de orden ontológico, metafísico e histórico.

Tercero, *Acervo*: lo universal se ha visto constituido como un conjunto de valores artísticos, religiosos, políticos, filosóficos, morales, etcétera. Se asume como una especie de fondo, como una reserva cultural que pertenece a todos los seres humanos; este acervo forma el patrimonio de la Humanidad y en él se pueden ver reflejados, identificados, todos los individuos y todas las naciones. Aun cuando las modalidades civilizatorias y culturales no hayan sido creadas en nuestro espacio nacional, tenemos derecho de reclamadas como propias por nuestra condición de seres humanos. Basta con buscar estar a la altura de tal patrimonio para ser retribuidos hasta la saciedad con la vida que contiene. De tal forma, lo universal hace desaparecer cualquier mal sentimiento (aislamiento, inferioridad, incapacidad, etc.) que pudiese impedir o anular la esencial

unidad humana; lo universal pone fin a toda voluntad de dominio y de jerarquización, de exclusión y subdesarrollo.

Cuarto, *Destino común*: lo universal nos ofrece a todos los seres humanos un sentido, una dirección, una orientación, una senda firme y segura; lo universal nos proporciona una meta a alcanzar, un objetivo con el cual comprometernos. Lo universal nos ofrece un sentido de totalidad y de resguardo, de solidaridad y Sustento. No estamos solos, no somos inferiores, es posible la responsabilidad; existe una verdad para el ser humano que todos podemos alcanzar y realizar. Lo universal parece existir virtualmente en un plano al que no llegan las malas pasiones humanas, no lo tocan las miserias cotidianas de los seres humanos empeñados en enclaustrarse en vanas identidades.

Quinta, *Espiritualidad*: lo universal es, por encima de cualquier otro sentido, algo que para los pensadores mexicanos no debe identificarse con los procesos y modos materiales, que únicamente son medios para su manifestación y desarrollo. Lo universal es el culmen, la cúspide del más elevado desarrollo del hombre. Sólo por el espíritu humano es posible advertir, contemplar y realizar lo universal; el espíritu es voluntad, es autodeterminación, libertad, creación y transformación. Lo universal es el sujeto y el objeto del espíritu humano. El espíritu es la voluntad libre que crea valores universales, que se impone a sí misma la realización de lo ideal que trasciende toda pretensión particularista, realista, pragmatista.

Ahora bien, más allá de estas formas ideales con que se pensó en México a lo universal humano, ¿qué formas culturales y civilizatorias dieron lugar a tal concepción de lo universal del hombre? ¿Cómo se manifiesta el elemento histórico en la lucha entre lo ideal y lo real? ¿Quién habla cuando decimos “lo universal”? ¿Qué vida particular histórica creó la concepción de lo universal?

Es conocida la inseparable relación de la civilización Occidental con la concepción de lo universal; desde los griegos, con la aparición de la filosofía y quizá antes de ella, el hombre occidental se formó en y para una cultura universalista. Si bien la constitución del proyecto socio-cultural de la Europa occidental no ha sido homogénea a través de su historia, sí se gestó y desarrolló desde una base común civilizatoria religiosa, filosófica, artística, política, científica, que a su vez se fue constituyendo progresivamente.

En gran medida la época moderna condensa todos los afanes y las contradicciones que durante siglos la civilización occidental concibió para sí misma: ser el principio constitutivo, difusor, guardián, de la vida universal creada por ella misma. El expansionismo mundial moderno, iniciado con la conquista y la colonización del continente americano, representa el establecimiento de lo que hasta nuestros días perdura como un ideal cotidianamente anulado por la realidad histórica: la *verdad universal*. Una Verdad única del y para el hombre, que entrelaza ambigua y contradictoriamente distintos campos culturales y civilizatorios: la vida espiritual universal prometida por el cristianismo se ve enfrentada al afán de oro y de bienes materiales, la Ilustración se ve arrinconada por la racionalidad instrumental y administrativa, la vida espiritual —que se identifica con el ejercicio de una voluntad libre y creadora— es constantemente cooptada por un brutal materialismo e inmediatez que niega y reniega de toda pretensión ideal.

Occidente ha concebido históricamente lo universal encarnado en conceptos tales como Civilización, Hombre, Razón, Cristo, Igualdad, Libertad, Verdad, Historia, Arte, etcétera. Siguiendo a Michel Foucault y Gilles Deleuze, en la historia de este conjunto de conceptos podemos distinguir dos grandes formaciones histórico-culturales: en primer lugar, tenemos la figura universal del Dios cristiano; en ella encuentra el hombre occidental, principalmente durante la premodernidad, un sentido de universalidad y de trascendencia, es decir, un fondo de principios y valores, un destino y una misión comunes; el hombre occidental se ve a sí mismo como el ser depositario de una vida espiritual que lo envuelve todo y a todos; lo universal está constituido según un fundamento metafísico, teológico; nada existe que sea superior en verdad y realidad a la persona de Dios; éste representa una figura normativa que todo lo domina en y desde la cruz de Cristo, en y desde la Potencia terrenal y espiritual de la Iglesia.

Con el apoyo de esta fuerza todopoderosa y asumiéndose como el hombre elegido por ella, el hombre occidental no se ha cansado de llevar *la buena nueva* de Cristo a todos los pueblos, no ha desfalecido en su tarea de convertir a todos “los paganos”, “los bárbaros”, los extraviados en los caminos de falsos dioses o en las sendas de Satanás. Occidente nunca ha titubeado cuando se ha tratado de salvar las almas sin importar que de los cuerpos quede poco o nada

en pie; todos los hombres que fueron tocados por el destino misionero de Occidente fueron convertidos en depositarios de la verdad divina que los transformó; se convirtieron a su vez en misioneros de la verdad universal espiritual; en ésta encontraron un sustento en medio de todas sus dudas, incertidumbres y conflictos.

En segundo lugar se encuentra la figura del Hombre. Al igual que el Dios cristiano occidental, la figura del Hombre que domina la Modernidad constituye un dispositivo civilizatorio y cultural universalista; sustituyó a la figura de Dios según la conocida frase de Nietzsche, convertida en lugar común, “Dios ha muerto”. El Hombre ha tomado su lugar como sujeto constituyente de toda verdad, realidad, conocimiento, saber, valor; el Hombre occidental moderno no sólo suplantó a Dios sino que se convirtió en el misionero de su propia verdad, de una verdad secular, material, científica, técnica, histórica, política, económica, a la cual universalizó sin importarle los medios.

Lo universal creado por el Hombre occidental está estructurado por un conjunto de conceptos que predeterminan la relación con los otros, con los no occidentales, con los que históricamente se han mantenido presuntamente al margen de la vida universal, social y cultural del Hombre. Históricamente, los conceptos que todavía nos alcanzan en el presente, aunque sólo sea inercialmente, son los elaborados por el pensamiento y la cultura ilustrada del siglo XVIII: la Razón, el Progreso, el Liberalismo económico y político, la Justicia, la Libertad, la Igualdad, el Derecho, etc.

Lo universal moderno se manifiesta mediante dos formas básicas: la homogeneizante o dura, la real, y la heterogeneizante o flexible, la ideal. La primera forma, creada por la relación histórica que la civilización occidental estableció con otras sociedades, ha sido una relación signada por la “conversión”; la comunicación intercultural sólo fue posible cuando los elementos particulares no occidentales reconocieron como único y propio el horizonte universal occidental. Históricamente se ha tratado de una comunicación de espejos y reflejos que únicamente reconoce una sola configuración universal, la asumida de manera predeterminada por Occidente; cuando se llegó a reflejar otra cosa, la reacción inmediata fue la negación o el ejercicio de una voluntad que buscó normalizar “la anormalidad”, “lo defectuoso”, “lo limitado”.

La forma ideal de lo universal moderno es la que los filósofos mexicanos asumieron durante el siglo pasado, aunque es verdad que socialmente la forma real de lo universal occidental venía siendo materializada desde el siglo XIX. Por otra parte, la concepción universal ideal admite una interpretación no absoluta; su acceso se puede realizar desde diversas perspectivas; puede llegar a interpretarse inclusive según un plano ideal no preexistente (ni Caso, Vasconcelos, Ramos o Paz llegaron a suponer un destino universal predeterminado y cerrado al que México tenía que someterse fatalmente). De tal manera, lo particular sociocultural nacional cumple su relación con lo universal según una doble posibilidad: concibe un universal ideal al cual tiene que determinarle unos contenidos específicos. Si bien se ignora el presunto aspecto teleológico del proceso histórico, la superioridad tácita de los valores creados por la civilización occidental sigue asumiéndose confiadamente; sin embargo, Occidente recupera el finalismo historicista mediante la relación específica entre los contextos particulares según un movimiento común que, en medio de las diferencias entre los elementos concretos, se diseña como una especie de meta que no tiene garantía de cumplirse definitivamente, pero sí de prolongarse indefinidamente; es decir, los elementos esenciales del concepto de lo universal no se realizan, pero la abstracción universalista continúa como una verdad indiscutible.

En resumen, el proyecto histórico de Occidente posee tres claras fuentes fundadoras, enlazadas por una voluntad expansionista surgida con la Modernidad: primera, un universal preexistente, divino premodernamente y secular en la época moderna; segunda, la necesidad de realizar históricamente al universal del Hombre, cuya referencia material y cultural inmediata es la propia civilización occidental, en todos los contextos particulares cuya alteridad y diferencia es ignorada o reducida a algo inesencial; tercera, el proyecto teleológico universal envuelve todo el proceso y la voluntad para cumplirlo, la conciencia que la cultura occidental tiene de sí misma como dueña de una misión empírica y trascendente universal que debe cumplir en la Historia.

No obstante, fuese en su manifestación real-histórica o en la ideal-cultural, la voluntad universalista parece haberse detenido conforme finalizaba el siglo XX, al menos el caso de México lo indica así: lo universal con sentido deja de aparecer en el pensamiento mexicano y socioculturalmente surgen nuevas con-

diciones que desactivan los antiguos conceptos. Una larga historia de desencantos, que aparecieron debido al irresoluble conflicto entre lo ideal y lo real, trajo consigo un ánimo filosófico y cultural distinto que condujo a la decisión de ocuparse de otros temas y problemas más inmediatos, más urgentes de enfrentar y solucionar. El cinismo también ocupó su lugar en un mundo que ignoraba lo ideal universal, al mismo tiempo que no se cansaba de justificar cualquier imposición y dominio de una nación sobre otra, de una civilización sobre otra, como parte del “destino universal” por cumplirse, que cada vez más se confunde y mezcla con la auténtica figura que domina toda la escena humana: el capital.

3. La crisis de la identidad nacional y de la identidad universal

Existen dos sucesos que históricamente determinaron la crisis de las tradicionales relaciones de México con lo universal creado por Occidente; ambos tienen largas historias, largos procesos de gestación y desarrollo. El primero incumbe a México como particularidad nacional, pero se extiende a cualquier otro país cuya historia de dependencias y colonialismos sea semejante al de nuestra nación: la crisis del sistema político-cultural mexicano existente durante la mayor parte del siglo XX. El segundo suceso tiene una historia más remota y forma parte implícita o explícita del proyecto civilizatorio de Occidente; es tan antiguo como la concepción de lo universal, pero tuvieron que pasar siglos para que alcanzara el grado de consolidación que ahora tiene: la Globalización.

Ambos sucesos han incidido críticamente de manera decisiva en la concepción mexicana más o menos cierta de su destino universal: la crisis del sistema político-cultural mexicano trajo consigo la crisis de toda referencia identitaria predeterminada. Con la pérdida de una identidad nacional o con la imposibilidad de poder por el momento concebir una identidad sociocultural que nos una a todos, la vida universal queda en suspenso. Por otra parte, la globalización vino a poner en entredicho —aunque siempre lo estuvieron— los altos ideales espirituales y humanísticos universales de la civilización occidental. Bien podemos afirmar que a través de la historia del hemisferio occidental se han

cumplido tres grandes etapas del pensamiento y la civilización universalista: primera, un universalismo fuerte de carácter metafísico que dominó hasta la aparición de la época moderna; segunda, un universalismo flexible en cuanto carece de bases metafísicas o teológicas, es decir, con un carácter postmetafísico según la concepción de Jürgen Habermas, pero que es tan intolerante como el anterior; tercera, el universalismo se transforma en un Globalismo pragmático que sólo escucha y obedece el flujo del capital y de las mercancías.

Ideal e históricamente México ha pasado por las tres etapas sin que hasta nuestros días ninguna le haya permitido salir de su estupor. Efectivamente, el periodo colonial —que floreció desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX— fue el escenario del dominio de un universalismo que, si bien fue resultado de una imposición violenta, se fundamentaba en una concepción metafísico-teológica universalista que se identificaba con el sentido religioso de “la conquista de almas”. El siglo XIX mexicano, y gran parte del siglo XX, en medio de sus conflictos, desórdenes y confusiones, fue la escenificación de la lucha por un universalismo “racional”, “liberal”, “positivo”; la figura del Hombre fascina a los mexicanos con la misma pasión que les fascinó la figura de Dios. En los últimos diez años del siglo pasado, México se enfrentó a la transformación y/o el olvido de cualquier pretensión universalista por un proceso de brutal globalización que excluye toda realidad axiológica a favor del axioma del capital-dinero.

La existencia del sistema político-cultural mexicano durante el siglo XX se conformó por dos realidades generales: por una parte, el Estado surgido de la Revolución de 1910, junto con el partido político de Estado y el conjunto de relaciones sociales y económicas que resultaron debido a la sujeción de las fuerzas populares; por otra parte, la creación y al mismo tiempo la inmovilización permanente de una identidad sociocultural nacional, el nacionalismo postrevolucionario. Nuestro propósito aquí es plantear muy brevemente algunas ideas acerca de la segunda condición sobre la cual se desarrolló el sistema mexicano durante el siglo pasado: la identidad nacional -aunque haremos alguna mención de la condición político-social.

Durante el siglo XX, la identidad nacional mexicana estuvo indisolublemente unida al sistema político dominante. Dicha identidad se debatió entre la reconciliación con el pasado indígena, que el Estado revolu-

cionario reconoció como propio, y su presente mestizo, al cual era necesario modernizar. La identidad mexicana se debatió pues, entre el pasado indígena y popular, torpemente idealizado e ideológicamente manipulado, y el futuro prooccidental, moderno.

Se trató de dos tendencias que en medio de sus profundas contradicciones se vieron como la promesa de un país nuevo: moderno pero reconciliado con su pasado y su presente. Sin embargo, la promesa estaba condenada de antemano al fracaso, las dos tendencias que la constituían se anulaban mutuamente, se trataba de dos fuerzas irreconciliables en sí mismas; dos realidades se debatían anulando las expectativas de un ideal ideologizado: por un lado, el proyecto sociocultural homogeneizante y hegemónico de carácter capitalista, pro-occidental, modernizador y, por otra parte, la cultura popular fiel a sus tradiciones y atrapada en la limitación de su desarrollo social. Ninguna de estas fuerzas se desarrolló siguiendo su propio movimiento sino que se mantuvieron sujetas a los juegos políticos del Estado y de sus relaciones: la cultura popular fue objeto de todo tipo de mitificación, mientras que las fuerzas modernizadas se mantuvieron condicionadas a los intereses y a los poderes creados, no únicamente nacionales sino internacionales.

Las referencias teóricas que sitúan esta contradicción —que desgarró y sigue desgarrando a México—, las encontramos, entre otros, en las concepciones del México imaginario y el México profundo de Bonfil Batalla, los conceptos de la Melancolía y la Metamorfosis de Bartra, o la concepción de Paz elaborada en los años setentas sobre un México desarrollado y un México subdesarrollado. Evidentemente, tal multiforme dualidad es tan antigua en la vida sociocultural nacional y en el pensamiento mexicano como el mestizaje sobre el cual se fundó el país. La novedad de la situación de los últimos 30 años es que las contradicciones propias a tal dicotomía no se han podido ocultar o reprimir por más tiempo; el nacionalismo mexicano basado en una unilateral identidad nacional y el universalismo moderno promovido en el país por una minoría, sólo podían llegar a su propia crisis.

Las continuas reposiciones que el sistema mexicano realizó de la realidad popular, buscando con ello alcanzar una identidad nacional, y el impulso modernizador que pretendía consolidar una sociedad que se presumía a la altura de sus contemporáneas occidentales, trajeron consigo —a pesar de las

mediatizaciones que conllevaron ambas— la configuración de una nueva cultura social y política que ya no se ajustaba más a las expectativas de dominio y explotación del sistema. Después de décadas de disfrazar o de asimilar las crisis constantes a que era sometido el país por las contradicciones de las dos tendencias imperantes y de las manipulaciones y excesos de los grupos en el poder, los mexicanos ya no se muestran capaces para identificarse con las antes poderosas imágenes, símbolos y proyectos que ofrecían un pasado idealizado, un presente pujante y un porvenir de bienestar: “Los mexicanos —afirma Roger Bartra— han sido expulsados de la cultura nacional; por eso, cada vez rinden menos culto a una metamorfosis frustrada por la melancolía, a un progreso castrado por el atraso [...] No les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario. Tampoco creen en un retorno de la Edad de Oro, al primitivismo larvario. Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del futuro. Han perdido su identidad, pero no lo deploran: su nuevo mundo es una manzana de discordancias y contradicciones. Sin haber sido modernos, ahora son des modernos [...]”.⁹ Ni identidad nacional clara y única que nos permita reconciliarnos con nuestro origen histórico, ni identidad universal que nos conceda estar y ser en un mismo tiempo presente con los mejores. Ahora bien, y tal es el sentido irónico o simplemente relajiento de Bartra: ¿a alguien le angustia esta nueva situación? ¿A alguien le interesa rasgarse las vestiduras por un nacionalismo ideológico que nunca se sostuvo firme y seriamente, y por un universalismo de facto que nunca nos condujeron a nada?

La armazón nacional hecha por el sistema político-cultural mexicano no agotó las condiciones socioculturales reales, históricas y presentes, del país. El sistema político-cultural se adueñó de las expectativas, las prácticas, los anhelos y las reivindicaciones de la vida socio-cultural popular, al igual que de manera unilateral y exclusiva hizo suya la tarea de la construcción del México moderno. Después de su crisis lo que nos queda por hacer es resituarnos en la realidad que no pudo ser aniquilada. Ahora bien, la única forma de alcanzar una nueva posición ante nosotros mismos y ante las demás naciones es asumiendo una posibilidad compleja y no simplista de nuestra propia historia y de la historia planetaria; una posibilidad epistemológica y sociocultural compleja que ya no puede seguir viendo la realidad histórica como el trazado de

líneas rectas y perfectamente delineadas sino como el entramado, muchas veces confuso y enredado, de líneas de fuerza que configuran formas compuestas, extrañas posibilidades de vida cultural.

Aun cuando la historia de América Latina puede caracterizarse como una voluntad de verse reflejada en Europa y Estados Unidos, dicho reflejo ha estado marcado por la distorsión y la falta de claridad: “La filosofía, la ciencia y el arte —dice Octavio Ianni— aparecen como reflejo, muchas veces paródico, de lo que se piensa y se hace en las capitales del mundo”.¹⁰ Frente a esta realidad distorsionada, el hombre occidental y el mismo latinoamericano se asustan. Sin embargo, es innegable que la realidad latinoamericana se montó históricamente sobre una pluralidad de lenguajes. De tal manera, los países que como México aparecieron en la historia mediante el movimiento expansionista de Occidente, no pueden seguir viéndose meramente como malas copias, creaciones paródicas, paráfrasis deficientes o simples caricaturas de la realidad occidental. No se trata ya de ser la continuidad dócil de Occidente sino su discontinuidad. El modelo cultural del original y la copia ya no funciona; es inoperante en un mundo interconectado e interdependiente, que no se aferra como en el pasado a la creencia de que la interconexión e interdependencia son perjudiciales, o que se puede controlar completamente el proceso y el resultado final de los devenires históricos.

Por otra parte, desde la década de los sesenta, México está inmerso en la creación de una sociedad y una cultura democráticas, en la formación de una sociedad civil activa y crítica, en la desestructuración del partido de Estado, en el fin del presidencialismo, en el combate del sistema social y político autoritario, en la autonomía de los poderes del Estado, en el respeto a las garantías individuales y los derechos humanos, en la lucha contra la impunidad y la corrupción, en el reconocimiento del pluralismo social y cultural. Se trata de una tarea largamente diferida por las mitificaciones del sistema y por los abusos de los poderes sociales surgidos ilegal e ilegítimamente a sus expensas.

La crisis del Estado mexicano, y la necesidad de su consiguiente reforma, condensa en gran medida los conflictos y las inquietudes del pensamiento y de la sociedad mexicana. Desde el siglo XIX, con el proyecto criollo mexicano para forjarse una nación —una comunidad cultural sustentada en el Estado nacional—, hasta la tarea de la sociedad mestiza mexicana para crear igual-

mente las condiciones de una comunidad sociocultural propia, México ha buscado en la estructura estatal el punto de apoyo para impulsarse hacia un destino mejor. Sin embargo, el Estado mexicano, como muchos otros Estados nacionales, vive desde hace al menos 15 años en una doble crisis: crisis interna, que es el trance de un Estado homogéneo y paternalista hacia un estado más democrático y plural; crisis externa, representada por el laberinto en que el proceso de globalización ha situado al Estado mexicano. A continuación atenderemos a la segunda cuestión. ¿Cómo afectó la globalización la relación de México consigo mismo y con lo universal? ¿Cuál es el sentido filosófico y cultural de la globalización?

4. La globalización y la crisis de lo universal

Mi propósito no es describir empíricamente la globalización, cosa que ya se ha venido haciendo desde hace 12 ó 15 años por estudiosos provenientes de las ciencias sociales; lo que me interesa es pensar su posible sentido filosófico y cultural. Para ello, retomaré las cinco condiciones básicas con que caracterizamos el concepto de lo universal.

Mientras que lo universal quedaba definido por una tácita concepción espiritual y simbólica de la condición humana, la globalización estará marcada por un sentido materialista y pragmático, utilitarista e inmedatista. En efecto, la globalización se asemeja a lo universal en cuanto *trasciende lo particular*; ahora bien, mientras lo universal constituye la realidad en la cual lo particular encuentra su más elevada posibilidad para que sus creaciones y manifestaciones socioculturales alcancen el sentido ideal que tienen señalado, la globalización determina para lo particular una trascendencia, un estar siempre más allá de sí mismo de una forma material, mediante dispositivos y relaciones comerciales, financieras, económicas, técnicas, etc. Ahora bien, la globalización está marcada por la ausencia de sentido humano; los particulares nacionales se encuentran enlazados entre sí por relaciones comerciales, financieras, productivas, técnicas, políticas, que determinan una indisoluble codependencia material las más de las veces inequitativa, insolidaria, irrespetuosa, intolerante y abusiva.

La concepción globalizadora considera inaceptable cualquier intención de lo nacional de regularse de acuerdo a sus particulares condiciones y necesidades, de comprometerse con sus propios ritmos y posibilidades histórico-sociales, lo sujeta a una lucha inequitativa entre fuerzas transnacionales que únicamente velan por sus propios intereses. Cotidianamente, distintos países en desarrollo ven comprometido sus condiciones de vida presentes y su porvenir debido a la irracional especulación financiera que los descapitaliza de un día a otro; los chantajes que sufren las naciones menos favorecidas por parte de las grandes corporaciones o por los centros financieros mundiales evidencia de manera innegable la ausencia de sentido humano en las tendencias globalizadoras dominantes.

Al igual que lo universal, la globalización supone *un orden y una unidad humana*, sin embargo, tal orden y unidad están estructurados por las móviles y frágiles condiciones materiales que imponen día con día, pero azarosa o arbitrariamente o, habría que decir, siguiendo el más declarado afán de ganancia, las fuerzas económicas y comerciales nacionales y las corporaciones privadas transnacionales. Se trata de un orden que en realidad no es tal o, en último término, constituye un orden regido por las condiciones que impone el capital en su flujo productivo y reproductivo, financiero y especulativo. Se trata de un orden que carece de real sentido ya que las condiciones económicas, financieras y comerciales son incapaces de determinarse un valor y un sentido que las regule, que les determine una razón de ser, un por qué que no se agote en ellas mismas sino en las expectativas humanas particulares y generales.

La unidad de la globalización se funda en condiciones de hecho y no de derecho, las relaciones materiales entre los particulares estatales y privados carecen de toda conciencia de los otros y de todos inmersos en una totalidad que requiere para su conservación y desarrollo de condiciones equitativas y solidarias entre todos sus elementos; en breve, la globalización obliga a un estado de cosas de manera aún más avasallante que el universalismo fáctico del pasado. Los valores con los que algunos teóricos o simples divulgadores de la globalización buscan justificarla o defenderla¹¹ se pierden irremediabilmente ante el contacto con la brutal realidad que materializa el proceso de globalización dominante: insolidaridad, indiferencia, afán de lucro, etc.

Para todos los hombres, lo universal suponía un fondo de reserva espiritual que constituyera un patrimonio de toda la humanidad; el posible equivalente en la globalización de esta concepción aparece como un territorio minado y prohibido, restringido, delimitado por logos, por marcas; los flujos que arman las condiciones globales para el planeta son flujos (información, conocimiento, patentes, tecnología, etc.) con derechos reservados que no constituyen un patrimonio del hombre más que en tanto pueda pagar para comprar y ejercer, temporalmente, tales derechos y, aún así, no le pertenecen realmente, sólo los renta, sólo paga por su utilización y consumo. Lo ideal y lo real, lo deseable y lo necesario, el derecho y el hecho, están separados por un abismo infranqueable que los más beneficiados con la globalización, es decir, aquellos que tienen como objetivo romper con toda frontera para sus productos o sus bienes, conciben como imprescindible. Las grandes potencias nacionales y las corporaciones transnacionales que se benefician con la globalización saben, de hecho se han encargado de crear cotidianamente las condiciones para ello, que la mayoría de los países no podrán ser capaces por sí mismos de alcanzar el desarrollo necesario para competir de igual a igual con ellos.

Lo universal ideal predeterminaba un *destino común* para todos, la globalización trabaja en un destino para unos pocos, aunque en su construcción tienen que participar todos. La mayoría de los seres humanos tiene participación en esta realidad global o globalizada únicamente para poder sobrevivir, para ello tienen que olvidar y negar lo poco material y cultural que poseen para que no se conviertan en lastres en su integración a la vida global. La globalización, al menos la que cotidianamente domina la vida contemporánea (y no hay otra a pesar de lo que digan sus propagandistas), es decir, la que está a cargo de los comerciantes y los grandes capitalistas, desactiva todo el sentido humano de las condiciones materiales de vida; hablan del mercado y del capital como de fuerzas suprahumanas que nos gobiernan según reglas que únicamente unos pocos pretenden conocer.

El proceso de globalización constituye, para el pensamiento mexicano de fines del siglo pasado y principios del presente, un notable desencanto respecto a sus tradicionales expectativas para trascender su ensimismamiento; en medio de las incertidumbres históricas de la universalidad occidental, el pensamiento de nuestro país siempre contó con dichas expectativas para justificar

sus reclamos de superación de todo nacionalismo trasnochado y para ejercer su voluntad de desarrollo. La globalización ha dejado atrás toda pretensión acerca de una unidad humana basada en lo que cada comunidad sea capaz de ofrecer creativamente al patrimonio común de la humanidad; de hecho, una expresión como la anterior ha sido convertida por el pragmatismo globalizador en algo anacrónico y cursi, carente de sentido e importancia, en algo que, en último término, se puede dejar para después, una vez que las condiciones, que nunca llegarán, lo permitan.

Contrariamente a lo que pudiera suponerse, la globalización no representa una etapa más en la conformación de la unidad humana sino que en gran medida constituye un momento adicional de la crisis moderna para pensar tal unidad: crisis de valores, crisis filosófica, crisis cultural y humana. El montaje fáctico de la globalización resulta tan avasallante que se acaba confundiéndolo con lo que él niega tácitamente: el sentido humano; la confusión resulta fatal porque anula el pensamiento crítico y autocrítico, se dan por ciertas cosas que en realidad todavía están por hacerse y pensarse. Si algo nos enseña la historia es que las mejores expectativas humanas (políticas, técnicas, económicas, etc.) han quedado irrealizadas precisamente en su sentido humano superior, y lo único que permanece de ellas es su presencia material-institucional que nos da una falsa idea de ellas y de su real existencia en la vida de los seres humanos, de sus afanes por alcanzar la satisfacción de sus necesidades y anhelos.

La crisis del sistema político-cultural mexicano y el proceso de globalización inciden con igual intensidad en la disgregación de la identidad nacional mexicana tradicional. Sin embargo, la imposibilidad para que el sistema mexicano pueda seguir mediatizando a su antojo las fuerzas populares, a la vez que los anhelos modernizadores del país coloca a México en un espacio singular, más allá de la búsqueda de una definición de lo mexicano, sin el propósito de recuperar la identidad nacional perdida, por encima del crítico sistema político-cultural que dominó durante el siglo pasado, pero también más allá de las exigencias totalitaristas de Occidente, según su universalismo impotente o su globalización cínica, lo único que parece quedar como alternativa es afirmar la complejidad de la propia realidad sociocultural, asumida en su pluralismo, ambivalencia y diferencia.

La crisis del sistema mexicano, como afirma Bartra, nos libera de nuestra identidad, nos proyecta a un espacio ambiguo y contradictorio, lleno de tensiones y transiciones: premodernos, modernos, postmodernos, globales. La problemática recurrente de la modernidad occidental, y del México articulado en ella, no se solucionará continuando con la dualidad dicotómica de una identidad nacional artificial e improvisada y una carrera alocada por el progreso. Requiere de condiciones que permitan la liberación de las fuerzas sujetadas por el Estado nacional y por la civilización occidental.

Tres puntos principales a tomar en cuenta aparecen en este contexto incierto. Primero, la relación de Occidente con su propio pluralismo que ha estado sujeto a las condiciones de la modernidad política y económica. Segundo, la conflictiva relación del universalismo normativo y la globalización de facto occidentales, europeo y estadounidense, con el mundo no occidental: relación de conquista y colonización, desarticulación y destrucción, de las sociedades y las culturas. Tercero, la relación de negación y represión que cada sociedad tiene con su propia diversidad.

En los tres puntos se plantea el problema histórico de la negación y sujeción del pluralismo. De tal forma, la tarea sigue siendo la liberación de la realidad plural, al mismo tiempo que la creación de un nuevo universalismo. Cada particularidad tiene que asumirse como capaz de devenir universal en una vida universal no dada, tiene que asumirse como capaz de estar a la altura del acontecimiento universal; ajenas al influjo de cualquier axiomática tienen que poder afirmarse en su irreductible devenir.

La crisis de la identidad nacional y de la identidad universal clásica y moderna no suponen que tengamos que renunciar a la posibilidad de concebir y crear una identidad, nacional y universal distinta, es decir, fundada en la multiplicidad, en el sentido de la cultura, en un ideal no predeterminado que podamos concebir para ella. Nuestra relación con “nosotros mismos”, como mexicanos y como seres humanos, ha dejado de ser por fin una realidad presuntamente evidente para transformarse en un problema que ya no se puede reducir a un plano idealizado, indiferente a las condiciones de vida de los seres humanos, pero que tampoco se puede reducir a una cuestión meramente material ignorando todo sentido. Lo universal deberá ser la unidad material-espiritual de los seres humanos.

5. Lo universal y el pluralismo

En la actualidad nacional e internacional, en muchos sentidos nos enfrentamos a la posibilidad de realizar un nuevo acontecimiento cultural que resuelva lo que durante siglos ha estado pendiente en la realidad. No así en el plano ideal; en el que hay que desentrañar el sentido de la creación cultural, la superación crítica y creativa del nacionalismo y del universalismo como hasta hoy los hemos conocido, la posibilidad de la experiencia de una relación intercultural que no sea el patrimonio exclusivo de nadie ni a nadie se le imponga.

Ni el universalismo clásico, europeísta y normativo, ni la globalización norteamericana y descarnadamente carente de toda finalidad y sentido trascendente. Pero tampoco el particularismo ideologizado de las identidades nacionales sostenidas por los estados nacionales modernos. Lo que en última instancia está en juego en la reinterpretación filosófica y sociocultural de estos tres conceptos es lo que ha estado presente en las mejores tradiciones éticas, morales, religiosas, filosóficas, míticas, mágicas, etc., de la vida cultural de las más complejas sociedades occidentales y no occidentales, pasadas y presentes: la íntima conexión, la interrelación de todos los seres humanos y, aún más, la indisoluble conexión entre todos los seres humanos y el planeta como tal, y el universo mismo.

La idea de la unidad de lo humano no es nueva, más aún, se sostiene desde siglos atrás en un sentido más amplio de la unidad: de todo lo existente. El *Arjé* de los presocráticos señala la antigüedad de este concepto. Ahora bien, se podría suponer que si el concepto de unidad, humana y universal, carecía en el pasado de verdadera realidad, de materialidad, en la actualidad la unidad está en vías de realizarse de manera tangible. No obstante, si la concepción de unidad pecaba en el pasado de abstracta, el montaje técnico-económico y comercial presente carece de sentido, de una racionalidad incluyente.

La cultura fundada en el pluralismo y la ambivalencia modifica la relación de lo particular y lo universal en al menos tres puntos. Primero, lo universal se concibe como inseparable de los elementos particulares. Segundo, lo particular mismo es ambivalente y plural. Tercero, la relación entre lo particular y lo universal sólo puede ser compleja, no dada, no unilateral. Únicamente aprendiendo a comunicarnos desde y para el pluralismo podremos ir más allá del

aislamiento y el nihilismo resultante de la crisis de la identidad nacional y de la identidad universal clásica. Si bien tenemos la lucidez crítica necesaria para ya no confiar en las concepciones idealistas universalistas o en las expresiones fácticas de la civilización occidental y sus pretensiones igualmente universalistas, no estamos todavía preparados para actuar desde las posibilidades liberadas: “Un modelo de sociedad pluralista y descentrada —dice Salvador Pániker— está todavía por inventar; una solidaridad que no se base ni en la coacción ni en la culpa es algo que todavía nos aterra. Nos aterra en la misma medida en que nos atrae. Pero huimos de la ambivalencia y censuramos el desorden de la libertad. Seguimos aferrados a lo “ideal”.¹²

La complejidad del pluralismo sigue siendo difícil de asumir, en parte porque no se presta al antiguo ejercicio de poder basado en la normatividad de lo diferente y lo diverso, puesto que afecta intereses geopolíticos y nacionales históricamente surgidos, pero también porque no alcanzamos a confiar en la vida concreta, en la gente, en nosotros mismos. Para los defensores de la globalización, la liberación sin cortapisas —siguiendo su propio sentido de las perspectivas del mundo, del hombre, de la vida sociocultural— sólo trae desorden, ineficiencia, improductividad, caos, barbarie, etc. De tal forma, es necesario introducir un orden, fundado en la axiomática del capital, que iguale la diversidad, es decir, que la reduzca de nueva cuenta a una masa homogénea e indiferenciada.

El pluralismo, por su parte, insiste en un orden inmanente que, sin embargo, requiere ser realizado; se piensa a sí mismo como un orden distinto que no se identifica con la tolerancia forzada y falsa hacia lo diferente sino que constituye una relación compleja y crítica de los antagonismos en lo diverso, reconociendo creativamente la finitud y los límites de lo particular.

La cultura contemporánea ha conseguido, sin proponérselo y sin darse cuenta de ello, regresar al punto de partida que completa el devenir histórico desde los griegos. En efecto, nos encontramos en un punto singular en donde convergen la conciencia crítica socio-cultural, histórica y simbólica, particular y universal. La conciencia crítica rompe tanto con la universalización normativa como con un pluralismo relativista, desleal y cínico. Pluralismo y globalización coexisten ambiguamente. La voluntad homogeneizante sobrevive y coexiste con fuerzas pluralistas en la vida sociocultural.

La emergencia histórica de la globalización, por encima del nivel rastrero en que sus cotidianos beneficiarios la han reducido, tiene un sentido que no debemos olvidar siempre que tengamos en mente o en el corazón cualquier voluntad de vida común para los seres humanos: ya no podemos seguir manifestando impunemente dicha voluntad; en efecto, los otros humanos, los más cercanos y los más alejados espacial y culturalmente se encuentran ya en una proximidad tecnológica, comunicativa, informática, por lo cual tenemos que realizar los conceptos en devenires, en experiencias de vida, no resistir al contacto íntimo que es lo propio entre lo real y lo ideal. Lo universal lo tenemos ya en el rostro, en las palabras, en el dolor, en el hambre, pero también en la posibilidad de una vida plena de todos los que, humanos como nosotros, viven en territorios distintos pero que son, también éstos, partes de una misma Tierra.

Cualquier sentido de lo universal actual tiene que pasar por esta experiencia concreta de los otros —como dice Octavio Paz— de un nosotros que siempre es otros, de unos otros que somos todos; la vida humana siempre ha sido encuentro y mezcla, sólo la falsa idea de la pureza ha impedido reconocernos en los otros y viceversa. Las condiciones materiales que dan posibilidad a la globalización son prácticamente las mismas que pueden realizar otra vida. Esta es la intemporal contradicción de la condición humana.

Para que tal vida pueda realizarse, para que la realidad material de la cual se sirve la globalización no sea un obstáculo para la realización de lo universal, tiene que afirmarse en tal materialidad un sentido incorporeal. Desgraciadamente la vida humana ha estado históricamente escindida entre lo real y lo ideal, lo social y lo cultural, lo material y lo espiritual; es tiempo ya de pensarlos y vivirlos en una unidad.

Uno de los problemas más recurrentes en la filosofía de la cultura, desde el siglo XIX, entre los pensadores europeos y mexicanos, y de muchas otras partes, es la drástica separación entre la vida social material y la vida cultural; la conciencia del hombre moderno hasta nuestros días está dolorosamente dividida entre, por una parte, las relaciones y dispositivos que se extienden a toda la sociedad, pero que en sí mismos carecen de sentido y fines y, por otra parte, una vida cultural siempre en riesgo de desaparecer ante el dominio tecnocrático y administrativo, cuyos contenidos no encuentran las condicio-

nes materiales y sociales en donde encarnar. Una dicotomía perniciosa se ha apoderado de la vida humana rompiéndola en dos realidades aparentemente irreconciliables y mutuamente excluyentes, artificialmente excluyentes. Lo que debería ser un medio para el ejercicio libre de la potencia creativa del hombre, social y culturalmente, se ha convertido en un instrumento de dominación o en un “descanso”, en un “gozo” alejados del mundo real.

En medio de su sujetamiento, la vida espiritual del hombre moderno muestra la impotencia de la civilización para crear las condiciones de una existencia significativa, pero también la vida espiritual ahogada se expresa por medio de creaciones que manifiestan su desesperación y angustia ante un mundo brutalmente materialista. El individuo se experimenta con los mismos caracteres que definen la producción de bienes culturales y civilizatorios: fragilidad, intercambiabilidad, sin valor intrínseco y sin posibilidad real para ejercer su potencia creativa. La falta de sentido y de valor inmanentes lo hacen cada vez más consciente de su vaciedad de un modo crecientemente violento. En una civilización escindida de la vida cultural valorativa, la vida humana también pierde valor y sentido. Los medios de supervivencia y desarrollo se han convertido en los únicos fines; no obstante, las necesidades materiales de la población distan de estar satisfechas. La situación de insatisfacción se mantiene indefinidamente prolongando la agonía de millones de seres humanos. Sólo la vida cultural, entendida como la posibilidad viva de transformarnos, de ser otros, puede conseguir que las promesas de la civilización se cumplan, que verdaderamente sirvan para la satisfacción de todos; la vida cultural tiene que situar al capital en la función que le corresponde y que nunca tiene que abandonar: ser medio para servir al desarrollo humano.

Ahora bien, los medios materiales de vida no tienen porqué oponerse o distanciarse de la creación cultural, del valor y del sentido. La civilización proporciona sustento material a la vida cultural, que ofrece metas, fines, valores y sentido. Ambos forman una unidad indisoluble en el horizonte histórico-social del hombre. ¿Por qué no concebir a la globalización como un medio, como una oportunidad para el desarrollo pleno y diverso de la vida cultural humana, para el desarrollo de un nuevo acontecimiento universal?

Creemos poder reconocer cuál es el problema fundamental de la globalización; se trata de un problema tan viejo como la humanidad; —no la

globalización sino el problema. Nos referimos a que han sido siempre los astutos, los que siempre se pasan de listos y de vivos, los que siempre se salen con la suya reduciéndolo todo, sobre todo lo más importante, lo esencial, a un pragmatismo lucrativo y vulgar, los que hacen descender la realidad, el mundo, el hombre, a un nivel tal que pierden todo valor y dignidad, sólo para servirse de ellos; los que sujetan el entorno humano, de suyo poco hospitalario, a una inhospitalidad fatal, irrebalsable, angustiante. “La picardía —afirma Zygmunt Bauman— de un tratante de ganado o de un hábil mercader proporciona el modelo prefabricado para este tipo específico de creatividad que el mundo alienado, duro, cruel y morboso, convierte en condición necesaria para la supervivencia humana. . . ”.¹³ La vida humana social ha estado en manos de quienes están ciegos a todo lo que representa un sentido para la vida material; que han imaginado a ésta con una razón de ser evidente de suyo, como un fin en sí misma. ¿Volverán a salirse con la suya nuevamente? ¿Por qué no les damos y nos damos la posibilidad de que no se salgan con la suya, de que no haciéndolo todos ganemos, incluidos ellos? ¿Por qué seguimos reduciendo la tierra y lo humano a la lógica de la supervivencia? ¿Acaso quienes promueven tácitamente esta lógica en el proceso de globalización realmente creen en ella para sí mismos? ¿No existe un acontecimiento valioso en la globalización que debe ser realizado? ¿No es tiempo ya de conciliar lo ideal y lo real? ¿De que nos sirve una cultura si no nos hace mejores, si no nos permite crear la vida buena que ofrece, ante el embate de la lógica de la supervivencia y del lucro? ¿De qué nos sirve la lógica de la supervivencia si no nos hace más felices, en un mundo desgarrado entre los muchos que tienen poco y la minoría que lo tiene todo?

“La humanidad —dice Bauman— es el único proyecto conocido que trata de elevarse por encima de la existencia, trascendiendo el reino del determinismo, subordinando el es al debería. La cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculo para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un osado movimiento por la libertad, por liberarse, por liberarse de la necesidad y por liberarse para crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura...”¹⁴ Estas ideas de Bauman son tan viejas como la humanidad occidental

con los griegos o como la no occidental con el pensamiento oriental; sin embargo, su belleza o su verdad no han impedido que el paso de los siglos las haya desgastado o puesto en el justo lugar en el que en realidad siempre han estado, pues constituyen no la descripción de una naturaleza humana sino la primera y fundamental declaración de lo que distintos seres humanos en diversos territorios del planeta han hecho para manifestar lo que desean para sí mismos en tanto humanos: un proyecto. La cultura es lo único que nos redime de lo que es, de la realidad bruta y brutal; la cultura no es una realidad acabada ni sirve a una realidad dada.

La discrepancia dominante entre lo ideal y lo real nos vuelve a situar en lo poco que el ser humano ha logrado en tal sentido, en la desgarradura trágica que no ha podido superar. No obstante, es la misma vida cultural la que nos permite ver lo mucho que nos falta por realizar el ideal, que no un carácter invariable de lo humano. Por medios culturales nos damos cuenta de las grandes debilidades y limitaciones que tenemos, pero también la cultura constituye el fundamental compromiso y tarea para superarlas. Hay una expresión común que aparece en cuanto alguien hace un reproche a la conducta humana: “el ser humano es así”; sin embargo, también el ser humano tiene la posibilidad, probablemente una posibilidad que sólo él posee, de transformar sus condiciones, es decir, “de no ser así”.

Para el ser humano, el reto y la apuesta siempre han sido los mismos: estar a la altura de los ideales que ha podido crear, estar a la altura de los acontecimientos que ha pensado, como dice Deleuze. También en la cultura encontramos la posibilidad de alcanzar la unidad de lo real y lo ideal, porque, como afirma Bauman: “La praxis no distingue entre el Ser que está ‘ahí fuera’, poderoso y nada problemático, y el Debería que está ‘aquí dentro’, débil y titubeante. Tampoco distingue entre el conocimiento, loable y digno de confianza, y el interés, tullido y vergonzoso. A través de la cultura, el hombre se encuentra en un estado de revuelta constante, una revuelta que es una acción y una experiencia humana, no una invención intelectual, y en la cual, tal como diría Albert Camus, el hombre satisface y crea sus propios valores...”.¹⁵

Vivimos en un mundo cada vez más interconectado, con una serie de encuentros y desencuentros raciales, civilizatorios y culturales de los cuales se derivan nuevas realidades. Sin embargo, en medio de todo esto podemos y

debemos reconocer y afirmar relieves distintivos irreductibles a las pretensiones y expectativas globalizadoras mercantilistas. Nos encontramos quizá en el umbral de la realización de una vida universal distinta que ya no se identifica exclusivamente con el contexto occidental. La nueva universalidad tiene como eje el proceso de derivación y diferenciación que asume el pluralismo y la complejidad como sus condiciones.

Tomémosle la palabra a los que nos venden la globalización como la solución a todos nuestros males de subdesarrollo, apropiémonos de tal idea y llevémosla a sus límites, a las condiciones humanas más elevadas de sentido, valor y finalidad. Una cita de Hardt y Negri expresa la concepción del acontecimiento del nuevo universalismo o, quizá, del nuevo mito humano: “La multitud establece una nueva geografía a medida que los flujos productivos de los cuerpos definen nuevos ríos y nuevos puertos. Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente”.¹⁶

Dada la incidencia que tienen en la concepción del nuevo universalismo, no deseo finalizar sin al menos referirme a lo que en las últimas semanas y meses hemos estado viviendo a partir del conflicto con Irak y la invasión de este país por parte de Estados Unidos. Me interesa sobre todo señalar cómo afecta a la teorización que desde hace aproximadamente doce años se ha hecho del proceso de globalización. Dentro de esta teoría se ha supuesto, a veces de manera ingenua, que la globalización constituye una equitativa interdependencia, que su consolidación realmente depende de la intervención de todos los países que en ella están voluntaria o involuntariamente comprometidos. Sin duda alguna, la simplicidad de esta idea, Estados Unidos la ha echado abajo.

La administración gubernamental del presidente George Bush ha mostrado, en toda su crudeza y brutalidad, quién conduce y el porqué del proceso de globalización. Al menos en tres puntos se ha visto desnudado el poder detrás de la globalización con la intervención estadounidense en Irak. Primero, la insultante prepotencia con la que el país americano a pasado por sobre la Organización de las Naciones Unidas, es decir, por sobre la ya de por sí endeble racionalidad política mundial representada por esta institución, y no hay

que olvidar que fueron los propios estadounidenses sus principales promotores una vez concluida la segunda guerra mundial. Si algún sentido llegó a tener la ONU fue precisamente porque representaba política y jurídicamente una tácita unidad del hombre contemporáneo; representaba pues, la promesa (ciertamente débil e incierta) de una especie de política global. El gobierno americano ha pisoteado brutalmente tal posibilidad. La autoridad política y moral de la ONU fue golpeada gravemente y será muy difícil que se pueda revertir esto. No ha habido hasta el momento una condena real y formal a la arbitrariedad de la invasión a Irak; no se ha señalado oficialmente que el principal argumento estadounidense para su intervención —la presunta existencia en Irak de armas biológicas y químicas de destrucción masiva— ha resultado falso. Aún después de terminadas las acciones bélicas la ONU ha sido incapaz de exigir para sí misma el reordenamiento de las condiciones sociales, políticas y económicas del país árabe, más bien ha dejado manos libres a la administración Bush para que actúe libremente en el control social, político y económico de Irak; la riqueza petrolera del país árabe queda bajo la administración de Estados Unidos para su explotación y venta. Francia, Alemania y Rusia, que se opusieron abiertamente a la intervención armada norteamericana, sufren hoy las nada veladas amenazas de represalias por su actitud sin que nadie en la ONU diga ni haga nada. Política y militarmente, el propósito de Bush es tener un centro de control que irradie sobre todo el Oriente Medio, sirviendo a sus propios intereses ideológicos y económicos, energéticos y civilizatorios.

Segundo, la fuerza unilateral que promueve y controla el proceso de globalización, reduce a éste a un montaje financiero, económico, comercial y militar. Más que de un proceso de globalización habría que hablar de un proceso de americanización mundial. Una Europa dividida resulta impotente ante las pretensiones abusivas norteamericanas. A pesar de que Alemania, Francia y Rusia se opusieron a una invasión (cuyas razones tampoco pueden considerarse enteramente nobles), Bush ha impuesto su voluntad de manera unilateral. Ahora bien, más allá del aspecto coyuntural del conflicto con Irak (que no lo es tanto dado que el proyecto político y económico estadounidense a corto, mediano y largo plazo busca modificar radicalmente el escenario geopolítico de la región), lo que está detrás es la hegemonía mundial de Esta-

dos Unidos, la clara evidencia es que está dispuesto a todo para mantener tal hegemonía económica, política y militar. La lucha contra el terrorismo constituye un elemento más dentro de este proyecto: el terrorismo existe como una fuerza que se opone a los Estados Unidos, que a su vez combate el terrorismo porque se opone a sus intereses y seguridad nacional.

¿Es posible no desconfiar del proceso de globalización que se muestra fehacientemente impulsado, diseñado y encauzado por intereses particulares y unilaterales? La globalización, si bien inevitable debido al desarrollo económico, técnico, informático, etc., está atrapada y mediatizada por una sola potencia mundial que actúa buscando beneficiar exclusivamente los intereses económicos de las grandes corporaciones estadounidenses. La indiferencia ante cualquier principio ético o moral, la brutalidad del que se sabe el más fuerte y que no necesita ninguna clase de contemplaciones ante los que considera sus enemigos o sus obstáculos, reduce al mundo a un espacio controlado.

Tercero, el punto quizá más peligroso, y que en parte explica los dos anteriores, es el resurgimiento de lo que se ha llamado el fundamentalismo religioso y civilizatorio en que ha caído el gobierno de Estados Unidos. Efectivamente, nos encontramos con una administración gubernamental que asume un sentido de misión universalista para su país: USA tiene un destino superior que cumplir que incluye la defensa de los valores culturales y civilizatorios de Occidente: políticos, religiosos, económicos. De tal forma, la promoción e imposición de la democracia y el libre mercado se han transformado en la más abierta manifestación de este Destino Manifiesto americano. Nos encontramos ante una situación que, si no fuese trágica y peligrosa en sí misma, podría considerarse meramente una curiosidad y hasta una comicidad: en la plena "Edad Postmetafísica" de Occidente nos encontramos no sólo ante una administración gubernamental sino de hecho ante la mayor parte de la población del país más poderoso de la tierra (incluido el campo científico y técnico) con regresiones no seculares, mistificadoras, que se expresa invocando y convocando a la divinidad para justificarse ante ella y por ella. ¿Este es el sentido cultural, moral y espiritual a que está condenada la globalización?

Como en otros muchos momentos de nuestra historia, México vuelve a estar sujeto a las presiones internacionales. El nuevo escenario imperial marcado por Estados Unidos ha puesto a México en la necesidad de plantearse a sí

mismo quién es y qué quiere. Dos alternativas aparentemente claras se le han presentado: la posición pragmática que tiene que tomar en cuenta los intereses económicos, comerciales, migratorios, etc., que se encuentran en juego ante los estadounidenses y el duro camino de los principios éticos, morales, jurídicos, políticos, humanos, que están comprometidos ante la franca y altanera prepotencia del vecino del norte. ¿Tenemos claro cuál es el dilema? ¿Sabemos desde dónde responder a él? ¿Podremos “definirnos” ante él o simplemente no habrá una diferencia que responda de nosotros mismos? ¿Afectará el devenir de los acontecimientos a la brutalidad de los hechos?

Notas

Una versión resumida de este escrito se presentó en el *Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural. ¿Hacia un nuevo universalismo cultural?* Celebrado del 27 al 31 de agosto de 2002 en Morelia, Mich., México.

1. Debido a que durante los últimos 500 años la civilización occidental no ha dejado de extenderse a todo el planeta por todos los medios posibles (comerciales, militares, científicos, técnicos, religiosos, artísticos, económicos, filosóficos, etc.), bien puede considerarse que las diversas sociedades que han entrado en contacto con Occidente han tenido que salir de su aislamiento, de su contenida singularidad, para tener que pensar en el otro y en algo más que los incluye a todos, es decir, en esa realidad que la cultura europea denominó como lo universal. Evidentemente, en la concepción de lo universal está supuesto un proceso de asimilación de algo que no está dado sino que se va conformando bajo la tutela y vigilancia del horizonte civilizatorio y cultural de Occidente. Por otra parte, la pertinencia de que los países históricamente dependientes asuman lo que se podría llamar foucaultianamente “un cuidado de sí” sigue siendo relevante en el presente: “El problema decisivo de los países del Tercer Mundo es su búsqueda de identidad... Pienso que hay tres puntos importantes en la resolución de las crisis de identidad: el primer punto, para un universalista, es que se busque reconocer lo razonable. . . El otro supuesto para una búsqueda inteligente de la identidad es, me parece, la propia historia y el propio pasado [...] El tercer aspecto se refiere al hecho de que, así como una persona, muchas veces, madura a través del encuentro con otras personas, así como se profundiza la propia identidad en el amor hacia otras personas, así también el encuentro con una cultura totalmente diferente puede conducir a que uno se entienda mucho mejor a sí mismo [...]” Vittorio Hosle, *Filosofía Hoy*, conversaciones compiladas por Ulrich Boehm, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 40-41.

2. Evidentemente el mestizo mexicano se ha visto en la necesidad, cuya realización ha sido las más de las veces conflictiva y compleja, de coexistir y convivir con el criollo y con los indios sobrevivientes. El mestizo mexicano “fue arrojado” a un mundo ya habitado y estratificado por otros seres, y por relaciones ya constituidas a las que tuvo que sujetarse.

3. Dice Octavio Paz: “Si el hombre es doble y triple, también son las civilizaciones y las sociedades. Cada pueblo sostiene un diálogo con un interlocutor invisible que es, simultáneamente, él mismo y el otro, su doble [...] Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos. La dualidad no es algo pegado, postizo o exterior: la otredad es la manifestación de la unidad, la manera en que ésta se despliega”. “Posdata”, en *Obras Completas*, México, Círculo de Lectores y Fondo de Cultura Económica, 1994, tomo 8, p. 305.

4. José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, México, Espasa-Calpe Mexicana, S.A., 1992, p. 16.

5. Samuel Ramos, “El perfil del hombre y la cultura en México”, en *Obras Completas*, México, UNAM, 1990, tomo 1, p. 137.

6. Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo 8, p.177.

7. La crítica de Emilio Uranga al concepto de ser sustancial y su defensa del ser accidental hay que considerarlas desde esta perspectiva que ve a Occidente en caída libre; o la crítica de Leopoldo Zea a la concepción puramente abstracta del hombre y su propuesta del hombre sin más, del hombre concreto; o, en el caso de Octavio Paz, su convicción de que la crisis de los valores supremos y absolutos de Occidente (Razón, Historia, Verdad) evidenciaba precisamente que todos los seres humanos podían convivir por fin en un mismo tiempo, podían afirmar una soledad abierta.

8. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1994, 9. III.

9. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p. 199.

10. Octavio Ianni, “el laberinto latinoamericano”, en *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, México, Conaculta, 1993, p. 238.

11. Por ejemplo, pienso en Polly Toynbee, para quien el proceso de globalización es la posibilidad de que sociedades menos afortunadas que las occidentales se beneficien de los valores socio-políticos que la civilización moderna europea y norteamericana crearon: el liberalismo. La democracia, la justicia, el progreso, etcétera. Véase “¿Quién teme a la cultura global?”, en *En el límite*, compilación de Anthony Giddens y Will Hutton, Barcelona, Tusquets, 2001.

12. Salvador Pániker, *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 1982, p. 47.

13. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 332.

14. *Ibidem*, p. 335.

15. *Ibidem*, p. 343.
16. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 367.

Referencias bibliográficas adicionales

1. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, Mexicana, S.A., 1992.
2. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
3. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1994.
4. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.
5. Octavio Ianni, "El laberinto latinoamericano" en *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, México, Conaculta, 1993.
6. Salvador Pániker, *Aproximación al origen*, Madrid, Kairós, 1982.
7. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002.
8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.
9. Marco A. Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.
10. Jacques Attali, *Nuevas fraternidades. Una nueva utopía*, Barcelona, Paidós, 2000.
11. Octavio Ianni, *Enigmas de la modernidad-mundo*, México, Siglo XXI, 2000.
12. Joan Ginebra, *La trampa global*, México, Panorama, 1997.
13. Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000.
14. Ulrich Boehm, *Filosofía hoy*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

SOBRE EL BUEN MORIR

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

El desarrollo de las nuevas tecnologías, desde el momento en que conllevan la manipulación del entorno y del ser humano, plantea problemas éticos, morales y políticos de muy distinta índole. En este sentido, si hay un campo en la actualidad que reclame con más énfasis la atención de profesionales de la más diversa procedencia, de los medios de comunicación y de los ciudadanos en general es el de las nuevas tecnologías biomédicas. Bien es cierto que en muchas ocasiones los dilemas que se presentan en este ámbito ante la razón práctica no son novedosos en sí mismos, pues la reflexión ética sobre el aborto, pongamos por caso, no es nueva. En el caso que nos ocupa, el buen morir adquiere una particular importancia, especialmente porque ya no morimos como antes: en la casa, rodeados de los allegados y de forma, por decirlo de algún modo, natural. Frente a esa forma de integrar la muerte en sociedades alejadas en el tiempo o el espacio, hay un cambio, una nueva manera de enfrentar dicha dimensión.¹

Cambio en el que vienen a confluír aspectos de diferente orden, como puedan ser la concepción del Estado, el tipo de ciudadano de ese Estado, la emergencia de la ética aplicada, las relaciones médico-paciente, la consideración del suicidio, la misma definición de muerte o la decisión de retirar unos auxilios médicos a un paciente en una situación terminal. A estas cuestiones están dedicadas las páginas que siguen, teniendo presente que el tratamiento de las mismas será desigual, mínimo, acerca de la consideración del Estado, más pormenorizado el problema de la autonomía personal sobre la decisión voluntaria —o no, si el enfermo no tiene la capacidad para ello— acerca del momento en que una persona cree que ya no es valiosa su vida.

En relación con las transformaciones relativas al ámbito de la biomedicina experimentadas en nuestro mundo con respecto a otras épocas, no tan lejanas en el tiempo, es preciso señalar, en primer lugar, el proceso que ha tenido lugar en las relaciones médico-paciente. Partiendo de la idea de que el enfermo, aunque lo esté, no por ello pierde o queda disminuida su capacidad de decisión y su raciocinio, hoy día se va abandonando la tradición del paternalismo médico. En épocas no tan pretéritas se consideraba que el enfermo, dada su situación de *infirmas*, es decir, de falta de consistencia o firmeza, no estaba en condiciones de tomar ninguna determinación racional sobre cuáles podían ser las opciones por las que podría inclinarse. En suma, su debilidad biológica entrañaba también una debilidad moral o de juicio; por tanto, era el médico, el experto, quien tenía que decidir sobre lo que le convenía, incluso siendo el propio enfermo ignorante de cuál era su verdadero estado.²

No cabe duda acerca de la capacidad técnica del médico, aunque por ello mismo también es preciso admitir el caso de errores en el diagnóstico o en el tratamiento. Ahora bien, la vida, la salud y la muerte son cuestiones tan importantes para cada uno de nosotros que no estaríamos dispuestos a colocarlas bajo su único criterio. Queremos, sí, que el médico nos informe sobre nuestro estado de salud, sobre los tratamientos para las dolencias que padezcamos, sobre las secuelas que tienen y los beneficios que nos puedan reportar. Pero, también queremos que, una vez conocido el diagnóstico y sus posibles remedios, seamos nosotros quienes decidamos qué hacer. Cuando no estamos en condiciones de decidir por nosotros mismos o es un asunto de incumbencia que va más allá de lo estrictamente personal, puesto que afecta a instituciones o a determinados sectores sociales, entonces, se escucha cada vez más la voz de los comités de bioética integrados no sólo por profesionales sanitarios, también por asistentes sociales, psicólogos, expertos en bioética e incluso religiosos. Como afirma Victoria Camps: “la división del conocimiento se erige en el valor máspreciado. Un mundo de expertos es un mundo de personas que saben mucho de muy poco, que, en ningún caso, sienten la necesidad de enfrentarse a la totalidad del mundo o de lo humano, entre otras cosas, porque la misma especialización los hace humildes: saben que no son capaces de ir más allá de su saber específico [...] Si ha tenido que nacer esa disciplina llama-

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

da bioética es porque se echa de menos precisamente la incapacidad para pensar con una cierta distancia sobre los fines y el sentido de lo que se hace”.³

Este cambio de orientación en las relaciones médico-paciente hay que verlo dentro de un contexto de carácter más general, el que se le atribuye al Estado en nuestra sociedad. Frente a otro tipo de sociedad, la nuestra es una sociedad liberal —no entro en las variedades que puede adoptar esa sociedad, desde el liberalismo extremo a una sociedad basada en la idea del Estado del Bienestar. Eso significa que el Estado no debe legislar sobre la moralidad, que separa clara y nítidamente las cuestiones relativas a la ley de las cuestiones relativas al bien, que no considera que lo que es pecado es delito, que, en definitiva, legisla sobre los derechos y deberes de la ciudadanía, pero no le indica cómo debe vivir, cuál es la “vida buena”. En suma, que pueden darse ciertos tipos de conductas que a juicio de algunos ciudadanos sean inmorales, pecaminosas o éticamente indeseables, pero el Estado solamente debe prohibirlas si entrañan un daño hecho a los otros.⁴

De otro lado, la característica primaria de la ciudadanía en un Estado liberal es la de la autonomía. Y la esencia de esta autonomía significa libertad para elegir, siendo más valiosa a ojos del liberal la decisión objetivamente equivocada, pero libre, que la acertada, pero llevada a cabo bajo coacción; en un Estado tal, la vida de cada uno es de quien la vive, no queda subrogada ante ninguna instancia ajena a su voluntad, sea esa instancia Dios o la sociedad —se volverá a esta cuestión, de quién es la vida, más adelante, al mencionar los distintos juicios sobre el suicidio. Bien es cierto, de todas formas, que esta autonomía queda recortada en el Estado liberal por lo que se denomina “paternalismo jurídico”, es decir, un tipo de intervención coactiva sobre la conducta de los ciudadanos para que no se dañen a sí mismos; ejemplos de paternalismo serían la prohibición de las drogas, el uso obligatorio del cinturón de seguridad o determinadas medidas sobre la incapacidad jurídica de los débiles mentales.⁵

Las consideraciones precedentes vienen a cuento porque inciden en lo que se da en llamar eutanasia⁶ o, si se quiere, derecho a morir dignamente. Aquí, nos encontramos con aspectos técnicos, las diversas tecnologías médicas que consiguen prolongar la vida en circunstancias antes no previstas, con aspectos científicos de mayor alcance teórico, por ejemplo cuándo se puede hablar de que el ser humano allí postrado dejó de vivir, lo que nos lleva a las difusas

fronteras entre la vida y la muerte, o, más difícil aún, cuándo deja de ser satisfactoria y plena la vida, con aspectos jurídicos, si se penaliza, despenaliza o legaliza la eutanasia y, obviamente, con aspectos morales, sobre su legitimidad o no.

Son frecuentes en la actualidad los casos de pacientes tetrapléjicos que piden insistente y desesperadamente que se ponga fin a su vida, puesto que ellos se ven imposibilitados a hacerlo, pacientes que experimentan dolores insoportables que claman por una dosis letal, pacientes en estado de coma profundo o pacientes que perdieron completamente sus facultades mentales. Las resoluciones de estos casos son variadas, pero, todavía no hay una legislación más o menos común a diferentes estados; predomina una doble moral, se penaliza la ayuda a morir, pero si se lleva a cabo la misma, apenas hay responsabilidades penales para quien lo hace.⁷

El suicidio y las diversas formas de eutanasia tienen que ver con eso tan misterioso e inquietante como es la muerte. El ser humano es el único, parece, que tiene conciencia de su finitud, de su mortalidad. Esa conciencia nos acerca a una cuestión insondable; se puede creer en el más allá o no, puede uno vivir sin tener presente la fragilidad de su existencia, en fin, es posible, o no, prepararse para un buen morir, como se recomendaba en otros tiempos, pero es muy difícil que una persona se sustraiga al estremecimiento de todo su ser cuando vive la muerte de un ser cercano, cuando, al contemplar el rostro del cadáver del ser querido, ve que no asoma la luz a sus ojos; todavía está presente una huella de su personalidad, por eso el respeto que se tiene por el cadáver; lo reconocemos, pero ya no está ahí, no nos responde. No es éste el lugar para adentrarse por esta arcana cuestión; baste lo dicho.

En cierto modo, la eutanasia, al menos cuando el paciente la solicita voluntaria y conscientemente, es un suicidio; habría que recordar, entonces, las palabras de Albert Camus: “no hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder. [...] veo que mucha gente muere porque considera que la vida no merece la pena de ser vivida. Veo a otros que se dejan matar, paradójicamente, por las ideas o ilusiones que les dan una

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

razón de vivir (lo que llamamos una razón de vivir es al mismo tiempo una excelente razón de morir)".⁸

Quienes reprueban la acción suicida lo hacen desde el fundamento de que la vida humana es indisponible por el que la vive, indisponibilidad que puede basarse en la teología, en la moral o en el derecho. En el primer caso se considera que la vida es indisponible porque pertenece a Dios, tal como lo sostiene la Iglesia Católica. David Hume mostró la inconsistencia lógica de esta condena: "si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla".⁹ Además, en nuestra sociedad no se legisla en función de una religión, el Estado, quedaba apuntado, no decreta y legisla siguiendo la consideración de lo que es una vida buena, sino de la justicia.

Kant es el filósofo que con mayor vehemencia condenó el suicidio desde el punto de vista de la moral; lo considera un acto inmoral porque uno dispone de sí mismo como medio, no como fin; es un acto que va contra el imperativo categórico.¹⁰ De todas formas, el que haga estas afirmaciones no quiere decir que las pruebe, de hecho: "en este punto ha sido siempre considerado extremadamente confuso. Si además tenemos en cuenta que esas afirmaciones sobre el suicidio se hacen en la *Metafísica de las costumbres* en una parte en la cual, y sin probado tampoco con demasiada claridad, se consideran igualmente contrarios al imperativo categórico la contemplación de representaciones de desnudos, el uso del aguardiente con fines recreativos o el sexo extramatrimonial, entonces podemos afirmar que el principio de la indisponibilidad moral de la propia vida puede tener a su favor la autoridad de Kant, pero que no tiene desde luego la de los razonamientos kantianos. Eso explica por qué, y aunque frecuentemente citada, la fundamentación kantiana de la prohibición moral absoluta del suicidio nunca haya acabado de convencer del todo a casi nadie".¹¹ Quienes no ven objeciones morales al suicidio parten del supuesto de que la vida humana puede ser valorada y enjuiciada por los propios hombres que la viven. Parece en exceso riguroso, entonces, que se le niegue al ser humano la posibilidad de juzgar si vale la pena o no seguir viviendo. Teniendo en cuenta,

además, que quienes condenan el suicidio encuentran que en determinados casos es correcto moralmente el acortamiento de la vida.

Desde el punto de vista del jurista también se ofrecen argumentos de condena al suicidio, desde el momento en que el derecho fundamental a la vida viene explícitamente proclamado en las Constituciones actuales se concluye, entonces, el deber de mantener la vida, es decir, el derecho a vivir tendría como correlato el deber de vivir. Las réplicas a esta forma de concebir el derecho-deber a la vida vienen dadas, en primer lugar, por la consideración de lo que se entiende por vida digna, lo que quiere decir que una vida que no sea tenida por digna por quien la vive es la cuestión primordial en este sentido; por otra parte, el derecho a la vida podría entenderse a medio camino entre un derecho de libre disposición, la vida sería vista como un bien más del sujeto del que éste podría disponer como mejor le pareciera, y ese derecho-deber mencionado, tal como lo son, por ejemplo, el derecho al voto o el derecho a profesar una religión. Asimismo, el derecho a la vida puede ser contemplado desde dos vertientes, una garantista, la otra discrecional, lo que quiere decir que se caracteriza por ser un derecho autodisponible en ciertas circunstancias. En resumidas cuentas: “es posible admitir que el Estado tenga un interés, y hasta una obligación, respecto de la protección de la vida de los ciudadanos; pero cabe también defender que la vida humana es una realidad empírica en la que cabe hacer distinciones y que tales distinciones pueden y deben llevarse a cabo”.¹²

Por mi parte, no me encuentro en la disposición de poder emitir un juicio, del tipo que sea, sobre el suicidio. Solamente estoy en condiciones de imaginarme el profundo desconsuelo y dolor de quien se ve abocado a llevar a término tan dura decisión. Entre paréntesis, lector, si te preguntaran, así, a bocajarro, por qué vives, es decir, qué razones tienes para vivir, es posible que sintieras, al menos así me ocurriría a mí, cierto azoramiento para buscar una respuesta que no fuera la falsa tautología de responder: “porque vivo”. Uno se vería en la necesidad de reflexionar sobre ello, pues, rara vez, excepto en ocasiones límite, por ejemplo al sufrir un accidente, se plantea esa cuestión.

En opinión de Dworkin, son dos los tipos de intereses que nos permiten, aunque sea instintivamente, dirigir y enjuiciar nuestra propia vida, los intereses de experiencias y los intereses críticos. Por los primeros hacemos cosas “porque gozamos con la experiencia de hacerlas: quizás jugar al *bowling*, coci-

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

nar o comer bien, ver partidos de fútbol, o volver a ver *Casablanca* por duodécima vez, caminar por los bosques en octubre, escuchar las *Bodas de Figaro*, o navegar velozmente al viento o, simplemente, trabajar duramente en algo [...] Pero la mayoría de las personas piensa que también tenemos intereses *críticos*, esto es, intereses cuya satisfacción hace que las vidas sean genuinamente mejores, intereses cuyo no reconocimiento sería erróneo y las empeoraría. Las convicciones acerca de qué ayuda globalmente a conducir una vida buena, se refieren a estos intereses más importantes. Representan juicios críticos y no, simplemente, preferencias acerca de experiencias”.¹³

Esta distinción nos permite entender, puesto que no sólo por intereses de experiencia está regida nuestra vida, esa terrible reflexión que nos puede asaltar en el momento de hacer el balance de nuestra existencia: ¿qué hice con mi vida? Entonces la estamos enjuiciando desde nuestros intereses críticos; aquello por lo que nos afanamos en vivir se nos puede mostrar erróneo, absurdo, inútil. Es la dolorosa conciencia de que hemos vivido una vida equivocada. Es la angustia que atenaza a Ivan Ilich en su agonía: “Y así fue, en realidad. Iba subiendo en la opinión de los demás, mientras que la vida se me escapaba bajo los pies... Y ahora todo ha terminado, ¡a morir! [...] No puede ser que la vida sea absurda y mezquina. Porque si efectivamente es tan absurda y mezquina, ¿por qué habré de morir, y morir con tanto sufrimiento? Hay algo que no está bien. Quizá haya vivido como no debía —se le ocurrió de pronto— ¿Pero cómo es posible, cuando lo hacía todo como era menester?”, se contestó a sí mismo, y al momento apartó de sí, como algo totalmente imposible, esta única explicación de todos los enigmas de la vida y la muerte [...] Y cuando surgió en su mente, como a menudo acontecía, la noción de que todo eso le pasaba por no haber vivido como debiera, recordaba la rectitud de su vida y rechazaba esa peregrina idea”.¹⁴ Dejemos de momento ahí la cuestión.

Las anteriores observaciones son pertinentes en la medida en que se nos plantea el problema de la eutanasia; al cabo, la muerte es la bajada del telón de esa obra que fue nuestra vida y puede darse el caso de que un período anterior a la muerte viviendo en la inconsciencia o la demencia hagan que la vida en su conjunto sea peor que si no se hubiese dado esa circunstancia. De ahí la urgencia de este debate, así como el dramatismo que rodea a ciertos casos límite en los que el paciente vive una vida precaria. Serían tres las situaciones en las

Sobre el buen morir

que la decisión de provocar la muerte a un enfermo plantea problemas éticos. Cuando el paciente está consciente y es competente desde el punto de vista de sus facultades mentales, cuando está inconsciente y cuando está consciente, pero es incompetente. Por otra parte, es frecuente establecer una sutil, y de dudosa precisión, distinción entre “dejar morir” y “matar”, eutanasia pasiva y activa, respectivamente. Como afirma Max Charlesworth: “puedo producir mi muerte rechazando estar conectado a un sistema de respiración artificial, pero no puedo provocar mi muerte poniéndome una inyección mortífera o pidiéndole a otro que me la ponga. Lo primero se denomina “dejar morir”, lo segundo “matar”.¹⁵

Otro aspecto, que hace más complejo el problema de la eutanasia, es el relativo a la propia definición de muerte. Entre los especialistas no hay consenso acerca de dicha definición, ni del momento preciso en que tiene lugar, ni si ocurre en el momento mismo en que cesen las funciones vitales, ni siquiera cuáles de éstas son las que deben ser consideradas pertinentes para decidir si hay muerte. Tradicionalmente, la muerte de un ser humano y de un animal ocurría cuando la circulación y la respiración dejaban de funcionar y comenzaba el proceso de putrefacción. Visto así, no suponía mayor problema decretar cuándo estaba muerta una persona. Esta simplicidad desapareció cuando se introdujo en la década de 1950 el respirador artificial, que permitía a enfermos terminales sobrevivir, inconscientes, en un coma irreversible antes de producirse el paro cardíaco, y en la siguiente la reanimación cardiopulmonar, que aumentaba el tiempo de supervivencia de esos pacientes. Al mismo tiempo, hacia finales de los años sesenta del siglo pasado, tuvieron lugar los primeros trasplantes de corazón. Como afirma Eduardo Rivera: “hacia 1968, el cuadro de situación era, entonces, el siguiente: por un lado, las salas de cuidados intensivos sobrecargadas de pacientes en estado de coma irreversible, y, por otro, miles de personas gravemente enfermas del corazón, los riñones, etc., cuya única esperanza de vida consistía en los incipientes intentos de la técnica del trasplante”.¹⁶

Ante esta situación, se creó el *Comité Ad Hoc* de la Facultad de Medicina de Harvard para Examinar la Definición de Muerte Cerebral, dicho comité estaba compuesto en su mayoría por médicos y su informe comenzaba así, “Nuestro principal objetivo es definir el coma irreversible como un nuevo criterio de

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

muerte. Hay dos razones por las que es necesaria una definición: 1. Los avances en los métodos de resucitación y mantenimiento de la vida han dado como resultado esfuerzos cada vez mayores para salvar a aquellos que sufren lesiones graves. A veces estos esfuerzos sólo tienen un éxito parcial, y el resultado es un individuo cuyo corazón continúa latiendo, pero cuyo cerebro está irreversiblemente dañado. La carga que supone para los pacientes que sufren una pérdida permanente del intelecto, para sus familias, para los hospitales y para aquellos que necesitan las camas hospitalarias que ocupan estos pacientes en coma es grande. 2. Los criterios obsoletos para definir la muerte pueden causar controversia a la hora de conseguir órganos para trasplantes”.¹⁷ Como lo recuerda Singer, en el informe es meridianamente clara la intención de crear una nueva definición de muerte por la carga que suponen esos enfermos y por la necesidad de órganos para trasplantes; al mismo tiempo, identifica el coma irreversible como el estado que desea definir como muerte. A pesar del consenso institucional en la mayoría de los países, incluso admitida por la propia Iglesia Católica, la definición de muerte cerebral no se admite en Japón, de un lado, y encuentra la oposición o la matización de determinados autores preocupados por cuestiones éticas, de otro.¹⁸

Ahora bien, como sostiene Fermín Roland Schramm, si el concepto de muerte debe estar bien delimitado para el caso de trasplantes: “la misma estrategia es poco productiva para abordar la problemática referente a la eutanasia y al suicidio asistido pues, en este caso, lo pertinente es su aspecto existencial y filosófico, el cual permite considerar la muerte como ‘una posibilidad siempre presente en la vida humana, capaz de determinar sus características fundamentales [Abbagnano]’. En otras palabras, el punto de vista existencial permite plantear el derecho personal de disponer de la propia vida y darle sentido también en el momento extremo de dejarla”.¹⁹ Además, puesto que la mayor parte de las personas, y el proceso irá en aumento, mueren en el hospital,²⁰ también se establece la distinción entre muerte médica y muerte personal, de hecho: “el poder de los hospitales para proyectar la imagen de la muerte personal como algo pintoresco o de ignorancia médica implica la supresión de los valores personales, de las verdades emocionales y de las influencias familiares, modelando, con ello, para siempre la historia y el significado de la muerte, que se transmiten de generación en generación en el seno de la familia. Para recuperar la

posibilidad de una muerte personal en nuestro sistema de salud, debemos deshacernos del manto protector de la costumbre y de lo ordinario, que sugiere que la muerte médica es la única opción posible”.²¹

En este sentido, no es ocioso tener presentes las reflexiones de Philippe Ariés sobre la muerte en las sociedades contemporáneas. A su juicio, se da una ruptura en la actualidad con respecto a otras épocas en la actitud ante la muerte, de una muerte domada a una muerte salvaje. En las sociedades tradicionales, el proceso de morir y su culminación con la muerte estaban domesticados socialmente por medio de numerosos y públicos rituales, en consecuencia: “la actitud antigua en que la muerte está a la vez próxima, familiar, y disminuida, insensibilizada, se opone demasiado a la nuestra, en que causa tanto miedo, que ya no osamos decir su nombre. Por eso, cuando llamamos a esta muerte familiar la muerte domada, no entendemos por ese término que fuera antaño salvaje y que luego haya sido domada. Queremos decir por el contrario que hoy se ha vuelto salvaje mientras que antes no lo era. La muerte más antigua estaba domada”.²² Frente a esta domesticación de la muerte, en nuestro mundo se vuelve salvaje el proceso de morir porque se pierde el control sobre todo el acontecimiento, pérdida que viene señalada por el engaño al propio moribundo, el lugar donde generalmente ocurre, en el hospital, la contención en las muestras de duelo y, en definitiva, la soledad en la que se encuentra el moribundo.²³

No es mi intención abrumar al lector con esta serie de distinciones relativas a la muerte, sino más bien la de dejar constancia de la complejidad que supone examinar el problema de la eutanasia en nuestra sociedad, en la que, además de la similitud de los actuales problemas bioéticos con respecto a los de épocas anteriores, el desarrollo de las tecnologías médicas, precisamente debido al mayor poder de elección que confieren al ser humano, los multiplica.

Tras lo visto, podemos, antes de examinar las diversas posturas ante la eutanasia, preguntarnos qué dicen los códigos de deontología médica sobre los criterios que deben regir la asistencia al enfermo. La referencia clásica, bajo la perspectiva de los principios generales sobre la bioética, es el llamado *Informe Be/mont*, elaborado por una Comisión Nacional de Estados Unidos, a mediados de los setenta.²⁴ Estos principios son: el de no-maleficencia —no hacer daño al enfermo—, el de beneficencia —procurar su bien—, el de autonomía

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

—capacidad de decisión del enfermo— y el de justicia —que no haya discriminación en la atención sanitaria debido a motivos sociales, religiosos, económicos o de otro tipo. Ahora bien, se da la circunstancia de que estos principios pueden resultar demasiado vagos o generales y de difícil aplicación en determinados casos; así, teniendo en cuenta el de no-maleficencia y el de la autonomía, ¿qué hacer, por ejemplo, cuando un paciente pide reiterada y conscientemente que se le quite la vida?

Veamos la propuesta, como muestra representativa, que hace Manuel Atienza²⁵ con el fin de soslayar esos obstáculos. En primer lugar, lleva a cabo una reformulación de estos principios de la siguiente manera: el principio de autonomía, el de dignidad —ningún ser humano puede ser tratado como un medio—, el de universalidad —igual trato para quienes están en las mismas condiciones— y el de información —el paciente tiene derecho a saber lo que afecta a su salud. Pero, en segundo lugar, él mismo encuentra que “estos principios parecen resultar insuficientes. Por ejemplo, ¿qué hacer cuando la persona afectada no puede tomar decisiones sobre su vida o sobre su salud por su corta edad, por padecer ciertas insuficiencias de tipo psíquico o porque está en estado de inconsciencia?”.²⁶ No es que haya que conculcar un principio a favor de otro, en ese caso, escaso valor sería el de esos principios; “lo que ocurre es, más bien, que esos principios establecen lo que puede o debe hacerse, pero dadas ciertas condiciones que, sin embargo, no podemos precisar de antemano. Por ejemplo, el principio de autonomía lo entendemos en el sentido de que un individuo puede decidir sobre aquello que le afecta, pero siempre y cuando esté en condiciones de decidir. Si no se dieran esas condiciones, entonces estamos dispuestos a aceptar que otro pueda o deba tomar por él esa decisión”.²⁷ A fin de subsanar estas insuficiencias, en tercer lugar, Atienza elabora otros principios, que llama secundarios, con respecto a los otros, los primarios, de los que se derivan. Estos nuevos principios serían el de paternalismo justificado, que se deriva del principio de autonomía cuando la persona no puede decidir, el de Utilitarismo restringido, derivado del principio de dignidad, el de trato diferenciado, complementa el de universalidad, y el principio del secreto, matiza el sentido del principio de información.

No se crea, con todo, de que ya está resuelta la cuestión: “esta serie de principios no permiten, naturalmente, resolver, sin más ayuda, la diversidad

Sobre el buen morir

de casos difíciles que pueden surgir en la bioética”.²⁸ Por ello, aboga por la elaboración de unas reglas construidas a partir de esos principios que sean coherentes con ellos y que, al mismo tiempo, permitan resolver los casos prácticos. En último término, y resumiendo, Atienza considera necesaria, además de la vía legislativa y judicial, la constitución de Comités de Bioética capaces de tomar decisiones, en nuestro caso sobre la eutanasia, motivadas y que se hagan públicas.

Una vez que se esbozaron los problemas éticos y jurídicos que plantea la eutanasia y diversas circunstancias concomitantes, hora es de que se vean las distintas posturas al respecto.

Quienes se oponen a la eutanasia, sea desde un punto de vista religioso, deontológico o por otras razones, están en contra de provocar la muerte del paciente, más que de retirarle los medios que le permiten seguir viviendo. En su opinión, la vida es sagrada, el deber del médico es preservarla y se entra en una peligrosa senda si se legaliza la eutanasia. Si se considera el caso de pacientes conscientes y competentes, tal es el de los enfermos terminales de sida o de tetraplégicos que permanecen permanentemente inmovilizados, su petición de que se acabe con su vida es equiparable al suicidio, *suicidio asistido*; en ese caso, la doctrina religiosa, en especial referencia a la católica, considerando a los humanos como administradores de la vida concedida por Dios, más que como sujetos autónomos dueños de su destino, no puede ser más que condenatoria. El mismo criterio rige para otro tipo de enfermos, como los que se encuentran inconscientes o quienes estando conscientes no son competentes para tomar decisiones, es el caso de los enfermos de Alzheimer. De nuevo me remito a la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II, “... confirmo que la eutanasia es una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana [. . .] Se ha creado un contexto social que no sabe afrontar y soportar el sufrimiento, anticipando la muerte al momento oportuno. Ello ha llevado a una difusión de la eutanasia abierta y subrepticia. Practicada abiertamente e incluso legalizada, que se justifica por razones utilitarias, más que por presunta piedad, y que lleva el peligro de la eliminación de recién nacidos malformados, minusválidos graves, de los impedidos, de los ancianos, sobre todo si no son autosuficientes, y de los enfermos terminales”. Ahora bien, basándose en la distinción entre

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

eutanasia y ensañamiento terapéutico, de un lado, y de terapias proporcionadas y desproporcionadas, de otro, si la muerte se prevé inminente o inevitable, se puede renunciar a tratamientos que “procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia”.²⁹ Asimismo, considera legítimo que se administren medicamentos para aliviar los dolores de los enfermos, aunque ello pueda suponer el acortamiento de su vida.³⁰

Desde otra perspectiva, la deontológica, también se rechaza la eutanasia por parte de profesionales de la medicina. Es el caso del doctor Kass. En su opinión, quienes defienden la eutanasia lo hacen bien desde la consideración de la autonomía del ciudadano, bien desde la doctrina de la benevolencia o compasión: “estas dos posturas se unen en su oposición a la creencia de que la medicina es intrínsecamente una profesión moral, con sus propios principios y normas de conducta inminentes que trazan los límites de lo que los médicos pueden, de una forma correcta, hacer”.³¹ Partiendo del principio de no neutralidad ética de la medicina, rechaza lo que él llama “asesinato directo e intencionado de pacientes por parte de los médicos”, aunque no se opone al cese de tratamiento médico cuando conlleve la prolongación de una vida dolorosa y degradante ni a la prescripción de medicamentos para aliviar el dolor, pero que puedan provocar la muerte. En suma, está en contra de lo que llamaríamos eutanasia activa, porque la considera una transgresión intolerable del código deontológico de la medicina.

Se esgrimen, asimismo, otro tipo de consideraciones en contra de la eutanasia de muy distinto signo. Una es la posibilidad del error médico en el diagnóstico o la precipitación en la toma de decisiones, entonces se recuerda el caso del médico que administró la eutanasia a su hijo enfermo de difteria el día anterior al descubrimiento de su tratamiento;³² otra sostiene que la legalización de la eutanasia puede abrir la puerta a la práctica de deshacerse de enfermos caros o de familiares incómodos o la posibilidad de que se convierta en una eugenesia encubierta; no faltan quienes opinan que la permisividad de la eutanasia provoque el recelo de los pacientes graves cuando acuden al médico ni quienes la denuncien por el riesgo que se corre de crear una opinión social de frivolidad o insensibilidad ante la muerte de personas enfermas.

En resumidas cuentas, en nombre de la santidad de la vida, sea desde el punto de vista religioso o no, desde los intereses del enfermo o desde la propia

autonomía de la persona, la eutanasia es rechazada como una forma de asesinato y, en consecuencia, no es moralmente permisible su legalización. Admitiendo esos mismos principios y fundándose en ellos, paradójicamente, sustentan su postura quienes defienden la eutanasia.

En el caso del suicidio asistido, es decir, el de los enfermos conscientes y competentes, el principio que rige es el de la autonomía, derecho primario y fundamento del resto de derechos, intrínseco a la persona, que incluye el derecho a poner término a la propia vida, el “derecho a morir”; en ese caso, en palabras de Charlesworth: “si tengo un derecho moral a acabar con mi vida, entonces no debería estar penalizado por la ley el ejercicio de este derecho y podría razonablemente pedir a alguien que me ayudara a terminar con mi vida, bien por no darme determinado tratamiento médico o por ayudarme a provocar mi muerte [...] Si no es moralmente malo en ciertos casos acabar con mi vida, no puede ser moralmente malo que otro me ayude en este acto”.³³ Es diferente el asunto cuando el paciente está inconsciente; entonces quién y qué debe decidir es el dilema. Los partidarios de la eutanasia acuden al argumento de la autonomía retroactiva; en tales circunstancias, afirman que podemos contar con testamentos de vida —documentos firmados por el paciente, cuando era competente, en los que rechaza que se le mantenga con vida gracias a determinados procedimientos médicos—, con declaraciones suyas que no tengan carácter formal o con la opinión que familiares y personas cercanas al enfermo tengan sobre lo que éste decidiría en una situación tal, conociendo su concepción de la vida. Aquí, tendría sentido recurrir al principio de paternalismo jurídico, perfilado por Atienza, derivado del principio de autonomía.

De otro lado, nos encontramos con los intereses. En el caso del paciente competente, aquél que está conectado a una máquina y totalmente inmovilizado, puede que tenga intereses de experiencia, como los arriba descritos, ver la televisión o hablar con los allegados serían algunos de ellos, pero también puede ocurrir que considere que esas circunstancias en las que vive no cumplen sus intereses críticos, que esa vida pasiva es inaceptable, peor que no vivir, que no se corresponde con lo que fue el sentido de su vida y que, en último término, echa a perder el significado de toda su vida. Si el enfermo está inconsciente, ¿es mejor mantenerlo con vida en un estado vegetativo, o en uno de continua excitación y absoluta pérdida de la realidad como lo están

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

algunos enfermos de Alzheimer? En el primer caso no tiene ningún tipo de intereses de experiencia, respecto a sus intereses críticos habría que recurrir a lo dicho sobre la autonomía, es decir, habría que inferir, si nunca se pronunció explícitamente sobre ello, si ese final al que se ve sometido es coherente con lo que el enfermo consideraba sus intereses críticos, si esa muerte es para él una muerte buena, en suma, si, al modo de Nietzsche, no diría que quería “morir con orgullo, ya que no era posible vivir con orgullo”. En lo que se refiere al segundo caso, al enfermo de Alzheimer, es posible que tenga intereses de experiencia, aunque dada la pérdida de memoria serían de cortísima duración, pero no parece que tenga intereses críticos y habría que deducir, también en este caso, si su situación actual estaría en consonancia con sus intereses críticos que daban sentido a su vida anterior.

Nos falta referimos al tercer argumento, la santidad de la vida. Quienes defienden la eutanasia también recurren a este argumento. Ahora bien, consideran que el valor absoluto e incondicionado de la vida puede, en determinadas circunstancias, conculcar el principio de autonomía, tanto por lo que se refiere al derecho a decidir por el propio interesado cuándo está dispuesto a poner fin a su vida, como por la cuestión de qué se entiende por “vida buena”. Respecto a la autonomía, poco habría que añadir a lo dicho. En lo que se refiere al segundo punto, nos encontramos en una situación muy similar a la del aborto. Aquellas personas que están dispuestas conscientemente a abandonar la vida o las que están inconscientes y podemos inferir que así nos lo pedirían, ponen por encima de la santidad de la vida el principio de la “vida que merece la pena ser vivida”. Estaríamos, entonces, enjuiciando la decisión que toman, no desde el ángulo del valor de un ser biológico, del valor natural —como ocurría en el problema del aborto, que quienes lo condenaban lo hacían desde esa perspectiva—, sino del valor que le da una persona a su vida, que la ha hecho suya suponiendo, por ello, un proceso creativo y personal, cuyo hontanar serían sus intereses críticos, desde el que está en condiciones de valorar, o nosotros por él, que las circunstancias en las que sobrevive no son las que él quería.

Según Dworkin, puesto que las personas partiendo de los mismos principios llegan a conclusiones tan contrarias acerca de cómo morir, parece que no puede imponerse una decisión única para toda la ciudadanía, pues “tenemos

tanto razones de beneficencia como razones de autonomía que explican por qué el estado no debería imponer ninguna concepción general y uniforme mediante una norma impositiva, sino que debería alentar a que los individuos adoptaran decisiones con respecto a su futuro por sí mismos y de la mejor manera que puedan [...] también por qué, si no han realizado alguna previsión, el derecho debería, en la medida en que sea posible, dejar las decisiones en manos de sus parientes o de otras personas cercanas a ellos, cuyo sentido de lo que constituyen sus mejores intereses —formados por un conocimiento íntimo de todo aquello que determina en dónde se encuentran sus mejores intereses— es probablemente mucho más razonable que cualquier otro juicio universal, teórico y abstracto emitido en los edificios del gobierno, donde maniobran los grupos de intereses y se realizan las transacciones políticas”.³⁴

Una vez llegados a este punto, ¿qué podemos concluir? Admito el carácter mínimo y provisional de cualquier conclusión; de hecho, más bien diría que no llego a ninguna, como mucho, me atrevería a indicar algunas sugerencias. En primer lugar, insistiría en la neutralidad del Estado en lo que se refiere a lo que los ciudadanos tienen como buena vida que conlleva el corolario de la exigencia de una buena muerte, siempre que exista la posibilidad de intervenir en ella. En este sentido, la defensa de la autonomía del enfermo para decidir cómo debe ser su muerte, parece un principio que debe ser respetado; una autonomía, por cierto, que permita vivir, aunque sea en las condiciones más espantosas a quien así lo tenga como norma de su vida, “luchar hasta el final”, pero que también permita que no se prolongue la vida a quien considere que su estado no corresponde en absoluto con lo que son sus intereses críticos. A la postre, lo más importante que nos ocurre en la vida es su mismo final. En segundo lugar, estaría la cuestión de quién decide. No creo que sean los expertos quienes deban imponer su criterio en un asunto tan delicado como éste; tendrán, qué duda cabe, una opinión y deberán expresarla, pero de ahí no parece acertado que sea obligatorio seguirla. Quien decide será el enfermo, sus allegados, si él no puede, junto con el médico que haya atendido al enfermo y, con el tiempo, las comisiones de ética que se deberán constituir en los centros hospitalarios y en las residencias de ancianos. En tercer lugar, nunca se insistirá demasiado en la prudencia que debe guiar cualquier tipo de decisión acerca de la eutanasia, de ahí la necesidad de esas comisiones que impidan eventuales

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

abusos en la práctica de la misma. Hay que señalar, asimismo, la dificultad de establecer unas normas de carácter general; aun teniendo en cuenta el valor regulativo de los principios, es necesario tener presente el carácter particular de cada caso, porque cada vida es única. En último lugar, el que la eutanasia esté legalizada no obliga a quien la rechace a recurrir a ella, de ahí que no puede ser menos que cruel el prolongar la vida de una persona, que no está dispuesta a ello en determinadas circunstancias, precisamente en nombre de la vida.

En definitiva, los retos que plantean los dilemas en bioética, siendo el de la eutanasia un caso particular, tendrán un lugar de discusión y análisis cada vez mayor dentro del nuevo campo de las éticas aplicadas que, en palabras de Adela Cortina, surgen “de la necesidad de aplicar a la vida cotidiana lo ganado en el proceso de fundamentación [de lo moral], de la necesidad de diseñar una ética aplicada a las distintas esferas de la vida social”.³⁵ En una sociedad pluralista, una sociedad que no está regida por un único código moral, la cuestión del buen morir debe estar abierta al debate y a las decisiones que tomen los ciudadanos sobre lo que consideran vivir y morir. Vladimir Jankélévitch escribía: “¡el no-ser precede a la instauración o a la fundación del ser! Tal es la alternativa fundamental, en la que están contenidas todas las demás: el vivo sólo está vivo a condición de ser mortal; y no hay mayor verdad que lo que no vive no muere: pero eso es porque lo que no muere no vive. Una roca no muere. Una flor artificial no se mustia nunca. Pero es que la vida eterna de una flor artificial o de una roca es también una muerte eterna... Pues sólo está vivo lo que muere; o como dice Jean Wahl, lo que vive es lo que puede morir [...] Sin la muerte la vida no merecería ser vivida. ¡Maldita sea la vida sin muerte!”³⁶

Notas

1. Víctor Méndez Baiges, *Sobre el morir. Eutanasias, derechos, razones*, Madrid, Trotta, 2002.

2. Diego Gracia, “Planteamiento general de la bioética”, “La práctica de la medicina” y “Principios y metodología de la bioética”, en Azucena Couceiro, *Bioética para clínicos*, Madrid, Triacastela, 1999, pp.19-34, 95-108 y 201-222, respectivamente.

Sobre el buen morir

3. Victoria Camps, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 20. Sobre la historia, composición y cometido de los comités de bioética, Francesc Abel, “Comités de bioética: necesidad, estructura y funcionamiento” en Azucena Couceiro, *op.cit.*, pp. 241-268, Y Azucena Couceiro, “Los comités de ética asistencial: origen, composición y método de trabajo”, *ibídem*, pp. 269-282.

4. Christian Arnsperger, y Philippe Van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002 (original en francés, 2000), pp. 19-23.

5. *Cfr.* Ernesto Garzón Valdés, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 361-378.

6. Es verdad que el término “eutanasia” puede resultar ambiguo, tal como muchos autores lo señalan. Así, por ejemplo, además de la distinción eutanasia activa/pasiva y directa/indirecta, se habla también de suicidio asistido, de distanasia —prolongación exagerada de la vida, en ese caso sería sinónimo de ensañamiento terapéutico—, de adistanasia —no prolongación exagerada de la vida—, de ortotanasia —o muerte correcta, es un término usado por la Iglesia Católica— y de cacotanasia —cuando no se cuenta ni con la voluntad del enfermo ni con la de sus allegados. *Cfr.* Javier Gafo, *Diez palabras clave en bioética*, Pamplona, Verbo Divino, 2000, pp. 99-101. La mayoría de estas distinciones semánticas tienen como objetivo defender determinadas prácticas médicas, pero condenar la eutanasia activa, es decir, que el médico provoque la muerte del enfermo; como, en principio, no veo una diferencia radical entre las distintas variantes de la eutanasia —excepto, claro está, en el inmoral caso de la cacotanasia—, prefiero usar ese término.

7. “La Real Asociación Médica Holandesa tuvo, y sigue teniendo, una gran influencia en el debate holandés. En 1973, ya había emitido una declaración provisional sobre la eutanasia: ‘Legalmente la eutanasia debería seguir siendo delito, pero si un médico, tras haber considerado todos los aspectos del caso, acorta la vida de un paciente incurable que se enfrenta a la muerte, el tribunal deberá juzgar si existía un conflicto de deberes que pudieran justificar la actuación de dicho médico’. Actualizando esta postura, en 1984, la misma asociación publicó las condiciones que debería cumplir un médico que ayude a morir a alguien para evitar ser procesado”, P. Admiral, “La eutanasia y el suicidio asistido”, en D.C. Thomasma, y Thomasine Kusher (editores), *De la vida a la muerte. Ciencia y Bioética*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (original en inglés, 1996), p. 234. “Tenemos que observar lo que está ocurriendo en el mundo real. Examinando la legislación en este terreno, nos encontramos con el mismo doble principio. Los tribunales modernos parecen representar la misma ambivalencia con la que nos topamos en la profesión médica. En todos los casos ocurridos en Estados Unidos, cuando a un médico se le ha acusado o ha tenido que ser juzgado por causar la muerte de un paciente, siempre ha salido absuelto. Esto es cierto incluso en los casos en los que se ha inyectado una droga letal al paciente”, C.K. Cassel, “El suicidio asistido

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

por el médico: ¿progreso o peligro?”, en D. C. Thomasma, y Thomasine Kusher (editores), *op. cit.*, p. 250.

8. A. Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1999 (original en francés, 1942), pp. 13-14.

9. David Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 127.

10. *Cfr. Crítica de la razón práctica*, capítulo II y *La metafísica de las costumbres*, II, i, 6.

11. V. Méndez Baiges, *op. cit.*, pp. 74-75.

12. *Ibid.*, p. 79.

13. R. Dworkin, *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1998 (original en inglés, 1994), pp. 262-263.

14. León Tolstoi, *La muerte de Ivan Ilich. Hadyi Murad*, Madrid, Alianza, 1995, pp.77-78.

15. M. Charlesworth, *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (original en inglés, 1993), pp. 40-41. Respecto a esta distinción, Dworkin afirma, “pero las leyes de todos los países occidentales (excepto, en la práctica, Holanda) todavía prohíben que los médicos, u otros, maten directamente a la gente en atención a sus propios requerimientos, por ejemplo, inyectándoles un veneno inmediatamente letal. De esta manera el derecho produce el resultado aparentemente irracional de que la gente puede elegir morir lentamente, negándose a comer, rehusando los tratamientos que la mantienen con vida, o asfixiándose al desconectar los respiradores, pero no pueden elegir la muerte rápida e indolora que sus médicos podrían fácilmente proveer. Muchas personas, incluidos muchos médicos, piensan que esta distinción no es irracional, sino por el contrario esencial y piensan que los médicos no deberían, bajo ninguna circunstancia, convertirse en asesinos. Pero para muchas personas este principio parece cruelmente abstracto”, *op. cit.*, p. 240.

16. E. Rivera López, *Ética y trasplantes de órganos*, México, Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma de México, 2001, p. 31.

17. Citado por P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1997 (original en inglés, 1994), p. 37.

18. Además de la obra citada de Singer, Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1997 (original en alemán, 1985) y H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.

19. F. Roland Schramm, “¿Por qué la definición de muerte no sirve para legitimar moralmente la eutanasia y el suicidio asistido?”, en *Perspectivas bioéticas*, *op. cit.*, p. 47.

20. “En Estados Unidos, el 85 por ciento de las muertes tiene lugar en hospitales y en residencias, siendo la muerte en hospitales mucho más frecuente”, S. Miles, “Muerte personal y muerte médica”, en D.C. Thomasma y Thomasine Kusher (editores), *op. cit.*, p. 185.

Sobre el buen morir

21. *Ibíd.*, p. 184. Continúa el autor, “La muerte médica y la muerte personal deben tener lugar juntas. Las técnicas para aliviar el dolor, para aliviar una respiración dificultosa sin que falte aliento en las últimas horas de la vida, o para retrasar una muerte que llega con demasiada antelación a su momento oportuno son demasiado valiosas, reafirman demasiado valor de la vida como para que renunciemos a ellas. Sin embargo, los aparatos médicos no tienen sentido si no se encuentran al servicio permanente de una historia personal sobre cómo se valora la vida, y cómo una persona se inclina con reverencia, manteniendo su dignidad intacta, ante la muerte”, p. 186.

22. P. Ariés, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999 (original en francés, 1977), p. 32.

23. Además de Ariés, se puede consultar sobre este asunto de la soledad Elías Norbert, *La soledad de los moribundos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987 (original en inglés, 1982).

24. M. Osset Hernández, *Ingeniería genética y derechos humanos. Legislación y ética ante el reto de los avances biotecnológicos*, Barcelona, Icaria, 2000, p. 16 y ss.

25. M. Atienza, “Juridificar la bioética”, *Isonomía* (México, ITAM), n° 8, (abril 1998), pp. 75-99.

26. *Ibíd.*, p. 93.

27. *Ibíd.*, p. 94.

28. *Ibíd.*, p. 97.

29. No está exenta de ambigüedades la distinción entre medios proporcionados y desproporcionados, también llamados ordinarios o extraordinarios; al respecto J.-L. Baudouin y D. Blondeau afirman, “la dicotomía entre tratamiento ‘ordinario’ y ‘extraordinario’ es obviamente artificial porque el valor atribuido a esos conceptos nunca es objetivo sino subjetivo. Por ello, esta conceptualización no hace progresar realmente el debate. La administración de antibióticos a una persona víctima de una infección sólo es un tratamiento ‘ordinario’, usual, banal y clásico, cuando por lo demás esa persona esté sana. No lo es la administración de esos mismos antibióticos a un canceroso en fase terminal para frenar una neumonía y retrasar el desenlace unas horas o unos días. Salvo en casos de experimentación biomédica, el tratamiento es por tanto ‘ordinario’ o ‘extraordinario’ sólo en función del paciente y sus circunstancias. Toda pretensión de ver en ello una realidad objetiva y establecer una regla jurídica o ética cualquiera fundamentada racionalmente, es un intento condenado al fracaso”, *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Barcelona, Editorial Herder, 1995 (original en francés, 1993), p. 120.

30. Gafo, *op. cit.*, pp. 108-110.

31. R. Kass Leon, “‘No daré ninguna droga letal’. Por qué los médicos no deben matar”, en D.C. Thomasina y Thomasine Kuser, *op. cit.*, p., 254.

32. A. Calsamiglia, “Sobre la eutanasia”, en R. Vázquez (compilador), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 171.

Juan Álvarez-Cienfuegos fidalgo

33. M. Charlesworth, *op. cit.*, p. 44.

34. R. Dworkin, *op. cit.*, p. 279.

35. Adela Cortina, Domingo García-Marzá (editores), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

36. Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002 (original en francés, 1977), p. 419.

EL PROGRAMA FREUDOMARXISTA

Rosario Herrera Guido

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*El mismo pueblo de Madrid,
años más tarde de su revuelta contra Napoleón,
grita Vivan las cadenas.
El mismo pueblo de París sigue los cortejos de la diosa
razón y no se sacia de ver funcionar la guillotina.
¿El mismo Pueblo?*

María Zambrano, *Persona y democracia. Una historia
sacrificial.*

1. Exordio

En este ensayo intento realizar una evaluación del movimiento freudomarxista en tanto que programa intelectual y práctico, con el fin de realizar una lectura que permita aclarar las confusiones teóricas que llevaron a tratar de encontrar ambos discursos. Para ello, esbozo el pronunciamiento freudomarxista, retorno desde otra perspectiva a la misión *sexpol* de Reich, reviso el proyecto de confluencias, realizo una lectura crítica del intento de Roztchner para culminar con el callejón sin salida del freudomarxismo, a partir de las lecturas de Pommier y Zambrano, sin dejar de reconocer el legado de su programa.

Para abrir, lo que me parece más pertinente es tratar de hacer un breve recorrido por este movimiento intelectual y práctico que fue el freudomarxismo, como un pronunciamiento ideológico, encabezado por un grupo de psicoanalistas y pensadores de la segunda generación, que lleva a cabo un programa de ideas y prácticas al seno de la cultura y la política austro-alemana, alrededor de los años comprendidos entre 1926 y 1933, y que para los estudiosos de esta agitada época es claro que el objetivo fundamental siempre apuntó hacia la integración de la teoría y la práctica del psicoanálisis al materialismo histórico,

así como al movimiento obrero surgido de él. Entre sus más destacados impulsores sobresalen Sigfried Bernfeld, Wilhelm Reich, Otto Fenichel y Erich Fromm, además de todos aquellos que posteriormente se unieron a ellos, como Paul Federn, Annie Reich (compañera de Wilhelm Reich), Richard Sterba y Georg Simmel, entre otros de no menor talla. Todos ellos formaban parte de una significativa generación que no sólo había tenido que vivir la primera guerra mundial sino incluso entrar en combate (excepto Erich Fromm); eran testigos críticos de la división del movimiento obrero —entre la social democracia y el partido comunista— que simpatizaban con la revolución bolchevique, además de que empezaban a percibir la violencia del movimiento antisemita de los nazis y se daban cuenta de la cruenta irracionalidad del capitalismo como consecuencia del impacto provocado por el *crack* de la bolsa de Nueva York, en 1929.

Tras la lamentable derrota del movimiento obrero que lleva a los nazis al poder y al triunfo a los bolcheviques en Rusia, pareciera que resulta históricamente imperioso, tanto para los psicoanalistas como para ciertos pensadores de diversas áreas del saber, poner sobre el tapete de la discusión la importancia del factor subjetivo en la revolución. Si las condiciones objetivas, según el pensamiento marxista, estaban dadas para la revolución socialista, entonces había que reflexionar y discutir lo que impedía a los sujetos históricos, tanto a los líderes como a las masas, que pudieran darse los resultados esperados. Entonces la pregunta obligada era: ¿qué pasaba con la conciencia de clase? La respuesta para el movimiento freudomarxista no se hace esperar. Tal vez desde el psicoanálisis se podía dilucidar el enigma de la represión social. Y teniendo como base el pensamiento de Sigmund Freud, los freudomarxistas teorizan y construyen un programa que tiene en mente no sólo la conciencia desde la primera tópica freudiana vertida en *La interpretación de los sueños* de 1900 —comandada por la vida inconsciente—, sino la dinámica de las masas hipnotizadas por el líder en su *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921, además de su segunda tópica en *El yo y el ello* de 1923 —que advierte que la conciencia es lo más superficial de la vida psíquica. Así, el movimiento freudomarxista aspira partir de una base teórica freudiana fundamental, pero sin olvidar la práctica psicoanalítica.

Sigfried Bernfeld era un talentoso pedagogo de la izquierda socialista y del movimiento sionista. Wilhelm Reich abre su dispensario en Viena en 1922, se pone en contacto con la miseria sexual y psíquica de las masas proletarias, y trata de impulsar una praxis desde donde asume una apasionada militancia política, fundamentalmente a partir de la brutal represión de una manifestación obrera en Viena, el 15 de julio de 1927, cuya masacre arroja un saldo de 83 muertos; este ineludible compromiso lo lleva en 1929 a fundar, con otros aguerridos camaradas, seis centros de higiene sexual. Erich Fromm, desde su integración al movimiento freudomarxista, aunque se rehúsa abiertamente a la militancia política, es uno de los contactos más cruciales con la Escuela de Frankfurt, en la que ya eran notables los filósofos Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse.

La apuesta teórica y práctica de los freudomarxistas al psicoanálisis se produce prácticamente sin reservas. Tal vez porque su comprensión del psicoanálisis es superficial, en lo que respecta a la subjetividad y a la represión sexual (de la que pensaron extraer, sin mayores problemas, no sólo consecuencias políticas sino una praxis liberadora). Superficial parece también para los psicoanalistas su entendimiento del marxismo, sobre todo el de la *II Internacional Socialista*, que es positivista, mecanicista, economicista y voluntarista. Su práctica se desenvuelve en medio de la incomprensión, tanto de psicoanalistas como de marxistas. Por supuesto que la mayoría, no tanto por su confusión teórica, sufrieron el exilio por razones políticas.

El más comprometido fue Wilhelm Reich, quien es expulsado del Partido Comunista Alemán en 1932 y de la Internacional Psicoanalítica de Viena en 1934, hasta tener que establecerse en los Estados Unidos, donde desarrolla la teoría del *orgón* y la práctica de la *vegetoterapia*, que para entonces ya había perdido los fundamentos psicoanalíticos y marxistas. Bernfeld y Fenichel permanecieron en la Internacional Psicoanalítica de Viena y renunciaron a toda militancia política. Fromm abandona la Asociación Internacional de Viena y propone un psicoanálisis humanista, sin metapsicología, con un marxismo humanista sin lucha de clases ni determinaciones económicas, una especie de religiosidad expresada en una trascendencia sin Dios, que toma como base el concepto de *carácter social* y se compromete con los valores auténticamente

humanos. Con todas estas variantes, no sólo se multiplicaron las escuelas sino que se fue olvidando tanto la letra de Marx como la de Freud.¹

2. Misión *Sexpol*

Se puede considerar a Wilhelm Reich como el autor intelectual no sólo de la posibilidad de un diálogo entre el psicoanálisis y el marxismo sino de un programa para llevar a cabo una praxis en común. Reich, al salirse de las filas socialistas e inscribirse en el Partido Comunista austríaco, en protesta contra los socialistas por su ausencia en la marcha vienesa reprimida en 1927, organiza su práctica psicoanalítica en torno a las demandas más sentidas de las masas empobrecidas: el aborto y la contracepción, por lo que es sistemáticamente hostigado. Después de su viaje a la URSS y con el apoyo del Partido Comunista alemán funda la Asociación Socialista para la Higiene sexual y la investigación Sexológica. La fama de su *SEXPOL* no fue gratuita, pues aglutinaba alrededor de sus dispensarios un promedio de 200,000 militantes. La teoría y la praxis más discutida de este agitado tiempo fue *La lucha sexual de los jóvenes*, aunque el pensamiento clave sobre las relaciones entre el psicoanálisis y el marxismo se encuentra en su libro *Psicoanálisis y materialismo dialéctico*; una obra en la que pretende integrar un “conocimiento total” de la condición humana, a través del marxismo (que contempla el estudio de los problemas sociales) y el psicoanálisis (que atiende los fenómenos singulares).

Sin embargo, los errores conceptuales del freudomarxismo y la psicosis de Reich, pronto mostraron las deficiencias del encuentro imposible no sólo entre ambos discursos sino en cuanto a su práctica. Al ser expulsado de la Internacional Comunista y de la Internacional de Psicoanálisis, el puente entre el marxismo y el psicoanálisis sufre una herida de muerte. A la par de los intentos de reconstruirlo les siguieron las fracturas al seno del marxismo y del psicoanálisis: diversas corrientes “marxistas” que deformaron a Marx, múltiples escuelas “psicoanalíticas” que olvidaron la letra de Freud. De modo que el freudomarxismo tuvo que llevar a cuestras las ambigüedades de todas las lecturas y rupturas tanto de los discursos como de las prácticas.

Es Eric Laurent,² actualmente miembro de la Internacional de Miller, quien no sólo le hace cierta justicia a Wilhelm Reich, en la revista francesa de psicoanálisis *Ornicar?* sino que actualiza su *misión sexpol*. En ella destaca que Reich es un nombre que suena como un imperio y representa, a la vez, la técnica de la *bio-energía*, adoptada por toda una generación rebelde de los años setentas. El *sexpol*, no empieza como un desarrollo teórico y conceptual, sino como la coincidencia entre una crisis personal de Reich y una crisis social. *Sexpol* es un significante que reúne un conjunto de actividades pragmáticas, bien intencionadas y progresistas, que más tarde fueron adoptadas por las sociedades democráticas en los sesentas, a tal punto que las organizaciones progresistas lograron incluir el programa de Reich en la trama legal. Pero la misión *sexpol* es más que un puñado de medidas sexuales prácticas, es un significante que convoca a la rebeldía, y que tiene muchos más significados de los que se le atribuyeron en 1927. El *sexpol* siguió conservándose como símbolo de rebeldía en la década de los setentas.

La misión de Reich —dice Eric Laurent— estaba en hacer advenir al mundo el goce y la función fálica, el acceso del sujeto al orden simbólico, es decir, al goce de la lengua y el disfrute genital, de manera que fuera posible un pene simbólico: el falo, como el significante del goce y del deseo del Otro. Reich quería hacer existir el falo como un significante destinado a designar como un todo los efectos de significado. Es por ello que Reich provoca en 1934 su excomunión de todas las cofradías. En respuesta, una noche estrellada de 1941, en la ciudad de Main, Estados Unidos, a Reich no le queda más salida que alucinar una luz azul, una energía que se extiende por todo el mundo, en la que ve el *orgón*, que no es un concepto, sino un punto de contacto con la realidad, una relación posible con los científicos de su tiempo, un significante que hace lazo social para no quedarse en la psicosis: a saber, fuera de la cultura. Y es que —como descubre Freud— lo que es expulsado del discurso retorna en lo real (como esa luz azul), como en el caso de Schreber (el paranoico que lee e interpreta Freud). Pero en el discurso de Wilhelm Reich, en la expulsión del significante falo, contribuyen el dogmatismo de las sectas psicoanalíticas, el fanatismo de los partidos políticos y el terror nazi.

3. El proyecto: las confluencias

Los principales rasgos que los freudomarxistas consideraron comunes fueron:

1). Por sus objetivos: tanto el psicoanálisis como el materialismo histórico eran teorías críticas desmitificadoras del sujeto del conocimiento, de sus ilusiones sin porvenir (en el caso de Freud), de visiones invertidas de la realidad, es decir de las ideologías, de la alienación en las mercancías (en cuanto a Marx se refiere); y ambas son propuestas emancipadoras: del neurótico reprimido para el psicoanálisis y del proletario oprimido para el marxismo.

2). Por sus medios: toma de conciencia de los contenidos reprimidos por la conciencia, que hace que retornen en forma de síntomas, por el lado del freudismo, y de las relaciones de producción opresoras que tienen a la clase trabajadora en la explotación, rescatando al sujeto de lo que lo enajena.

3). Por el método materialista: el motor de la historia son las pulsiones; asimismo la historia social, los medios de producción y la satisfacción de las necesidades humanas.

4). Por su dialéctica: por la lucha de los contrarios, pulsión y defensa, explotadores y explotados.

5). Por su lectura histórica: los destinos de las pulsiones son determinados por los avatares de la historia infantil que lleva al drama edípico.

6). Por los destinos de la humanidad: los modos de dominación y la explotación.

7). Por sus modelos: Tópico (Inconsciente-Preconsciente-Consciente; y Ello, Yo y Superyo; infraestructura económica-superestructura ideológica.

8). Y por el modelo dinámico: las pulsiones antagonicas en el psicoanálisis (Eros y Tánatos), y la lucha de clases para el marxismo.

Los caracteres de ambos, que provocaban insuficiencias y requerían de algún complemento teórico eran:

1). En la práctica analítica: se propagó que la etiología de las neurosis descubría la acción patógena de la familia patriarcal, de los métodos pedagógicos autoritarios y las condiciones de vida, la vivienda y el desempleo, que exigían un cambio. Aunque la terapia lograra liberar al sujeto permitiéndole trabajar, la sociedad le ofrecía un trabajo en las peores condiciones. Si se lleva-

ba el programa hasta su fin, la profilaxis y la cura, era necesario transformar la realidad social histórica, lo que obligaba al psicoanálisis a integrarse al materialismo histórico.

2). En la práctica política de emancipación de la clase obrera, faltaba una teoría del mecanismo por el que las condiciones materiales de existencia se convertían en ideología en la conciencia humana, así como explicar porqué las mayorías explotadas aceptaban sus condiciones, incluso en contra de sí mismas. Pienso que si Marx hubiera desarrollado la frase de que *el esclavo besa sus cadenas*, su obra se hubiera desplazado hacia rumbos insospechados. Sin embargo, el movimiento obrero marxista creyó necesitar del psicoanálisis como auxilio científico y práctico, también como técnica de concientización.

El proyecto freudomarxista fue abortado porque resultaba inviable. Las genuinas aunque delirantes aspiraciones de hacer una sola teoría con el psicoanálisis y el marxismo podían tener las mejores intenciones históricas y políticas; pero tal propósito desconocía los fundamentos irrenunciables de cada uno de estos discursos. Por lo que Armando Suárez sostiene: “[...] El movimiento psicoanalítico, que apenas había superado su etapa de ostracismo y marginación de la ciudad de la ciencia, empezaba a consolidar posiciones en Europa y Estados Unidos y estaba aún demasiado fascinado por su propio descubrimiento y celoso de su autonomía para permitirse confrontaciones con una teoría de la sociedad y de la historia que tenía ya ocupadas todas las posiciones que el psicoanálisis aplicado pretendía conquistar”.³

Armando Suárez afirma que Freud desconoció el marxismo, aunque no sus propósitos utópicos, mismos que Freud pone en duda tanto en *El porvenir de una ilusión* (1927) como en *El malestar en la cultura* (1929), donde señala que el hecho mismo de que el ser humano haya sido exiliado de la naturaleza a partir de su entrada en la cultura —es decir, en la ley—, es ya una limitante para hacer del proyecto de felicidad una tarea realizable. Sin embargo, es el propio Freud quien no cierra todos los caminos en la búsqueda de la felicidad, por lo que en *El malestar en la cultura* sostiene: “[...] *El programa que nos impone el principio del placer, el ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito —más bien no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento.*”⁴ Les recuerdo que transformar la realidad siempre fue para Freud una vía de superación de la neurosis.

También Vladimir Lenin ignoró el psicoanálisis. En cuanto a Leon Trotsky, trató de comprenderlo, pero para combatir el estalinismo con un discurso crítico del fenómeno de masas, de los imaginarios que revisten al líder y de la lucha entre el amor y el odio inevitables en el conglomerado social, que evoca la lectura al respecto que hace el filósofo Artur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.

Al margen de los artificios y de la posibilidad del lógico desgaste que el freudomarxismo llega a tener en el futuro, lo que se presenta abruptamente como un impedimento real para la continuidad del movimiento freudomarxista es la siniestra llegada del nazismo en Alemania, y luego la anexión del nacionalsocialismo en Austria. Toda la rabiosa oposición que encontró Reich en el mundo del psicoanálisis, no fue tanto por las deformaciones al freudismo, sino porque con su militancia política ponía a todos los psicoanalistas en las garras de los nazis. La psicoanalista Marie Langer relataba con asombro —dice Armando Suárez— el pánico en el que el mismo Freud entró, al punto de recomendar a sus discípulos y colegas no tomar en análisis a militantes o aceptarlos y prohibirles la militancia. Pero la cautela de Freud fue insuficiente para impedir la destrucción de la editorial psicoanalítica, la disolución de la Sociedad Psicoanalítica de Viena o la muerte en el exilio.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el imperio del psicoanálisis se instala en Norteamérica, previa vacunación del freudismo, introduciendo el enfoque adaptativo y la normalización, como el psicoanálisis del yo. La Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA), se extendió por todo el mundo. El psicoanálisis se institucionalizó de tal forma que conquistó hasta el mismo orden psiquiátrico: los psicoanalistas muy pronto se convirtieron en trabajadores de la “salud mental”. De la vertiente culturalista a la adaptacionista, ya no teniendo como fundamento el pliegue de la subjetividad producido por el inconsciente sino el yo y su refuerzo (Hartmann, Kris, Loewenstein y Rappaport), al reinado del *principio de realidad* en el aquí, ahora y conmigo de la escuela kleiniana, hasta la anexión del psicoanálisis a la antropología culturalista (Margaret Mead), la sociología funcionalista (Parsons), la psiquiatría dinámica (Alexander), la crítica semiológico-jurídica (Thomas Szasz), el psicoanálisis a nivel planetario logró olvidar el horror que lo había fracturado

en tiempos del fascismo alemán, pero terminó castrando la letra de Freud, así como la efervescencia de su dimensión crítica y liberadora.

Fue en Argentina, bajo el liderazgo teórico y práctico de Pichon-Riviere y José Bleger, donde prendió el psicoanálisis como en ningún país de América Latina. Ellos llevaron a cabo todas las deformaciones e innovaciones: las terapias de grupo, de familia y pareja, que son análisis del yo y del imaginario grupal, pues con ellas sólo se puede analizar la dinámica del grupo, pero jamás al sujeto del inconsciente, que no es colectivo, sino que es lo excluido del discurso del sujeto, bajo las modalidades planteadas por el mismo Freud: represión para el caso de las neurosis (*Verdrängung*), desmentida en la perversión (*Verleugnung*), forclusión o expulsión para la psicosis (*Verwerfung*) y negación (*Verneinung*) para lo que Freud consideró propio de la vida psíquica normal, y que Néstor Braunstein ha bautizado con el polémico nombre de estructura deseante.

En Francia, donde se habían dado resistencias al psicoanálisis, se produjo un fenómeno positivo en el marxismo. Fue Althusser quien permitió un acercamiento productivo de los intelectuales marxistas a Freud y a Lacan, principalmente a través de Michel Tort. Althusser le concedió un lugar teórico al psicoanálisis al afirmar que se trataba de “un nuevo continente del saber”. En 1965, Althusser publica en la *Nouvelle Critique* su texto *Freud y Lacan*, donde sostiene la cientificidad del psicoanálisis, a condición de leerlo como lo hace el psicoanalista y pensador francés Jacques Lacan.

Es en mayo de 1968 donde se vuelven a escuchar consignas de Wilhelm Reich y de Herbert Marcuse, como auténticas banderas de la liberación social. Después del mayo francés, volvió a estar en el tapete de la discusión la relación entre el psicoanálisis y el marxismo, esta vez en las plumas de los lacanianos de izquierda, en forma de una teorización del espontaneismo de las masas y del *esquizoanálisis*, como propuesta para hacer estallar el aparato del poder, así como de *las máquinas* de I que al resistir fracturan al Estado; me refiero a cierto pensamiento freudomarxista vertido en los libros *El Antiedipo* y *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze y Felix Guattari.

4. Rozitchner: Marx y Freud

Uno de los textos que sorprendieron en su momento por su retorno a una lectura freudomarxista, no sin la concomitante frustración respecto de la vialidad de dicha praxis, fue el libro de León Rozitchner, *Freud y el problema del poder*,⁵ donde a partir de Marx aborda tres modelos de inversión social que se proponen como isomorfos a la tesis del Edipo. Su autor formula las relaciones entre estas inversiones y la guerra, a través de un paralelo entre Clausewits y Freud, donde el duelo aparece como la esencia de todo conflicto. Y deja al final la experiencia Argentina y el exilio.

—*El primer modelo de inversión* pertenece al modo asiático de producción, identificable en la expropiación del poder colectivo por el déspota o padre de las comunidades, que se erige como propietario único, y que encontramos en *Los elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de Marx. Ahí se habla de un padre arbitrario y cretino que es dueño de todos los satisfactores, como el que describe Freud al inventar el mito del padre totémico de la horda primitiva en el capítulo IV de *Tótem y tabú* (1913), el mono que goza de todas las hembras de la manada, y que se las tiene prohibidas a los hijos. Ambas lecturas quieren dar cuenta de la separación histórica originaria que el trabajo asalariado y el capital han efectuado entre el hombre y la naturaleza. Analizar cómo la tierra, que en un principio era prolongación del cuerpo humano, lugar de los instrumentos y la subsistencia, le ha sido despojada al hombre por un proceso histórico, significa estudiar con Marx al *obrero expropiado*, que se transforma en una *pura subjetividad sin objeto*. Esta separación, que culmina en el capital y el poder centralizado al que los hombres quedan sometidos, es una *inversión histórica* —dice Rozitchner— análoga al Edipo y la instauración del superyo, pues la figura del déspota —según Marx— como *padre*, extiende el dominio *prolongando la forma de la familia del modo de producción asiático*. Para Freud lo subjetivo-individual se prolonga en la masa, en lo colectivo, en lo histórico, porque el Edipo individual, salida infantil en falso e imaginaria, alcanza el sentido adulto en *las masas artificiales*, mismas que Freud formuló a partir del “mito de la horda primitiva”, en la que después de devorar al padre y disputarse a la madre, los hijos pasan por *el horror al incesto* hacia *la alianza*

fraterna; es así como el enfrentamiento infantil, origen de la lucha colectiva, adulta y real, logra su verdad en lo imaginario.

Este es un retorno a las fuentes subjetivas que han consolidado un poder real objetivo, cuya argamasa se encuentra constituida por la magnitud colectiva, que a la vez que enseña el modo como el poder se nutre, también destaca dónde es que el poder se *inhibe*. La fortaleza del poder —según el pensamiento freudiano— no se encuentra sólo en el exterior, sino dentro de nosotros, dominando la vida psíquica; y más precisamente, no está fuera ni dentro, puesto que el discurso del poder circula. Desde los *Manuscritos* de 1844, en los que Marx sostiene que *el individuo es el ser social*, o desde la *Psicología de las Masas* (1921) de Freud, en que se señala que *toda psicología individual es psicología social*, está implícita la determinación histórica de la subjetividad. Freud muestra cómo la sociedad se ha interiorizado en el sujeto hasta el punto de que éste reproduce al sistema que lo produjo, haciéndolo funcionar para y de acuerdo con él. Y es que para Freud la policía, los militares, la religión, la economía, la familia, son modelos de las instituciones represivas sociales interiorizadas: *todo lo que hay fuera organiza lo de dentro*.

Pero volvamos a Rozitchner. Lo que el sistema hace para su provecho es utilizar la salida infantil en falso del Edipo para reforzar el poder de sus instituciones, en las que el adulto reencuentra el imperio de la familia, porque las formas objetivas de dominación le serán ratificadas en algo más propio y singular: el sujeto del inconsciente.

El psicoanálisis, como psicoterapia —en palabras de Rozitchner— está empeñado en la salvación subjetiva individual dentro de la pérdida colectiva; por ello *cura mal al sujeto solitario*, no posibilitándole abrirse al cuerpo pulsional colectivo, y superar así la salida infantil en falso del Edipo en el ámbito social, y que las instituciones adultas pretenden manipular como verdadera. El eje central del *modelo de inversión en el modo de producción asiático*, es el enfrentamiento con el poderoso, el *déspota*, como una lucha contra el poder que se opone al deseo: esencia del hombre. Rozitchner olvida que a Freud no le interesa derrocar a un amo para apresurarse a poner otro en su lugar, sino cuestionar a todo amo, incluso al tirano que creemos nuestro; el Otro que al querer satisfacer sus demandas insaciables, nos esclaviza.

—*El Segundo modelo de inversión* propone que estamos en otro de los niveles de análisis que desarrolla Marx, el que señala que la representación del Todo ya no se juega en los sujetos como en el caso del déspota, que era hombre entre los hombres pero asumiendo el poder del todo real, sino al nivel de los objetos que se asumen como mercancías, bajo la forma despótica de un equivalente general o dinero: que no obtiene su poder por la semejanza entre los objetos, sino de él mismo. Rozitchner —al lado de Marx— sigue el tránsito histórico desde el trueque hasta la forma dinero (que separado de las mercancías queda encubierto), donde el fetichismo (forma simbólica-imaginaria) ocupa su lugar. Lo que en un principio daba una visión inmediata de la semejanza presente en la diferencia cualitativa (el tiempo humano de vida invertido en la producción de cada objeto, o trabajo socialmente necesario de acuerdo con *El Capital*), que determina el valor de cada objeto intercambiado, ahora queda excluido de la conciencia: la forma dinero expropia como suyo el poder de representar a todas las demás mercancías, y de ocultar el trabajo socialmente necesario que cada una de ellas lleva impresa.

La necesidad de unir lo subjetivo-individual y lo colectivo o el sujeto social —presente en Marx— muestra que el fundamento de lo individual está en lo colectivo; pero lo individual no es un accidente de la producción del sistema, sino el lugar subjetivo que verifica el sentido de la organización histórica y la cooperación.

Marx —afirma Rozitchner— implícitamente sostiene que el contenido y las formas que organizan el aparato psíquico dependen del sistema social que lo produce. El desarrollo de la cooperación hasta alcanzar la gran industria, como lo esboza Marx, no es un puro problema económico, sino político, que devela cómo el poder colectivo se desvirtúa en el capitalismo, y cómo su recuperación es la base para transformar el proceso histórico que condujo a semejante despojo. La organización en el capitalismo —dice Rozitchner— es isomorfa a la que desarrolló Freud al mostrarnos el lugar del general en la masa artificial.

—*El tercer modelo de inversión* es el encubrimiento histórico del poder colectivo de la cooperación, que culmina con la gran industria, y que corresponde al despojo en la forma despótica del dinero. Porque en la gran industria el capital domina y aparece como la gran cabeza central, en la medida en que es

dueño de la materialidad objetivada y exterior a los obreros, presente en la estructura mecánica, metálica y autómeta. Aquí hay que recordar que Freud, al descubrir el despotismo, coloca el poder despótico en la subjetividad de los hombres sometidos, a la vez que devela cómo los dominadores refortalecen sus técnicas de sometimiento.

Hay una expropiación de los poderes del cuerpo —afirma Rozitchner— en la dominación acabada del capital, donde la destreza artesanal se ha desgajado de los cuerpos para convertirse en atributo de la máquina, y donde la manufactura ha dejado el lugar a la gran industria. Ahora que las máquinas tienen las cualidades productivas que antes les pertenecían a los obreros, y que las fuerzas que las mueven son independientes del cuerpo humano, los obreros no son más que apéndices de las máquinas. Este es un gran proceso de abstracción, donde la cooperación colectiva queda representada por un cuerpo metálico y autómeta. Como planteara Marx en *El Capital: la gran industria posee un organismo de producción totalmente objetivo al cual el obrero encuentra como condición de producción material, preexistente a él y acabada*. Ya no se trata de que el obrero imagine un plan exterior de dominio, como en la manufactura, sino de un referente real a lo imaginario; ahora el despojo y la distorsión son una inversión real, en el sentido de los *Grundrisse: tanto las condiciones objetivas como las subjetivas, no son más que dos formas diferentes de las mismas condiciones*. Como en la mercancía —prolongación única y presencia para el otro— el interés se agota en ella y en el intercambio no del ser sino del tener; también frente a la máquina el obrero está vaciado de afecto y cuerpo; el obrero se ha convertido en una máquina más entre otras, reduciéndose a la mínima expresión. En la gran industria los hombres aparecen como autómetas que tienen vida propia y no le deben a nadie lo que son; de aquí el culto al hombre abstracto creado por el dios del cristianismo, y la indispensable participación de éste en el capitalismo.

La metamorfosis de la representación y sus distanciamientos de la materialidad que soporta la significación es el eje que ofrece Rozitchner para que sus lectores reconozcan como un objetivo común a Marx y a Freud, ya que a las relaciones de dominación objetivas las acompaña un campo imaginario que completa la expropiación, la transacción y el sometimiento.

Rozitchner recurre a Clausewitz, el general del ejército de Federico II y teórico de la guerra, para mostrar la influencia de la subjetividad en el poder. La guerra, en su primera teoría, es una lucha entre grandes colectivos sociales, pero oculta el fenómeno de la disolución de la subjetividad humana, así como el enfrentamiento entre dos voluntades. En su segunda teoría destruye esta idea individualista y da paso a lo que llama *extraña trinidad* —en la que ubica a las fuerzas colectivas, a la política y al jefe militar—, para hacer una crítica a la concepción subjetiva de la guerra, en la que no participan otros, y a la subjetividad despótica del modelo militar que también ocupó a Freud, quien la toma como una extensión del Edipo. Para la segunda teoría de la guerra, dice Rozitchner, es necesario destruir la estructura despótica resultante del duelo edípico, negar el sistema de dominación de la salida infantil en falso, destruir la fantasía de un duelo entre dos voluntades, invalidar la apariencia de una guerra sin política y de una política sin guerra. Porque una guerra sin política distancia lo imaginario de lo real. Y una política sin guerra, organiza a las masas en torno al poder del Estado bajo las técnicas que domesticar el campo imaginario de la colectividad. *Lo importante del descubrimiento de Freud consiste en reconocer la profundidad hasta la cual llega el despotismo histórico, lo que habitualmente se llama alienación, y el campo imaginario sobre el cual se apoya el simbolismo de la realidad dominante. El poder despótico está profundamente situado en la subjetividad de los hombres sometidos, y es el saber de esta profunda dependencia el que los dominadores prolongan en las técnicas de sometimiento.*⁶

A León Rozitchner el exilio le ha permitido repensar, más allá de la pasión freudomarxista, en las relaciones entre el psicoanálisis y el marxismo, a través del proceso argentino. Cuestión de la que concluye:

1). Como trabajador de la salud mental, en compañía de otros colegas, se dedicó al análisis del superyo individual, dejando a un lado el histórico (modelo de contención de las fuerzas colectivas).

2). Dedicado al análisis de las pulsiones individuales y el deseo, no se percató de las pulsiones colectivas, dependientes del modelo individual, que condenan a las masas al fracaso y la explotación.

3). Si el principio de realidad en la cura psicoanalítica individual es el propio analista, y en la política la realidad se mide por el triunfo o el fracaso, el terror en Argentina fue producto de lo imaginario y del delirio colectivo (no

psiquiátrico sino político), donde la alucinación, el narcisismo y la omnipotencia no permitieron vencer los obstáculos reales; los procesos colectivos se redujeron a las categorías individuales. Se ejerció *El poder de la ilusión donde la fuerza sólo reside en la fuerza inminente del deseo* (Freud).

4). Entre el deseo y su realización está la política. La ilusión es una desviación de la presencia material. El fracaso es la incapacidad de transformar lo ideal en real. Cito a Rozitchner: *El sistema nos había hecho incapaces para revolucionarlo, pero no nos dimos cuenta, hasta qué punto, su dominación nos invadía, por ello creímos que estábamos a salvo del efecto ilusorio del poder, y esto condujo a una dimensión social inesperada: lo siniestro.*

5). Lo que en la dimensión siniestra del adulto retorna es la verificación del espanto infantil; es ahí donde se pierden los límites entre fantasía y realidad, porque lo fantástico se presenta como real. Por las declaraciones de los torturados y la descripción de los asesinatos en Argentina, se puede colegir que el terror estaba antes de que se desatara. Entrañas vaciadas, hombres castrados, ratas vivas en anos y vaginas, violaciones en presencia de hijos y maridos, etc., muestran que los científicos de la tortura saben extraer de las fantasías infantiles y de los horrores soñados, todas sus ominosas técnicas, para reforzar el terror social y la represión política.

6). El exilio, refugio contra el terror y la muerte, pareciera que pone las cosas en su lugar (la profesión, el amor, el diván), pero todo esto a cambio de la ilusión de una paz sin guerra, evadiendo los terrores adultos para borrar las fantasías infantiles. El exiliado debe criticar el delirio, la ilusión, la magia y el narcisismo, a fin de definir el camino que le permita volver a reunirse con el poder colectivo real.

No hay que olvidar que el freudomarxismo nunca pudo evitar la toma de posición culturalista: atribuirle la represión a la cultura. Recordemos que la represión desde Freud designa el proceso a través del que ciertos pensamientos son sofocados de la conciencia y confinados en la dimensión inconsciente. Freud primero formula la hipótesis del proceso de la represión en su investigación sobre la amnesia de las pacientes histéricas; más tarde diferencia la represión primaria, primordial u original (*Unverdrängung*), como un olvido "mítico" de algo que nunca fue consciente, cual "acto psíquico" originario mediante el cual se constituye lo inconsciente, y la represión secundaria, como un

acto concreto de represión por el que alguna percepción consciente es desalojada de la conciencia; como la represión no destruye sobre lo que actúa sino que sólo lo confina en lo inconsciente, siempre retorna en forma de distorsión en el sueño, el lapsus, el chiste y el síntoma (como retornos de lo reprimido). Así, para Lacan, la represión es una operación de la neurosis; mientras que la expulsión o forclusión es una operación de las psicosis y la desmentida de la perversión. Pero ¿qué es lo reprimido? Al principio Lacan sostiene que lo que se reprime es el significado. Después afirma que lo reprimido es siempre el significante. Un punto de vista que corresponde más a Freud, puesto que lo reprimido no es “el afecto” (que sólo es desplazado o transformado), sino el “representante ideacional de la pulsión”. Lacan toma también de Freud la diferencia entre la represión original o primaria y la represión secundaria. La represión primaria es la alineación del deseo cuando la necesidad se articula en demanda; la represión primaria es también la cadena significante inconsciente; la represión primaria es la represión del primer significante; por lo que desde el momento en que se habla hay represión. La represión primaria no es localizable en el tiempo sino un rasgo estructural del lenguaje debido a su necesaria incompletud, a la imposibilidad de decir “la verdad sobre la verdad”, por lo que no puede ser levantada o liberada. La represión secundaria (*Verdrängung*) es un acto psíquico por el cual un significante es elidido de la cadena significante; la represión secundaria está estructurada como una metáfora, y siempre involucra el “retorno de lo reprimido”, por lo cual el significante reprimido reaparece bajo el disfraz de las diversas formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, chistes y síntomas); en la represión secundaria, la represión y el retorno de lo reprimido “son la misma cosa”.

5. El proyecto imposible

Comparto con Gérard Pommier los lúcidos pensamientos que vierte en su libro *Freud ¿Apolítico?* Especialmente la tesis de que entre Karl Marx y Sigmund Freud en realidad sólo hay un punto en común, el que se refiere a un

aspecto antropológico que subyace en su discurso: el reconocimiento de una falta radical de esencia del hombre. Y es que el ser está en falta, no sólo porque el cachorro humano deviene ente, sino porque su ser es representado por un significante que lo representa ante otro significante.

A propósito de lo anterior vale la pena recordar la pertinente aclaración que les hace Jacques Lacan a los estudiantes de filosofía de la Universidad de la Sorbona en París, en torno a que el objeto de estudio del psicoanálisis no es el hombre, dado que no es una antropología, sino algo que le falta al hombre: el goce perdido al ser arrancado de la naturaleza por el lenguaje a través de la ley fundamental de la cultura: la prohibición del incesto; una falta que insta la división del sujeto entre su ser y el significante que lo representa, por lo que de ahí en más es sujeto del lenguaje. En tanto que para Marx, la esencia del hombre se reduce al conjunto de sus relaciones sociales. Basta recordar que en la VI Tesis de Marx sobre Feuerbach se puede leer que: *La esencia humana no es una abstracción inherente a los individuos considerados por separado. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales.*

A diferencia de Marx, en el campo del psicoanálisis, particularmente desde la enseñanza de Lacan, lo que se encuentra es la ausencia de ser, la falta en ser del sujeto (*manque à être*, dice Lacan), como resultado de los efectos del lenguaje, es decir, de la estructura simbólica que hace la historia familiar. Ausencia de Ser no sólo porque desde que devenimos entes del Ser casi no le queda nada al sujeto, sino también porque ahí donde alguien pregunta *¿qué soy?* no hay respuesta posible, dado que el lenguaje se topa con el límite de lo decible: el ser. A esto se debe que el fin de un análisis tenga como imperativo ético *hacer ser*.

Aunque la falta de esencia humana en el caso de Marx es más bien aparente, en la medida en que sólo define la alienación en el grupo. Al parecer la falta de ser del hombre en Marx sólo concierne al yo o, para ser más explícita, al individuo pensado como un producto y, en última instancia, un efecto de la vida social. Se trata en alguna forma de una dispersión de la esencia humana, pero sin quedar abolida por completo. Hay un desplazamiento de la esencia humana en el conjunto de las relaciones sociales, pero con ello no se evita que se dé una especie de fijación del ser. La esencia humana, desde luego, no puede pretender ser la explicación última de las cosas, aunque es, en consecuencia,

un producto histórico. Es indudable que el ser del hombre en Marx queda relativizado, mas es claro que sigue ahí. Hay que tener presente que privilegia un componente imprescindible: la actividad económica. Debo decir que Marx aplaza el problema óntico, en la medida en que lo deja a merced de las relaciones con el semejante y de las relaciones de producción.

Algo distinto pasa con Freud, para quien el sujeto del inconsciente depende del sistema simbólico. Y es que el orden del lenguaje se encuentra incompleto, pues ningún ser puede definirse sobre una base tan inconsistente. Es a esta incompletud radical del lenguaje que responde el devenir histórico, la búsqueda sin tregua de identidad social y la misma lucha de clases. Razón por la cual Gérard Pommier ha señalado que el marxismo se ha dedicado a explicar efectos y no causas. A ello se debe que resulta extremadamente forzado el encuentro entre las tesis de Marx y las de Freud: “No existe ninguna articulación directa entre el freudismo y el marxismo. Se trata, entre lo individual y lo social, de una relación de fallo: como el goce ha fracasado, se produce una tentativa de recuperación en el grupo, lucha de clases. Hay una rajadura que torna irrecuperable toda unión entre el sujeto, como ser de deseo, y cualquiera de sus identificaciones imaginarias, principalmente la social”.⁸

No es posible plantear una articulación directa entre Freud y Marx. Lo que surge más bien es una hiancia, un *impasse*, entre lo individual y lo social. Como el sujeto fracasa en la búsqueda de la plenitud de su ser, se lanza a recuperarlo en el grupo, en una búsqueda de relación y de anudamiento, en la que es inevitable la alienación especular: el yo es semblante, hecho a imagen y semejanza del otro. Aunque resulta inevitable, dado que el yo en sus múltiples identificaciones es asintótico —como lo señala Michel Foucault— que se produzca una insuperable falla que impide que el sujeto logre identificarse plenamente a la imagen que le ofrece la Sociedad.

Tanto el estado sin clases del socialismo como la libre empresa del capitalismo, suscriben el supuesto de que los hombres y las mujeres pueden, merced a las virtudes de esos sistemas, poner término a la servidumbre. Esta especie de utopía se sostiene en un modo de producción que, paradójicamente, perece acentuar y agravar la interdependencia de los hombres y las mujeres.

Es incuestionable que la apasionada lucha por la libertad responde a la existencia de una opresión previa, cuya existencia sería necio negar en el capi-

talismo, en el feudalismo, en el esclavismo o incluso en el socialismo. Pero también cabe plantear que la opresión se torna menos evidente cuando cesa la coerción individual de manera directa. Sin embargo, es indudable que existe un modo de esclavismo industrial que ejerce una despiadada opresión sobre toda una clase social.

Ahora bien, interpretando la letra de Gérard Pommier, quiero recordar algunas tesis de Marx que permiten avanzar por este camino. Las clases sociales son definidas en función de la propiedad de los medios de producción. Su formación responde a un determinado modo de producción en un período dado de la historia. Las clases sociales se enfrentan de manera directa, transversal o velada, en ciertos momentos históricos, teniendo como objetivo dar término a la explotación del hombre por el hombre y liberar a los hombres y las mujeres de toda opresión y servidumbre.

Del psicoanálisis también se espera una liberación de los síntomas y del sufrimiento que producen. Para conseguirlo se parte de que el análisis ha de conducir al levantamiento de la represión. Aquí es precisamente donde el freudismo y el marxismo se tocan para constituir *un gran impasse*, el *freudomarxismo*, uno de los intentos tal vez más ambiciosos de hacer confluir dos discursos disímiles, incluso antagónicos. Se trata en esencia de lograr establecer un paralelo entre la represión social y la represión sexual. Hasta hace algunos años, era pan cotidiano que se dijera que Marx y Freud se daban la mano al definir la historia, el primero como *la historia de la lucha de clases*, el segundo como *la historia de la represión sexual*. Sin embargo, la prohibición del incesto como ley fundante de la cultura no es el corazón a cuyo ritmo marcha la represión social; y es que la prohibición del incesto no se enuncia. Razón por la que no es posible hacer un paralelo entre la represión social y la represión sexual. El *sexpol* se convierte en denuncia y programa de militancia política a la sombra de Wilhelm Reich y su teoría del orgón para liberar la represión sexual, pero muy pronto muestra sus limitaciones teóricas y prácticas. El propósito de la represión social es preservar, a sangre y fuego si es posible, el poder político de una determinada sociedad. Un tipo de represión que se puede conseguir de múltiples maneras: desde *con pan y circo* hasta con fútbol.

Contrariamente, la represión sexual sobre la que trabaja el psicoanálisis no es un efecto directo, inmediato, ni localizable en alguna sujeción social. Por la

sencilla razón de que la represión para el psicoanálisis no la produce interdicción alguna. Cuando los padres o los que cumplen dicha función, se anticipan a todas las necesidades y deseos de su hijo, a tal punto que creen poder satisfacer todas sus demandas, en realidad lo que hacen con ello es negarle todo aquello que está más allá de las demandas del chico, pues lo que no pueden y no quieren reconocer, es que el deseo del niño pueda ser sexual. Por ello la represión se instala, aunque no haya ninguna interdicción por parte de los padres, aunque no exista prohibición alguna sino, al contrario, todo esté permitido. La represión para el psicoanálisis no es el efecto de un interdicto. Por ello, el poder político no se encuentra ligado a la represión psicoanalítica.

Ninguna revolución de las conocidas ha logrado levantar la represión. Si la liberación política significa emanciparse no sólo de un modo de producción o del tirano en turno, sino de todo Amo y estructura de poder, entonces la liberación política resulta Utópica, ya que pretende alcanzar algo que se encuentra más allá del levantamiento de la represión y, por lo mismo, es imposible, porque exigiría la caída del símbolo unificador del grupo social, que hace lazo social, el jefe (que se le puede destituir y en ocasiones hasta asesinar, siempre y cuando el grupo corra a poner otro, a fin de preservar la cohesión social). En consecuencia, afirma Pommier: "...si una liberación económica es históricamente viable, en cambio una liberación política es, en este sentido, absolutamente utópica".⁹ Por ello Leon Trotsky proponía, además de la revolución económica, la política, para evitar la dictadura de Stalin. Un proyecto que hace resonar de manera dramática una frase que vierte Milan Kundera en su novela *El libro de la risa y el olvido: la lucha del hombre contra el poder, es la lucha de la memoria contra el olvido*.

En *Persona y democracia. Una historia sacrificial*,¹⁰ la filósofa malagueña María Zambrano afirma que *algo del ser humano excede y trasciende a la sociedad*: a saber, la persona. Pero a eso que escapa y trasciende a la sociedad, para los fines de este ensayo, es preciso llamarlo sujeto, en lugar de individuo o persona, pues es sujeto al y del lenguaje. Un sujeto que es histórico y se historiza, además de que se diferencia del animal en que produce naturaleza, y en que ahí donde brota la vida la transforma, la crea y recrea.

Este sujeto es el que produce el *impasse* en el freudomarxismo, es decir, un callejón sin salida, un atolladero, déficit, estancamiento o punto muerto, como

una dificultad insuperable. Porque el sujeto es irreducible a una teoría, a un sistema social, a un proyecto político, en la medida en que siempre gesta algo nuevo e inesperado, un futuro que se abre paso, que se insinúa y ensaya, por lo que su horizonte nunca se vislumbra en definitiva. Este sujeto se opone de manera necesaria y radical a la sociedad, incluso a veces a la cultura misma, porque él mismo es lo irreducible, en tanto que introduce la discontinuidad y la diferencia en lo homogéneo, en lo uniformado y conformado, como aquello que se considera estable en toda sociedad.

Mas este sujeto no es algo que se insinúa como una pura negatividad, como pura diferencia, sino como un *plus*, un exceso que crea algo ahí en el seno de la sociedad concebida como Unidad, desgarrándola con su invención. A esto que no se reduce a la economía, al campo de la conservación y al dominio, es a lo que Freud llamó inconsciente, en el sentido en que el deseo va más allá de la necesidad, constituyendo un punto de vista antieconómico, un derroche de las pulsiones, un más allá del equilibrio homeostático, un *Más allá del principio del placer*. Es un sujeto que rebasa lo vivo, a través de una potencia excedente, que al recortarse es posible identificarlo como lo Otro, lo nuevo que tiende a dar un *maximun*, merced a la aventura de darse y dar una otra realidad para sí y para los demás. Un sujeto que al lograrse pareciera mostrar su ser o al menos hacer un nuevo ser. Es el sujeto que no reposa, que no se somete al estar de ningún Estado, como señalara Eugenio Trías, porque es inquietud hasta la muerte, según enseña la filosofía del exceso de Georges Bataille.

El sujeto es fuerza avasalladora que siempre encuentra una salida. Y salir es, desde Ortega y Gasset, más bien entrar, *alteración y ensimismamiento*, como lo que delimita la frontera entre la naturaleza y la cultura. Ensimismarse es lo propio de lo Otro, de lo que pertenece a la dimensión de la Cultura. Y lo propio del sujeto está en la posibilidad de entrar en sí mismo, en un espacio propio, en retirarse, en estar solo, en diferenciarse de los demás. No se trata de un ensimismamiento antisocial, asocial o ahistórico. En realidad este es el único sujeto que puede entrar en su soledad para inaugurar una diferencia donde sólo había identidad; su quehacer hace historia y lo historiza. Si el sujeto introduce algo que escapa a la sociedad, ello constituye el modo en que se adentra en el tiempo y lo traspasa, ya que al interiorizarse en sí mismo escapa al tiempo

de la duración. Ciertamente que el sujeto al entrar en su soledad realiza una retirada de la vida social, pero para historizarse y dejar de ser prisionero de la misma historia. El freudomarxismo logró introducirse en los programas del movimiento proletario, porque prometía el equilibrio económico, político y sexual: *la realización plena del sujeto*, a través de la cual la sociedad entera debería lograr el mismo objetivo. El *impasse* del freudomarxismo responde a que pide el sacrificio de este sujeto (en bien de la comunidad) concebido como alienado en el individualismo burgués y en la represión de sus pulsiones. Se trata de sacrificar el lujo de vivirse diferente, en bien de un Estado que reclama estar y no existir, para una sociedad donde ningún sujeto tiene ya razón de entrar en divergencia y oposición, sino como parte de un *todo que debe renunciar a la diferencia*.

Si lo que se pide es el sacrificio de esta particularidad que es el sujeto, y cuya auténtica sujeción es ser sujeto del lenguaje, y aún de éste y contra él se rebela (mal) diciéndolo, entonces se reconoce un gran valor a esta subjetividad. Si se pide que se sacrifique —sostiene María Zambrano— es porque sólo esta subjetividad es capaz de sacrificio. Se exige que se sacrifique esa individualidad que el sujeto consigue entrando en sí mismo, y cuya existencia se desconoce y se anula. Se trata de un sacrificio invertido, pues se niega el espacio individual del sujeto a través de su aquiescencia. Si esta negación es necesaria es porque va más allá del sacrificio, hasta la supresión. Se suprime lo inaceptable en los partidos, en las asociaciones psicoanalíticas, en los campos de concentración, en los trabajos forzados y en los paredones.

Para que la exigencia de suprimir la subjetividad dejara de existir sería menester que la necesidad del Estado cesara, que ya no hubiera ningún sujeto que buscara la diferencia en su soledad interior, retirándose de la masa. A lo cual sólo se podría llegar en una sociedad homogénea en la que la diferencia no se presentara más. Pero nadie que busque como sujeto una particularidad puede vivir adherido a una sociedad. Esta es una posición radical de María Zambrano que comparte el psicoanálisis, cuya finalidad es que el sujeto tome distancia de la alienación especular que exige el goce del grupo. El lugar del sujeto es la sociedad pero con la libertad de entrar en su espacio interior, que le lleva a disentir, a responsabilizarse de asumir lo que no ha decidido o de arriesgarse a cambiarlo.

El sujeto es imprevisible, no pertenece al porvenir (que es previsible), sino al futuro que se insinúa con una luz nueva a cada instante y de manera discontinua. Y el futuro de este sujeto que se recoge en su soledad es imprevisto para que la vida no se estanque en un pasado muerto. Es este sujeto el que introduce la diferencia y abre el futuro, para atravesar la muerte y bordear el infinito. Su tiempo es el futuro porque es el espacio de la libertad.

Como el sujeto se retira del grupo hacia su soledad interior, al espacio que crea la diferencia y el tiempo de la libertad, es imposible que no entre en conflicto con la sociedad, ya que ésta vive en el pasado. Toda sociedad está siempre ahí; pero el sujeto va más allá de ella, de sus formas, costumbres, tradiciones... El drama del sujeto se lleva a efecto cuando tiene que enfrentar el pasado a través de una sociedad que no pasa, que se sostiene en sus ritos y sus miedos, en su forma de estar y permanecer.

Como discurso de la libertad, el freudomarxismo abanderó romper el lazo con el pasado, pero anclado al proyecto histórico del socialismo, en lo tocante al sujeto, concebido como grupal, que conlleva el proyecto especular de la salvación colectiva y el levantamiento de la represión inconsciente y política, lo que lleva paradójicamente a un proyecto donde el tiempo de disentir no es posible. Empero abolir el pasado de manera radical no es posible. Una sociedad sin pasado estaría carente de organización, de costumbres y de ley. El sólo hecho de colocar una piedra como señal de algo basta para fijar un momento el emblema de una comunidad, la huella de la cultura.

Hoy, más que nunca, hay que crear algo nuevo sin repetir las formas que llevan a la demagogia porque aceptan su forma de ser sin proponer una superación. Del pueblo como totalidad surge un poder que aplasta a las demás clases. Del pueblo como clase surge una forma social en la que la subjetividad no tiene lugar. Las masas son tan irracionales que suelen no pensar, dicen Le Bon, Freud, Baudrillard y Lacan.

Sería verdaderamente torpe y hasta injusto de mi parte olvidar que gracias al pensamiento y la práctica del freudomarxismo surgieron demandas y luchas sociales que terminaron por gestar ciertas reformas que humanizaron socialmente al capitalismo. Estos cambios permitieron en algunos países tener presente diversas interrogantes de la vida subjetiva que antes de este movimiento estaban excluidas del discurso social y político. Hoy en día, el socialismo, el

imperialismo y el neoliberalismo no despiertan más que desconfianza. La evocación del pensamiento freudomarxista y su praxis utópica, como movimiento político primero y como discurso teórico después, no tiene más propósito que el de leer de otra manera las polémicas que levantó en torno a su discurso y su programa, su influencia en las medidas sociales prácticas y los nuevos senderos de la crítica.

Notas.

1. Armando Suárez , “Freudomarxismo: pasado y presente”, en Armando Suárez (Com.), *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 142-166.
2. Eric Laurent, “Misión Sexpol”, en Revista *Ornicar?* no. 35, Paris, Novarin, 1986, (traducción de la autora).
3. Armando Suárez, *op. cit.*, p. 146.
4. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”(1929), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 83.
5. León Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, México, Folios, 1982.
6. *Ibid.*, p. 124.
7. Gérard Pommier, *Freud ¿apolítico?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.
8. *Ibid.*, pp. 182-183.
9. *Ibid.*, p. 185.
10. María Zambrano, *Persona y democracia. Una historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1988.

POSTFEMINISMO Y NEOHUMANISMO

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

El movimiento de las mujeres conocido como feminismo, cuyo origen data de hace más de dos siglos, ha derivado en la cultura global de los últimos años en un proceso de institucionalización de consecuencias inesperadas. Por ejemplo, el feminismo institucional que ha llevado a reconocer en todos los espacios sociales los derechos sociales de las mujeres, ha llegado a modificar hasta la concepción que de sí mismas tienen las mujeres. Ello hace que el sentido y valor del feminismo no sea el mismo que tenía hace cuatro décadas: cuando en la segunda mitad del siglo XX, en el contexto de una cultura en la que parecía dominar el principio del placer, se consolidara como movimiento revolucionario que buscaba modificar hasta las estructuras de la vida cotidiana.

Mucho menos coincide su significado actual con el sentido que tenía en los siglos modernos e ilustrados que le dieron origen: el siglo XVIII y XIX, en los que se mantuvo como reivindicación la igualdad política de las mujeres. El tinte economicista que el desarrollo acelerado del capitalismo salvaje le fue imprimiendo, no sólo al feminismo sino a toda la cultura moderna, redefinió el sentido de la acción institucional de beneficio a las mujeres en el mismo sentido instrumental en el que se ha ido minando la posibilidad de creatividad y desarrollo del espíritu que la filosofía ha constatado,

El siglo XX se consolidó pues, aunque superficialmente, como el siglo de los logros y la realización de las mujeres, en aquellas culturas que quisieron mantener la coherencia con los principios democráticos que la modernidad les ofrecía. Sin embargo, tales culturas acogieron el proyecto de emancipación de las mujeres sin que ello modificara, realmente en beneficio de ellas, las estructuras ideológicas jerárquicas que dieron lugar al feminismo. El patriarcado hoy reinante ha mantenido intacta la experiencia limitada y limitante de los seres humanos de género femenino. Realidad que hoy al menos podemos percibir de forma sistemática, a través de los datos proporcionados por la estadis-

tica, cuando ésta se realiza con variables desagregadas por sexo y con indicadores de género. Pero también se perciben nuevas y más monstruosas formas de denigración social de las mujeres, en los casos de escándalo (como los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez), para los cuales se siguen pronunciando argumentos que intentan seguir poniendo límites a la autonomía de las mujeres.

La experiencia de las mujeres es limitada, digo, por las evidencias de exclusión y denigración que en cualquier campo nos brindan los estudios feministas emprendidos desde el siglo pasado. Limitante también, porque el fenómeno de la denigración de las mujeres no es exclusivo de ellas. Las consecuencias de empobrecimiento para el desarrollo humano son cada vez más patentes, también para los hombres. El despliegue del “género”, que es un concepto relacional que sirve para evidenciar y denunciar el desequilibrio con el que la cultura define a los integrantes de uno y otro sexo, no ha conseguido reestablecer el equilibrio, sino aparentemente agudizar el conflicto y, en el ámbito teórico, producir más confusiones.

Es necesario pues que precisemos los beneficios que la inserción de la conciencia feminista ha traído a la cultura. Si bien la conciencia generalizada de la necesidad de igualdad propuesta y sostenida por cierto sector del feminismo ha ganado terreno, lo cierto es que en el ánimo de las que configuraron el movimiento social llamado feminismo sigue permaneciendo el descontento. Más aún, las tendencias política (institucional) y teórica (académica) del feminismo parecen dirigirse hacia puntos opuestos. La primera, integracionista, tiende hacia la asimilación de los propósitos emancipatorios, y ha desvirtuado el feminismo hasta el límite en el que no se distinguen las propuestas conservadoras de las más subversivas. La segunda mantiene el rechazo a las distintas expresiones patriarcales de la cultura, e intenta subvertir hasta el lenguaje, produciendo de esta manera nuevas e irresolubles paradojas.

En un sentido práctico, la cultura contemporánea está plagada de términos y conceptos que ha puesto en circulación el feminismo. La vida concreta de hombres y de mujeres se ha transfigurado al límite del desconocimiento de un pasado inmediato, que ha quedado olvidado en el vertiginoso cambio de la posición social de las mujeres. Hoy, en ciertos ambientes, no parece tener ningún sentido hablar de opresión de las mujeres, ni de jerarquía. Sin embar-

go, ellas siguen siendo, como en toda la historia, negadas y oprimidas. Han ocupado espacios que antaño no podían, pero todavía no han logrado cambiar las concepciones que les asignan un destino doméstico y las definen como entidades sometidas: a la reproducción humana, al placer de los hombres o a la ideología de la ternura.

Los cambios culturales son, no obstante, abundantes y significativos. La propia presencia de las mujeres en los espacios de los que otrora fueran excluidas nos permite identificar grandes avances, no dirigidos hacia la superación de problemas humanos generales, pero que con el sólo incremento de subjetividades apuntalan y completan la definición de lo humano. La misma teoría, la ciencia, el arte y la filosofía, se verían todavía más disminuidas y estancadas si no hubiera sido dado, en paralelo, un proceso social de inclusión progresiva de las mujeres en todas las culturas.

Así, la cultura contemporánea negó y eliminó gradualmente de la praxis social la diferencia entre los sexos, y con ello alteró la fisonomía de la cultura que hoy se presume política, económica y socialmente integradora. Sin embargo, no eliminó concepciones injustas ni permitió superar desigualdades. La finalidad profunda de la cultura contemporánea ha consistido sólo en integrar superficialmente a las mujeres en los procesos productivos, haciendo nuevamente de ellas objetos o instrumentos para la productividad, el consumo y la eficiencia del orden social; entendido este último como forma autoritaria y vertical de regulación de la vida humana, en la modernidad.

Respecto a las mujeres, el orden social democrático de la vida moderna nos ha llevado a alcanzar una aparente forma de universalidad cultural, en la que las Universidades, las diversas Instituciones de la vida social, y hasta los Gobiernos (aun los anacrónicos y reaccionarios), parecen escuchar, reconocer y alentar en las mujeres capacidades y potencias que antaño se negaron a validar. Pero la renuncia a la creatividad diferenciadora de una revolución que modificara no sólo el lugar social de las mujeres, sino también las mismas formas de la acción política —que según Hannah Arendt son expresión de libertad— ha terminado por traducir el significado de las luchas de las mujeres en una simple apariencia de integración cultural, y en una supuesta forma de logro universal.

La disolución de la política, tal como señala Hannah Arendt, a los límites estrechos de la sociedad, ha suplantado la consumación de un reconocimiento pleno de la humanidad de las mujeres y una efectiva democratización, por una simple ampliación numérica de dominados, cuya pobreza real y simbólica se mantiene, y desdibuja y concreta la realidad de lo humano. La reducción progresiva de la actividad creadora, y la negación de las diferencias que ha caracterizado a la sociedad moderna, ha terminado por ofrecer un mero simulacro de orden igualitario que, más bien, en su apelación a un principio de Universalidad abstracta, es ajeno a las formas concretas de vida de mujeres y hombres marginados o excluidos económica, política y culturalmente: indígenas, negras, pobres, etc.

Tal simulacro de igualdad promueve, cada vez con mayor éxito, una pervisión del sentido, del significado potencialmente pleno de humanidad, que vehicula el feminismo. Aquí debemos aclarar, tomando como base la reflexión arendtiana de la política (que parte del análisis de los conceptos de igualdad y diferencia), que la igualdad no es un fundamento real y natural de la vida humana, sino un postulado hacia el que debemos tender, manteniéndola al mismo tiempo como condición de la vida política. Por ello afirma en *Los orígenes del totalitarismo*: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”.¹ Pero la diferencia, constitutiva del rasgo fundamental de la pluralidad humana, no ha sido valorada.

La modernidad, incapaz de comprender y mantener el sentido político de la igualdad revelado por Arendt, como forma de reconocimiento y respeto de las diferencias, añadió además a su noción homogenizante y naturalizante de igualdad social un modelo masculino de referencia. Así, redujo también el significado pleno de la “igualdad entre”, que elimina las jerarquías, al sentido masculino y previamente legitimado de una “igualdad a”, que mantuvo incuestionado el principio masculino de regulación de la vida, y despojó a las mujeres de la humanidad que presuntamente defendía para todos.

Sin ser capaz de reconocer las diferencias, y simultáneamente eliminar las jerarquías, la modernidad del siglo XX se ha empantanado en un proceso de autodefinition, que ha confundido los rasgos de un supuesto progreso cuyo sino es la autodestrucción y el sinsentido. Identificada con el Yo absoluto que

la modernidad propone, la universalidad presente está vacía. Todos somos iguales en el límite, en la miseria, y las fronteras que separan países, culturas, clases, etnias, no dejan de erigirse. La diferenciación productiva, afirmativa, solidificadora de la pluralidad, respetuosa de la diversidad que somos, todavía no se alcanza, pero las jerarquías, las injusticias y las asimetrías son la constante de una cultura global y universalmente restrictiva.

De esta manera, contrariamente a lo que el movimiento social del feminismo pretendía, modificar el rumbo, redefinir el sentido de lo humano, la institucionalización del feminismo no ha podido conducir a una transformación cultural que verdaderamente amplíe y dignifique el horizonte de actuación de lo humano. Sólo ha llevado a la cultura a una forma más compleja de institucionalización de la vida cotidiana, que ahonda el desapego de nuestra condición humana. La asimilación del discurso crítico de las mujeres al discurso oficial de la globalización moderna, que homogeneiza y niega las diferencias y mantiene las jerarquías, sólo ha logrado suplantar la pretendida transformación radical del orden público, que podría resultar de la correcta escucha de la palabra que, con el feminismo, comenzaron a pronunciar las mujeres en el siglo pasado.

Esta correcta escucha no debe reducirse a la palabra de mujeres de culturas unilateralmente definidas como desarrolladas, sino más bien debe dar la voz a la experiencia marginal de la marginalidad, al tono de las doble o triplemente excluidas; aquellas que cobijadas por culturas y tradiciones de resistencia, aunque con componentes masculinos, intentan revelar amplios procesos de sabiduría ancestral que en Occidente no han tenido lugar. Tal concepción conlleva la necesidad de vincular el análisis de los procesos de jerarquía sexual con los procesos de exclusión y marginación cultural; y, finalmente la necesidad de insertar los problemas de las mujeres en los procesos complejos de la diversidad cultural.

Lo anterior significa que actualmente no es posible reducir la lucha de las mujeres, la lucha feminista, a la experiencia única y falsamente universal de las mujeres, sino integrar en ella todo lo marginal, todos los componentes de las múltiples formas de jerarquía social, todo lo ajeno de la cultura occidental que, aunado al estilo universal de la cultura patriarcal, se ha concebido como irrealidad. Es decir, en el contexto de reconocimiento de la diversidad cultural

y de la jerarquía sexual, la búsqueda de un nuevo universalismo cultural tendría que estar determinada por una nueva forma de atención a lo real, que proponemos llamar “postfeminismo”.

Es ésta una noción que se caracteriza por la comprensión de un tiempo, pasado o presente, que aún permanece silencioso: el de nuestras abuelas y contemporáneas que en el concierto moderno de la lucha por la igualdad social, y pese a los beneficios evidentes de la revolución sexual, no se declaran como feministas. Lo que digo no significa abjurar de la importancia que tiene la defensa de la igualdad social, sino sólo reconocer que en plena efervescencia del movimiento de liberación sexual existieron mujeres que expresaron su disidencia, no con el movimiento de emancipación como tal, sino con las formas acrílicas y cerradas a una sola e impositiva visión de la libertad.

Abundan los ejemplos de mujeres activas, cuyo ejercicio de autonomía es ejemplar. Una de ellas es precisamente Hannah Arendt y otras filósofas que, manteniendo un distanciamiento teórico con el movimiento de liberación de la mujer, actualizaban con su práctica y su pensamiento formas diversas y muy amplias del ejercicio de la libertad. Otras son las llamadas feministas culturalistas o de la diferencia sexual, quienes han postulado la existencia de otras, diversas y múltiples, formas de perseguir y alcanzar la libertad.

La comprensión cabal de nuestro tiempo, del siglo que comienza y que proponemos caracterizar como postfeminista, tendría que estar signada también por la creatividad renovada de las tradiciones no occidentales. Creatividad que se oculta y se niega en los folletos de promoción turística y el folclor comercializado al que se ven reducidas las culturas pobremente desarrolladas, según el concepto de desarrollo occidental, pero cuyo valor y vitalidad se manifiestan permanentemente en su rica, y a veces novedosa y sincrética, producción artesanal. La defensa de sí mismos y de sus derechos que realizan los pueblos indios a través de su afirmación y su exigencia de participación política y de decisión social, es otro de los temas que la conciencia postfeminista es capaz de integrar.

El postfeminismo consiste en una nueva forma de universalismo cultural, cuyas bases son la coherencia práctica y conceptual. Pensar desde una conciencia postfeminista implica reconocer que la condición de la mujer no está aislada de su contexto histórico vital, que no está separada de los demás rasgos

constitutivos de su personalidad, y que no es ni puede estar opuesta a la condición existencial de los demás. Ello permite que podamos apropiarnos y entender como propias la autonomía que otros grupos ejercen, y que ha llevado a diversas culturas de distintos países a enfrentamientos y rupturas con la cultura hegemónica, a pesar de la desproporción que existe entre sus artefactos de defensa y control: fusiles de madera y machetes contra tanques de guerra, armas y bombas de gas.

El pleno desarrollo de la conciencia humana, sin negación del valor de verdad, pero constitutivo de un más allá del feminismo que siempre ha aspirado al reconocimiento de la diversidad, lo que llamamos postfeminismo, nos permitiría también poder contar con la sensibilidad necesaria para comprender la pálida verdad del misticismo y distinguirla de la superstición; reconocer la auténtica religiosidad que se esconde entre los frívolos pliegues del fundamentalismo religioso. Y es que no podríamos concebir alguna forma coherente de libertad, si ésta contradijera la posibilidad de realización de las demás, de los demás ni de lo demás.

El concepto de postfeminismo que intento construir se erige sobre la base de una mirada atenta a todo lo que en el mundo de la cultura homogénea no ha tenido lugar. En este espacio cabe la sexualidad, la risa, y todo lo que constituye el concepto de “mal”, en tanto que estos temas han sido definidos como ámbitos excluidos del mundo teórico y moral. La noción de postfeminismo, a la que me estoy refiriendo, es un concepto potencialmente capaz de configurar un nuevo horizonte para la acción humana, que se compone de todos los elementos deslegitimados por la cultura occidental. No se caracteriza, ni podría hacerlo, por un abandono de la preocupación por el destino de la mitad de la especie: las mujeres, ni por la ignorancia banal de la justicia, el respeto y la dignidad de las personas, tal cual lo postulara tímidamente la modernidad.

El postfeminismo se define más bien como una época en la que el incremento de la conciencia humana es capaz de integrar en su propuesta emancipatoria modelos de exclusión, marginación y jerarquía —que revelan otras múltiples formas de dominio y control—, y con ello abre las puertas a la alteridad cultural. Manteniendo la crítica de las jerarquías, pero cogiendo la diferenciación, el nuevo siglo, el siglo XXI, si se concibe como estoy propo-

niendo, teñido de un postfeminismo creador, configurador de un nuevo humanismo en el que se reconozca el carácter irrenunciable de la diversidad genérica y cultural, sabrá mantener el énfasis crítico frente al humanismo moderno homogeneizador. Podrá relativizar aún más el modelo de humanidad que la Modernidad nos da, sobre la base de una necesaria reformulación de lo humano en donde estén integradas las mujeres. El postfeminismo pues, definido así, nos permite creer que todavía es posible conciliar múltiples diferencias, y constituir una nueva y verdadera forma de Universalidad cultural.

Notas

1. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Planeta-Agostini, 1994, vol. 1, p. 380.

UNIVERSALISMO CULTURAL Y GLOBALIZACION TÉCNICA

Raúl Garcés Noblecía
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“Lo universal es lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal”.

Aristóteles, Segundos analíticos 1,4.

Asistimos a una reconfiguración estratégica, teórica, filosófica y geopolítica de las relaciones existentes entre las pretensiones universales de la filosofía práctica y la globalización de la tecnología, entre las presunciones de uniformidad de los ideólogos de la tecnología y las distintas formas de racionalidad social; es decir, la relación entre el universalismo abstracto y la pluralidad de formas de la racionalidad cultural. Estas nos exigen repensar un conjunto de interrogantes práctico filosóficas ineludibles: ¿Puede la filosofía renunciar a preguntarse por las ideas generales y universales? ¿Tiene la obligación de volver a pensar con un impulso renovado el sentido y el valor de la universalidad y la racionalidad, de la cultura y la tecnología? ¿Aún podemos recuperar el significado del universalismo según la larga tradición filosófica que nos precede? ¿Qué fenómenos y consecuencias resultan de una presunta globalización de la racionalidad tecnológica? ¿Necesitamos de un universalismo renovado y plural? ¿De un universalismo capaz de incorporar la pluralidad espiritual de las culturas?

a) Pretensiones universales de la filosofía

“Lo particular tiene su lugar propio en la historia; es un ser finito y como tal debe perecer. Es lo particular lo que se utiliza en la lucha y resulta en parte destruido; y de esa

lucha y esa desaparición de lo particular surge lo universal, lo que no debe perturbarlos. La idea de lo universal no se ofrece al conflicto, la lucha y el peligro; se mantiene apartada de todo ataque y daño y envía el combate a la pasión para que en él se consuma. Podríamos calificar como astucia de la razón a ese dejar obrar por ella a las pasiones, ya que sólo la apariencia fenoménica es en parte nula y en parte positiva. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son, en consecuencia, sacrificados y abandonados. La Idea paga tributo a la existencia y a la caducidad no por sí misma, sino por medio de las pasiones individuales”.

Hegel, Filosofía de la historia universal.

La filosofía decimonónica y del siglo que nos precede se caracterizó por su crítica del universalismo. Diversos pensadores se encargaron de formular la denuncia de los rasgos metafísicos y abstractos de la filosofía desde sus orígenes parmenídeos y platónicos, la teología cristiana y el idealismo hegeliano. Para los maestros de la sospecha, sus predecesores y discípulos, Feuerbach y Marx, Kierkegaard y Nietzsche, Foucault y Deleuze, el universalismo alcanzaba en las ideas de Hegel una manera de pensar peligrosa y abstracta, carente de un auténtico valor emancipatorio; esto es, la concepción universalista hegeliana representaba la expresión más alta de la alienación de la filosofía y la inversión de las fuerzas constitutivas de la vida. Somos herederos de esta actitud crítica que desconfía de las distintas versiones del universalismo formuladas por el pensamiento idealista y colonialista, abstracto y dominante, cuyas pretensiones son las de alcanzar una idea plena y total del ser, de la acción moral y la existencia humana; en suma, del pensamiento único y verdadero.

No es extraño que determinadas orientaciones críticas consideren que hacer filosofía significa rastrear, criticar y deconstruir las pretensiones universalistas del pensamiento griego, medieval e idealista alemán, que bajo diversas formas sucedáneas de universalismo totalizante renuevan sus intentos por determinar formal y materialmente una concepción racional de lo que es y lo que debe existir. En nuestros días, fieles a esta tradición crítica no es extraño que se

continúe con la sospecha y la denuncia, la interpretación y desvalorización de las distintas modalidades que asume el universalismo ideológico, bajo sus versiones totalitarias e instrumentales, positivistas y tecnológicas que pretenden ofrecer una concepción irrefutable y última de la cultura y la vida humana, válida para todas las comunidades, los tiempos y los hombres, independientemente de sus circunstancias, de su condición cultural y su historia. Es a esta concepción imperial de lo universal a la que se acogen reiteradamente los ideólogos del colonialismo etnocéntrico y los tecnócratas de la sociedad de la información que buscan legitimar la superioridad racional de unas culturas sobre otras, de la racionalidad tecnológica sobre las diversas formas de interacción social y cultural: de la supremacía de las civilizaciones industrializadas sobre las comunidades presuntamente disminuidas racional, científica, política y culturalmente.

Sin embargo, aún cuando desde la perspectiva crítica de la modernidad podemos emplear la idea de universalismo para referirnos a esta concepción homogénea que reduce las diversas culturas a un mismo criterio y estilo de vida civilizatorio, así como para denunciar al eurocentrismo como forma colonial e ideológica dominante, nos enfrentamos ante el riesgo de banalizar y desvirtuar el concepto de universalidad y desconocerla como una idea propia y legítimamente filosófica.

Necesitamos recuperar aquella tradición filosófica para la cual la noción de universalidad no puede ser reducida a una mera voluntad de control racional e instinto abstracto de dominación de lo singular, sino que la idea de lo universal es la que hace posible la reflexión sobre lo general y su sentido, por la que podemos interrogar al propio pensamiento y preguntar por lo legítimo, justo y razonable. El concepto mismo de universal, o *universum*, remite a la idea de una comprensión de lo múltiple que no se opone a lo singular ni a lo inédito, a la apertura del sentido y la afirmación de las diferencias.

Consideramos que una recuperación hermenéutica de los maestros de la universalidad, esto es, del pensamiento clásico griego y de la filosofía idealista alemana, nos mostraría que lo universal remite también a una comprensión de lo plural, incorporación de lo singular y apertura a lo diverso. Por ello, la idea de universalidad tiende a mostrarse siempre en oposición a lo particular fáctico y lo individual concreto, esto es, como superación ideal de la realidad par-

ticular y empírica. De tal manera, hay que reconsiderar que no existe una oposición entre lo universal y lo singular, entre la universalidad y la pluralidad, sino más bien entre el sentido universal de las ideas y la individualidad física concreta, entre lo universal del preguntar filosófico y la conservación de lo particular empírico. Siguiendo este argumento sostenemos que existe la posibilidad efectiva de pensar y reconocer, reflexionar y reformular la idea de universalidad en tanto reconocimiento de lo diverso y lo desemejante; es decir, repensar lo universal como apertura y libertad, en tanto reincorporación de lo auténticamente ideal del pensamiento: la singularidad y la diferencia, la creatividad y lo inédito, la pluralidad y la intersubjetividad dialógica, la diversidad cultural como modalidades del universal intercambio simbólico y humano.

b) ¿Globalización tecnológica?

“En nuestra civilización, incluso la existencia y el pensamiento se conforman de fuerzas tecnológicas”.

René Dubos.

¿A dónde se dirige la asfixiante e ideológica globalización tecnológica actual? ¿Es legítima la supremacía de la racionalidad tecnológica sobre otras formas de racionalidad e interacción cultural? Durante los últimos cuatro siglos, el pensamiento moderno desarrolló una forma positivista y científica del universalismo tecnológico e instrumental: conocer para dominar las fuerzas de la naturaleza y las potencias humanas. Desde entonces no resulta extraño que se asuman pretensiones de universalidad racional siempre en favor del desarrollo y la superioridad de una civilización tecnológica que imprime su impulso al progreso económico y social, infraestructural y globalizador, evidenciando que únicamente a través de una racionalidad instrumental la emancipación humana es posible gracias a los alcances ilimitados de la tecnología y sus poderes inéditos.

Entre las principales tareas que se impone la filosofía de la cultura, una consiste en realizar una crítica de esta concepción tecnológica de la cultura, la

que actualmente asume la forma del control sobre la vida, la acción social y el lenguaje, y los reduce a meros objetos de transformación tecnológica por parte de la ingeniería genética, la robótica y las tecnologías electrónico digitales, respectivamente. Existe una pseudouniversalidad de la racionalidad tecnológica que se desatiende cínicamente de los efectos sociales y culturales implicados en el uso irresponsable de la tecnología, entre las que destacan actualmente la clonación y, por tanto, la reducción de la diversidad genética de plantas y animales con fines lucrativos; el desempleo masivo y la anulación de la existencia laboral ante la automatización robótica postindustrial para alcanzar mayor rentabilidad; y la uniformidad en el procesamiento numérico, interpretación y control del lenguaje audiovisual e interactivo, a través de un orden binario y la simulación virtual. El poder de la universalización tecnológica sobre la diversidad viviente y la complejidad del espíritu olvida que la existencia humana, la práctica social y el lenguaje no pueden ser reducidos al dominio de una falsamente universal racionalidad tecnológica.

Tenemos que insistir sobre la actividad realizada por genetistas, ingenieros robóticos y programadores, a fin de asumir una responsabilidad ética y política, crítica y cultural sobre las modalidades de evaluación, los propósitos de las tecnologías, su diseño y aplicación, su eficiencia en los ámbitos ecológicos, sociales y comunicativos, ya que sus prácticas e investigaciones tienen profundas consecuencias para las culturas concretas. Los pseudocriterios implicados en el desarrollo de las tecnologías, como son la utilidad y la velocidad, la eficacia y la funcionalidad, se han convertido en pautas peligrosas e irracionales tanto para el respeto a la vida y la autonomía social como a una auténtica valoración de la existencia y una verdadera comprensión del comportamiento intercultural. Así, mientras los resultados aportados por las tecnologías no sean sometidos a una discusión intercultural, ética y democrática, no existirán decisiones razonables, socialmente eficientes ni políticamente responsables. O, de lo contrario, a ciertos ideólogos e ingenieros de la racionalidad tecnológica les parecerá suficiente, como hasta ahora, con incorporarse a las pautas ofrecidas por el mercado y a la aparente e irrefrenable lógica del progreso tecnológico postindustrial impulsado por las corporaciones transnacionales.

c) Universalismo intercultural

“El hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de hamo faber, ni a su aspecto racional de hamo sapiens. Hay que considerar en la humanidad la cultura, el mito y la fiesta, la danza y el canto, el éxtasis y el amor, la muerte y la desmesura”.

Edgar Morin, *El paradigma perdido*.

El debate sobre el valor del universalismo abstracto y el particularismo empírico, entre el universalismo tecnológico y el multiculturalismo relativista, puede ser superado mediante la formulación de una idea de universalismo cultural; esto es, el reconocimiento de lo universal en las diferentes experiencias espirituales y las vivencias, mediante una relación práctica y dialógica que logre comunicar y comprender la mutua relación entre las diversas culturas. Concebimos una cultura no por sus *memes* o unidades de transmisión de representaciones colectivas, ni tampoco a partir de la distinción entre una compleja totalidad de costumbres que los hombres aprenden y con la que se distancian de su herencia natural y biológica. Nosotros reconocemos una cultura donde es posible poner en contacto mundos diversos y universos abiertos, experiencias y vivencias prácticas, representaciones simbólicas y relaciones intersubjetivas que hacen posible el diálogo y la comprensión entre distintas culturas.¹

Ciertamente desde una ingenua apreciación se objetará que la noción misma de “universalismo cultural” encierra una contradicción, ya que no podemos aspirar a la idea universal de una realidad cultural particular, ni tampoco ha existido una cultura concreta que logre alcanzar permanentemente la consolidación universal de su proyecto. No obstante, la mundialización operada durante los últimos cuatro siglos nos muestra y exige una concepción universalista de la cultura que posibilite el diálogo y la comprensión, la interacción y la vida práctico social entre las más variadas y diferentes, irreductibles y diversas formaciones culturales. Incluso, la misma historia universal nos ha mostrado que las culturas se relacionan de las formas más variadas, afortunadas y lamentables, unas veces chocando y otras complementándose, las más de las ocasiones entrecruzándose y, las peores, superponiéndose a

las demás, pero por alguna misteriosa aspiración de universalidad autocrítica las culturas se van corrigiendo y aprendiendo unas de otras, alimentándose y cultivando.

El propósito de formular un nuevo universalismo cultural, capaz de incorporar e integrar las posiciones relativistas y superar críticamente al universalismo ideológico, es uno de los proyectos de una filosofía por venir que ya se encuentra entre nosotros. Mediante ella hay que intentar criticar el esquema de la racionalidad tecnológica desde una perspectiva cultural, e incluso pluriversal; esto es, que se asume como necesariamente intercultural y abiertamente universal. No se trata de cuestionar la actividad tecnológica concreta ni anular la pertinencia de la autonomía de las culturas particulares, sino de ir desmitificando el modelo racional e ideológico que reduce la diversidad cultural y la existencia humana a unas premisas pseudouniversales, instrumentales y totalitarias.

Resumiendo, cabe recordar que es posible reconocer lo universal en la diversidad del sentido, en nuestra comprensión intersubjetiva de la verdad tanto como en la legítima pluralidad de las culturas y la amplia diversidad de lo que es valioso. Siempre y cuando no olvidemos que sólo por la idea de que existe algo universal es que nuestra existencia se abre al pensamiento y a la apertura del preguntar, a la libertad y la creación, a otras prácticas espirituales y culturales; esto es, a la posibilidad de un filosofar propio y a la vez universal.

Notas

1. Mario Teodoro Ramírez, "Varios universalismos", *Devenires* (Morelia), año III, no. 5, enero 2002, p. 59.

-

PARA UNA DE(S)CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

Marco Millán
Universidad del Claustro de Sor Juana

Las líneas siguientes sólo pretenden ser algunos trazos reflexivos en torno al concepto de Cultura, en general, y a las Ciencias de la Cultura, en particular. Me he propuesto avanzar hacia ello a través de la estrategia de la de(s)construcción, lo cual significa que no hay estrategia preconcebida más allá de la que de manera natural se deriva de los propios conceptos en cuestión. Así es que intentaré mostrar por qué no es posible entender cabalmente el concepto de “cultura”, si no se comprenden los rasgos más distintivos de la Ciencia Moderna (es decir, aquella que florece en Europa entre los siglos XVI y XVII), Y mostrar que, incluso, el que se les denomine, a los estudios sobre la Cultura, “Ciencias de la Cultura”, entraña de antemano una filiación a la Ciencia pocas veces explorada en sus justas dimensiones.

Para alcanzar los trazos mencionados propongo, en un primer recorrido (parte A), reconstruir los rasgos más distintivos de la Ciencia Moderna; en un segundo momento (parte B), intentaré señalar los problemas a los que nos enfrenta el ver a la “cultura” desde una perspectiva “científica”; en un último recorrido (parte C), defenderé la idea de que el concepto de “cultura” ha servido al desarraigo del hombre en la Tierra y a la pérdida de la *Physis*, y por ello al desvío del pensar, si bien todo ello en nombre de la Ciencia y técnica modernas.

Parte A

Para reconstruir la historia de los patrones de explicación científica que, desde el siglo XVII, marcan la ruta del saber occidental, no bastarían unas líneas, así

que en vez de esa desmedida pretensión, sólo indicaré los rasgos más destacados que valdría la pena tener en cuenta para la comprensión cabal de lo que se quiere indicar en esta ponencia. Veamos.

La idea de Ciencia Moderna: La experimentación sistematizada, el uso de patrones matemáticos para la explicación y la investigación como empresa, son tres rasgos inequívocos del proceder científico moderno. Ya desde Copérnico, Galileo y Kepler (sólo por referir tres nombres conocidos) la búsqueda de leyes, provenientes de la exactitud de las matemáticas, marcaban el camino a seguir por el desarrollo científico-técnico posterior. El conocimiento se convirtió en investigación y la investigación creó la demanda de experimentación. Dicha experimentación iba muy pronto a llevar a los hombres de ciencia a querer sistematizar el conocimiento en un método que sirviera como un patrón de aseguramiento de la obtención “objetiva” de datos que ratificaran una ley o que permitieran plantear una hipótesis. De allí nacerá una larga cadena de patrones de explicación, formulados como teoría del conocimiento, epistemología o filosofía de la ciencia. Pero la categoría que por excelencia aparecerá y se irá discretamente imponiendo hasta nuestros días, es la de *Sujeto*. Un sujeto que metodológica y sistemáticamente intentará, a veces con éxito, otras con dudoso éxito y otra más francamente errando, controlar y determinar a un *Objeto*. Objeto cuya entidad solía y suele ser la naturaleza, objeto en tanto naturaleza que parecía revelarnos sus misterios, objeto natural de la explicación científica, objeto donde se asentará el saber occidental, objeto de la objetividad científica, objetividad científica secular y valorativamente neutra y, finalmente, objeto como objeto humano y, al cabo, estudio de las culturas humanas como objeto. Indicios, todos ellos que hacen pensar en la gestación de las Ciencias Humanas. De las Ciencias Humanas se irá hacia las ciencias y Filosofía de la Cultura y de éstas a los estudios sistemáticos de las Ciencias de la Cultura, con matices de una particular y occidentalizada científicidad.

La técnica moderna: La técnica (*téchne*) como producción de instrumentos, de artefactos, y el modo de conocer (*episteme*) y transmitir el saber técnico, han sido actividades propias del hombre. La técnica entendida en su sentido esencial como un producir (*poiesis*) desde la reunión de las causas (Aristóteles), es un destino del hombre. Sin embargo, la técnica moderna se ha alejado, arrogante, de su esencia. La técnica moderna, auspiciada por la Ciencia Moderna,

ha hecho de la naturaleza un escenario de destrucción. Lo que significa que nuestro destino se ha vuelto peligroso. Hoy la técnica, más que nunca, sirve a intereses no necesariamente humanos. Si el hombre ha convivido con la técnica como destino inevitable, no por ello habría que pensar en un desarrollo lineal de perfeccionamiento, sino más bien en que gracias a la experimentación del sujeto de la ciencia, la técnica —particularmente desde el siglo XVII— también ha sido consecuente con un modo particular de ver al mundo como objeto y en contribuir a que su objetualidad se dispare hacia el perfeccionamiento instrumental con carácter de excluyente. Piénsese en el afán de instrumentalizar, valga la redundancia, las técnicas de investigación. No podemos renunciar a la técnica, pero no podemos dejar de cuestionar el papel protagónico que ha cobrado por encima del saber humano. La técnica sin saber, ha conducido a la especialización y analfabetismo funcional desmedidos.

En el caso de los estudios sobre la cultura es por demás evidente su vínculo a los artefactos y a los diversos modos de operar esos artefactos. Por ejemplo, los estudios de la comunicación —en el siglo XX— surgieron de la preocupación por medir los efectos que provocaban en quienes recibían los mensajes de los medios eléctricos. Sumándose a aquellos la popularización, desde 1928, del tristemente célebre esquema “básico” de la comunicación, donde a partir de la telefonía, particularmente de los ingenieros de la Bell Systems, se volvieron parte de la “investigación científica” los términos de emisor-mensaje-receptor. El empleo de dichos términos sólo viene a mostrar uno de los rasgos esenciales de la subordinación contemporánea del hombre a los instrumentos: los conceptos y usos instrumentales dan cuenta de asuntos humanos. La técnica es compañera del hombre y no es necesario renunciar a ella, pero sí es necesario tomar distancia crítica al hecho de que la técnica decida por el hombre. Lo que queremos decir en este punto, con la mayor claridad posible, es que la Ciencia Moderna conforma el quehacer de la técnica moderna y conforma, también, el sentido que en el fondo guardan los conceptos “básicos” de la comunicación. De ahí se puede sostener que el concepto de Emisor se subsume al de Sujeto de la ciencia y el de Receptor al de Objeto. Todo ello para favorecer discursos pretendidamente científicos sobre la comunicación, que de lo único que dan cuenta es de su falta de atención teórica sobre el hecho de que

sus pilares discursivos responden a prejuicios positivistas sobre la ciencia, la cultura y el humanismo.

El arte como estética de lo individual: En la modernidad el arte se convierte en objeto que proyecta las vivencias de un sujeto. El arte expresa el sentir, el percibir, el idear y el ideal de los sujetos (nótese que esta frase contiene elementos favoritos de los *clisés* todavía vigentes sobre el arte). El arte se vuelve fenómeno de la individualidad, aunque plasme lo colectivo. El arte entendido y producido desde el Sujeto se deja llevar, como en una huida natural, a los confines de las subjetividades. El arte representa al ente, se vuelve representación e imagen de un sujeto antropocéntrico. Piénsese en la ruta que va del impresionismo al *pop art* y piénsese en las teorías de la simulación (Baudrillard), donde se explica porqué el objeto se vuelve autónomo con respecto a las subjetividades y donde se puede deducir el porqué el arte es más bien *idea* del arte. Nietzsche había sentenciado que lo que caracterizaba al siglo XIX era el triunfo del Método sobre la ciencia, creo que lo mismo podría decirse sobre el arte: lo que lo caracteriza es el triunfo de la idea sobre la obra. Ello no es ajeno a las categorías científicas de Sujeto-Objeto. Tampoco es ajeno a innumerables manifestaciones de la “cultura”, a sus manifestaciones “subjetivas” o a sus investigaciones “objetivas”, así como tampoco es del todo ajeno al uso “artístico” de las nuevas tecnologías de la comunicación, donde se hace evidente que incluso la idea de arte es incapaz de rebasar los afanes de individualismo artístico que sólo les interesa “expresarse” sin más: ¿sin más y ya?

El obrar del hombre como cultura: ¿Desde cuándo el obrar humano se entiende como un hecho cultural? Fuera de respuestas simples como aquellas que indican que los hechos humanos son culturales desde que el hombre es hombre, o de aquellas otras que al describir actividades diversas intentan dar con la inocente afirmación de que “todo es cultura”. El hombre moderno afirma la validez de los estudios culturales desde su propia afirmación como sujeto que “investiga”, como sujeto que se provee de “métodos objetivos” para el análisis y para la intervención institucional en forma de “políticas culturales”. Sólo la pre-ocupación por “otras” culturas creó la investigación etnológica, antropológica e histórica, con sus respectivas reacciones: crítica al etnocentrismo, crítica al antropocentrismo, crítica al historicismo europeizante (la descripción típica de las etapas de la historia, es la descripción de etapas europeas). Y para

decirlo claro: sólo desde este ángulo se desarrollaron las “Ciencias Humanas” y, al paso, las Ciencias de la Cultura. Términos no ajenos a éstos lo son: “cultura de masas”, “cultura massmediática”, “multiculturalismo”, “culturas híbridas”, “sociedades posculturales”. Ciertamente que hay ¿una? “cultura” donde los medios —el ojo/lente de una cámara— juegan un papel sustancial e inevitable. Por ejemplo en el hecho de que hoy tenemos transmisiones en vivo y en directo de lugares lejanos y ajenos a nuestra identidad que provocan —a decir de Vattimo— efectos de identidad y de diferenciación liberadora intercultural. No debe olvidarse, sin embargo, que la preocupación antropológica fue posterior al colonialismo y neocolonialismo; es decir, que primero fue la conquista y colonización de culturas y después los estudios antropológicos sobre esas culturas, un encuentro y desencuentro de mundos como suele decirse. Aún hoy esas conquistas culturales imponen intervenciones culturales massmediáticas que implican tiempos, espacios y encuadres. Creo que no podemos soslayar el hecho de que sólo podemos revisar a fondo las ideas sobre la comunicación intercultural massmediática, si revisamos el concepto de cultura que, a su vez, se asienta sobre la racionalidad científica moderna.

Libertad religiosa: No debe entenderse a la ligera que el paso de la edad media europea a la edad moderna, significó que la ciencia derrumbó los dogmas de la religión en aras de la formulación de leyes científicas y, que de la noche a la mañana, la “oscuridad medieval” quedó atrás con el advenimiento del conocimiento científico. Nada de eso fue ni es, todavía, del todo cierto. El arte renacentista y barroco son ejemplo de ello, pero la más clara muestra está en los hombres de ciencia que, desde Newton a Einstein, saben que a lo que más pueden aspirar es a explicar los “efectos” de los fenómenos de la naturaleza, pero que las “causas” que los originan siguen permaneciendo en el misterio. Todo ello determinó más que el fin de la religiosidad, el comienzo de una nueva forma de asumirla, esa nueva forma será la experiencia individual del sujeto para vivirla desde la “libertad de culto”, libertad como autodeterminación —sin inquisición de por medio— del sujeto. La individualidad religiosa fue una herencia de la concepción científica moderna, lo que significa que pasamos de la obligación colectiva, mediada por una institución, a la libertad individual de culto con otras formas de intervención institucional. Los rituales religiosos institucionalizados se dirigieron a la individualidad del Sujeto; las

transmisiones de dichos rituales hoy ocurren en la televisión sin mayor inquisición que la del control remoto en nuestras manos.

Parte B

Una vez hecho el recorrido anterior, donde se destacó el papel que juega el binomio conceptual científico de Sujeto-Objeto en la concepción moderna del mundo, ahora deseamos plantear algunos problemas específicos que, desde esa plataforma, nos llevan a pensar en una respuesta provisional a la convocatoria del día de hoy: ¿Por qué Ciencias de la Cultura?

Un profesional de las Ciencias de la Cultura no sólo se dedica a observar, registrar, explicar o interpretar los múltiples aspectos de las diversidades culturales, ya sean presentes o pasadas, sino a una diseñada intervención en estas diversidades culturales, a través de la transmisión, programa o proyecto, de políticas de comunicación públicas o privadas (sin excluir que a veces se parte de la crítica de las propuestas existentes o en vigencia para terminar proponiendo otra sin muchas variantes). Ahora bien, en la conducción que guía esas intervenciones se pretende una intervención que refleje estudios previos de cualidades tecno-científicas. Y aquí viene a colación toda la parte anteriormente referida. Misma a la que me atengo para plantear otro problema: el de la ética. Y deseo aclarar que no estoy pensando en una ética que disfraza secularmente cánones religiosos morales. A la ciencia, aparte de lo ya dicho, se le suele caracterizar como una empresa *valorativamente neutra*, es decir, que desde su pretensión de objetividad metodológica no emite juicios de valor, sino juicios de verdad. En cambio, el diseño de políticas culturales, implica un buen número de situaciones en las que la ciencia “valorativamente neutra” sencillamente no aparece, pongamos por caso, desde los diversos modos de registrar datos hasta modalidades de convivencia —intervención en ceremonias, relaciones sexuales, ayudas humanitarias de proyección religiosa, etcétera— que habrán de quedar registradas en cintas o video. No hay que olvidar que las labores de gestión cultural, financiamientos, fideicomisos, etcétera, suelen ser acciones poco o nada científicas. (Desde luego nuestro enfoque se sitúa bajo la duda ya anticipada de que la ciencia sea lo que se dice que es).

El conocimiento científico hace tiempo que dejó atrás el positivismo a ultranza que intentó trasladar un supuesto “método” de validez universal proveniente de las Ciencias Naturales hacia las llamadas Ciencias Humanas o sociales, para situarse en el camino de hermenéuticas y heurísticas, que tampoco resuelven su pertenencia a la tradición (Gadamer) o que no se deciden por un programa fuerte en el sentido de una defensa metafísica que dé cuenta de las causas que la experimentación científica no puede explicar. Así que, al referirnos al conocimiento científico en virtud de las “Ciencias de la Cultura”, damos por descontado que exista un método científico para los estudios sobre la cultura, en la medida en que tampoco lo hay para la biología, la física o la química. Entonces, ¿qué le da el carácter científico a los estudios sobre la cultura?

En la Filosofía de la Ciencia pospositivista es ya un lugar común señalar que no hay observaciones de fenómenos que no estén, ya siempre, precedidas por una carga teórica; lo que significa, en otras palabras, que al no haber hechos objetivos tampoco hay observaciones objetivas, ni intervenciones objetivas en una realidad que se supone, también, objetiva. Si pensamos ésto en relación a los estudios sobre la cultura, podríamos afirmar que tampoco aquí hay elementos para pensar en que las políticas, gestorías o francas intromisiones de la telemática, que se llevan a cabo entre culturas o individuos, están exentas de cargas teóricas que las preceden y que anticipan el camino de su intervención. Y aquí es donde se deja sentir la necesidad de un planteamiento de carácter ético y donde aparece, aún sin quererlo, el fantasma categorial de la Ciencia Moderna. Para pensar en lo que significan las “Ciencias de la Cultura”, aún habría que profundizar en el sentido de lo indicado líneas arriba en relación a la ciencia y los estudios culturales modernos.

Si se pretende alcanzar una identidad epistémica en la formación de científicos de la cultura que además actúen éticamente, habría que detenerse muy seriamente en la meditación sobre el estatuto de científicidad al que se suscriben los estudios sobre la cultura en sus variadas gamas y tonalidades, sin descuidar las implicaciones éticas y los criterios de validez a los que apuntarán las tomas de decisiones concretas. Quizá la ciencia y sus categorías no sean la mejor garantía del desarrollo integral de los estudios sobre la cultura, así como tampoco son —aunque por otras razones— estructuralismos fiados a la divi-

sión naturaleza-cultura (Levi Strauss), ni funcionalismos que sólo perciben relaciones semánticas del lenguaje en el contenido de los mensajes.

Parte C

El binomio conceptual naturaleza-cultura merece una especial atención. Se suele afirmar que las culturas nacen por una suerte de relación armónica entre el cultivo, la simbolización como forma de comunicación primigenia, la ritualización y la transformación de lo que la tierra da de suyo. Una cultura se funda en el arraigo a un suelo natal que brindará múltiples y variados frutos que conducirán a forjar los elementos propios de una identidad colectiva: un pueblo, una nación, una civilización. Pero cuidado con los optimismos propios de las definiciones, porque hablar así, sin meditar, sería pasar por alto las particularidades de la edad moderna que ya arriba caracterizamos: no podemos hablar en términos de “cultura”, más que desde nuestra autocomprensión como sujetos dados a la explicación científica, idea ajena, por ejemplo, a los pensadores griegos y aún medievales y, desde luego, ajena a pueblos no europeos y tampoco modernos. Señalamos aquí, de nuevo, que sólo hay etnologías, antropologías o estudios culturales, desde un sujeto logofocéntrico, eurocéntrico, porque precisamente sólo un sujeto científico-logo-fono-falo-eurocéntrico, pudo desarrollar estudios etnocéntricos, antropocéntricos y culturales. Para este sujeto la naturaleza se convirtió en objeto de estudios y los otros sujetos de las “otras culturas” —no eurocéntricas— se convirtieron también en objetos de estudio, tanto como en objetivos de una lente, si bien estando de por medio el colonialismo precisamente de rasgos culturales que establecía hegemonías. Cabría preguntarse si la colonización no acarrió una suerte de compasión (otros pueden llamado eufemísticamente interés o curiosidad) que derivó en estudios culturales de carácter científico, porque lo científico era política y civilizadamente más correcto que las intervenciones brutales del colonialismo. En todo caso hay razones para sospechar que las “otras culturas” se convierten en objeto de estudio de un sujeto que confía en la empresa científica, en el más claro sentido falogocéntrico y donde se suscita una inconmensurabilidad cultural.

Volviendo al binomio naturaleza-cultura, resulta notorio que la empresa científica que perfeccionó su arsenal técnico y tecnológico, como modos de aplicación de sus presupuestos conceptuales, y que colaboró tan arduamente en la revolución industrial y en el nacimiento de las modernas sociedades industriales, se avocó hacia el comienzo imparable de la destrucción ecológica. La cultura eurocéntrica industrial —y más evidente aún en la sociedad-mundo de la información— orillaría a la destrucción de la naturaleza, sin que a esto haya sido ajena la imagen que del mundo construyó la racionalidad científica-mecanicista. Y no es que necesariamente todo proyecto de intervención cultural se suscriba a estas tendencias, pero sí creo que de manera general es lo que ocurre desde el siglo XVII y lo que origina las Ciencias Humanas desde el XIX.

Naturaleza-Cultura no es un binomio conceptual cualquiera, debe atenderse como se requiere, sobre todo hoy, en el auge de las discusiones interculturales de la virtual globalización telemática, sin pasar por alto el papel relevante de la ciencia en dichos procesos, que comienzan a cristalizar en los des-cubrimientos genéricos y sus antecedentes políticos de laboratorio. Aquí es donde la de(s)construcción deja ver la necesidad de sus análisis y su cercanía a las reflexiones éticas de la “ciencia posnormal”.

La ciencia como actividad creadora de conocimiento debe aprender a sacudirse los molestos parásitos de la metodología rígida, sin renunciar a la fortaleza disciplinaria; a los afanes de objetividades valorativamente neutras, sin renunciar a una ética dialógica de carácter racional; a no seguir siendo depositaria de confianzas a-críticas de las disciplinas que solicitan su nombre para legitimarse.

Los estudios sobre la cultura ganarían mucho en cuestionar de fondo sus ideas sobre la ciencia y desconfiar de la idea de que el “Método” *otorga, per se*, la validez al conocimiento generado por actividades con pretensiones de objetividad. Creo que los estudios sobre la cultura deben comenzar por interrogar sus propios supuestos culturales, su horizonte de sentido en relación a sus prejuicios contextuales y a su emergencia conceptual en la historia occidental. La generación de esas actitudes desde luego que proviene del propio discurso europeo, pero usado contra sí mismo para que muestre sus límites conceptuales y de acción. Recuperar la *Physis* significa replantear el papel de las categorías de

Sujeto-Objeto y quizá olvidarlas sin olvidarnos de nosotros mismos. Recuperar la *Physis* (naturaleza) implica recordar que el hombre es el contemplado por el ente.

LA HETEROGENEIDAD DEL INSTANTE. LA CRÍTICA CULTURAL DE GEORGES BATAILLE

Braulio González Vidaña
Universidad del Claustro de Sor Juana

La reflexión que Georges Bataille produce con respecto a la cultura occidental tiene como texto germinal su ensayo titulado *La parte maldita: la destrucción. Ensayo de Economía General*; en él se desarrolla la tentativa teórica de construir una interpretación de la cultura que se desvincule de toda referencia limitada sólo al carácter reproductivo, incrementalista y utilitario de la sociedad moderna. Dicho trabajo configura la primera estación de un recorrido intelectual que Bataille realizará a través de dos escritos posteriores que no verán la luz pública en vida del autor: *Historia del erotismo* y *La soberanía*, los dos libros aparecerán en el tomo VIII de sus *Obras Completas*, publicado por Gallimard en 1976.

Esta comunicación busca explicar los principales elementos de discusión que presenta Bataille en *La parte maldita* ya que, a partir de la lectura de dicho texto, considero que será posible comprender la complejidad y el sentido de los argumentos sustentados en las otras dos obras que por ahora no pretendo analizar. Tan sólo adelanto que los ejes conceptuales en los que se sustenta la crítica cultural de Bataille son fundamentalmente dos: la naturaleza que dona sus excedentes como *gasto improductivo* y la *soberanía* que dicha donación permite ejercer.

I. El imperativo natural del don

En la primera sección de *La parte maldita* encontramos que Bataille intenta integrar algunos datos fundamentales provenientes de las ciencias y su com-

pleja lectura de los fenómenos del universo natural; paradójicamente, y contrario a los métodos especulativos del pensamiento metafísico occidental. Bataille le otorga a su visión de economía general un sustrato científico a partir del uso del término *energía* que es uno de los modos abstractos en que las ciencias modernas se refieren a lo que hay. De manera que, se podría decir con las ciencias, el universo es básicamente energía que adopta un número infinito de formas que se destruyen lentamente buscando el equilibrio final.¹

La reflexión económica de Bataille es el intento por hacer evidente la forma en que se traduce, en el ámbito de la cultura, el modo de ser de la naturaleza y del universo en general o, en una segunda vertiente de análisis, cómo se relacionan con la naturaleza ciertos aspectos fundamentales de la humanidad que tienden a ser rechazados; para Bataille, el ignorar esta relación hombre-naturaleza supone un error fundamental de la modernidad y su noción de cultura, que hace imposible la interpretación correcta de cualquier cuestión sobre el ser humano. Entonces, para referirse a este enfoque de la realidad humana, Bataille emplea la expresión *economía general*. Sin embargo, conviene aclarar, “economía” es empleada en un sentido amplio que se sale de todo uso convencional. En otras palabras, si la economía se refiere a toda la problemática de la producción y distribución de satisfactores a las necesidades sociales del hombre, en el uso que Bataille le da se retiene el sentido de producción y distribución que tienen, de transformación, utilización, consumo y destrucción de algo dado, desligándolo del carácter exclusivamente utilitario que se asocia a su tradicional significado. Es así como la economía general se torna una metáfora de los procesos de acumulación, consumo y disipación de la energía que tienen lugar en el universo.

En este sentido, como parte de la naturaleza, el ser humano es el depositario pleno de las tendencias esenciales de ésta. Es decir, se trata de ubicarse en franca oposición con la economía política clásica o restringida que se funda en la idea de escasez para plantear sus respuestas a la sociedad. Bataille nos muestra el carácter decisivo y necesario del gasto improductivo, del consumo de energía sin contrapartida como el fin de la producción humana y como reflejo del exceso de energía presente en el universo y su consecuente despilfarro. Funda así una economía basada en el excedente y no en la escasez, al decir del propio Bataille:

Partiré de un hecho elemental. El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica.²

Siguiendo con esta línea de interpretación podemos afirmar que todos los procesos que tienen lugar en el planeta, en los niveles físico, químico, geológico y el de la vida, incluida la humana, vienen a ser el juego resultante de la energía que proviene del sol. De ahí que Bataille resalte la inagotabilidad de la energía que irradia el sol, al menos en proporción con las dimensiones temporales en que se desenvuelven los fenómenos geológicos y biológicos. Toda esta carga de energía proveniente del sol hacia la tierra se va acumulando y se utiliza por los distintos organismos vivos y por los diversos elementos físicos para mantenerse y crecer, pero, alcanzado el límite de su uso y absorción, el excedente se pierde por necesidad.

Por otra parte, la vida consiste en una resistencia permanente que se mantiene frente a la tendencia disipadora y equilibradora general de la naturaleza que se conoce como entropía; aunque esta resistencia es sólo parcial y en cualquier caso temporal, pues termina por reincorporarse al medio como cosa muerta cuya estructura se descompone. De este modo, Bataille sostiene que la existencia de cada ser vivo individual es el ejercicio de consumo y acumulación de energía que llega a su culminación con la disipación de la energía que lo constituye a él mismo. En suma, de manera caprichosa, la energía produce y destruye formas en la fatalidad inexorable de la muerte.

Para Bataille existen tres leyes que norman a la naturaleza: la depredación, la muerte y la reproducción sexual. Lo interesante de este planteamiento es que le otorga sentido a la destrucción y al gasto de energía dentro del universo y lo sitúa como algo esencial para la plena comprensión de la vida y la naturaleza. Desde esta posición, la vida es el consumo de energía, y la culminación de la vida con la muerte es el consumo, por parte de la naturaleza, de la energía que ese ser constituía; los seres vivos consumen y acumulan energía y a su

vez terminan por destruirse, de forma tal que, la energía que acumulaban se reintegra al juego de la naturaleza en el que otros seres y procesos toman el papel de sujetos consumidores y acumuladores de energía:

La depredación comporta la muerte, pero bajo una forma accidental. De todos los lujos concebibles, la muerte, bajo su forma fatal e ineluctable, es ciertamente, el más costoso. La fragilidad del cuerpo de los animales, su complicación, les confiere ya el carácter lujoso, pero esta gracilidad y este lujo culminan en la muerte... La muerte deja, incesantemente, el espacio necesario para la llegada de recién nacidos y, sin embargo, maldecimos de un modo totalmente absurdo aquello sin lo cual no existiríamos.³

En la naturaleza la energía extraída de otros seres es empleada de tres formas: primero, en el mantenimiento de la estructura del ser; el resto se puede emplear para crecer hasta alcanzar el límite tolerado por dicha estructura y una vez alcanzado este límite, el excedente deberá ser destruido sin contrapartida, para con ello posibilitar la continuidad del proceso vital. De esto se deriva que el problema central que se tiene que resolver no es el de cómo generar la energía, sino más bien cómo consumirla, dilapidarla o dejar que se pierda, y este problema aparece reflejado en cada ser, en las especies vivas y en el ser humano. En los seres vivos parece que la reproducción sexual es un medio para la realización del gasto de energía que contribuya a la marcha general de la naturaleza; cada ser que se reproduce da lugar a otras acumulaciones de energía, igualmente consumidoras destinadas, como sus progenitores, a la destrucción final:

El lujo de la muerte en este sentido, es considerado por nosotros de la misma forma que el de la sexualidad, es decir, en principio, como una negación de nosotros mismos, y después, como la verdad profunda del movimiento del cual la vida es la exposición... la reproducción de los animales superiores hace cada vez más honda la brecha que los separa, desde el origen, de la simple tendencia del individuo, que consiste en comer para aumentar su volumen y sus fuerzas. Para el animal ésta es la ocasión para proceder a una súbita y frenética dilapidación de los recursos energéticos, llevada momentáneamente al límite de lo posible (que es en el tiempo lo que el tigre en el espacio). Esta dilapidación va mucho más allá de lo que sería necesario para el crecimiento de la especie. En un instante dado, parece

que es la dilapidación más grande que el individuo tiene la posibilidad de efectuar. En el caso del hombre va acompañada de todas las formas imaginables de ruina, implica hecatombes de bienes —tanto espirituales como corporales— y acaba por llegar al lujo y al exceso demencial de la muerte.⁴

El núcleo de la tesis de Bataille es que la presencia de excedentes y su ingente necesidad de ser eliminados es una de las claves del comportamiento humano. A propósito de este problema y comentando a Bataille, Celso Goldaracena apunta que:

... el hecho de que, en ciertas formas culturales, no se perciba o se rechace la necesidad de destruir excedentes, y no se ponga en práctica por medio de costumbres que la realicen conscientemente o no, da lugar a un colapso social en el que esta necesidad se hace patente y de todos modos se impone de forma catastrófica.⁵

La modernidad ha impuesto los valores vinculados con la producción y acumulación infinita de bienes, de esta manera se busca disolver el nexo con el juego aquí descrito y con la urgencia de encontrar las formas de dilapidación del excedente. Sin embargo, los hombres acumulan energía y tienden a permanecer, así pretenden oponerse a la entropía; pero, por otro lado, con sus acciones depredadoras consumen inconscientemente la energía excedente y llegan hasta la muerte catastrófica en medio de la ceguera vanidosa del progreso inacabable.

Sin embargo, la relación del hombre con el medio no se limita a la negación que implica el trabajo y a la consecuente sujeción de la naturaleza al hombre para dar satisfacción a las necesidades de este último; considerar así la relación hombre-naturaleza sería limitar la definición de lo humano a su trabajo, lo cual es para Bataille una posición alienante que desconoce la continua conexión del hombre con lo natural que también lo articula vitalmente. Según Bataille, el hombre ha establecido un proceso paralelo al del trabajo en el que el gasto improductivo, el *don*, establece modos distintos de integración en el medio a los que pueden expresar los otros seres vivos. Así —junto a las formas naturales de gasto— la depredación, la muerte y la reproducción sexual, el ser humano ha desarrollado un sin fin de modalidades de despilfarro que se han levantado como claves de su existencia, tanto desde el punto de vista

individual como colectivo. Una de estas modalidades en la que se expresa la supremacía del derroche sobre el beneficio es el *potlatch* o el *don*.

La preocupación por el *potlatch* se encuentra planteada en un estudio que Bataille publicó en 1933 en la revista *La crítica social*, titulado “La noción de gasto”, el cual —partiendo de la lectura del famoso trabajo de Marcel Mauss titulado: *Ensayo sobre los dones. La razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*— establece una primera versión de las teorías desarrolladas por Bataille en *La parte maldita*.

Marcel Mauss consideraba al *potlatch* como un fenómeno social total con implicaciones morales, religiosas, políticas y sociales; enseguida veremos el significado de este fenómeno para el antropólogo francés:

Lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa uno de sus momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo la pena de guerra privada o pública.⁶

Esta práctica fue común entre los indios del noroeste americano y tenía como resultado la distribución de riquezas y el establecimiento de lazos entre las comunidades participantes, que equilibran sus donaciones con los beneficios que a su vez reciben. Es decir, que para Mauss este sistema de intercambio es una especie de préstamo con interés que puede encontrar compensación en lo que dona la contraparte. Para Bataille, por el contrario, el sentido del *potlatch* es la expresión de la necesidad de destrucción de bienes o gasto improductivo que define a la naturaleza, y al hombre como integrante de ella, tal y como lo revisamos arriba. Según Bataille, estos regalos o fiestas de dilapidación arruinan al donatario; sin contrapartida posible, se entrega perdiendo; pero recibe un reconocimiento colectivo y un prestigio que le retribuye en el nivel simbólico por los bienes que él otorgara liberalmente; el propio Bataille lo subraya cuando afirma que:

El problema planteado es el del gasto del excedente. Por un lado debemos dar, perder o destruir. Pero el don sería insensato y por tanto no nos decidiríamos nunca a donar si no adoptara el sentido de una adquisición. Es preciso, pues, que donar sea adquirir un poder. El don tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que dona, pero a cambio del objeto donado, e sujeto se apropia del desbordamiento, considera su virtud aquello de lo que él tuvo la fuerza, como una riqueza, como un poder que le pertenece en lo sucesivo... Pero no podría adquirir poder sólo por el hecho de la renuncia al poder. Si él destruye el objeto en soledad, en silencio, de ello no resultaría ninguna clase de poder. Pero si destruye el objeto ante otros, o si lo dona, el que dona ha adoptado, efectivamente, a los ojos del otro, el poder de dar o de destruir. Desde ese momento es rico por haber hecho de la riqueza el uso exigible por la esencia de la riqueza. Es rico por haber consumido ostensiblemente lo que no es riqueza más que si es consumido.⁷

En el ámbito individual surge con claridad la manera en que el donador liga su valía a la capacidad para prescindir de bienes, pero dicha valía conlleva la posibilidad de que la comunidad adquiera unidad y significado alrededor del sacrificio que implica la donación. La perspectiva revolucionaria de Bataille en torno a la estructura económica toma al don como el sustento para su afirmación sobre la soberanía humana, porque lo que el donador expone en el acto del despilfarro es una absoluta heteronomía que lo aparta de la sujeción que implica el modelo acumulativo de producción capitalista. En suma, su entrega y pérdida de bienes le otorga la posibilidad de ser tan soberano como la naturaleza que básicamente lo constituye.

En la práctica del don, el tiempo se detiene, y sintetiza en el instante el deseo de aprovechar soberanamente lo que naturalmente es efímero y existe para ser consumado; Michel Maffesoli lo expresa de la siguiente forma:

Mediante un saber incorporado, animal, no consciente, sabemos que lo propio de cada hombre, y de cada cosa, es devenir y perecer.⁸

El gasto improductivo, el derroche del excedente, así como sus manifestaciones festivas y orgiásticas, ofrecen la exposición del mundo heterogéneo que Bataille caracteriza de la siguiente manera:

El mundo heterogéneo incluye el conjunto de resultados del gasto improductivo (las cosas sagradas forman ellas mismas una parte de este conjunto). Lo cual signi-

fica: todo lo que la sociedad homogénea expulsa, ya sea como desperdicio, ya sea como valor superior trascendente. Son los productos de excreción del cuerpo humano y ciertas materias análogas (basuras, parásitos, etcétera); son las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico de sugestión; son los diversos procesos inconscientes tales como los sueños y las neurosis, los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las castas guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o, al menos, que rechazan las reglas (locos, agitadores, poetas, etcétera).⁹

La irreductible heterogeneidad del instante soberano del derroche, es para Bataille la parodia cabal de todo sistema, cuya finalidad homogénea se ve burlada en la risa destornillante y en la incommensurable inmediatez del desprendimiento desinteresado de todo sentido de propiedad, que se arroja en el exceso carnavalesco sin mañana o en el trance evanescente del deseo.

Notas

1. Esta noción de Bataille sobre la energía proviene de la cercanía que nuestro autor tuvo con el trabajo de Georges Ambrosino (1912-1984), a quien el propio Bataille reconoce como su principal influencia científica para la preparación del libro que ahora estamos analizando. Ambrosino fue un físico dedicado al estudio de la estructura atómica de la materia y trabajó en el Comisariado para la Energía Atómica en Francia. Además desarrolló un especial interés por la filosofía y se vinculó a grupos tales como el Círculo Comunista Democrático, fundado por Boris Souvarine, lugar en donde conoció a Bataille.

En esa época, mediados de los años treinta, tomó parte en el grupo Contra Ataque y, después de su disolución, se unió a la sociedad secreta que Bataille fundó con el nombre de "Acéfala". En 1937 fue uno de los fundadores, con Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois y Pierre Klossowski, del Colegio de Sociología. Después de la guerra, Ambrosino escribió artículos científicos para la revista *Crítica*, fundada en 1946 por el propio Georges Bataille y, como ya lo mencionamos, le proveyó a éste de importantes sugerencias durante la escritura de *La parte maldita* en el periodo de 1946 a 1947.

2. Georges Bataille, *La parte maldita*, Madrid, Icaria, 1987, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 70.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. Celso Goldaracena, "Economía General", en *Bataille y la filosofía*, La Coruña, ERIS, 1996, p. 247.

6. Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones", en *Sociología y antropología*, Madrid, Temas, 1991, p. 160.

7. Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 105-106.

8. Michel Maffesoli, "El tiempo inmóvil", en *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 50.

9. Georges Bataille, "La estructura psicológica del fascismo", en *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 17.

DE LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO AL ESPECTÁCULO DE LA DESAPARICIÓN: CULTURA Y BANALIDAD EN LA TEORÍA DE LA SIMULACIÓN DE JEAN BAUDRILLARD

Fabián Giménez
Universidad del Claustro de Sor Juana

Vivimos una profunda ironía, la banalidad, que por tanto tiempo exorcizada y mantenida en los límites de la representación, se ha convertido en el destino fatal de nuestra cultura, adoptando las figuras propias de una estrategia sin sujeto, una sofisticada venganza del mundo o un retorno de lo reprimido. Triste pero cierto, algo así como una nueva versión del principio de crueldad de Clément Rosset; lo más cruel de la realidad no es su carácter efímero, insignificante, terrible y estúpido, sino que todo eso sea, para colmo de males, verdadero. La banalidad como destino, lo real como coartada. Abordemos, siguiendo el planteamiento de Rosset, esta crueldad de lo real, este crimen perfecto, que tiene que ver, de acuerdo a la teoría de la simulación, con “el asesinato de lo real”.¹ La banalidad como una de las bellas artes o, lo que es lo mismo, parafraseando a Thomas de Quincey, el asesinato de la realidad como una de las bellas artes, el arte de la desaparición.

La teoría de la simulación aborda una serie de fenómenos extremos donde lo social y la cultura adoptan paradójicos modos de desaparición: transparencia, obscuridad, insignificancia. Jean Baudrillard nos sugiere, a partir de sus ejercicios de socio-ficción, un análisis de estas figuras de la transpolítica como el lugar donde la sociedad del espectáculo deviene espectáculo de la desaparición, final de la escena de la representación y comienzo —fascinante y fatal— de las estrategias banales.

Este proceso resulta bastante violento. Rosset lo define jugando con la etimología y terminando en el *gore* y en el *splatter*: “*Cruor*, de donde deriva

crudelis (cruel), así como *crudus* (crudo, no digerido, indigesto), designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta”.² La verdad desnuda es esta carne despellejada, sangrante e indigesta, como salida de una buena película de terror de clase B, donde ninguna dama se desviste (para tomar una ducha, para hacer el amor, o por motivos que permanecerán por siempre en el misterio más insondable) sin sufrir el terrible destino de ser descuartizada o profusamente mutilada sin la menor compasión. La caracterización baudrillardiana de nuestra cultura, utilizando el *porno* como metáfora, se podría complementar con un par de conceptos y perceptos tomados de otros géneros cinematográficos, bajo los auspicios de Clément Rosset, el *gore* (sangre derramada) y el *splatter* (sangre salpicada) nos remitirían a esta crudeza de lo real que se muestra únicamente para desaparecer sangrientamente.

Todo empieza con el *ready-made* y culmina, por lo menos hasta el momento, en el *reality show*, del urinario de Duchamp al especial de cáncer testicular de Tom Green, el recorrido ha sido bastante delirante. Quizás convenga detenernos unos instantes en la genealogía de esta suerte de obsesión de transparencia, esta pulsión de visibilidad, esta profusión de imágenes que dejan poco espacio para la mirada. La realidad supera a la ficción, no porque sea más divertida o interesante, simplemente porque en una cultura de la imagen cada vez hay menos espacio para el imaginario. Ready-made, talk show, reality show. La realidad convertida en espectáculo, un espectáculo paradójicamente inquietante, ya que se funda en una apuesta por lo natural y en un rechazo del artificio, de la ilusión.

Los primeros personajes massmediáticos que encarnaron esta lógica de la banalidad atravesada por una ominosa estupidez fueron los ya clásicos Beavis y Butt-Head, desde la MTV; estos engendros televisivos provocaron el escándalo presentando a un par de adolescentes perfectamente descerebrados como los anti-héroes de esta serie animada. En fin, si algo tranquilizaba nuestra buena conciencia era el hecho de saber que estos personajes no eran más que una ficción, una creación profundamente irónica salida de la pluma de Mike Judge, nos tranquilizábamos repitiendo obsesivamente frases tales como: “es-

tos personajes sólo existen en la pantalla”; como intentando escapar de una pesadilla susurrábamos: “esto no es real, no puede serio”.

Pues bien, luego de unos años, el sitio de honor de Beavis y Butt-Head fue ocupado por una serie de personajes de carne y hueso aún más siniestros, salidos de otro par de programas de la MTV, *The Tom Green Show* y *jackass*. Tom Green hace del ridículo, de los chistes de mal gusto y de cierta crueldad ingenua la tónica por excelencia de su divertidísimo show, mientras que Johnny Knoxville y sus amigos hacen del *blooper* un deporte extremo, los golpes, las caídas y los accidentes de todo tipo son la marca registrada de *jackass*, la televisión convertida en el museo del accidente —como diría Paul Virilio—, pero del accidente bajo el signo de la estupidez; el *blooper* convertido en la forma última del performance, una puesta en escena de la imbecilidad, como el propio nombre de la serie lo señala en modestas minúsculas.

La banalidad tiene mucho que ver con esta gestión humorística de los desechos, con este reciclaje de las sobras; ese es el encanto del lapsus, del blooper o del accidente. Warhol es bastante profético cuando escribe a mediados de los setenta una suerte de apología de las sobras y del tratamiento humorístico de los productos chatarra, la basura y el mal gusto. “Siempre me ha gustado trabajar con las sobras, convertir los desperdicios en cosas. Siempre creí que las cosas desechadas y que todos saben que no valen para nada, pueden potencialmente ser divertidas. Es como un trabajo de reciclaje. Siempre pensé que había mucho humor en las sobras”.³

No olvidemos que, marginalmente si se quiere, Baudrillard contempla a la imbecilidad como una de las figuras de la transpolítica, si bien su importancia queda eclipsada por otras figuras que son analizadas, en *Las estrategias fatales*, con bastante detenimiento. El obeso, el rehén y lo obsceno son las tres figuras de la transpolítica que reciben mayor atención en el texto mencionado; la obesidad es interpretada, desde la teoría de la simulación, como la desaparición de la escena del cuerpo; el rehén ilustra la desaparición de la escena de lo político; mientras que la obscenidad resulta ser el horizonte de desaparición de la ilusión. En este sentido, las tres figuras nos hablan de una suerte de exceso que clausura el ámbito de la escena y de la representación. Woody Allen afirmaba, en su discurso a los graduados, que “la violencia engendra violencia y los pronósticos coinciden en afirmar que hacia 1990 el secuestro

será la fórmula imperante de relación social”;⁴ el humor de Woody Allen coincide con el análisis baudrillardiano del rehén como desaparición de lo social y clausura del juego de la representatividad política.

Ejemplos de otras de las figuras analizadas por Baudrillard se encuentran por doquier; me gustaría señalar únicamente al *Semanario de lo Insólito* y, en particular, a *Insólito Sexual* como lecturas muy recomendables a la hora de adentrarse en los misterios de la transpolítica. Algunos de los personajes más excesivos de nuestra cultura encuentran cobijo en las páginas de *Insólito Sexual*, la versión *hardcore* del *Semanario de lo Insólito*, ciertos artículos llevan títulos que, me parece, harían las delicias de lean Baudrillard; en el primer número aparecen, entre otros, los siguientes: “Los caballeros también las prefieren gordas” o “Kenia, el hombre-mujer, se desnuda en exclusiva”, cabe mencionar que, lamentablemente, tan fina publicación llegó únicamente hasta el tercer número.

La transpolítica, en tanto transparencia y obscenidad, trastoca el orden de la representación; el juego se clausura, todo es arrojado a la voracidad de la mirada, aquello que estaba al margen de la representación entra en escena y cualquier forma de exterioridad desaparece. La obscenidad ya no demarca el territorio de la representación, manteniéndose en el límite; se convierte en cambio, en la atracción principal del show massmediático. En el corazón del espectáculo no esperemos ningún efecto especial, simplemente la crudeza de lo real. La insignificancia se convierte en nuestro verdadero efecto especial, el “nada especial”, expresión tan entrañable para Andy Warhol, delinea el destino trágico de nuestra cultura.

Nada especial, nada que decir, ahí radica el horror de la banalidad y lo que resulta bastante patafísico es que dos personajes tan diferentes como Andy Warhol y Roland Barthes coincidan en este punto. Escuchemos a Warhol hablar sobre la muerte en su filosofía de A a B y de B a A, bajo el apartado que lleva por título *Muerte. Todo sobre el tema*, leemos lo siguiente: “No creo en ella porque no estás ahí para saber qué ha pasado. No puedo decir nada sobre ella porque no estoy preparado para ello”.⁵ Fin del capítulo. Es el turno de Roland Barthes: “Un día a la salida de una clase, alguien me dijo: “Habla usted llanamente de la Muerte”. ¡Como si el horror de la Muerte no residiese precisamente en su llaneza, en su banalidad!”⁶ Frente a esta constatación, el único recur-

so que le queda a Barthes es la ironía, hablar del nada que decir. Me pregunto si no sucede lo mismo con la propia banalidad.

Volviendo a la problemática de lo trans, quizás convendría revisar dos formas particularmente interesantes de este fenómeno, lo transestético y lo transexual. Una referencia obligada a la hora de abordar lo transestético es, nuevamente, Warhol, la afirmación de que todo es bello, de que los objetos, las mercancías, de que incluso todos nosotros somos, por lo menos en algún momento de nuestra vida, bellos, clausura, casi mágicamente, la posibilidad de la belleza, en el sentido de que la esfera de lo estético pierde sus contornos; potenciación del arte hasta su desaparición virtual en la totalidad de lo real. La clásica afirmación, más o menos banalizada, de que todo es arte, opera el mismo proceso, si todo es arte, nada lo es. Desaparición por exceso e indiferenciación, esa es, desde la perspectiva de Jean Baudrillard, la lógica de lo trans.

Una estrategia similar, aunque menos estudiada, es la que opera Annie Sprinkle sobre la sexualidad; podríamos decir que esta artista pos-porno-modernista, instaure un arte erótico de la desaparición.⁷ En uno de sus *performances*, Annie se propuso compartir su genial descubrimiento: cualquier cosa puede ser leída en voz alta y convertida en algo que suene a pornografía dura, desde recetas de cocina hasta textos jurídicos. Para demostrar esta polémica afirmación Annie concibió el tristemente célebre performance “Las lecturas eróticas de la Biblia”: el actor Mike Anderson leería fragmentos de la Biblia, en particular ciertos capítulos del Génesis; mientras la lectura avanzaba, Annie ya sin poder controlarse, se quitaba las ropas y se masturbaba frenéticamente frente la mirada atónita del público. Luego de que el performance culminaba y los gemidos orgásmicos de Annie se silenciaban poco a poco junto con los aplausos del público, una cosa quedaba clara, cualquier texto puede ser erótico, incluso la Santa Biblia. Arte de la desaparición, si todo es erótico, entonces el erotismo se desvanece; de nuevo, la misma estrategia que la empleada por Warhol, equivalencia, saturación, indiferencia de los signos en la circulación pura. La simulación es también desaparición de cualquier referencialidad, intercambiabilidad de los signos, indiferencia frente al sentido en una fractalidad del valor; y todo esto, cabe aclararlo, es vivido sin una gota de patetismo, edulcorado por la banalidad, aderezado con las mieles de la superficialidad.

Ligado a lo anterior, me gustaría terminar trayendo a colación una comedia adolescente que dará lugar, creo yo, a un nuevo subgénero, que podríamos bautizar, provisoriamente, como banalidad explícita (así como podemos hablar de sexo explícito, creo que podríamos utilizar esta categoría para referirnos a aquellas películas que difractan cualquier forma de profundidad, convirtiéndose en algo así como la ideología de la superficialidad). En *Legally Blonde* (Robert Luketic, 2001) descubrimos una especie de épica de la banalidad, la heroína del film atraviesa una serie de aventuras sin perder ni una pizca de su superficialidad original, no hay cambios ni moralejas, todo lo contrario, una afirmación permanente de la superficie y las apariencias. Elle Woods, la rubia abogada de *Legalmente rubia*, parece ser el prototipo de una nueva sensibilidad, una especie de mutante del nuevo milenio. Frente a estos personajes massmediáticos disponemos —desde el ámbito de la teoría— de las armas del humor, la ironía, la parodia; pongamos esta fraseología de la banalidad entre comillas, como nos sugería Barthes a propósito del discurso publicitario, siendo capaces de vivirla como una cita y no como una fatalidad.

Hace ya unos cuantos años, Fredric Jameson había señalado, en el ámbito de la teoría y de las artes, el pasaje de una hermenéutica de la profundidad a una hermenéutica de las superficies.⁸ Tal vez hoy, en una cultura donde la banalidad se ha impuesto en la mayoría de las prácticas discursivas y no discursivas, sea el momento de dejar de tematizar esta hermenéutica de las superficies y comenzar, finalmente, a hacerla funcionar. Acontecimientos a los que conectar la pequeña máquina interpretativa no van a faltarnos, más bien todo lo contrario. Una analítica de la banalidad retornaría la paradoja que obsesionó a Roland Barthes al final de su vida: hoy, más que nunca, necesitamos hablar del “nada que decir” y, lo que es todavía más importante, no sentirnos culpables por ello. Quizás, en lugar de una hermenéutica, lo que necesitamos, parafraseando a Susan Sontag, sea una erótica de la banalidad.

Notas

1. Véase Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996.
2. Clément Rosset, *El principio de crueldad*, Valencia, Pre- Textos, 1994, p. 22.

3. Andy Warhol, *Mi filosofía de A a B y de B a A*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 101.
4. Woody Allen, *Perfiles*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 75.
5. *Op. cit.*, p. 135.
6. Roland Barthes, *La cámara lúcida*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 161.
7. Véase Annie Sprinkle, *Post-Porn Modernist*, San Francisco, Kleis, 1998.
8. Véase Fredric Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.



Reseñas

Jean Baudrillard, *Power Infierno*, París, Galilée, 2002, 198 pp.

Reseña y Traducción:

FERNANDA NAVARRO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

El libro, publicado en París en 2002, por la Editorial Galilée, consta de tres partes: 1) Réquiem por las Torres Gemelas, 2) Hipótesis sobre el Terrorismo y 3) La violencia de lo mundial. La reseña hace una mayor referencia a la última temática por tener un carácter más filosófico y por integrar, de alguna manera, los temas anteriores que son ya del dominio público. Para fines metodológicos, me permití abrir incisos o subtemas en la traducción de esta reseña, para destacar los más relevantes.

Mundialización, Universalidad y Singularidad

Baudrillard sostiene que el terrorismo actual no es heredero del anarquismo ni del nihilismo; tampoco del fanatismo. “Es simplemente contemporáneo de la mundialización”.¹

El autor procede a hacer una genealogía de la mundialización en relación con lo universal y lo singular. Advierte que hay una analogía engañosa entre los términos ‘mundial’ y ‘universal’: “la universalidad atañe a los derechos humanos, las libertades, la cultura y la democracia [...] y la mundialización se refiere a las técnicas, el mercado, el turismo, la información. Mientras que la mundialización parece irreversible, lo universal (en cuanto sistema de valores en la modernidad occidental) da la impresión de estar en vías de desapari-

ción”. Al respecto concluye que “toda cultura que se universaliza pierde su singularidad y muere”.

Generalmente se piensa que el destino ideal de todo valor es elevado a la categoría de universalidad, sin saber que en realidad acaba diluyéndose al grado cero. De hecho, el universal perece en la mundialización. La mundialización de los intercambios (mercantiles) y del constante flujo de dinero, pone fin a la universalidad de los valores. Significa el triunfo de un pensamiento único sobre el pensamiento universal.

La universalidad misma se mundializa: la democracia y los derechos humanos circulan exactamente igual que cualquier producto del mercado, sea petróleo o capital. Con el pasaje de lo universal a lo mundial se da una homogeneización y una fragmentación al infinito. La discriminación y la exclusión no son una consecuencia accidental sino inherente a la lógica misma de la mundialización.

La mundialización hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, inaugurando así una cultura (o incultura) totalmente indiferente. Una vez desaparecido lo universal, no queda nada más que la poderosa tecno-estructura mundial frente a las singularidades que resurgen como salvajes y abandonadas a su propia suerte.

Hoy, el universal, confrontado a un orden mundial sin alternativa, por un lado, y a la insurrección de las singularidades por el otro, deja palidecer los conceptos de libertad, democracia y derechos humanos hasta reducirlos a figuras fantasmales.

Lo universal había sido una cultura de la trascendencia, del sujeto o del concepto, de lo real y de la representación. En cambio el espacio virtual de lo mundial se reduce al de la pantalla, la inmanencia, lo numérico así como a un espacio-tiempo sin dimensión alguna. En lo universal había una referencia natural al mundo, al cuerpo, a la memoria. Una especie de tensión dialéctica y de movimiento crítico que encontraba su forma en la violencia histórica y revolucionaria. Hoy, es la expulsión de esa negatividad crítica la que abre otro tipo de violencia: la de lo mundial, la supremacía de la positividad y de la eficiencia técnica que implica una organización total, una circulación integral y una equivalencia de todos los intercambios.

De ahí el fin del papel del intelectual, ligado a la Ilustración y a lo universal, y también el fin del militante ligado a las contradicciones y a la violencia histórica.

¿Es ineludible la mundialización?

Baudrillard se pregunta si existe una fatalidad respecto a la mundialización y añade: ¿dónde está el sello crítico del pasaje hacia lo universal y luego hacia lo mundial? ¿Cuál es ese vértigo que empuja al mundo a la abstracción de la Idea y el otro que lo lanza a la realización de la Idea? Y aclara: lo universal era una Idea. Desde el momento en que se realiza en lo mundial se suicida como Idea, como fin ideal... Lo humano queda así como la única referencia y la humanidad inmanente a sí misma ocupa el lugar vacío del Dios muerto. Lo humano, no obstante, reina solo, pero sin una razón final. Al no tener ya enemigo, lo genera desde el interior, secreta toda suerte de metástasis inhumanas.

Baudrillard deduce que la violencia de lo mundial es violencia de un sistema que persigue todo tipo de singularidad, de negatividad, incluyendo esa forma última de singularidad que es la muerte misma. Violencia de una sociedad en donde se nos prohíbe virtualmente el conflicto. Violencia que de alguna manera pone fin a la violencia misma y que actúa para presentar un mundo liberado de todo orden natural, sea del cuerpo, del sexo, del nacimiento o la muerte. Más que de violencia habría que hablar de virulencia. Esta violencia es viral: opera por contagio, por reacción en cadena y destruye gradualmente todas nuestras inmunidades y capacidad de resistencia.

El juego no ha terminado

Sin embargo, la mundialización no puede cantar victoria todavía. Frente a su poder homogeneizante y disolvente, vemos surgir por doquier fuerzas heterogéneas —no solamente diferentes sino antagónicas. Detrás de las vivas resistencias a la mundialización, tanto sociales como políticas, debemos ver

algo más que un rechazo arcaico: una suerte de revisionismo desgarrador en torno a los logros de la Modernidad y del “progreso”, rechazo no sólo a la tecno-estructura mundial sino a la estructura mental que hace equivalentes a todas las culturas. Esta resurgencia puede tener visos violentos, anómalos, irracionales frente a nuestro pensamiento ilustrado —formas colectivas étnicas, religiosas, lingüísticas— y también formas individuales, incluso las neuróticas. Sería un error condenar esos sobresaltos como populistas, arcaicos o terroristas. Todo lo que cristaliza en acontecimiento hoy, lo hace contra la universalidad abstracta —incluyendo el antagonismo del Islam contra los valores occidentales.

¿Cómo hacer fracasar al sistema mundial?

Desde luego no a través del movimiento anti-mundialización. El impacto político puede ser considerable pero el impacto simbólico es nulo. Lo que sí puede hacer caer al sistema no son las alternativas positivas sino las singularidades, que no son ni positivas ni negativas. No son una alternativa, pertenecen a otro orden. No obedecen a un juicio de valor ni aun principio de realidad política. No se les puede concentrar en una acción histórica de conjunto. Hacen fracasar a todo tipo de pensamiento único y dominante pero ellas mismas no constituyen un contra-pensamiento único... sino que inventan su juego y sus propias reglas del juego.

Las singularidades no son necesariamente violentas, pueden ser sutiles como las de las lenguas, el arte, el cuerpo o la cultura. Pero también las hay violentas, y el terrorismo es una de ellas. Es la que ejerce venganza a nombre de todas las culturas singulares que han tenido que pagar con su desaparición la instauración de esa potencia mundial única.

Por lo tanto, no se trata de un “choque de civilizaciones” sino de un enfrentamiento, casi antropológico, entre una cultura universal indiferenciada y todo aquello que conserva algo de alteridad irreductible.

Para la potencia mundial, tan integrista como la ortodoxia religiosa, todas las formas diferentes y singulares son herejías: o se integran al orden mundial

o desaparecen. La misión de Occidente es someter a las múltiples culturas bajo la ley feroz de la equivalencia. El objetivo es colonizar y domesticar todos los espacios salvajes, ya sea dentro del espacio geográfico o del universo mental.

Recurrir al simbolismo

Para comprender el odio del resto del mundo hacia Occidente hay que ir al simbolismo. No se trata del odio a la explotación y a la desposesión sino del odio a la humillación. Es a la humillación a lo que responde el terrorismo del 11 de Septiembre: humillación contra humillación. Es lo peor que puede ocurrirle a la potencia mundial. Más que agredirla o destruirla, humillarla. Es decir, asestarle la derrota simbólica.

La base de toda dominación es la ausencia de toda contraparte. El don unilateral es un acto de poder. Y el imperio del Bien, la violencia del Bien, es justamente dar, ofender, sin contrapartida posible. Es ocupar la posición de Dios. Y lo que sucede hoy es que ya no hay nadie a quien dar, nadie a quien ofender ni a quien restituirle la deuda simbólica —he ahí la maldición de nuestra cultura. Esto nos coloca en la situación implacable de recibir, siempre recibir. Ya no de Dios o de la naturaleza sino de un dispositivo técnico de intercambio generalizado y de gratificación general... una saturación de la existencia. Y el reverso de todo esto toma la forma de una violencia abierta, el terrorismo.

El terrorismo descansa tanto sobre la desesperación y la desesperanza de los humillados y ofendidos que sobre la desesperanza invisible de los privilegios de la mundialización: pero sobretodo, sobre nuestra propia sumisión a una tecnología integral, a una realidad virtual aplastante, a unas redes y programas que dibujan el perfil involutivo de la especie humana convertida en “mundial”. Y esta desesperanza invisible que es la nuestra, no tiene salida, ya que procede de la realización de todos los deseos.

Si el terrorismo procede por un exceso de realidad y su intercambio imposible, entonces, la ilusión de extirparlo como un mal objetivo es total, ya que

en su absurdo y sin-sentido, es el veredicto y la condena que esta sociedad lleva a costas.

Notas

1. “Mundialización” es el término usado en francés para ‘globalización’.

Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002, 222 pp.

MARINA LÓPEZ LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

No tenéis derecho a depreciar el presente.
Baudelaire

Tiempos presentes es una compilación de artículos y conferencias publicados por Hannah Arendt entre 1945 y 1975. Podríamos afirmar que esta compilación reúne tanto la postura teórica de Hannah Arendt como su participación política en los Estados Unidos, puesto que los siete artículos que componen el libro dan cuenta de problemáticas específicas de la vida política norteamericana, pero también de los resultados y situación de la Segunda Guerra Mundial y la Alemania de Posguerra, y, además, sintetizan temas y conceptos expuestos de modo más sistemático en obras como *La condición humana* y *Sobre la revolución*, por mencionar sólo dos casos.

Dos aspectos caracterizan la actitud teórica de Hannah Arendt en *Tiempos presentes*: a) la observación y crítica de situaciones y problemas inmediatos y b) la vinculación de análisis a problemáticas de orden conceptual. Podríamos decir, siguiendo la opinión de Marie Louise Knott (la editora del libro), que Hannah Arendt es una “entrometida”, pues cada una de las opiniones de Arendt sobre la situación presente resultaban incómodas no sólo para los lectores de sus escritos, sino también, y en primer término, para los editores de los medios en que aparecían los textos. El caso de “Little Rock”, por ejemplo, es ilustrativo: no fue publicado sino hasta después de dos años de su redacción junto con dos réplicas. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la actitud arendtiana revela mucho más que una intromisión: expresa el carácter crítico que, desde Kant, definen a la filosofía y a la modernidad, carácter que condensa la pregunta por el presente y la necesidad de proceder conceptualmente en

torno a ella.¹ Actitud de modernidad que la misma Hannah Arendt expone en una carta a Hershom Sholem sobre la Controversia Eichmann:²

lo enojoso es que soy independiente. Lo que quiere decir por un lado que no pertenezco a ninguna organización y siempre hablo por mí misma, y por otro lado tengo una gran confianza en el *pensar por mí misma* de Lessing, al que no puede sustituir, según mi opinión, ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna “convicción”.³

Tiempos presentes, por otra parte, reúne treinta años de vida periodística coincidente con la vida política y filosófica de Hannah Arendt en Norteamérica. Emigrada de Europa, en 1941, abandona su vida privada dedicada al pensamiento filosófico y emprende su carrera política sustituyendo “la acción política concreta por la escritura”. Una carrera que culminaría en 1975, con una profunda investigación sobre el pensamiento y su vinculación a la vida activa a través del juicio.⁴

Tiempos presentes describe, aunque no a cabalidad, esta cronología de pensamiento. En “Nosotros, los refugiados”, publicado en *Memorah Journal* en 1943, el problema que sale a la superficie es el de la vida de refugiados vivida y negada por los judíos no sólo en EE.UU., sino en el mundo entero; sin embargo, la pregunta guía del texto se centra en un problema más amplio: la cuestión no es sólo la de los judíos emigrados a Norteamérica y el mundo, Hannah Arendt toma como pretexto el creciente índice de suicidios judíos para preguntar por la condición humana en general. Así, la pregunta guía es “¿y quiénes somos?”. Ciertamente, Hannah Arendt asume una postura crítica sobre la asimilación y carencia de identidad propia debido al constante cambio de nacionalidad de los judíos quienes, por un lado, reniegan de su propia condición de refugiados en cada una de las naciones de las que han formado parte desde hace 150 años, que condensan la historia de un “judaísmo asimilado que ha exhibido un malabarismo sin igual: aunque los judíos prueban constantemente que no son judíos, el único resultado que obtienen es que continúan siéndolo” (p. 20). No obstante, la reflexión que aborda se centra en la novedad de la máquina de exclusión y exterminio totalitario y la concomitante violación de la dignidad humana: “evidentemente nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos: aquellos a los que los

enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento” (p. 11), situación que “no solamente aparece en Alemania”.

El tema de la asimilación no deja de ser importante porque le permite a Hannah Arendt indicar dos aspectos: a) la asimilación judía ha sido, hasta cierto punto, una necesidad social: es preferible “tener” una nacionalidad constantemente nueva y serle fiel hasta la muerte, lo que garantiza identidad legal, a no ser nadie; b) la asimilación no es nada nuevo, de hecho, la figura del asimilado acompaña a otra no menos compleja (ambas hijas del siglo XIX): la del paria o inconforme social. El advenedizo, dice Hannah Arendt, cambia de identidad con tanta frecuencia que “nadie puede averiguar quiénes somos en realidad” (p. 17). El paria, por el contrario, es de aquellos pocos individuos que tienen la fuerza de conservar su integridad si su situación social, política y jurídica es dudosa. A esta estirpe, señala Hannah Arendt, pertenecen personajes como Heine, Rahel Varnhagen, Shalom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka y Charles Chaplin.⁵

En “El problema alemán” (*Partisan Review*, 12/1, invierno de 1945), Hannah Arendt aborda la problemática vivida en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial, problemática que no es, a fin de cuentas, una cuestión meramente alemana, sino que condiciona la realización de la idea de EUROPA; incluso, como reza el subtítulo del mismo artículo publicado en Buenos Aires, “el problema alemán no es ningún problema alemán”. La derrota del régimen nazi y sus implicaciones políticas en toda Europa conducen a Hannah Arendt a preguntar acerca de los elementos que dieron origen al nazismo.

Contraria a la tesis comúnmente defendida de que el nacionalsocialismo es producto de la tradición cultural y filosófica occidental, Hannah Arendt afirma que el nazismo no es resultado de ninguna tradición occidental (alemana, católica, protestante, cristiana, griega o romana): “precisamente, el nazismo representa el derrumbamiento de todas las tradiciones alemanas y europeas, tanto de las buenas como de las malas” (p. 27).⁶ Y, en todo caso, las circunstancias que facilitaron la ruptura con toda la tradición, en Alemania, fueron: 1) una tardía unificación nacional, 2) una desgraciada historia política y 3) la falta de experiencia democrática. Y lo cierto es que el nazismo no era el fruto de una tradición alemana cualquiera, sino de la trasgresión de todas las tradiciones. Pero el hecho de que el nazismo surgió de una *nada* no es para nada

una cuestión mística, “procede del derrumbamiento simultáneo de las estructuras sociales y políticas de Europa” (p. 25). Este derrumbamiento dio origen, al menos en Alemania, a la mentira de la “comunidad de un pueblo” y con ella “la reordenación de Europa, que rebajaba los pueblos a razas y preparaba su exterminio”. En todo este desorden, Hannah Arendt apunta una posible solución con el gobierno republicano francés, a partir del que se puede lograr “una paz duradera”.

En “Visita a Alemania 1950” (*Commentary* 10, Octubre de 1950): la autora aborda los efectos del régimen nazi entre la población alemana y la estructura política de Europa. En Alemania, reina la indiferencia y la insensibilidad a encarar lo que “realmente sucedió”, a excepción de la población berlinesa. Y en la vida común de Europa, lo que se ha convertido en un aspecto decisivo no es el llamado “Problema alemán”, sino una Alemania arruinada física, moral y políticamente.

De la situación anterior se desprenden dos hechos esenciales de la vida alemana, tanto la común como la política. En primer lugar, Hannah Arendt advierte que el proceso de desnazificación de Alemania resultó ser un dispositivo de injusticias y prácticas atroces sobre la población alemana: los criterios “objetivos” de desnazificación fallaron y las injusticias fueron tan simples como monótonas; los influyentes no fueron pasados por el proceso, pero sí el basureo municipal, por ejemplo. Y, en segundo término, el aire de indiferencia e insensibilidad ante lo acontecido hacía de Alemania una nación en la que reinaba una desorientación moral debido no sólo a las injusticias del proceso de desnazificación, sino primordialmente de la confusión entre verdad y realidad permanente después de la caída del régimen nazi.

Hannah Arendt puntualiza los hechos por los que falla la desnazificación. 1) Se intentó encontrar culpables entre quienes no se habían dado cuenta de que lo eran, al punto de que estos últimos confundían carteles como “Tú eres culpable” con mentiras propagandísticas. 2) No era posible la desnazificación por medio de criterios objetivos puesto que, en la medida en que muchos de los enjuiciados ni siquiera se daban cuenta de que la participación en el régimen tuvo distintas expresiones al punto de ya no poder distinguir entre un nazi convencido y un individuo de la vida corriente. Sin embargo, Hannah Arendt apuesta por una mayor justicia en la posibilidad de una revolución

para alcanzar la desnazificación de Alemania, aunque hubiera sido incontrolable y sangrienta sobre los prominentes nazis. Esa revolución no fue planteada por la falta de un ejército sino porque era necesaria la cólera del pueblo alemán que, absolutamente, no existió.

Cuatro años después de la publicación de “Visita a Alemania”, apareció una serie de textos con el título “Europe and America”, en la revista *Commonweal*, compuesta por tres textos: “Dream and Nightmare”, “Europe and the Atom Bomb” y “The Treta of conformism”. Todos estos textos formaron parte de un curso que Hannah Arendt impartió en Princeton y conforman el texto final que Arendt tituló simplemente “Europa y América” (1954). En este texto Hannah Arendt defiende la tesis de que América es al mismo tiempo el sueño y la pesadilla de Europa después de la independencia. Como decíamos, el texto está dividido en tres partes: 1) “Sentimientos antiamericanos de camino hacia un nuevo ismo europeo”, donde Arendt puntualiza el proceso de formación de América bajo la premisa de la realización de los ideales europeos en forma pura, de ahí que la imagen que ahora tiene Europa de América resulte del proceso de colonización, e incluso del descubrimiento del continente americano: “a este nuevo mundo se unían en la imaginación un nuevo ideal de igualdad y un nuevo concepto de libertad, ambos, como dijo Tocqueville, ‘exportados de Europa’ y sólo comprensibles en el contexto de la historia europea” (p. 70). De hecho, la república americana debe su existencia a la gran aventura de los europeos que pusieron “en marcha una empresa común cuyo espíritu fue finalmente más fuerte que todas las diferencias nacionales” (p. 73). 2) “Europa y la bomba atómica o la alternativa ‘libertad o muerte’ ha perdido su plausibilidad”: si bien América representaba para Europa una posibilidad de realización de la vida y la tradición europeas, una vez consolidada la independencia de los EE. UU., se convirtió en estado asistencialista y primera potencia mundial, no sólo económica y política, sino también tecnológica. 3) “La amenaza del conformismo”, donde Arendt advierte que la amenaza a la libertad está presente en todas las sociedades de masas (tanto europeas como americanas), que permite observar que lo acontecido en Europa puede pasar también en América porque, finalmente, tiene “la misma historia”.

El tema que desarrolla Hannah Arendt en “Little Rock” es el de la segregación racial en los estados del sur de Norteamérica; sin embargo, el problema

de fondo es el de la legislación en torno a la educación. El texto apareció por primera vez en la revista *Dissent*, invierno de 1959, con el título “Reflections on Little Rock”. El nexo problemático entre educación y política tiene que ver, según Arendt, con la confusión de tres espacios de la vida humana: lo público, lo social y lo privado,⁷ confusión que da pie a una controversia de orden político: ¿hasta dónde es legítimo que la federación intervenga en las formas de organización autónoma de los estados, particularmente en los estados del sur? Legislar sobre la segregación racial ampara los derechos de igualdad entre los ciudadanos y, sin embargo, trasgrede el derecho a decidir o no si un niño negro ha de ir a una escuela para blancos y recibir la misma educación. En otras palabras, las leyes que abolen la segregación racial en los estados del sur eliminan el derecho de los padres a procurar el bienestar emocional de sus hijos y ceder el deber de educarlos al Estado para, con ello, procurar el cambio del mundo, pues “la idea de que se puede cambiar al mundo al educar a los niños en el espíritu del futuro es desde la antigüedad una de las utopías políticas. Lo problemático de tales ideas siempre ha sido lo mismo: sólo pueden tener éxito si se separa a los niños de sus padres y se les educa en instituciones estatales o se les adoctrina en las escuelas de tal modo que se vuelven contra sus propios padres” (pp. 111-112).⁸

Distinguir lo político de lo social y lo privado resulta, entonces, primordial. “Lo que la igualdad es al colectivo político —su principio más intrínseco— lo es la discriminación a la sociedad”; política y sociedad no son lo mismo, y el marco en que se legisla sobre las minorías de habitantes en el sur de los Estados Unidos es social, un espacio que aparece con el advenimiento de la Época Moderna y donde la igualdad es equivalente a la discriminación.⁹

En septiembre de 1970, el *New Yorker* publicó “Desobediencia civil”, un texto elaborado a partir de la participación que tuvo Hannah Arendt en la celebración del centenario de la unión de abogados del estado de Nueva York, simposio al que fue invitada a impartir una conferencia bajo el título “Sobre la desobediencia civil”. El tema que se planteó Hannah Arendt fue, claramente, la cuestión de la naturaleza americana de la desobediencia civil, tanto en forma como en contenido. El problema, sin embargo, no era únicamente el de señalar lo anterior, sino evidenciar una paradoja: el mundo humano se constituye y define por el incesante cambio que requiere de dispositivos de estabilización

llamados leyes, siempre provenientes de un ámbito extra-jurídico. Para Hannah Arendt la desobediencia civil es la última manifestación de asociación voluntaria, y no es lo mismo que el acto conspirativo, cuyos orígenes se encuentran en la sociedad norteamericana.

Dos aspectos igualmente importantes guían la exposición arendtiana: a) el tema que orientó el simposio de los abogados era tan provocador como deprimente: “¿Existe la ley?”, emanado de la creciente desobediencia civil, confundida comúnmente no sólo con la conspiración sino también con la criminalidad y la conciencia moral. La desobediencia civil no es comparable con ninguna de esas manifestaciones de resistencia ciudadana no necesariamente política ni jurídica; b) el simposio fue celebrado dos años después de la emergencia de los movimientos estudiantiles de la segunda mitad del siglo XX y en pleno contexto de la guerra de Vietnam, lo que podría provocarnos no sólo a evocar ambos acontecimientos sino plantearnos la pregunta ¿fue el 68 una manifestación de ausencia de leyes, de su trasgresión y aniquilamiento o cada una de las manifestaciones masivas de estudiantes estaban en el marco de lo legal? En otras palabras ¿fueron los movimientos del 68 evidencias de la inexistencia de leyes?

La cuestión no radica, finalmente, en si es verdad que la desobediencia civil tiene su origen en Norteamérica, ni si de lo anterior se deduce que fue en ese país donde dieron inicio las revueltas del 68; únicamente me parece que el análisis de Hannah Arendt da para abordar una cuestión inmediata a nosotros: los recientes conflictos bélicos en medio oriente, básicamente por dos razones: 1) más allá de la opinión común, aceptada y defendida de que la guerra se ha realizado de forma ilegal, creemos que no es así, sino que se ha desarrollado en términos completamente legales; 2) la serie de acontecimientos del siglo XX, desde las guerras mundiales, los nacionalismos, 1968, la guerra de Vietnam, la caída del muro de Berlín y la guerra del Golfo de 1991, trascienden toda posibilidad de experiencia. Sólo que la desobediencia civil característica del 68 evoca una imagen completamente conocida: la considerable cantidad de marchas antibelicistas en todo el mundo. Con lo anterior no sugerimos que ha sido el 68 el detonante de una serie de acontecimientos idénticos; no, no podríamos ni siquiera atrevernos a enunciarlo. Afirmado cabalmente equivaldría a su contrario: negar por completo que en nuestros

días hay vestigios de la dinámica social anterior; todavía más, implica omitir la compleja red de acontecimientos que dieron origen a nuestro mundo.

“La desobediencia civil surge cuando una cantidad significativa de ciudadanos se convence de que los canales utilizados tradicionalmente para conseguir cambios ya no están abiertos o a través de ellos no se escuchan ni se entienden sus quejas o bien de que, al contrario, es el gobierno quien unilateralmente impulsa los cambios y persiste en una línea cuya legalidad y constitucionalidad despierta graves dudas” (p. 129). En eso se distingue propiamente de la conciencia moral, del “hombre bueno” quien no está de ninguna manera en el plano político. Tener una “buena conciencia” o ser bueno no garantiza fuerza a ninguna opinión porque procede de un espacio extremadamente subjetivo. En todo caso, una objeción por cargos de conciencia funciona como coactivo en una sociedad, pues se la impone como opinión común. La desobediencia civil se basa en el consenso, pero no linda con el crimen organizado que generalmente se realiza fuera de la luz pública, ni con los revolucionarios que van contra el marco legal existente. Sin embargo, comparten el deseo de cambiar al mundo. Al margen, la idea de Marx de que ahora de lo que se trata es de cambiar al mundo tiene un excedente de sentido, puesto que el mundo, como decíamos, se caracteriza por el constante cambio.

No obstante el deseo compartido por revolucionarios y desobedientes de cambiar el mundo, éste necesariamente cambia y, en ese sentido, todo ordenamiento legal funciona como un inevitable refrenamiento, como un menoscabo para el mundo. Así, la *lex romana*, el *nomos* griego y la Torah hebrea fueron formulados para garantizar la estabilidad y seguramente también para frenar todo intento de trasgresión del espacio dado al cambio y formación de una civilización. Es decir, en el vasto espacio que representa el mundo ha sido necesario el establecimiento de fronteras, de límites, de murallas que regulen el tránsito de un lugar a otro. De lo contrario podríamos vagabundear por cualquier espacio; no habría, es más, ningún espacio; todo sería un campo abierto. Así, la división territorial y la formulación de una constitución garantizan, más allá del corto tiempo de vida de los seres humanos particulares la permanencia y estabilidad de un pueblo.

El cambio al que aspira todo desobediente es opuesto a la ley, sin embargo, las protestas civiles se mueven todavía en el plano de lo legal pues están orien-

tadas por un interés común y van sobre aspectos específicos del orden legal vigente. Por lo que podemos afirmar que las recientes marchas por la paz, y pese al disfraz moralista del “no en mi nombre”, son una manifestación de desobediencia civil y, por tanto, se enmarcan en el plano de lo legal. Sólo que, pese a la considerable cantidad de manifestantes, lugares y ocasiones, fueron ignoradas; es decir, no tuvieron el efecto que todo mundo hubiera deseado, y a pesar de ellas la guerra se llevó a cabo. ¿Qué fue lo que pasó? ¿Acaso se movían en un orden legal distinto al vigente? Si decíamos que la desobediencia civil nace del consenso, del acuerdo entre una mayoría (que no deja de ser una minoría a fin de cuentas) y su exposición pública denunciante, y en realidad lo que funcionó fue la decisión de uno solo ¿qué sucedió? ¿Se invirtieron las leyes o se eliminaron? ¿Existe, ahora, realmente la ley?

Apartar la mente del mundo, vivir en un espacio en el que sólo el engañador se engaña (como la mayoría de los Jefes de Estado) posibilita la aniquilación de espacios, la trasgresión de fronteras, la eliminación de las leyes y la invisibilización de los seres humanos concretos. Esto permite, además, mantener un régimen “*en una ‘legalidad’ que puede cambiar de un día para otro y que pretende ser válida para toda la humanidad*, nos las hemos de hecho con la ilegalidad, pero no con la anarquía, pues el orden puede mantenerse utilizando como instrumento una coacción organizada” (p. 133. Las cursivas son nuestras). En este caso la guerra no es ilegal, sino que aparece una vez que el mundo y sus desobedientes desaparecen, cuando el *derecho* a destruir un pueblo bajo el pretexto de salvar a la humanidad aparece como legítimo. En este contexto adquiere completa validez aquello de que “el fuerte hace lo que puede y el débil padece lo que debe”. Y habitamos en un mundo que no es, en sentido estricto, mundo.

Finalmente, “200 años de revolución americana” (publicado en el *New Yorker Review 01 Books* en 1975 con el título “Home to Roost”), se centra en la crisis de la república —ciertamente implícita en el origen mismo de la república— desencadenada por Joe McCarthy y puesta en evidencia por la publicación de los “Documentos del Pentágono”,¹⁰ cuyo problema no era que develaban la presencia de la mentira en política, sino que daban cuenta de que la “humillante” guerra de Vietnam fue utilizada para construir, diseñar y cultivar la imagen de Norteamérica como superpotencia mundial. La creación de

una imagen y no el recurso a las mentiras fue lo completamente novedoso implementado por la política exterior de los Estados Unidos.

Mentir siempre ha estado presente en política, aunque no haya constituido claramente el hecho de mentir, sino que era “la prerrogativa celosamente protegida de una reducida cantidad de hombres para enfrentarse a circunstancias extraordinarias” (p. 159). En los gobiernos totalitarios, por ejemplo, mentir no obedecía a ninguna imagen, sino a una ideología, aunque, por otro lado, una vez derrotados los regímenes se recurrió a “la formación de leyendas para disimular las increíbles hazañas del pasado”, como una variante política de la fabricación de imagen. En el caso de Norteamérica, las mentiras estaban pensadas para manipular al Congreso y convencer al pueblo americano. Y, puntualiza Arendt, en los EE. UU., las infracciones cometidas son consideradas como criminales, a diferencia de otros países donde la ley escrita no es fundamental. “Lo que ahora se toma su venganza es la práctica sostenida durante años de crear imagen, lo que por lo visto provoca un hábito parecido al de la adicción a las drogas” (p. 168).

Tiempos presentes reúne, como decíamos al principio, treinta años de vida política y filosófica de Hannah Arendt; treinta años en los que la autora se muestra, políticamente hablando, decididamente republicana, aunque no es fácil adscribirla a tendencia política alguna, como ella misma lo señala en la carta citada dirigida a Herschom Sholem.

Desde este punto de vista, la premisa fundamental de Hannah Arendt es realizar el supuesto básico filosófico que propone seguir en *La condición humana*, su obra fundamental en lo que a Filosofía política se refiere: “pensar en lo que hacemos”.

Notas

1. Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Introducción); y Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, donde Foucault retorna el artículo de Kant con el mismo nombre, publicado en 1784,

en *Berlinische Monatsschrift* para reflexionar en torno al sentido de la filosofía moderna(periodística, por lo demás) y afirma: “La reflexión sobre ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto”. p. 341.

2. Al respecto, puede consultarse Elizabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, Barcelona, Editions Alfons el Magnanim, 1993.

3. Citado por Marie Louise Knott en el libro comentado aquí, p. 177.

4. Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C. E. C., 1984.

5. El tema de la asimilación, bellamente expuesto, aparece también en Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

6. Una exposición detallada y crítica al respecto podemos encontrarla en la monumental obra de Hannah Arendt sobre los orígenes del totalitarismo de la que existe una versión en español: Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998. Las tesis a las que nos referimos son dos en particular: Zygmundt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2000 y Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2000.

7. Para un desarrollo exhaustivo de estos tres ámbitos: Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

8. Cfr. También, Hannah Arendt, “Crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios del pensamiento político*, Barcelona, Península, 1996

9. Cfr. *La condición humana, op. cit.*, Y “Crisis de la cultura: su significado político y social”, en *Entre pasado y futuro, op. cit.*

10. Cfr. Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998.

Mijail Malishev, *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Facultad de Filosofía y Letras Universidad Autónoma de Nuevo León - Plaza y Valdés, 2002, 211 pp.

PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Todo libro indica ser un estudio sobre el tema que se propone el autor. El libro *En busca de la dignidad y del sentido de la vida* de Mijail Malishev, no es un libro que formalmente pueda ser considerado exclusivamente un estudio. Va mucho más lejos de un libro que estudia una temática propuesta. Es un estudio que no es sólo estudio, o libro que no es sólo libro, pues no se deja aprisionar por la estructura y rigurosa significación del libro o un estudio en sentido academicista. Aunque pueda ser un estudio presentado a manera de libro que no sólo es eso, sus líneas hilvanan oraciones conformadas por agudas reflexiones que representan un habla filosófica, de aquellas pocas que vislumbran lo que Martin Heidegger solía denominar nuestros estados de ánimo profundos o tonalidades afectivas fundamentales.

Estas 211 páginas errabundas por la dignidad y el sentido de la vida, que no sólo se encasillan bajo los parámetros de libro o estudio, articulan múltiples reflexiones dentro de cuatro tópicos conceptuales: el reconocimiento, la existencia, la libertad y el desencanto. Pero que también oscilan entre lo que los humanos valoramos: la tristeza y lo placentero, la importancia y lo insignificante, la rebelión y lo absurdo, la certeza y lo dubitativo. E incluso, se puede decir, su esclarecimiento transcurre dando acompasados balanceos por los sinuosos senderos de la pendular existencia humana. En la medida en que estas reflexiones se van apropiando de nuestras vivencias personales, la afinidad de ideas con que las palabras de Malishev nos sintonizan, acopian altos grados de problematización filosófica.

Justamente, es el habla de Malishev una dimensión abierta de discurso que, a la vez que nos transmite energías para pensar en nuestro entorno inme-

diato, nos conmina a interpellarle en vivo y en directo. Pero alzar la voz del modo como lo hace nuestro autor, no es una virtud que se logra de la noche a la mañana, sino que refleja un pensamiento que se ha venido puliendo con esmero académico. Con sus distintivas exploraciones en el ámbito de la antropología filosófica, su admirable labor docente en las aulas de la UAEM, fructifica en sus anteriores publicaciones sobre la comprensión de las vivencias afectivas: *Entre vivencias e ideales* de 1997 y *Vivencias afectivas y actitud ante el existir* de 1999. Malishev da muestra de una dedicación cuyo espíritu de finura se termina por definir con nitidez en la obra que ahora nos presenta. Aunque los cuatro ensayos que integran este libro que no sólo es libro, puedan ser abordados de modo independiente uno del otro, en todos hay una preocupación central que los atraviesa. Una clara intención filosófica que mueve al autor desde hace ya varios años: su interés por la dilucidación de las vivencias afectivas y sus distintas dimensiones.

Esta vez el concepto fenomenológico de vivencia (la *Erlebnis* germana que Ortega y Gasset nos heredó en castellano como vivencia; *perezivanie* en ruso) se ubica como una vivencia que siempre aparece en el nivel de lo afectivo, es decir, estas vivencias afectivas precisa Malishev “son reacciones emocionales de nuestro ser frente a los otros y/o frente a nosotros mismos, reacciones que siempre nos implican en algo y que significan algo en nuestra vida de tal forma que constituyen una parte inseparable de nuestra experiencia personal”.¹ Este concepto de vivencia afectiva se conforma de un entramado fenoménico dado por las creencias, las emociones y los sentimientos del hombre. Este es uno de los aportes centrales de Malishev, pues expande los alcances de este concepto y nos permite observar su potencial en el trazo de líneas de investigaciones futuras, en principio, en los ámbitos de la antropología filosófica y de la filosofía de la cultura.

Las dimensiones vivenciales, que ya Malishev ha explorado filosóficamente como el enamoramiento, la culpa, la envidia, la fe, el deber, etc., sirven de base para identificar distintos horizontes en que la dignidad humana y el sentido de la vida admiten los actos intencionales como juicios valorativos. Las vivencias afectivas enmarcadas en el eje conductor de la dignidad humana y del sentido de la vida, ponen en cuestión ahora la decepción, el absurdo y la

rebeldía, y aparecen fundamentadas bajo la pauta de la categoría de reconocimiento y de una interpretación muy original del imperativo categórico kantiano.

En el análisis detenido de toda vivencia afectiva, la categoría de reconocimiento, para Malishev en nuestra época representa una pertinencia sustantiva puesto que abarca “un abanico semántico muy amplio de significados, pero éste posee un núcleo conceptual que permite unir un espectro muy espacioso de los fenómenos vinculados con la existencia humana en el contexto de las relaciones sociales”.² De tal manera que el reconocimiento implica la capacidad de compromiso que una persona potencialmente refleja en sus aspiraciones de vida. La vida adquiere sus sentidos cuando algo toma importancia para el ser humano, y es así como la necesidad del reconocimiento adviene atributo constitutivo de la convivencia humana. Es la esfera en donde las valoraciones de lo que los otros viven, y sobre lo que nosotros mismos vivimos, adquieren un carácter imprescindible.

El reconocimiento se configura como un fundamento del sentido de la vida. Según Malishev si la aspiración de ser reconocidos desapareciera de nuestra existencia, ésta perdería todos sus sentidos de ser vivida. Pues ciertamente, sin la aspiración a ser reconocidos, en mayor o menor medida, nada importaría nuestro existir. Por ejemplo, reconocer a alguien por su nombre, por el trabajo que se esmera, por sus opiniones, por sus gustos, nos revela una identidad que permite definirlo y ubicarlo como alguien con significado. Lo mismo ocurre cuando otros nos reconocen. Este reconocimiento lleva implícito el ennoblecimiento y el equilibrio emocional de la persona reconocida. “El reconocimiento —indica Malishev— es lo que hemos llegado a ser gracias a nuestros esfuerzos aprobados por nuestros congéneres”.³ Somos lo que el otro desea que seamos así como nosotros deseamos que el otro sea. Emerge el mutuo condicionamiento de nuestras diferencias, cuya significación cultural no deja paralizar nuestros anhelos.

El paso del tiempo es uno de los rasgos de la existencia humana que nos empuja a desear no pasar por la vida dentro de la insignificancia. Cuando sentimos la finitud de la vida de un modo apremiante, nuestra naturaleza temporánea nos pide cuentas sobre lo reconocido y el reclamo por los pendientes que impidan dar fe de una vida con nuestros deseos plenamente concluidos se vuelve intenso. Es en este momento cuando el recuento de nuestros

méritos y talentos reconocidos, debe quedar a todas luces explicitado para los demás. Sólo de esta manera dejaríamos la vida en total conformidad. Hasta no morir, el afán de elevar nuestra importancia prevalece.

La vida es un cúmulo plagado de encantos y desencantos. En la vida creemos andar en pos de la felicidad pero también encontrándonos con tristezas. Sólo porque amamos la vida deseamos estar con los amigos, con la familia y rodearnos en cercanía de todas aquellas cosas por las que hemos adquirido afecto, y de las que podemos decir, llegamos a estimar. De este modo, la vida se convierte en apetencia; pero no de cualquier tipo, sino de una apetencia en donde no se desean únicamente las cosas materiales. Al valorar la vida, entramos en una dimensión más cercana al apetito espiritual, mucho más lejos de lo material. Es justamente el ámbito trascendental del deseo que nos atormenta de no morir siendo insignificantes.

En cualquiera de nuestros roles como personas: “Significar algo para los otros es equivalente a tener una razón de ser, poseer un sentido para alentar nuestra vida”.⁴ Es durante la estimación de la vida cuando todo el espacio anímico se proyecta en sus múltiples estados. La región sensible humana se agudiza y surgen las angustias, los temores y las alegrías, lo sublime, lo grotesco y lo numinoso. Son estas dimensiones vivenciales las que posibilitan la valoración subjetiva de la existencia. Al sentir que la muerte ronda nuestro alrededor, que anda cerca, nuestra reflexión se orienta a construir justificantes excesivos que moldean una sensibilidad vinculada afectivamente con las personas que reconocemos y que deseamos nos reconozcan.

Las expectativas del reconocimiento van a la par con los roles y los estatus con que aparecemos en un entorno social. Cada persona tiene un valor conferido por sus semejantes conforme a los actos que realiza. Pues todos nuestros actos se proyectan con el único propósito de legitimarnos ante los demás. El reconocimiento del significado que poseemos cada uno acerca de nuestro ser, para Malishev, constituye la premisa existencial de la coexistencia con nuestros iguales. Es en este sentido, cuando el rol y el estatus que desempeñamos se caracterizan por la importancia y el prestigio adquirido, por la significación de la estima propia elevada considerablemente.

¿Qué sucedería si nadie nos reconociera? ¿Qué sería de nosotros si nuestro proyecto de vida no tuviera significado alguno para los demás? Por una parte

el reconocimiento derivaría en su modalidad de alienación, en donde lo que importa sería la afirmación de la superioridad, o incluso pudiese culminar en el conocido complejo de inferioridad. El reconocimiento ya no es ese impulso connatural que conlleva satisfacción, sino que aplica un interés por la desdicha de los demás. Se sufre por el reconocimiento adquirido por los otros y se goza de su desventura. El reconocimiento se convierte en una obsesión. Hasta el grado de que si no se obtiene, nos conduciría a fomentar la violencia, la soberbia y la envidia en sus formas más negativas.

Por otro lado, la falta de reconocimiento provoca el vacío existencial. Es justamente el advenimiento de este vacío vertiginoso, el que nos manifiesta la pérdida por el sentido de la vida. Es el momento en que nuestra voluntad de reconocimiento se esfuma por completo. Es por el imperio de la indiferencia que el valor de la persona desaparece. Dejarse dominar por los azares de la vida es una de sus consecuencias y el mundo en su totalidad apaga el ámbito del significado. Malishev ejemplifica el vacío existencial en los sentimientos nauseabundos y en las vivencias del absurdo con el Roquentin de Sartre o el extranjero Meursault de Camus. La vida literaria de estos personajes es la muestra de haber perdido completamente las ganas de vivir y dejarse guiar al antojo de las circunstancias accidentadas de su entorno. Esto quiere decir que al perder todo interés por ser reconocidos, los sentidos y las razones de vivir terminan también por aniquilarse. El absurdo y la indiferencia acechan nuestra existencia y amenazan nuestra dignidad.

Los escritos sobre Albert Camus y Emil Michel Cioran, articulan acertadamente las vivencias afectivas que en el hombre se manifiestan como la lúcida decepción y el absurdo, responsables principales de la corrosión del sentido de la vida. En el absurdo mundo del extranjero que no se identifica con nada, Camus expresa la renuncia del humano a los sentidos espontáneos de la existencia para entregarse a los monótonos e insípidos brazos de la contingencia. Tal como se esboza en el mito de Sísifo, el resultado es repetirse sin cansancio en el absurdo.

Ante la salida del absurdo se plantean dos alternativas: el suicidio, quien nos tienta de que la vida no merece ser vivida; y la rebeldía, vivir en desafío ante el adverso destino. En la primera (el salto trascendental) toda esperanza de reconocimiento en la vida está agotada; en la segunda (el ajuste de cuentas

consigo mismo) hay escasas posibilidades de quebrantar la lógica del absurdo. La situación es desesperante. Efectivamente, Malishev apunta que para Camus el hombre rebelde protesta contra el absurdo sosteniendo la dignidad de la vida en la negación del paraíso perdido. Es ésta la rebelión metafísica que frente a la existencia mortecina del ser humano, se opone a una vida que acabará sosteniendo sus ideales. Para el mortal ser rebelde no existe la vida en el más allá; por lo tanto, la existencia adquiere un valor ireemplazable. En este sentido, la vida del rebelde representa una lucha con el absurdo que le revela su condición humana. Su destino trágico es la muerte, y ante esta insidiosa eminencia no puede permanecer indiferente.

En un talante un poco distinto, encontrarle sentidos a la vida significa experimentar sin indiferencia, su fragancia, su matiz, su textura. La sentencia de Pascal Bruckner referida por Malishev, “¡Me gusta demasiado la vida como para querer ser solamente feliz!”, contrasta con la convicción de Cioran cuando se asume como un escéptico al servicio de un mundo en agonía. Sin aspiraciones, la vida se vuelve parca, obtusa, densa, plomiza. Sólo en la vida se pueden experimentar todo tipo de vivencias afectivas desde el júbilo al pesar, hasta la negación de ambas. Así como el nihilista es el ántrax de la filosofía, la indiferencia es la muerte más lenta de la vida. ¡Aunque las irónicas dudas de Cioran reafirmen que la única verdadera razón para vivir resulte justo porque la vida no posea sentido!

En la existencia humana el derecho a concebir la vida como un acontecimiento decepcionante también es legítimo. Este es precisamente el lúcido pero irónico inconveniente de haber nacido de Cioran. Más allá de su biografía, para Malishev, la obra de este escéptico declarado representa una escritura que ante la problemática del sentido de la vida, se preocupa por la construcción de un estilo conciso y lacónico: aforístico y de ensayística prosa breve. Pero los temas de su estilo abordan al hombre esclavo de una época podrida. Eso lo lleva a pulir sus intuiciones sobre el sentido de la vida, para atribuirse la lengua francesa escribiendo sobre las peores cosas de manera excelsa. Siendo ésta ya una visión crítica sobre el mundo contemporáneo que implícitamente lleva el deseo del reconocimiento.

Malishev muestra con Cioran, que sólo el ser humano tiene aversión de permanecer en el anonimato. Así es como en la vida, el reconocimiento es el

oxígeno que nos permite respirar sentidos, aunque estos sean aparentemente negativos. La necesidad de reconocimiento aparece en la soledad del mundo presente, pues a la vez que vivimos entre muchos, no parece haber signo alguno de percatamos siquiera de la existencia desconocida de los que nos rodean. La desesperación de morir siendo insignificante aumenta, y, claro está, la fama se transforma en la sed nuclear de nuestro presente.

Con el habla filosófica de nuestro autor, es fácil inferir que los sentidos de la vida contrastan ante una condicionante humana dada por la finitud. A la muerte se le solicitan prórrogas en la vida para saldar emotividades inconclusas, y es justamente cuando el sentimiento de vacío se confirma por la estimación de la vida. La proximidad de las últimas voluntades se manifiesta sin excepción en todas las formas culturales que articulan la existencia humana. Los sentidos de la vida se unen a lo afectivo para enfrentar ese desconocido más allá impenetrable.

Mientras que el creyente aspira pasar a mejor vida; el ateo está convencido de que la vida termina. Ambos valoran la vida ante la idea de la muerte. La valoración se plaga de subjetividad afectiva y vivencial. Puede ser que para el creyente la vida haya sido funesta y solamente quiera recordar y repetir los pocos momentos jubilosos: morir es comenzar a vivir. Por otra parte, el ateo valora todo lo que ha hecho y desea hacer más, puesto que la vida concluye y no habrá más allá: vivir significa comenzar a morir. De cualquier forma que se vea, la vida y la muerte forman parte de la coexistencia humana. “La muerte —escribió Octavio Paz— no es una falta de la vida humana; al contrario, la completa. Vivir es ir hacia adelante, avanzar hacia lo extraño y este avanzar es ir al encuentro de nosotros mismos... El vivir consiste en haber sido arrojados al morir, mas ese morir sólo se cumple en y por el vivir”.⁵

El sentido de la vida representa para Malishev, “aquello por lo que y en aras de lo que el ser humano actúa, lo que le permite justificar sus acciones como algo que vale la pena llevar a cabo”.⁶ El ser humano es el único capaz de preguntarse por qué está en el mundo, a dónde va con él y por las razones de su relacionada existencia. Por esto y simplemente por ello, se desprende que para Malishev, el reconocimiento se distingue como la premisa fundamental sobre el problema del sentido de la vida.

Los sentidos de la lucidez irónica de Cioran, indican la validez de la verdad escéptica. Sin querer decir con ello, y esto lo destaca muy bien Malishev, que cualquier cosa que se diga tenga que tomarse como verdad. El escéptico nunca cae en el relativismo extremo del todo vale. La verdad escéptica es una proposición dubitativa que pone en cuestión a la razón misma. El modo en que el escéptico suspende el juicio con conocimiento de sus límites, tiene el fin de criticar un estado de cosas convencionalmente aceptadas a las que él mismo se les resiste antidogmáticamente. A la vez que el escéptico propone la reconfiguración de valores tradicionales, duda constantemente de su misma crítica. La excepcional escritura de Cioran tiene ese don en sus sentidos de concebir la vida como duda y desencanto.

Estos sentidos de la vida que Malishev localiza en las obras de Camus y Cioran, los encuentra para ilustrar que estas peculiares dimensiones de la vivencia, están hiladas por la ineludible necesidad del reconocimiento. Aquí es donde a mi modo de ver, se enlaza el problema de la dignidad humana con el sentido de la vida. Malishev advierte que en el imperativo categórico kantiano hay un veto de significación, adecuado para fundamentar la base de la dignidad humana. Ante la humillación, el desprestigio, el abuso de poder y todo tipo de violencia, el imperativo kantiano se sitúa como el respeto de la voluntad en las aspiraciones de los demás, aceptando encaminarnos a la significación más positiva del reconocimiento.

Las cuestiones planteadas por Kant: ¿qué debemos hacer? y ¿qué nos cabe esperar? nos vinculan directamente a interrogarnos, en particular, por el sentido de la vida digna; aunque en general, esas dos preguntas inquieren por el interés moral del hombre, ubicado dentro de los postulados kantianos de la razón práctica. De la ética kantiana, Malishev extrae el libre albedrío como aquella capacidad de la conducta humana para condicionarse por la ley moral y para determinarse mediante la elección propia. La autonomía de la voluntad se sobrepone ante la ley creada por el sujeto moral. Esa ley se aplica cuando el sujeto obra con libre elección de modo que sus actos sean considerados como legislación universal.

La conducta moral pone en juego a la dignidad como el valor más preciado. Desear el bienestar y la felicidad para los demás resulta una pretensión legítima, siempre y cuando no sea una imposición sobre otra voluntad que

también tiene conciencia de su libre elección. Si antepone nuestra voluntad sobre otras, anulamos la dignidad del otro porque no consideramos su capacidad de libre decisión.

Vivir moralmente equivale a vivir dignamente. Pero esa dignidad no se consigue si no estamos dispuestos a suprimir los impulsos que impiden nuestra propia autodeterminación sin contravenir a la de los demás. Pues ese sería un modo de garantizar la paz, reconocer las diferencias, y concebir el bienestar del otro sin imposición. No obstante, y esto lo deja muy claro Malishev, la conducta moral fundamentada en el imperativo kantiano es un deber que no se reduce a simples consejos, recomendaciones, instrucciones o reglas de prudencia para obtener la felicidad. El imperativo categórico alude al respeto de la toma de decisiones de los otros como seres capaces de autodeterminación propia.

En la interpretación del imperativo kantiano, Malishev señala que la preocupación del filósofo de Königsberg consiste en la exigencia que hace a cada individuo asumir la importancia de reflexionar sobre su libre elección. Así es como el imperativo muestra su rango de universalidad. Sin embargo, su universalidad no surge de la ley jurídica creada por el individuo y evaluada por el Estado, sino que la universalidad del imperativo categórico emerge de la voluntad individual basada en la libre elección y orientada a la prohibición de intervenir en la voluntad ajena. De otro modo, se atentaría a la posibilidad de la dignidad humana. De esta universalidad se sostienen los deberes precisos, cuyo juez somos, en cada caso, nosotros mismos como dueños de nuestra confianza reflexiva de autodeterminación. Pues el reconocimiento de la autonomía individual argumenta en favor de un deber que reconoce la dignidad de cada individuo como ciudadano y como persona.

La originalidad filosófica de esta obra, como ya lo insinuaba párrafos atrás, este libro, este estudio, que no se conforma con ser sólo libro o estudio, radica en que aunque podría considerarse un texto académico, se escapa a este título de propiedad para también proclamarse como un habla con habilidad. Un habla que evoca a toda persona que tenga un poco de gusto por la lectura. Pues al mismo tiempo que dialoga con disciplinas filosóficas como la antropología filosófica, la filosofía de la historia o la ética, también conversa con la psicología, el derecho y la sociología; con formas culturales como la literatura,

la religión o la política. Más aún, se atreve a dejar en todo momento una postura academicista cuando su habla privilegia dialogar abiertamente con el ciudadano común: con el tendero de la esquina, con el taxista, el policía o el funcionario público. El habla de la búsqueda de la dignidad y del sentido de la vida, nos convoca y nos compete a todos a plantear el ejercicio del reconocimiento en nuestras plurales formas de concebir las relaciones interpersonales e interculturales dentro de la coexistencia humana. Por eso y sólo por eso, confirma Malishev: “El reconocimiento es la voz de los otros dentro de nosotros”.

Finalmente, al mismo tiempo que celebro este nuevo trabajo, no me resta más que aplaudir el esmero de Mijail Malishev por entregarnos una imprescindible obra filosófica en castellano, cuyo valor nos deja mucho para reflexionar y sensibilizarnos sobre los mundos que no dejamos de transformar con desmesura.

Notas

1. Mijail Malishev, *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés, México, 2002, p. 40.

2. Malishev, *op. cit.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 145.

6. Malishev, *op. cit.*, p. 13.

Simon Blackburn, *Sobre la Bondad*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 2002, 237 pp.

GABRIELA SOTO JIMÉNEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

¿Qué fue primero: el cumplimiento del deber o la norma; la moral o la piedad religiosa? ¿Hasta dónde la costumbre reina sobre otras posibilidades de elección en el comportamiento moral? ¿Sería universal la esencia de la ética, suponiendo que tal esencia existiera? ¿Se puede hablar de una fundamentación de los valores cuando todavía tienen plena vigencia los paradigmas de la posmodernidad?

Estos son algunos de los planteamientos más sólidos con los que Simon Blackburn —profesor de la Universidad de Cambridge— estructura los capítulos de su libro *Sobre la bondad*. A través de certeros avances temáticos, lleva al lector a lo que él llama *la encrucijada de la normatividad*, donde debidamente dimensionada resurge la problemática del ser moral y la necesidad de una deontología (o ciencia del deber ser) ante la disyuntiva de quedarnos en el escepticismo, o de recuperar algún tipo de fundamento para la racionalidad del discurso ético y la vigencia de la moralidad.

Pese a los tecnicismos imprescindibles y la seriedad que los temas acreditan en el estudio del problema, de algún modo Blackburn se las ingenia para darle a su libro un tono de divulgación coloquial que le ha valido su colocación en la categoría de *Best Seller*. De esta manera, logra que sus lectores se sumerjan en el fascinante y complejo mundo de las ideas éticas que inciden en la vida diaria en forma de apoyo teórico, inspiración y hasta justificación de las acciones concretas de la moralidad o la inmoralidad.

A lo largo de sus páginas desfilan las diversas propuestas que, en materia de esclarecimiento, encauzamiento y fundamentación del acto moral, han sido expresadas en la Historia de la Filosofía. Por su alcance, originalidad o fuerza expresiva, a juicio del autor tales propuestas se han constituido en los referen-

tes obligados para la elaboración dialéctica y las ulteriores búsquedas sobre el deber. Así, revisa las ideas de los estoicos, los epicúreos, Platón, Aristóteles, Hume, Immanuel Kant, Voltaire, Friedrich Nietzsche, Russel, Michel Foucault y Jünger Habermas.

Desde dicho contexto, el autor dibuja una compleja trama de acreditación o desacreditación de diversas ideas éticas, en medio de lo que reconoce como la preocupante serie de amenazas provenientes del escepticismo, el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo. Estos sistemas filosóficos generan o se vinculan a la actual gama de situaciones que van desde el desconcierto, el desanimo, el egoísmo reconcentrado, la ausencia de compromisos y la hipocresía, hasta el temor de no contar ya con la orientación y el arbitraje de una autoridad moral superior de índole orientadora y coercitiva.

Sin pasar por alto lo relacionado con los grandes desafíos de la moral social —como serían la justicia en la era de la globalización, las asimetrías en las relaciones de competencia entre los países, etcétera— Simon Blackburn explora algunas líneas de investigación acerca del control tecnológico y de sus posibles usos indebidos. Considera que los avances de la ciencia en el desciframiento del código genético anuncian la hora de la venganza para la eugenesia, lo cual sugiere toda clase de imágenes de seres humanos estilo Frankenstein, diseñados a la carta entre los distintos elementos del genoma. Pero esta clase de imágenes son, cuando menos, prematuras —apunta el autor con un dejo de ironía—, al mismo tiempo que ejemplifica con la fantasía eugenésica de quienes sueñan con clonar a Adolfo Hitler, advirtiéndoles la imposibilidad de que tal hecho sucediera en términos reales, puesto que habría que tener en cuenta el peso de los condicionamientos ambientales.

Ante la casuística y el consecuente problema ético del aborto, el autor formula algunas observaciones pertinentes de orden ontológico. El típico interrogante de si se trata o no de un ser humano, o sólo de un conjunto informe de células, ha de ser considerado de acuerdo a cada caso particular, con estricto respeto a las decisiones de cada persona. Aquí, se permite otro toque de humor respecto del gradualismo rigorista de algunos pronunciamientos; por ejemplo, a quienes sostienen que se trata de una persona en potencia desde el primer momento de la concepción, les asegura que *potencial* es una palabra peligrosa. Dice, por ejemplo, que una flor amarilla es un tipo de flor. Pero el

hecho de que una bellota sea un roble *potencial* no significa que ella misma sea un roble. Mi coche es una chatarra *potencial*, pero no es una chatarra, y el derecho de que no sea una chatarra potencial no le da derecho a nadie a tratarlo como tal.

Cierta ambigüedad deontológica queda flotando mientras que conduce la polémica al terreno de la conveniencia legal de despenalizar este tipo de prácticas. Así pues, el aborto no debería practicarse en un mundo ideal, pero la función de la ley no es prohibir o castigar cada desviación de lo que sería un mundo ideal, asegura Blackburn con la contundencia de quien sabe lo que dice. Aunque al lector le tocará discernir si esta seguridad argumentativa es sofista o no lo es.

Como suele suceder en tal tipo de controversias, la primera objeción surgiría al estrado al cuestionarse las diversas concepciones que de lo humano pudieran tener los involucrados; esto es, del andamiaje conceptual y teórico que sustentaría la ontología de lo humano, posible de ser suscrita por una antropología filosófica determinada. Ello podría considerarse su flanco débil.

No obstante, las mejores páginas del libro *Sobre la bondad*, Blackburn las reserva para el desafío relativista que hasta cierto punto considera grave —por aquello de las tendencias globalizantes—, puesto que las diversas culturas del mundo se ven en la necesidad de interactuar y, por ende, de fijar códigos relacionales que garanticen el respeto a la diversidad, pero también el crecimiento moral del individuo y de la sociedad. Estas posturas deberían respetarse para alejar el peligro del relativismo, mismo que deriva casi siempre en subjetivismo; es decir, en la afirmación de que cada persona tendría todo el derecho de asumir el criterio acerca del bien y el mal de una forma más que libre: libérrima.

Blackburn baraja otra vez una serie de acercamientos teóricos, comenzando por el escrutinio de las propuestas platónica y aristotélica. Platón privilegia la contemplación de la Verdad y el Bien supramundanos como base de una vida virtuosa, mientras que Aristóteles postula una Ley Natural de la vida humana fincada en la racionalidad. Ambos sistemas éticos son altamente problemáticos para aquél, ya que se centran en la buena voluntad. Por lo anterior, al glosar la solución kantiana se formula la obligada pregunta: ¿qué es y en qué consiste la buena voluntad? y si ésta inmediatamente tiene que vincularse

al deber puro, es decir, al deber provisto de otro tipo de inclinaciones, como el interés personal, la vanidad o incluso la benevolencia.

Para Blackburn, una buena voluntad es aquella que se basa en un cierto tipo de un buen motivo; es aquella que actúa movida por el respeto a la ley o por el sentido del deber. Así, el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley, puesto que somos capaces de representarnos leyes para guiar nuestras acciones; una buena voluntad sería aquella que actuaría de acuerdo a estas representaciones. De esta manera, tampoco el filósofo de Königsberg se salva de las objeciones del autor, quien afirmará que no servirá de nada decir 'actúa por sentido del deber'. Ello porque ante la pregunta: '¿cuál es mi deber?' la única respuesta posible sería 'actuar por el sentido del deber', lo cual nos remite a un círculo VICIOSO.

La síntesis personal del autor parece clara, aunque en ocasiones se le ve fluctuar entre el empirismo de Hume y una ética del discurso, que incorpora elementos tanto de Jurgen Habermas como de los recientes trabajos aportados por el filósofo norteamericano T.M. Scanlon. Destaca las coincidencias que estos dos últimos tienen acerca de la búsqueda de aquellos elementos favorecedores del consenso y del esclarecimiento de un punto de vista común respecto a las normas de conducta.

Sin dejar de lado su optimismo acerca de la capacidad de los seres humanos para desarrollar bondad con naturalidad, el autor pasa revista a los pequeños logros que en materia de progreso moral ha hecho la sociedad a través de la historia, donde la tolerancia, el reconocimiento del multiculturalismo y las formas plurales de expresar lo humano constituyen verdaderos avances. Según Blackburn, nadie se siente cómodo hoy día con la certeza generalizada de la época colonial de que nuestra personal manera de hacer las cosas es la correcta y de que debíamos obligar a los demás a hacerlas del mismo modo.

De esta suerte, hay que reconocer que la solución a los males morales que nos aquejan contemporáneamente, en gran medida depende de que los seres humanos nos preocupemos por imprimirle a nuestros actos el sello de la racionalidad, dejándonos guiar siempre por la benevolencia.

En definitiva, no hay otra forma de superar el subjetivismo fuera de la internalización de los valores, ya que, según eso, somos nosotros quienes los establecemos para nosotros mismos y también para los demás; por ejemplo,

cuando exigimos respeto por el civismo o ensalzamos el autodomínio. Cada quien dará o no sus diferentes razones para actuar; sin embargo, la forma de interpretar lo que hacemos no tiene por qué ser corrosiva o escéptica. Esta es la conclusión del último capítulo.

Así pues, para Simon Blackburn, el desafío relativista sólo puede ser enfrentado desde una racionalidad ilustrada, abierta y sensible a la intersubjetividad y las necesidades de expansión y desarrollo que todos tenemos. Solamente podemos enfrentar las crisis morales desde un determinado conjunto de valores con los que nos identifiquemos tanto en lo individual como en lo colectivo.

Sobre la bondad puede ser considerado un libro propedéutico cuya validez quizás esté menos en relación con la profundidad y originalidad de sus soluciones, pero definitivamente más en relación con la calidad de sus planteamientos, en ocasiones expuestos con bastante crudeza, pero siempre con mucha lucidez y gran alarde de recursos estilísticos.

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

¿ACTUALIZACIÓN O REDEFINICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA?

En este ensayo se discute el asunto de la actualidad y vigencia de la “teoría crítica”, en el sentido restringido de referirse a la llamada “Escuela de Frankfurt”, y en el sentido general que refiere toda aquella postura que, desde el marxismo, se plantea una crítica de la sociedad como punto de partida de una praxis revolucionaria. En esta medida, la discusión se centra en torno a tres tesis o ideas fundamentales con las que normalmente identificamos el pensamiento de Marx y que, de alguna manera, identifican a toda teoría crítica: 1) la tesis de la superioridad de la praxis sobre la teoría; 2) la expectativa de elaborar una teoría de la sociedad con visos de objetividad científica; y 3) la valoración de la crítica como actitud fundamental para el ejercicio social de las facultades intelectuales. Después de detallar estos tres aspectos de la teoría crítica y de señalar sus equívocos y límites teóricos, se procede en la parte final a proporcionar (apoyados o meramente inspirados en diversos planteamientos y corrientes del pensamiento filosófico del siglo veinte: fenomenología, hermenéutica, multiculturalismo) una redefinición de estas tesis —más allá del marxismo y de toda teoría crítica— que nos permita desidentificar la actitud crítica de ciertos marcos teóricos muy precisos y poder, así, universalizarla en cuanto actitud esencial e irrenunciable del pensamiento humano en general, lo cual obviamente debe verse como una ganancia y no como una pérdida.

UPDATING OR REDEFINITION OF THE CRITICAL THEORY?

This essay argues the validity and current situation of the “critical theory”, in the restricted sense of the so-called “School of Frankfurt”, and in the wider sense referred in all view, since Marxism, poses a critic to the society as a standpoint of a revolutionary

praxis. The thesis is focused in three main ideas with which Marxist thought and any critical theory are regularly identified: 1) the thesis about the superiority of praxis over theory; 2) the hope of elaborating a social theory with a look of scientific objectivity; and 3) the critical valuation as fundamental attitude of the social exercise of the intellectual faculties. After going into details these three aspects of the critical theory, underlying its equivocations and theoretical limits, we finally proceed to offer a redefinition of such thesis- beyond Marxism and all critical theory- in order of unidentifying the critical attitude of some very precise theoretical frameworks to universalized it as a basic, and never giving up attitude, of the human thought in general, which has obviously be seen as a gain, not as a lost.

VÍCTOR MANUEL PINEDA

HERMENÉUTICA Y PLURALISMO SUBJETIVO. EL FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Este ensayo se propone explicar, a partir de uno de los fundadores del pensamiento político moderno, una de las preguntas básicas a las que se enfrentó esa generación fundadora de las formas de valoración política todavía consagradas en el discurso político: se trata de la pregunta sobre el origen de la libertad. Si concedemos que entre los pensadores modernos la libertad carece de fundamento, en el sentido monolítico de la palabra, los argumentos a su favor se llegan a exponer desde una multiplicidad de motivos. A partir de Spinoza y de sus contemporáneos se puede percibir el tránsito hacia una nueva orientación de la subjetividad, un decidido esfuerzo a favor de la desteleologización del poder; los “bienes de la felicidad” ya no son el objeto al cual se dirigen los fines de la vida pública sino un valor problemático que se funda en el disenso y en la concordia, en el delirio imaginario y en la razón, en los prejuicios y en la más alta filosofía. Se propone seguir los diversos registros en los que aparece la demanda político-moral más persistente del spinozismo, ya para la defensa de la libertad de pensamiento como para explicar a las pasiones que la niegan.

HERMENEUTIC AND SUBJECTIV PLURALISM. THE BASES OF FREEDOM IN SPINOZA'S THINKING

This essay wants to explain one of the basic questions laced already by the foundational generation of political philosophy: the freedom sources, if we notice that, among the modern thinkers, freedom lacks of teoric support, at less on its monolithic meaning considered; and although certain argumentation in favor of it, coming from many grounds. Beginning from Spinoza, we can appreciate the passage toward a new positioning of subjectivity, decided efforts in behalf of a non teleological conception of authority; the “happiness profits” are not anymore the subject to whom tends the purposes of public life, but a problematic value that is founded in disconformity and dissention, if not in the higher philosophy. The essay also tends to follow some records about political and moral tendencies into the spinozism, whether in order to defend free thinking or to explain in the biasses that refuses them.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

MÉXICO, LO UNIVERSAL Y LA GLOBALIZACIÓN

El artículo presenta las principales posiciones filosóficas mexicanas dominantes en el siglo XX sobre el concepto de lo universal. Igualmente ofrece algunas ideas sobre cómo el proceso de globalización puso en crisis el pensamiento de lo universal en la filosofía y la vida sociocultural mexicanas. Finalmente, plantea la necesidad de continuar pensando desde la perspectiva pluralista ambas concepciones, lo universal y lo global, a la vez que la identidad nacional mexicana en crisis.

MEXICO: THE UNIVERSAL AND THE GLOBALIZATION

This paper shows the main Mexican philosophical views in the XXth century on the concept of the universal. It al so shows some ideas on how the process of globalization led into crisis, the universal thought in the Mexican socio-cultural life and philosophy. Finally, it ex poses the need to keep thinking

both positions, the pluralistic and the universalistic, from the pluralistic view, at the same time that we think the Mexican national identity crisis.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

SOBRE EL BUEN MORIR

En el presente artículo, teniendo en cuenta los avances producidos en las ciencias biomédicas, el cambio en la relación médico-paciente, el tipo de Estado y la condición de sus ciudadanos, así como diversos juicios habidos sobre el suicidio, se aborda el problema de la muerte voluntaria, o no cuando el paciente no puede decidir, bajo la distinción de R. Dworkin entre intereses de experiencia e intereses críticos. Tras la exposición de las razones de quienes están a favor y en contra de despenalizar o legalizar la eutanasia, se hacen unas reflexiones finales en el sentido de no impedir la voluntad del enfermo, siempre que se guarde todo lo posible la prudencia.

ON EUTHANASIA (PAINLESS DEATH)

This paper, facing biomedical scientific advances, changes between medical-patient, kind of State and citizen condition, as well as different judgments about suicide, voluntary Death problem, or not when the patient cannot decide, according Dworkin's distinction between experience interests and critical interests. After reasons of those who support euthanasia and those who not are some reflections in sense of not avoid ill's will, always tacking care of prudence.

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

UNIVERSALISMO CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN TEC-NOLÓGICA

El pensamiento moderno desarrolló una forma positivista y científica del “universalismo instrumental”: conocer para dominar las fuerzas de la naturaleza y las potencias humanas. Aquí discutimos la propuesta de un “universalismo cultural” que pretende superar las aparentes contradicciones entre una idea universal que parte de una realidad cultural concreta y la consolidación universal de su proyecto. Esbozamos, así, a lo largo de esta breve reflexión, una crítica del esquema de la racionalidad tecnológica desde una perspectiva necesariamente intercultural y abiertamente universal.

CULTURAL UNIVERSALIM AND TECHNOLOGICAL GLOBALIZATION

The modern thought developed a positivistic and scientific form of the “instrumental universalism”: to know to dominate the forces of the nature and the human powers. Here, we discuss the proposal of a “cultural universalism” that seeks to overcome the apparent contradictions among an universal idea that arises from a concrete cultural reality and the universal consolidation of its project. We sketch this way, along this brief reflection, a critic of the outline of the technological rationality from an intercultural and openly universal perspective.

FABIÁN GIMÉNEZ

DE LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO AL ESPECTÁCULO DE LA DESAPARICIÓN: CULTURA Y BANALIDAD EN LA TEORÍA DE LA SIMULACIÓN DE JEAN BAUDRILLARD

Vivimos una profunda ironía: La banalidad, por tanto tiempo exorcizada y mantenida en los límites de la representación, se ha convertido en el destino fatal de nuestra cultura, adoptando las figuras propias de una estrategia sin sujeto, una sofisticada venganza del mundo o un retorno de lo reprimido. Lo más cruel de la realidad no es su carácter efímero, insignificante, terrible y estúpido, sino que todo eso sea verdadero. La banalidad como destino, lo real como coartada, como una de las bellas artes: el arte de la desaparición. La teoría de la simulación aborda una serie de fenómenos extremos donde lo social y la cultura adoptan paradójicos modos de desaparición: transparencia, obscenidad, insignificancia. A partir de sus ejercicios de socio-ficción, Jean Baudrillard nos sugiere un análisis de estas figuras de la transpolítica como el lugar donde la sociedad del espectáculo deviene espectáculo de la desaparición, final de la escena de la representación y comienzo -fascinante y fatal- de las estrategias banales.

FROM THE SHOW BUSINESS SOCIETY TO THE VANISHING SHOW: CULTURE AND VANALITY ON THE JEAN BAUDRILLARD'S SIMULATION THEORY

We live in a deep irony, the vanality, kept and exorcized on the limits of representation became the fatal fate of our culture adopting the own figures of the strategy without a subject, a sophisticated world revenge or a return of the repressed. The cruelest thing of reality is not its stupid terrible, insignificant, ephemeral, character, but the truth of all of these. Vanality as fate, real as an alibi, as one of the fine arts. The simulation theory approaches a group of extrem phenomena where the culture and the social adopt paradoxical vanishing ways: transparency, obscenity, insignificance. After his socio-fiction exercises, Jean Baudrillard suggests an analysis on this transpolitical figures as a place where the show society becomes the vanishing show, end scene of representation and fascinating and fatal beginning of the banal strategies.

MARCO MILLÁN

PARA UNA DE(S)CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

En el presente artículo se pretenden realizar algunos trazos reflexivos en torno al concepto de Cultura, en general, y a las Ciencias de la Cultura, en particular. Se pretende avanzar hacia ello a través de la estrategia de la de(s)construcción, lo cual significa que no hay estrategia preconcebida más allá de la que de manera natural se deriva de los propios conceptos en cuestión. Así, se intentará mostrar por qué no es posible entender cabalmente el concepto de “cultura”, si no se comprenden los rasgos más distintivos de la Ciencia Moderna; y mostrar que, incluso, el que se les denomine, a los estudios sobre la Cultura, “Ciencias de la Cultura”, entraña de antemano una filiación a la Ciencia pocas veces explorada en sus justas dimensiones. Es decir, se defenderá la idea de que el concepto de “cultura” ha servido al desarraigo del hombre en la Tierra y a la pérdida de la *Physis*, y por ello al desvío del pensar, si bien todo ello en nombre de la Ciencia y técnica modernas.

DECONSTRUCTING THE CONCEPT OF CULTURE

This article pretends to develop some reflexive traces on the concept of culture in general and the sciences of cu/ture in particular. We try to get there by the concept of deconstruction, which means that there is no pre-conceived strategy beyond the natural one own to the discussed concepts. We will try to show why it is not possible to fully understand the concept of cu/ture if the modern science most distinctive concepts are not understood and, when understood they keep inside a non well explored closed relationship with Science. We will claim that the concept of cu/ture is being used to the man's banishment on Earth and the lost of the Physis, on behalf of science and modern technic.

BRAULIO GONZÁLEZ VIDANA

LA HETEROGENEIDAD DEL INSTANTE. LA CRÍTICA DE GEORGES BATAILLE

La reflexión que Georges Bataille produce con respecto a la cultura occidental tiene como texto germinal a su ensayo titulado *La parte maldita: la destrucción. Ensayo de Economía General*; en él se desarrolla la tentativa teórica de construir una interpretación de la cultura que se desvincule de toda referencia limitada solo al carácter reproductivo, incrementalista y utilitario de la sociedad moderna. Los ejes conceptuales en los que se sustenta la crítica cultura de Bataille son fundamentalmente dos: la naturaleza que dona sus excedentes como *gasto improductivo* y la *soberanía* que dicha donación permite ejercer.

THE HETEROGEINITY OF THE INSTANT. THE CRITIC OF GEORGE BATAILLE

Georges Bataille's reflection on Western Culture does have its origine on his essay titled La parte maldita: la destrucción. Ensayo de Economía General; a theoretical attempt to build an interpretation on the culture disassociated to all utilitarian. Incrementalist, reproductive limited reference of modern society is developped in there. Two are the basic axes where Bataille cultural critic is supported: The nature giving its excedents as nonproductive expence and the gift influenced by sovereignty.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

POSTFEMINISMO Y NEOHUMANISMO

El movimiento de las mujeres conocido como feminismo ha derivado en la cultura global de los últimos años en un proceso de institucionalización de consecuencias inesperadas. El despliegue del “género” no ha conseguido reestablecer el equilibrio, sino aparentemente agudizar el conflicto y, en el ámbito teórico, producir más confusiones. Actualmente no es posible reducir

la lucha de las mujeres, la lucha feminista, a la experiencia única y unilateral de las mujeres, sino integrar en ella todo lo marginal. La comprensión cabal de nuestro tiempo, del siglo que comienza y que proponemos caracterizar como postfeminista, tendría que estar signada también por la creatividad renovada de las tradiciones no occidentales.

POST -FEMINISM AND NEO-HUMANISM

Women movement known as feminism has derived in the global culture of the last years in a institutionalized process of unespected consequences. The “gender” display has not succeeded in re-establish the equilibrium but exacerbated the conflict and has produced more confusion in the theoretical field. Nowadays we can not reduce the struggle of women to the solely and unilateral experience of women, but by integrating all of the marginal to it. The whole comprehension of our time, the beginning century which we pretend to characterize as postfeminist, has to be signed by the renovated creativity of the non Western traditions.

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; ó por correo electrónico en “archivo anexo”:
filos@jupiter.umich.mx ó rherrera@zeus.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, 1995, 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.