
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 VIII, No. 16, Julio 2007
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

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

DEVENIRES

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

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

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

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

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

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO V, No. 9, ENERO 2004

Índice

Artículos

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Alteridad: condición de comunidad</i> | 7 |
| MARI FLOR AGUILAR RIVERO | |
| <i>Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre el carácter constitutivo del lenguaje</i> | 20 |
| MARÍA TERESA MUÑOZ | |
| <i>Multiculturalidad y Feminismo en la Grecia Antigua</i> | 40 |
| VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE | |
| <i>Comunidad Nacional. Un ordenamiento familiarizante</i> | 55 |
| MARÍA ROSA PALAZÓN | |
| <i>La justificación de la guerra contra los indios en Juan Guinés de Sepúlveda</i> | 75 |
| JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO | |

<i>La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze</i>	117
CARLOS A. BUSTAMANTE	
<i>El Dios de los psicoanalistas</i>	136
NÉSTOR A. BRAUNSTEIN	
<i>La sociedad postmoderna</i>	157
IGNASI BRUNET ICART Y EVARISTO GALEANA FIGUEROA	

Reseñas

Mario Teodoro Ramírez, <i>De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas</i>	187
POR AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ	
Antonio Ziri6n Quijano, <i>Historia de la fenomenología en México</i>	193
POR ALBERTO GARCÍA SALGADO	
Paul Ricoeur, <i>La memoria, la historia y el olvido</i>	205
POR ERIK AVALOS REYES	

Resúmenes - Abstracts	215
------------------------------	-----

Artículos

ALTERIDAD: CONDICIÓN DE COMUNIDAD

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México

Mucho se ha discutido y se discute si la hermenéutica es relevante o no para pensar las luchas y los movimientos sociales desde una perspectiva crítica e incluyente. Como se sabe, en esta discusión hay respuestas a favor o en contra, de las cuales las más conocidas son las que van *en contra*, desde el debate de Gadamer con Habermas en los años 80. No me detendré en éstas pues ya lo hice con anterioridad; solamente recordaré que lo que Habermas argumentaba contra Gadamer era su tradicionalismo y su distancia del pensamiento crítico, y que el tradicionalismo lo explicaba por la concepción acrítica de Gadamer de la autoridad de la tradición ya que a su juicio el hermeneuta supone que porque no tenemos un concepto de racionalidad que sea independiente de la tradición a la que pertenecemos y que, por lo tanto, no contamos con principios y normas universales a las cuales apelar, no debemos deshacernos de la autoridad de la tradición.¹ Desplazada a la política puede ser obvio que ésta es una postura conservadora. Por otro lado, la incapacidad hermenéutica para la crítica se explica a su vez por la ausencia de puntos de vista universales desde los cuales emitir el juicio crítico. Mucho también se ha escrito para refutar ambos cuestionamientos y yo misma lo hecho planteando que se puede reinterpretar la tesis de la autoridad de la tradición como una tesis que invita a pensar una noción de crítica que no requiere de un punto arquimídeo para llevarse a cabo sino más bien de una interacción con la pluralidad inscrita en el mismo proceso hermenéutico.

De lo que ahora me interesa hablar es de lo que considero constituye la fuerza del discurso hermenéutico para pensar la acción de los movimientos sociales. Esta fuerza emana de una tesis básica que opera como cimiento e

irradia y articula a otras tesis que forman un conjunto que desde mi punto de vista expresa lo que puede ser una política incluyente. La tesis básica que opera como cimiento es la tesis de la alteridad a la que denomino *condición de alteridad* la cual elaboraré a partir de otra tesis central en la hermenéutica gadameriana que es la de la *eumeneis élenchoi* referida al conocido método elénctico socrático.

No son pocas las ocasiones en las que Gadamer se reconoce deudor del diálogo socrático-platónico. Parte de este reconocimiento es el lugar que tiene el *preguntar* en la conversación hermenéutica al modo de la estrategia elénctica socrática en la que, como se sabe, se orilla al interlocutor a reconocer su no saber instalándose en un estado de perplejidad o aporía. El preguntar y la aporía hacen mancuerna. Sin embargo, sí son pocas las veces en las que expresamente Gadamer se refiere al *elenchus* bajo la formulación específica de *eumeneis élenchoi*. Las dos referencias que conozco las hace en situaciones polémicas. Una como respuesta a las críticas de Derrida y la otra como respuesta a un artículo de David C. Hoy en el que éste acerca a Gadamer con Davidson.

La primera de estas referencias es hecha en el encuentro de ambos filósofos en el Instituto Goethe de París en 1981.² La base polémica de este encuentro fue la participación de Gadamer que se recoge en el artículo “Texto e interpretación”.³ En este artículo, después de situar al texto en articulación con la interpretación, Gadamer delimita su objetivo en torno del acuerdo al que deben llegar los interlocutores que “desean sinceramente entenderse”, puesto que “siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad”. La búsqueda de entendimiento, según dice Gadamer en este artículo, tiene lugar en el marco del “diálogo vivo” socrático-platónico que busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica tomando en cuenta al otro.⁴

Estas pocas líneas que, hay que reconocerlo, no son muy felices, dieron pie a una desairada aunque previsible reacción de Derrida. Es comprensible que proyectos como el de llegar a acuerdos, tener deseos sinceros y postular la buena voluntad como condición de la comunicación no sean vistos con simpatía por quien, desde mi punto de vista con razón, no ha desaprendido las enseñanzas de la escuela de la sospecha acerca de lo poco angelical del alma humana. En su réplica a “Texto e interpretación” Derrida hace tres críticas a Gadamer dos de las cuales se relacionan con el “diálogo vivo” y otra con la “buena voluntad” para comprenderse. Para Derrida la buena voluntad es un

axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere “dignidad” en el sentido kantiano a la “buena voluntad” como lo que está detrás de todo interés particular. A Derrida no le queda claro el estatuto de la buena voluntad si se toman en cuenta la dimensión nietzscheana de la voluntad de poder y la dimensión freudiana de las pulsiones de vida y muerte.

Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico de la *eumenéis elenchói*⁵ según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador.⁶ Heidegger ha apuntado en esta dirección cuando dice que “si queremos encontrarnos con el pensamiento de un pensador debemos magnificar aún más lo que en él es grandioso”.⁷

Gadamer se refiere en distintos momentos a la *eumenéis elenchói* entendida como reforzamiento del otro. Cuando en *Verdad y método* se refiere a la dialéctica entre pregunta y respuesta y en particular al arte del preguntar, señala que quien “posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar a favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste —dice— no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza... no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”.⁸ En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos.⁹ De lo que se trata aparentemente con este ejercicio es de reforzar el punto de vista del otro para encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista sino como un arte, el arte del pensar.

Consideramos que esta expresión —*eumeneis elenchoi*— dibuja la profundidad de la propuesta de Gadamer, encierra aspectos centrales de la misma, y expresa su gran alcance. En primer lugar, como dije antes, se articula de una manera específica con el pensamiento socrático-platónico. En segundo lugar lo posiciona frente a la deconstrucción y sus seguidores; además, por otra par-

te, es la dimensión hermenéutica que se ha relacionado casi hasta la identidad con la “interpretación radical” de Davidson y, por último, es desde mi punto de vista, la tesis que catapulta a la hermenéutica gadameriana hacia la ética y la política.

Demasiado para dos palabras. Veamos, pues, de qué se trata.

Como suele hacerse podemos comenzar con la etimología, lo que puede confundir más; pero igual: *eumeneia* es “benevolencia”, pero *eumenes* puede ser: propicio, favorable, a propósito, y se podría decir que también “orientado hacia” o “atento a”.

Elenchus, como se sabe, es “prueba” o “refutación cruzada”; y *eléncho* es poner a prueba o poner en evidencia. En cualquier caso en el contexto al que nos referimos *elenchus* se refiere a uno de los polos de la doble estrategia socrática: *elenchus* y *aporía*.¹⁰ El *elenchus* revela que el interlocutor tiene creencias contradictorias y esto resulta en la *aporía* que puede comprenderse como el reconocimiento de la propia ignorancia o confusión. Según la definición canónica de Vlastos, el *elenchus* es la estrategia socrática de examen cruzado que refuta la tesis original del oponente logrando que él extraiga de sí mismo mediante una serie de preguntas y respuestas una consecuencia que lo contradiga. La interpretación habitual del *elenchus* nos dice que es el método socrático que exhorta al examen de sí mismo para acceder a la virtud, y muy a menudo “acceder a la virtud” se comprende como acceder a la autoconsistencia.

Si esto es así, la *eumeneis elenchoi* es algo así como una “refutación benevolente” o una prueba bien intencionada; o también podría ser una “exhibición o mostración favorable o benevolente”.

Tomando en cuenta lo anterior y tratando de pensarlo en relación con Gadamer, se presentan tres problemas: si el *elenchus* conduce a la aporía, a la perplejidad, a la ignorancia, a la inconsistencia proposicional, ¿en qué sentido se puede decir, como dice Gadamer, que lo que se busca es “reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador”?¹¹ si aparentemente lo que está implicado por el *elenchus* es la disolución del discurso, la disolución de cualquier saber o cualquier certeza ¿qué es lo que se refuerza del punto de vista del otro, de lo que el otro dice? Si se trata de *elenchus*, de método elénctico que conduce por lo general a la aporía, al no saber, a la perplejidad, ¿por qué Gadamer se refiere a esto?, o más bien, ¿por qué Gadamer se refiere a esto para

indicar el apoyo o el refuerzo al decir del interlocutor? ¿En qué sentido es que Gadamer busca reforzar el discurso del otro?

El segundo problema es el siguiente: cuando Gadamer responde a Derrida con la *eumeneis elenchoi*, ¿lo que quiere decir es que la actitud hacia el interlocutor es la de conducirlo a percatarse de sus contradicciones o sus inconsistencias? O preguntado de otra manera, ¿cuando Gadamer se aleja de la ética se acerca a la lógica?

El tercer problema es en relación ya no con el *elenchoi* sino con la *eumeneis* o *eumeneia*, que en forma dominante significa benevolencia. ¿Es que al final Gadamer no puede salir de la “buena voluntad”? Entonces ¿qué quiere decir Gadamer cuando contesta a Derrida que él no está hablando de “buena voluntad” sino de la *eumeneis elenchoi*? ¿En qué sentido el ejercicio eléctico es “euménico”?

Intentaré despejar estas cuestiones en orden diferente al que están planteadas. En primer lugar, lo que se puede responder es que el método eléctico no tiene que comprenderse siempre como un método de refutación que conduce a la aporía entendida ésta como creencias inconsistentes. Para comenzar, el ejercicio eléctico se ha visto como una manera de desafiar al interlocutor y conducirlo a un estado de duda, de perplejidad.

Hay quienes conciben al *elenchus* como el procedimiento que va señalando la ignorancia, y a la *aporía* como la apertura a otras posibilidades.¹² Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano quien por una parte concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades y, por otra parte, se ha manifestado en varias ocasiones en contra de la comprensión vista como una cuestión de lógica entre enunciados o proposiciones. Recordemos algunos rubros: la crítica a la contradicción preformativa en el contexto de la crítica a la filosofía de la reflexión;¹³ la ironía, que comparte con Collingwood, respecto del procedimiento inglés de la discusión de *statements* que si bien, dice, es un buen ejercicio de ingenio, “ignora evidentemente la historicidad contenida en toda comprensión”.¹⁴ Por otra parte y más central, precisamente cuando en *Verdad y método* Gadamer sigue a Sócrates y se refiere al saber aporético, lo que aprecia de éste no es tanto que la pregunta conduzca a una contradicción sino a la apertura de posibilidades: “saber, dice, quiere decir siempre...pensar las posibilidades como posibi-

lidades”.¹⁵ Lo que aprecia del preguntar socrático es que “permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”.¹⁶ Por otro lado, una parte importante del trabajo gadameriano sobre el lenguaje, concretamente la concepción trópica del mismo, descansa en la crítica a Aristóteles a la distinción entre el sentido *propio* de la palabra y su sentido *figurado* apoyado en el baremo de la lógica.¹⁷

Esto se puede decir respecto al significado del *elenchus* en el contexto gadameriano.

Vayamos ahora al problema de la *eumeneia* o “buena voluntad”. Habría por lo menos tres maneras de comprenderla. Una es en el sentido canónico del Platón del Gorgias según la cual la “buena voluntad” es una de las virtudes que debe tener el interlocutor para entrar en un verdadero diálogo filosófico. Las otras dos son el conocimiento y la sinceridad. Aquí la “buena voluntad” se refiere a cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento, objeto o enemigo o bien ser utilizado como medio manipulándolo.¹⁸ No deja de ser interesante esta referencia al Gorgias pero así comprendida la *eumeneia* gadameriana no acallaría a los críticos seguidores de Derrida.

Otra manera de comprenderla y que esta vez sí alejaría la respuesta de Gadamer del reino de las buenas intenciones, donde lo coloca Derrida, es concebirla como una disposición a reconocer que el interlocutor tiene razón. Es así como habitualmente se interpreta, razón por la cual es el punto que directamente se relaciona con el principio de caridad de Davidson.

Siguiendo esta relación, la *eumeneis elenchoi* sería tan caritativa como el principio de caridad, o sea, en lo absoluto, pues como se sabe este principio es propuesto no como un gesto generoso hacia el interlocutor sino como un principio de entendimiento o, mejor, como un conjunto de condiciones generales de la comprensión. Como es sabido el principio de caridad exige que el observador o intérprete haga sentido del objeto estudiado encontrando como inteligible o razonable la mayor parte de lo que hace, piensa y dice. Si esto no es así, no se le estaría tratando como agente racional y, en ese caso, no hay nada que comprender en un sentido relevante.¹⁹ De los trabajos que yo conozco que establecen relaciones entre Davidson y Gadamer, el que más semejanzas encuentra es el trabajo de David C. Hoy²⁰ en el que detecta por lo menos

nueve puntos de coincidencia, uno de los cuales es el que nos ocupa, el del principio como condición de posibilidad de la comprensión. David Hoy es tan entusiasta de este parentesco que incluso recurre al programa de Davidson para defender a Gadamer de sus críticos de ambos lados, de quienes lo acusan de relativista por subsumir la validez a la tradición y de los deconstruccionistas quienes consideran que sigue demasiado a la tradición.

Pero si esto es así, si hay tantas coincidencias ¿por qué Gadamer se inconforma con el gran esfuerzo que hace David Hoy para encontrarlas? Si hay tal analogía entre ambas propuestas, no se entiende bien la reacción de Gadamer. En su respuesta a David Hoy, aquél se hace cargo, en una primera instancia, de que el punto de comparación entre la “interpretación radical” y su propuesta es la *eumeneis elenchoi* que recupera de Platón considerado como un presupuesto autoevidente para todo intento de comprensión. Hasta ahí todo va bien y todos de acuerdo. Pero a partir de ahí Gadamer guarda sus reservas respecto de cualquier elaboración posterior acerca de las relaciones entre Davidson y él mismo. El problema que ve es que tal comparación hace pensar que la conversación comprensiva y su estructura tienen que ver con la adquisición del conocimiento correcto, mientras que lo que considera que está en juego en la *eumeneia* no es la ciencia ni la epistemología sino, para decirlo como David Hoy, la “‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje”.²¹ Enseguida, Gadamer sitúa la distancia que lo separa de Davidson en relación con el carácter especulativo del lenguaje afirmando que el modelo de proposición que Davidson emplea —“la nieve es blanca”— le resulta completamente extraña desde el punto de vista de la naturaleza especulativa del lenguaje que él ha elaborado en el sentido hegeliano.

No estoy en condiciones de sacarle todo el jugo que es posible a esta no por críptica menos inquietante respuesta de Gadamer. Lo que por lo menos ahora quisiera retener es que basándonos en estas pocas líneas hay que pensar que en definitiva la distancia que el hermeneuta toma de la “interpretación radical” bascula en torno del lenguaje.

Así pues, lo que hasta aquí tenemos es que Gadamer ni está de acuerdo con la interpretación kantiana de Derrida ni con la davidsoniana de David Hoy.

¿Qué puede ser, entonces, la *eumeneia* para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de

acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como “neutralidad benevolente” que renuncia al lugar del amo,²² refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléctico, quien no sabe nada pero que al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, “su buena voluntad” habría que decir, sería “buena” porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la “bondad” de la voluntad, la “buena voluntad”, sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.

Me doy cuenta de que estas ideas, que me parecen sugerentes y que habría que elaborar, levantan ya muchas preguntas desde perspectivas distintas: desde la filosofía política, desde el mismo psicoanálisis, desde los estudios platónicos, preguntas que también se pueden hacer a Gadamer: ¿es posible renunciar al papel del amo?, ¿es siempre conveniente la supuesta neutralidad?, o incluso, ¿es realmente posible la neutralidad?

¿En qué sentido, entonces, se busca “reforzar el discurso del otro” para que lo que dice sea “revelador”? Y con esto estamos ya en el primer problema planteado que, desde mi punto de vista, es el más espinoso.

Tal vez para comprender el sentido gadameriano de la *eumeneis elenchoi* tengamos que pensar que Gadamer construye un concepto recogiendo, como acostumbra, rasgos de otros conceptos pero no en su totalidad. Según esto, me parece que debemos pensar el “reconocimiento del otro” gadameriano, como él mismo dice, en el sentido ontológico que sigue a Heidegger como condición de toda comprensión; por otro lado, este reconocimiento debe insertarse también en la problemática del diálogo socrático y quizás, concretamente, del Gorgias donde precisamente se debate sobre las condiciones, la naturaleza y el valer del “debate”; pero al mismo tiempo, la *eumeneis elenchoi* debe tomar en cuenta las problemáticas gadamerianas, tales como “la primacía hermenéutica de la pregunta”, su obsesión por evitar la autoproyección y junto con ésta, su apuesta por la salida del solipsismo en dos sentidos: : por un lado del solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección o de subsunción a los propios marcos culturales, pero también el solipsismo que está implicado en las tesis de la incompreensión del otro, es decir, en tesis que

plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault). Tomando en cuenta todas estas perspectivas se puede arriesgar, entonces, que lo que en la *eumeneis elenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico sino lo que se revela es un determinado *no saber*, un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar. El elenchus socrático que Gadamer retoma es el que “deja surgir” la aporía comprendida como perplejidad, como preguntar. Hay que recordar que en relación con esto, con el preguntar, Gadamer da un paso más respecto de Collingwood para plantear no solamente que el texto es respuesta a una pregunta sino aclarando que el texto también pregunta al intérprete, es decir, lo interpela y al interpelarlo lo sitúa en relación con su “propia afección por la palabra de la tradición”.²³ Según esto, el lector o intérprete es puesto en su sitio por la pregunta del texto o interlocutor, en el sitio que le corresponde por los enteveros específicos de lenguaje y tradición. Pero una vez hecho esto, una vez que el lector ha sido puesto en un lugar específico ¿cuál es la pregunta que el interlocutor le dirige? ¿Qué quiere saber el texto del lector? O dicho de otra manera ¿qué necesita saber el texto del lector? Lo que propongo pensar es que cuando el texto, o el interlocutor, pregunta al intérprete y lo sitúa, la pregunta que se formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad. Es decir, lo que el interlocutor pregunta es desde qué lugar del lector el texto puede ocupar otro lugar, un lugar diferente, desde dónde el intérprete lo va a comprender, desde qué horizonte de interpretación o desde qué marco cultural el lector o intérprete va a formular su pregunta al texto o al interlocutor.

Hay que recordar que la respuesta del intérprete a la pregunta que el texto le formula cobra especial relevancia desde la perspectiva gadameriana porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino autoproyección. Siendo así, cuando se “refuerza el discurso del otro”, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.

Esta manera gadameriana de comprender el *elenchus*, en algún sentido sigue también al *elenchus* socrático pues sabemos que no sólo Sócrates enseña con su preguntar sino el interlocutor enseña también a Sócrates y, comprendiéndola así, lo que representa la indagación socrática es la manera específica o la materia específica en la cual el otro me demanda un cierto autoconocimiento, la inspección de mi horizonte de interpretación que es lo que me permitirá reconocer a mi interlocutor como diferente de mí, evitando así la terrible autoproyección a la que Gadamer tanto teme.

Tomando en cuenta todo lo anterior, la *eumeneis elenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de *docta ignorantia*, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una condición de alteridad.

A partir de aquí que se desencadena una cadena virtuosa de consecuencias que forman un conjunto de tesis que expresan lo que puede ser un itinerario de las políticas incluyentes. Es cierto que la hermenéutica gadameriana no es la panacea para la reflexión política. Como se ha dicho, su aparato conceptual no incluye conceptos de una teoría que tome en cuenta los conflictos sociales. Incluso, la noción misma de situacionalidad es limitada pues sólo toma en cuenta el aspecto cultural-histórico y deja de lado los aspectos sociales y materiales. No obstante, la mecánica que atribuye a los procesos de comprensión invita a corroborarla en las prácticas que involucran instancias de poder, de raza, clase y género, y por otro lado, la estructura de esa mecánica coincide en muchos casos con los planteamientos y las demandas de los grupos sociales excluidos tanto en el campo epistemológico como en el de la interacción. La noción de *alteridad*, por ejemplo, a la que antes nos referimos, es una noción completamente relacional, pero la ventaja que tiene esta noción es que además de pensar al sujeto como constituido desde la alteridad, lo que ya había quedado claro desde la versión postestructuralista de Hegel, lo que ahora se enfatiza es que en la lucha a muerte no sólo se juega la conciencia que reconoce a otra conciencia sino se juega la construcción de horizontes de interpretación forjados por plexos de tradición y lenguaje.

Igual que en la dialéctica hegeliana, se podría decir que en ambos casos de lo que se trata, más bien, es de una "*lucha a vida*", porque sólo desde la vida histórico-práctica del intérprete podrá el interpretado tener existencia diferenciada. Tal vez debería decirse que lo que tiene lugar en la relación intérprete/

interpretado es, como sería también en Hegel, una lucha a muerte/vida; es lucha a muerte porque la construcción del horizonte de interpretación para que puedan surgir las diferencias exige que el propio lugar se acote, se limite, se configure, como una especie de muerte, que al cercenar impide que se pretendan abarcar todo el campo de los horizontes y todos los saberes, pero que al mismo tiempo en esta delimitación, se recorta la vida. Tal vez por esto Gadamer puede decir que “la apertura hacia el otro implica [...] el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”.²⁴ Dicho de otro modo, igual que en la dialéctica hegeliana, en la construcción hermenéutica de la alteridad, el sujeto no busca la muerte de su adversario pues de él depende su propia vida, pero a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica de Hegel, en la hermenéutica son dos los momentos de la alteridad en diálogo: uno inicial que es el de una *alteridad interrogante* que demanda la lucha del sujeto consigo mismo para acotar su horizonte de diálogo, y el otro es el de una *alteridad diferenciada* como respuesta y resultado.

Pero se dirá, si esto es así, si en efecto Gadamer toma en cuenta la verdadera diferencia de la alteridad ¿cómo entender entonces su cercanía con Hegel que en último término piensa la diferencia para después acceder a la identidad? ¿Cómo entender entonces la conocida frase gadameriana que parece una cita de Hegel: “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro”? ¿No implica esto un mecanismo de apropiación o identificación con el otro más que de diferenciación? ¿No significa esto que como en Hegel sólo reconociéndonos a nosotros mismos en el otro podemos comprenderlo, con lo cual se borra la diferencia?²⁵ Esta argumentación no sólo tiene bases convincentes sino que además se ve reforzada por múltiples referencias en los trabajos de Gadamer a la importancia de llegar a acuerdos o a consensos, y por pasajes de corte hegeliano en los que se subraya lo común en vez de la diferencia.²⁶ Uno de ellos, por ejemplo, afirma que “la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia”.²⁷ ¿Cómo comprender la idea de que sólo comprendemos si nos “apropiamos” de lo dicho? ¿Cómo comprender la apropiación sin un sometimiento o anulación de la alteridad? La respuesta a estas preguntas debe tomar en cuenta en primer lugar que una elaboración teórica que rechaza de mil maneras la autoproyección no puede pensar la comprensión en términos de apropiarse la alteridad. Debe

recordar, por otro lado, que el acuerdo hermenéutico no es un acuerdo sobre contenidos proposicionales ni sobre criterios evaluativos sino es un acuerdo sobre requisitos o condiciones de la relación con los otros, acuerdo que hace posible cualquier otra forma de diálogo. Y por último, “apropiarse de lo dicho” significa, en el contexto hermenéutico que es el del juego del lenguaje, aceptar el juego y empezarlo a jugar; un juego en el que la palabra no tiene dueño.

Ahora bien, es cierto que la noción gadameriana de alteridad también implica la dimensión de la unidad o, mejor, del ámbito de lo común, pero la presencia de *lo común* en la hermenéutica más que ser un inconveniente teórico es, desde nuestro punto de vista, uno de sus aspectos que la vuelven relevante para la reflexión política. Como se sabe, muchos asuntos de la política contemporánea se plantean en términos del reconocimiento de los grupos en su especificidad y en su diferencia. Las cuestiones de la interculturalidad, los problemas de género y las políticas de minorías conceden al pensamiento de la diferencia un lugar central. Pero al mismo tiempo sabemos que si bien es indispensable pensar las formas específicas de exclusión y de marginación así como la naturaleza distintiva de cada grupo social, es también necesario pensar los elementos en común que hagan posible las solidaridades en la colectividad.

En relación con esto, pensamos que una de las virtudes de la hermenéutica gadameriana es que permite considerar ambas ideas a la vez y esto no solamente como una proposición abstracta en términos de unidad metafísica de los contrarios, sino como una noción conceptualmente concreta.

Lo que queremos proponer es que de la noción misma de alteridad se derive la reflexión de *lo común*. Como dijimos antes, la noción de alteridad supone la de *situación*: al interpretar o al comprender a quien tengo frente a mí lo estoy haciendo desde una perspectiva o una posición situada y no desde un no-lugar, pero al mismo tiempo reconocer la alteridad del otro es reconocer la propia *condición de alteridad*. El de la alteridad es, pues, un espacio —o si se quiere, un estado— que se comparte y en esa medida constituye, paradójicamente, un espacio común. La alteridad es lo que irremediablemente compartimos y lo que imposibilita un pensamiento de la identidad pero, a cambio, vehiculiza la edificación de una estructura armada por fragmentos en común y

por fragmentos de diferencia, estructura de la cual la alteridad formaría los cimientos.

Lo que conviene hacer notar es que no es lo mismo la construcción de *lo común* desde la abstracción de contenidos universales de la racionalidad o de formas universales de lo bueno o de lo justo, que construir *lo común* desde la perspectiva de la alteridad. Cuando *lo común* se deriva de lo diferente se desencadena, como dijimos antes, una sucesión virtuosa de conceptos que tienen menos que ver con abstracciones desencarnadas y descontextualizadas que con reconocimientos ético-prácticos de la diferencia del otro simultáneamente a su dignidad en tanto que interlocutor específico diferente de mí y con derecho a legitimar sus pretensiones aun siendo diferentes de las propias. Estos reconocimientos trazan un sendero dialogal que en vez de ser de argumentación-refutación-exclusión como suele ocurrir en la mayor parte de los diálogos comunicativos, es de aprendizaje y ampliación de horizontes. Esto solo —que en modo alguno es poco— convoca de manera más fuerte a los interlocutores a llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción.

Lo que ahora hay que despejar es en qué sentido o de qué manera la asunción de la alteridad posibilita la construcción de *lo común*, posibilita llegar a acuerdos.

La posibilita, creemos, no solamente en el sentido de la finitud de nuestra existencia, es decir, en el sentido ontológico existencial según el cual, como vimos, compartimos la irremediable separación del otro, la imposibilidad de la unidad tan anhelada desde El banquete de Platón. El reconocimiento de la alteridad compartida hace posible el espacio común en la medida también en que solamente el reconocimiento de otros puntos de vista como verdaderos *otros* permite el proceso de reflexión crítica de las propias perspectivas.²⁸ Tomar como un hecho que el otro es diferente para mí lo mismo que yo lo soy para él me permite distanciarme a mí mismo de mi propio punto de vista y atisbar que mis creencias heredadas por tradición no son definitivas y pueden ponerse en cuestión. Una consecuencia posible de haber logrado comprender al otro en su diferencia es que el intérprete puede leerse a sí mismo desde el punto de vista del otro.²⁹ La perspectiva desde el punto de vista del otro puede arrojar una luz específica sobre nosotros mismos que no hubiéramos podido generar por nosotros mismos.³⁰

A partir de la revelación del otro como diferente, el esfuerzo de “una conciencia hermenéuticamente formada” no tiene por qué dirigirse a equiparar al otro con mi perspectiva, es decir, no tiene que dirigirse a hacer de lo extraño algo familiar sino, por el contrario, el choque del texto o de lo otro con mis expectativas puede obligar a que incluso lo familiar que percibo de mi propio horizonte se transforme en algo extraño³¹ por el efecto de la cercanía del otro punto de vista; es decir, frente a lo diferente, la posibilidad no es borrar las diferencias para subordinarlas a mi perspectiva; se puede simplemente admitir la diferencia de ambos puntos de vista y hasta la posibilidad de que la perspectiva del otro fuerce a criticar mis propias perspectivas.³² El pensamiento de la alteridad que promueve la hermenéutica como tesis–cimiento de la reflexión social, puede convocar a la revisión de la propia identidad entre otras cosas para alejarnos de la complacencia con nuestro propio punto de vista.³³

Pero igual, todavía podemos seguir preguntando: ¿por qué la reflexión crítica de las propias perspectivas hace posible la construcción de algo común? ¿Qué tiene que ver que yo me vea motivada a revisar mi estructura identitaria o mi propio horizonte de comprensión con el hecho de que se tienda un puente hacia el otro o la otra, o con que se trace un camino que nos acerque a la extraña alteridad? O dicho de otro modo, ¿por qué el ejercicio autocrítico construye un espacio común? La respuesta a estas preguntas nos conducen a la tesis gadameriana que puede considerarse como uno de sus “caballitos de batalla” preferidos, que escuetamente diría así: la sensibilidad autocrítica permite pensar que el otro, nuestro interlocutor, puede tener la razón.

Sorprende la radicalidad del pensamiento de Gadamer respecto de este punto. Cuando en la parte medular de su trabajo más importante (*Verdad y método*) reflexiona sobre las condiciones para una relación exitosa entre los participantes del diálogo, considera que es condición suficiente para que esta relación fracase si lo que alguna de las partes busca es tener la razón.³⁴ Esta renuncia a tener la razón exclusiva está ligada íntimamente con la *condición de alteridad* que hemos desarrollado y que arriba comentamos: de lo que se trata, dice Gadamer, no es “de tener razón a toda costa, y rastrear por ello los puntos débiles del otro; antes bien, se trata de hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente”.³⁵ El reconocimiento de la alteridad y querer tener la razón aparentemente son antagónicos.

Al final de la biografía de Gadamer que escribió Jean Grondin, cita un pasaje donde se expresa muy bien esta idea: “Tenemos la tarea [...] de aprender a ver al otro en su posible razón y a dudar, correspondientemente, de la razón propia [...]. Es que se constituye algo común, en cuanto se procura comprender al otro de esa manera”.³⁶ Se trata, pues, de algo común donde no es fácil reconocer a cada uno de los interlocutores, donde la palabra no tiene dueño: “ocurre como una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo”.³⁷

No cabe duda de que estos planteamientos expresan los ideales de políticas incluyentes pero tampoco cabe duda de que también encierran sendos problemas. ¿Debemos aceptar, por ejemplo, que el otro puede tener razón cuando ese “otro” es el representante de algún estado totalitario o de políticas de sometimiento o de exclusión? Pedirle a quien detenta el poder y colabora con la instrumentación de políticas públicas autoritarias que acepte la condición hermenéutica de reconocer que los grupos excluidos pueden tener razón como condición del diálogo y de la comprensión, es el lado claramente productivo de la propuesta que revisamos; pero proponer estas mismas actitudes de apertura a los grupos sociales que son víctimas del poder que somete o excluye no parece conducente en ningún sentido. ¿Cómo resolver este aparente callejón sin salida que se presenta en el discurso hermenéutico? ¿Qué quiere decir Gadamer cuando propone dudar siempre de la propia razón?

Estamos tocando aquí lo que nos parece es el punto nodal de la apuesta gadameriana que consiste en sostener que “el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido”,³⁸ o dicho de otro modo, siempre vale la pena intentar comprender si este intento está bajo la estructura del diálogo.

Lo que aquí debemos preguntar es de dónde surge este apabullante optimismo. Insistimos en que éste proviene de su apuesta personal por la eficacia del diálogo.

Hay que recordar que el diálogo del que aquí se habla es un diálogo específico: es un diálogo que se construye sobre la base del reconocimiento mutuo de la alteridad propia y la del otro, pero también es un diálogo que puede llamarse de “escucha”. Cuando Gadamer toma distancia de “tener la razón” lo que de cierta manera está haciendo es invertir el orden de prioridades de los diálogos comunicativos y creando el concepto de *diálogo de escucha* o *diálogo de*

aprendizaje. Se sabe que un conjunto importante de diálogos vive del esfuerzo de persuadir interlocutores acerca de la validez de sus pretensiones;³⁹ lo que hace el *diálogo de escucha*, en cambio, es subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por la ampliación de los horizontes de comprensión. Creemos que la convicción de Gadamer está puesta en la fuerza movilizante del *diálogo de escucha*.

El mismísimo Habermas se dio cuenta de la de la importancia de esta forma dialógica:

la fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner lícitamente bajo la falsa alternativa de o bien la asimilación “a nosotros” o bien la conversión “a ellos”. Tiene que ser descrita como una convergencia de “nuestras” y de “sus” perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean “ellos”, “nosotros” o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento.⁴⁰

La sospecha de Gadamer es que un diálogo en el que se sabe escuchar la diferencia específica del interlocutor sin descalificarlo sino comprendiendo la lógica de sus acciones y su discurso, propicia en efecto, la construcción de *algo común* y por tanto un movimiento, por tenue que sea, de ambas perspectivas. Esta apuesta hermenéutica ha sido tan bien comprendida que ya se habla de la hermenéutica de Gadamer como de una “ontología del cambio”.

La convicción de Gadamer es que ni a los representantes del poder opresivo se les debe dejar de escuchar, idea que tiene sentido desde la estricta lógica de la trabazón conceptual del diálogo gadameriano: sólo si hay diálogo hay comprensión y sólo en el diálogo puede construirse algo común, lo cual significa que los dialogantes se desplacen, aunque sea sutilmente, de su lugar previo. Arriba aludimos a que los horizontes de interpretación son horizontes cambiantes cuando dijimos que el reconocimiento de la alteridad compartida induce la reflexión autocrítica.⁴¹ Tomar como un hecho que el otro es diferente para mí lo mismo que yo soy diferente para él me permite distanciarme a mí mismo de mi propio punto de vista y atisbar que mis creencias heredadas por tradición no son definitivas y pueden ponerse en cuestión. Así pues, en un diálogo efectivo, es decir, en un diálogo que parte de la asunción de la alteridad de los dialogantes, se construye un camino de ida y vuelta mediante el cual se

amplían los horizontes de interpretación. Esta *ampliación*, hay que decirlo, no es un fenómeno cuantitativo sino un fenómeno experiencial, es decir —si se puede decir en una palabra— de aprendizaje de vida. Si esto es así, si en efecto los horizontes se amplían experiencialmente, puede esperarse entonces que el diálogo modifique las posiciones.

Tomando en cuenta todo esto, podemos ahora decir que lo que Gadamer quiere decir cuando dice que el otro puede tener razón no es otra cosa que decir que el otro tiene derecho a ser escuchado. Dicho en otros términos, el otro, nuestro interlocutor, represente a quien represente, tiene también razón al pretender ser escuchado.

Enero de 1994.

El amanecer del año sorprende al país y al mundo. El EZLN deja de ser una fuerza oculta, y surge desde la oscuridad de la noche al amanecer del primer día del año [...] A la declaración de guerra de los rebeldes, a los combates, y a las operaciones del Ejército federal y los bombardeos [...] seguirá un cese al fuego decretado el 12 de enero [que será] la enorme conquista del tercer actor que entra rápidamente en escena: la sociedad civil que toma masivamente el Zócalo ese día duodécimo y que ha obligado al gobierno a la negociación y a decretar la suspensión de las hostilidades.⁴²

Pero que también obligó a los zapatistas a pasar de una declaración de guerra a “abrir canales de diálogo con todos los sectores progresistas y democráticos de México”.⁴³

En una misiva posterior, ocho días después del cese al fuego, los zapatistas hablan de este giro político y reconocen la eficacia decisiva para que éste tenga lugar:

Ni la sola voluntad política del Ejecutivo federal ni las gloriosas acciones militares de nuestros combatientes han sido tan decisivas para este giro del conflicto, como sí lo han sido las diversas manifestaciones públicas, en las calles, las montañas y los medios de comunicación, de las más diferentes organizaciones y personas honestas e independientes que forman parte de lo que llaman la sociedad civil mexicana.⁴⁴

¿Cuántos más de estos diálogos que, en efecto, son capaces de cambiar los horizontes tendrá que haber antes de que todas las voces sean escuchadas?

Notas

1. Cfr. David C. Hoy y Th. McCarthy, *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge USA and Oxford UK, 1994, p.196.

2. Cfr. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, Eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Series, State University of New York, 1989.

3. Cfr. *Verdad y método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982 (en adelante VMII).

4. VMII, 331. Subrayado nuestro.

5. De euméneia: benevolencia, favor, gracia, y elénchos, prueba o refutación.

6. H. G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida", *op. cit.*, p.55.

7. M. Heidegger, "Qué significa pensar", citado por Robert Bernasconi en "Seeing Double: Destruktion and Deconstruction", p. 245 en *Dialogue and Deconstruction, op. cit.*

8. VM, 445.

9. *Ibíd.*, p. 361.

10. Bob Reich, "Confusion about the socratic method", 1998, web.

11. H. G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida, en *Ibíd.*, p. 55.

12. Patrick Meyer, "Teaching Virtue with Elenchus and Aporía", web.

13. Capt. 11, VM, 419.

14. VM, 448

15. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991, p. 442. (En adelante VM).

16. VM, 453. Es interesante lo que Gadamer añade en este desarrollo en relación con la verdad y el sentido, señalando que el preguntar permite que la posibilidad de verdad quede en suspenso y considerar la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido", *Ibíd.*

17. Dice: "Sólo desde una noción de lenguaje que vincule a las palabras el significado unívoco, se puede hablar del sentido figurado de las palabras", VM, 516.

18. Dave Armstrong and John Kress, "'Chronological Snobbery': History of Ideas, Socratic Philosophy, Christian Worldview, Scientists and God", Web.

19. Cfr. Ch. Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", en Robert J. Dostal (ed.), *Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 137.

20. D. C. Hoy, "Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson" en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, USA, Southern Illinois University at Carbondale, The Library of Living Philosophers, 1997, Volume XXIV.

21. "Reply to David Hoy", en *Ibíd.*, p.129.

22. Agradezco a Néstor Braunstein la sugerencia y explicación de este punto en el curso obligatorio del posgrado en Filosofía, noviembre 2003. Tesis, por otra parte, formulada en el *Seminario 14* de Lacan: La lógica del fantasma y en los *Escritos 1*, núm. 4.

23. VM, 452.
24. VM, 438.
25. Verónica Vasterling, *op. cit.*, pp.161-2.
26. “Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común”, VM, 457; “El acuerdo e la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación [*sic*] hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”, VM, 458; “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, VM, 462.
27. VM, 478.
28. Cfr. Verónica Vasterling, *op. cit.*, p.167.
29. Cfr. Thomas M. Alexander, “Eros and understanding: Gadamer’s aesthetic ontology of the community” en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 328.
30. Cfr. H.H. Kögler, *The power of dialogue*, MIT Press, Massachusetts, 1996, p. 252.
31. Cfr. sobre este punto D. C. Hoy and Th. McCarthy, *op. cit.*, p.192, y D. C. Hoy, “Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson” en Lewis HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*
32. D. C. Hoy, en D. C. Hoy and Th. McCarthy, *op. cit.*, p. 202.
33. D. C. Hoy, “Post-cartesian...”, *op. cit.*, p. 124.
34. VM, 440.
35. H. G. Gadamer, “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 45.
36. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 435.
37. VM, 553.
38. VM, 483.
39. *Ibid.*, p. 244.
40. Aclaraciones a la ética del discurso, Trotta, Madrid, 2000, p. 224.
41. Cfr. Verónica Vasterling, *op. cit.*, p. 167.
42. *EZLN, Documentos y comunicados*, tres Vols.; Prólogo de Antonio García de León, Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis, Ediciones Era, 1994, Vol. 1, p.67.
43. “Alto al fuego”, fechada el 12 de enero de 1994, *Ibid.*, p. 82.
44. Carta fechada el 20 de enero de 1994, en *Ibid.*, pp.102-3.

MÁS ALLÁ DE LA PALABRA. NOTAS PARA UNA REFLEXIÓN SOBRE EL CARÁCTER CONSTITUTIVO DEL LENGUAJE

María Teresa Muñoz
Universidad Intercontinental

El lenguaje es el portador de la cultura humana mediante la cual la humanidad engendra continuamente y se contempla a sí misma, una meditación de nuestra existencia como especie.

Hanna Pitkin

La perspectiva tardíowittgensteiniana del lenguaje ha sido objeto de una cascada ingente de trabajos y desarrollos de todo corte e interés. Pretender aquí abundar en este punto parece casi una provocación y es, sin duda, un gran riesgo. Con todo, intento en este escrito asumir el reto de proponer una lectura ciertamente inicial de tan traído y llevado filósofo. En fin, lo que pretendo es proponer que el lenguaje entendido como práctica socialmente compartida tiene en su seno un marcado carácter ‘constitutivo’.¹ Y bien, trataré de mostrar en qué consiste, tal y como lo entiendo, este carácter ‘constitutivo’.

Parto de una distinción, a efectos meramente heurísticos, entre dos ámbitos de problematización: el ontológico y el epistemológico. A partir de este siglo, estos dos ámbitos se encuentran intrínsecamente conectados con el semántico, aquel que responde a la pregunta ¿cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado?

Considero que, desde la óptica del llamado segundo Wittgenstein, el lenguaje es condición de posibilidad tanto de nuestro acceso al ámbito ontológico, esto es, de la “apertura al mundo”, como del epistemológico, es decir, de la experiencia del mundo. Y en este sentido, en tanto que condición de posibilidad, es que nos proponemos acotar, en este ensayo, la idea del carácter cons-

titutivo del lenguaje. Dicho de otro modo, lo que nos proponemos defender es que si reconocemos que nuestra relación con el mundo está simbólicamente mediada por el lenguaje, entonces convertimos a éste en la instancia que constituye nuestra experiencia.

El carácter constitutivo del lenguaje

Como es bien sabido, el llamado segundo Wittgenstein concibe el lenguaje como una práctica, como una actividad en la cual se fijan los ámbitos del significado. Las prácticas lingüísticas no se pueden entender, desde esta perspectiva, más que en el marco de nuestra existencia, y es en este fondo en el que adquieren, al tiempo que confieren, significado. Para el filósofo vienés es preciso, entonces, analizar el lenguaje como fenómeno, no con la pretensión de explicado,² sino de presentado. Los significados lingüísticos son, pues, inseparables de la práctica lingüística concreta. El pensamiento y la palabra humanos no pueden fundarse en un elemento objetivo exterior independiente, el significado y la necesidad dependen de aquellas prácticas lingüísticas de las que son inseparables. Nuestra comprensión del mundo no está basada, desde esta perspectiva, en la representación que de él nos hacemos, en las ideas con las cuales lo retratamos sino en nuestro tráfico con él. Al rechazar la noción de representación, el autor de las *Investigaciones* está cuestionando la noción de certeza absoluta, que tradicionalmente se relaciona con la posibilidad de un retrato fiable, mejor, fiel.³ Esta consideración le conduce, pues, a descartar la noción de fundamento del conocimiento, en tanto que al renunciar a la definición del lenguaje como representación rechazamos la noción misma de copia, base de la epistemología clásica que fundamentaba el conocimiento en el acceso directo al objeto.

Desde esta concepción del lenguaje no es posible sostener como función del mismo la de ser instrumento transmisor de conocimiento o mera copia del mundo —su objeto—, sino que la posibilidad de mostrar el mundo, de apertura al mundo, viene dada en su carácter de práctica social constituyente. De manera que, como veremos, su justificación epistemológico-semántica depende de las condiciones de asertabilidad, esto es, condiciones que dependen de

los contextos de habla, del hablante y de las formas de vida, y no de condiciones de verdad que se entienden como necesarias y suficientes.

Este planteamiento nos abre a una problemática de carácter ontológico-epistémico, aquella que se instaura en el momento mismo de plantear la preeminencia del significado sobre la referencia. El lenguaje, tal y como lo entiendo a partir de la lectura de Wittgenstein, es actividad constituyente, en tanto condición de posibilidad⁴ de nuestros constructos acerca del mundo y, por ello, de nuestro acceso al mundo mismo.⁵

Es posible afirmar el carácter constitutivo del lenguaje, a partir del abandono de la idea de que la estructura de la realidad determina la estructura del lenguaje; a decir verdad, lo que sucede es todo lo contrario: el lenguaje determina nuestra visión de la realidad porque vemos las cosas a través de él. No existe un lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. En definitiva, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje.

Trataré de abordar, pues, estas problemáticas en los subincisos que constituyen el núcleo de este breve escrito: “De los constructos sobre el mundo”, “Acerca del modelo *nomen-nominatum*” y “Contra el fundamento”.

1.1. De los constructos sobre el mundo

Lo que, aparentemente, tiene que existir, pertenece al lenguaje.

Investigaciones Filosóficas, 1, 50

En este apartado me preocupa repensar la relación existente entre los constructos conceptuales que nos permiten dar cuenta del mundo que nos rodea y ese mismo mundo. Considero que Wittgenstein, sin detenerse siquiera a discutir —supongo que por obvia— la tesis de la independencia de mundo extralingüístico respecto del lenguaje, asume como producto de la actividad lingüística humana los presuntos rasgos de la realidad que se han presentado tradicionalmente como necesariamente dados.⁶

La tesis de que el lenguaje es un conjunto de signos que permiten vehicular los contenidos de la mente o retratar el mundo, entendido éste como conjunto

de hechos independientes del lenguaje mismo es, entonces, cuando menos, una observación equívoca.

Para poder dar cuenta de la función de los constructos lingüísticos en el ámbito ontológico es necesario rastrear la pregunta que vincula mundo y lenguaje: ¿cómo es posible que los nombres se refieran a cosas?

Desde el primer párrafo de las *Investigaciones Filosóficas*, se ocupa Wittgenstein de la respuesta que tradicionalmente se le ha dado a esta pregunta, presentando el modelo agustiniano de lenguaje del siguiente modo:

En esta figura del lenguaje —nos dice— encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.

Una respuesta semejante es la que da Russell⁷ con relación al conocimiento directo, a saber: señalando que podemos determinar por ostensión la referencia de ciertos nombres: los nombres propios en sentido lógico ('esto' y 'yo').⁸ Ahora bien, no en todos los casos en que usamos un término nos es posible señalar y mostrar la referencia. Para estos casos, esto es para los símbolos incompletos —de acuerdo con la terminología del filósofo británico— que involucran el conocimiento por descripción, lo que va a proponer Russell es que son un conjunto de descripciones las que nos permiten atrapar la referencia, fijar la referencia o, al menos, en palabras de Russell "llegar tan cerca como nos sea posible a la denotación".⁹ Pero, no se trata de que la referencia asegure el significado sino que son las descripciones las que fijan la referencia. Para Russell, entonces, es la descripción la que proporciona de hecho el significado del nombre. Y en el caso de los nombres propios, la denotación es el significado.

Lo que Wittgenstein sugiere, oponiéndose a la concepción agustiniana, es que es posible referir no porque el nombre represente a la cosa sino porque situamos al referente en el marco de un juego del lenguaje. Así, accedemos al referente de manera indirecta, mediante una familia de descripciones¹⁰ —mediante parecidos de familia, sería pertinente decir aquí— y no por la ostensión o porque tengamos un acceso directo a la denotación. El uso de un concepto, esto es el significado, está en función de las sentencias y expresiones o contextos en que, de hecho, se usa; y la referencia o denotación está en función de los usos de las sentencias y expresiones, esto es, de los juegos de lenguaje. Y con

este último matiz se aleja también de la propuesta de Russell en la *Teoría de las Descripciones*.

En la sección 79 de las *Investigaciones Filosóficas* propone:

Considera este ejemplo: si se dice “Moisés no existió”, eso puede significar las cosas más diversas. Puede querer decir: los israelitas no tuvieron sólo un caudillo cuando salieron de Egipto —o: su caudillo no se llamaba Moisés —o: no existió ninguna persona que haya realizado todo lo que la Biblia relata que hizo Moisés —o etc., etc. Según Russell podemos decir: el nombre “Moisés” podría ser definido mediante diversas descripciones [...] Pero cuando hago un enunciado sobre Moisés ¿estoy siempre dispuesto a poner por “Moisés” cualquiera de esas descripciones? Diré quizás: Por “Moisés” entiendo el hombre que hizo lo que la Biblia relata de Moisés, o mucho de ello. ¿Pero cuanto? [...] ¿tiene entonces el nombre “Moisés” un uso fijo y unívocamente determinado para mí en todos los casos posibles? ¿No se trata de que tengo a mi disposición, por así decirlo, toda una serie de apoyos y estoy dispuesto a apoyarme en uno si se llegara a retirar el otro y a la inversa?¹¹

De acuerdo a este ejemplo, donde abiertamente se opone a la propuesta russelliana, no es necesario que coincidan todas las descripciones asociadas a una expresión para poder “determinar”¹² la referencia —esto debido a que usamos los nombres sin un significado fijo; los conceptos no tienen bordes definidos—,¹³ basta con que podamos apoyarnos en alguna. El apoyo encontrará su firma en la comunidad, en las prácticas lingüísticas compartidas en unas formas de vida. La realidad, entonces, no determina el significado del término. Más bien al contrario, tenemos acceso a la referencia a través de la coincidencia de uso, esto es, de significado, de una comunidad de hablantes en unas formas de vida.¹⁴ Es por ello que, señala Wittgenstein,¹⁵ no se aprende el significado de una palabra, aprendiendo primero la realidad y después la palabra, sino siendo entrenado en una práctica; este adiestramiento produce una regularidad en la conducta que permitirá determinar si se aprendió o no el uso de la palabra. En otro caso, el filósofo no puede explicar la significación de los términos desde un punto de vista ontológico, a saber: atendiendo a una supuesta ‘esencia’ del concepto, sino mediante usos. Cuanto puede ser conocido, creído o dudado viene delimitado por las prácticas lingüísticas (juegos de lenguaje) y extralingüísticas (formas de vida) realizadas o dadas en contextos.

De modo que nada más lejos de ese *factum brutum* que se coloca frente a nosotros y constituye la esencia del decir y del pensar.

1.2. Una crítica al modelo *nome-nominatum*

La palabra no posee significado ni nada le corresponde.
Investigaciones Filosóficas, 1, 40

La imagen del lenguaje a la que aquí denominamos modelo *nomen-nominatum* obedece a la siguiente caracterización, presentada en parágrafo 26 de las *Investigaciones*:

Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etc. Como se dijo. Nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero para qué es una preparación?

Según esta concepción la “esencia” del lenguaje es simple: consiste en nombrar. Este planteamiento es llevado al absurdo en los párrafos 37-45 donde se afirma que no debemos confundir el significado con el portador del signo. Así, por ejemplo, puede morir o destruirse el objeto y, en cambio el significado no desaparece con él.¹⁶ El significado de un signo se explica a veces señalando a su portador, pero esto no supone una identidad entre el significado y el objeto designado, sino que la mostración¹⁷ ostensiva sirve en ocasiones para aclarar el significado, para enseñarle a un niño, etc. Determinamos si alguien ha entendido una definición ostensiva, si usa el término correctamente; de hecho, aprendemos el uso del término por adiestramiento, al ser introducidos en unas formas de vida.¹⁸ De este modo, en el caso de hacer uso de este tipo de definición en el momento mismo de uso de un término —por ejemplo cuando se le explica a un extranjero la palabra guacamole señalando un recipiente con dicho alimento—, estamos situándonos en un juego de lenguaje determinado,¹⁹ es decir, la definición ostensiva requiere una ubicación en el conjunto de prácticas lingüísticas. Presupone que esté preparado su lugar en el juego del lenguaje, esto es, en el espacio formado por el lenguaje y las acciones que con él están entrelazadas.²⁰ Esto implica un cierto manejo del lenguaje —enten-

der el gesto de señalar algo, por ejemplo. De manera que esta forma de definir carece, por sí misma y con independencia del resto de las prácticas lingüísticas, de carácter normativo, en la medida en que no expone las reglas de uso. El significado de una palabra, entonces, no le es conferido por una ceremonia de etiquetado, por un bautismo del objeto que nos permita identificado con el significado de la misma sino que es determinado por las reglas de uso de esa palabra. El uso de un término viene dado por los criterios que justifican su aplicación. No se trata de negar que algunas expresiones (nombres propios, denotaciones, nombres comunes) denoten objetos, de manera que exista una referencia. Lo que se niega enfáticamente es que todas las expresiones tengan referencia, y que además el significado consista en esa relación referencial.

Nombrar y describir no están, por cierto, a un mismo nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego del lenguaje —como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada de ajedrez. Puede decirse: Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene ella un nombre, excepto en el juego.²¹

En resumen, el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. El uso puede ser denotativo; pero lo denotado no es necesariamente el significado. En algunos casos coinciden significado y objeto denotado pero el significado no es el objeto al cual el término se refiere. Sólo en el contexto de un juego de lenguaje determinado un concepto tiene significado.²² Así se está negando no la existencia del referente sino que éste tenga un valor semántico.

Esta crítica wittgensteiniana, explícitamente a la propuesta de Russell e implícitamente a cualquier modelo semántica que obedezca al llamado modelo *nomen-nominatum*, es fundamental si tenemos en cuenta que el presupuesto de la definición ostensiva es la noción de lo simple, directamente relacionada con el carácter atómico del lenguaje y su posibilidad de análisis lógico. Es, por tanto, una doble crítica:

Por un lado, una puesta en crisis de las teorías del nombrar que pretenden recuperar el conocimiento apoyándose en una base firme que relacione conocimiento y realidad.²³ Un nombre tiene como referencia un objeto; es el representante del objeto en la proposición.²⁴

Por otro lado, una crítica a la metafísica atomista, a la que Russell denominó atomismo lógico,²⁵ que parte de que los objetos son simples, sin partes.²⁶

Ambas críticas están relacionadas con la posibilidad de señalar elementos últimos, las partes más simples, inanalizables del lenguaje. Como vimos en el capítulo segundo, son los nombres los que fungen como estos elementos últimos. Los nombres son, entonces, palabras que no asignan una propiedad a un objeto sino que única y exclusivamente lo nombran. Es por ello que en las *Investigaciones*, para llevar a cabo la crítica a esta concepción analiza la noción de simple.²⁷ Examinemos este ataque brevemente: a decir de Wittgenstein no podemos preguntar “¿este es un objeto compuesto?”, fuera de un juego de lenguaje determinado, en el que el contexto determina la perspectiva de la pregunta. Simple y compuesto son nociones de múltiples usos, con significado sin límites fijos.

A la pregunta filosófica: “¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus partes constituyentes?”, la respuesta correcta es: “eso depende de qué entiendas por compuesto.” (Y esta no es naturalmente una contestación sino un rechazo a la pregunta).²⁸

Es una aclaración gramatical que disuelve el problema filosófico. No se puede apelar a nada ontológicamente determinado, previo al lenguaje, con el fin de resolver el asunto de la nominación, obedeciendo así al modelo semántico *nomen-nominatum*. Este planteamiento invalida los enfoques semánticos formales de Frege y del propio Wittgenstein en el *Tractatus*.

El cambio fundamental en su planteamiento, y eje de lo que nos interesa destacar radica en el papel que hace jugar a la cosa, al objeto.

En el *Tractatus* Wittgenstein había sostenido que la estructura de la realidad es isomórfica con la estructura del lenguaje; de manera que una proposición elemental es una concatenación de nombres, los cuales son, por lo menos en algunos casos, equivalentes a los nombres propios en sentido lógico de Russell; así, es la definición ostensiva la que convierte a un signo en un nombre. De acuerdo al modelo denotacionista se determina el significado de los nombres asociando estos con el objeto correspondiente. Es, por tanto, la denotación el eje sobre el cual gira la noción de orden lógico. Derivándose así

un realismo restrictivo, aquel que presupone un mundo ordenado, bien estructurado por reglas fijas, retratable en nuestro espejo interior.

Aplicando a la teoría pictórica recogida en el *Tractatus*, la teoría denotativa de los nombres, según la cual el significado de un nombre es el objeto que denota, diremos que las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas efectivamente existentes y éstos son concatenaciones de objetos. El valor de verdad de una proposición se concibe como determinado por las condiciones bajo las cuales es verdadera, las condiciones de verdad y éstas vienen dadas por la lógica extensiona.²⁹

Por el contrario, en las Investigaciones se vincula la acción a la palabra y se considera al lenguaje como algo orgánico. Como una ciudad que crece,³⁰ usando el símil wittgensteiniano. Lo que se rechaza es que haya dos niveles del lenguaje, el mental —espacio de los conceptos o del pensamiento— y el público —espacio de las palabras entendidas como representación de la idea o concepto o de las oraciones entendidas como proyección del pensamiento. La proposición deja de ser concebida como modo de proyección del pensamiento, como retrato del mundo: no hay una forma general de la proposición³¹ sino un conjunto abierto de juegos de lenguaje. El cambio fundamental en su planteamiento, y eje de lo que nos interesa destacar, como ya dijimos, radica en el papel que hace jugar a la referencia:

En muchos casos es posible distinguir: objeto denotado y significación de las expresiones.

La referencia no es el significado, puede ser un aditivo de la significación. En definitiva, se trata del primado de la significación sobre la referencia.

La relación entre la referencia y el significado, según lo expuesto hasta aquí, podría caracterizarse del siguiente modo: el significado de una expresión lingüística no es su referencia, tampoco se deriva ni se puede justificar filosóficamente a partir de su referencia. Esto no significa que a las expresiones lingüísticas (nombres propios, etc.) no les corresponda algo en la realidad; ahora bien, lo que les corresponde carece de valor semántica, sin embargo nos permite saber por qué utilizamos unas expresiones y no otras.³²

Concluyendo, esta posición de Wittgenstein niega que la función primordial del lenguaje sea representar la realidad.

La pregunta “¿qué es realmente una palabra?” —nos dice Wittgenstein— es análoga a “¿qué es una pieza de ajedrez?”.³³

El lenguaje es un conjunto de expresiones lingüísticas utilizadas en contextos y regidas por un conjunto de normas. La ironía, entonces, de estas reflexiones radica en que la palabra “significado” remite a la práctica de un uso lingüístico común; lo que llamamos una significación sólo admite ser aclarada mediante el recurso a una pluralidad -factual o posible- de situación de uso de un signo lingüístico. Este planteamiento supone una forma de vida y una estructura del juego del lenguaje, de cada juego de lenguaje.

Se trata, por tanto, de una crítica a las concepciones denotacionistas del lenguaje y, con ello, a toda concepción que pretenda una relación transparente entre lenguaje y realidad. De manera que se rechaza tanto el denotacionismo (identificar el significado con la referencia) como el mentalismo (identificar el significado con una posible imagen mental).

Wittgenstein no niega, según lo entiendo, que algunas expresiones (nombres propios, denotaciones, nombres comunes) denoten objetos, de manera que exista una referencia. Lo que rechaza enfáticamente es que todas las expresiones tengan referencia, y que además la significación consista en esta relación referencial.³⁴ Lo importante es el uso³⁵ que en algunas ocasiones es referencial, pero ésta no es la cuestión a destacar. El papel que juega la referencia en el lenguaje cuando éste es descriptivo (que no es siempre [insultar, jurar, prometer, etc.]) es garantizar su autenticidad. La descripción no es la función primordial del lenguaje.³⁶

Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje.³⁷

La intención de este tipo de análisis gramaticales no es únicamente verbal. Su objetivo último es tan ontológico como el de la filosofía tradicional. Esta investigación, nos dice el propio Wittgenstein, no se dirige a los fenómenos sino a la posibilidad de los fenómenos mismos.³⁸ Es por esta propuesta de interpretación de nuestras conductas lingüísticas que podemos decir que la “esencia se expresa en la gramática”.³⁹ No hay una esencia del conocimiento, no hay una

esencia del mundo que yo tenga que retratar, a la que tenga que dar nombre. Sólo hay conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente.

1.3. Contra el fundamento

La certeza es, por decir/o así, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado.

Sobre la certeza, sec. 29

Si lo verdadero es lo que tiene fundamento, el fundamento no es verdadero. ni tampoco falso.

Sobre la certeza, sec. 205

Uno de los supuestos más arraigados en la epistemología tradicional es que conocimiento es la creencia verdadera justificada, y se entiende que tal justificación es posible gracias a un acceso directo, bien al objeto, bien a la idea o pensamiento contenido en la mente. A partir de esta creencia verdadera justificada es posible, gracias a criterios de extensión o transmisión garantizados y garantizadores, fundamentar todo conocimiento.⁴⁰

Por lo expuesto hasta aquí parece claro que, desde la perspectiva tardíowittgensteiniana, las convicciones, juicios y creencias de un sujeto se entrelazan en juegos lingüísticos y en comunidades de certezas, en formas de vida socialmente operantes. No existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones. La verdad como rasgo específico del conocimiento es cosa que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad y no hay una realidad pregramatical, como ya vimos más arriba, que opere como fundamento o como garantía del pensar o del decir.

Con relación a este punto, un pensador escéptico podría planteamos una aparente paradoja, a saber: si renunciamos al supuesto de un mundo objetivo independiente del decir y, con ello, a la idea de una referencia determinante del significado, no podemos garantizar el conocimiento. Dicho de otro modo,

si aceptamos la primera propuesta relativa al nivel ontológico (esto es, que en el lenguaje se nos da el mundo), tenemos que asumir que ‘lo dado’ no puede ser ya instancia garantizadora del decir, en tanto ‘lo dado’ es ya lingüísticamente constituido.

Para poder dar cuenta de esta objeción, y al mismo tiempo mostrar el carácter constitutivo del lenguaje en el ámbito epistemológico, es necesario aclarar una noción que ya ha aparecido implícitamente en el texto: la idea de “comunidad de certezas” o, lo que es lo mismo, la afirmación de que nada sirve como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya; no hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar alguna prueba que no sea la coherencia. Veamos.

La existencia de un lenguaje depende, desde la perspectiva que venimos presentando, de la existencia de una concordancia en ciertos juicios: 1. Aceptar que ciertas proposiciones son indubitables, no abiertas a disputas.⁴¹ (Tal es el caso de aseveraciones como “Yo soy Mayte Muñoz” y “La Luna no es de queso”) 2. Concordar en la manera de entender los juicios que son indubitables⁴² (El que yo no pueda poner en duda a quién me refiero cuando utilizo el concepto ‘yo’ tiene que ver con la gramática de dicho concepto).

La afirmación de que hay proposiciones indubitables parece responder al anhelo de ese fundamento último que pretendimos desmontar en nuestro primer apartado. No es así. ¿Qué es lo que fija entonces el valor normativo de dichas proposiciones? ¿En qué consiste la verdad de este tipo de proposiciones a las que Wittgenstein denomina gramaticales, y la certeza con que son aceptadas? Me atrevo a señalar aquí que conforman nuestro sistema de referencia⁴³ y, por ello, esa es mi interpretación, son condición de posibilidad de todo ámbito ontológico, epistémico y lingüístico.

El peso normativo de esta propuesta lo ubica Wittgenstein en la gramática,⁴⁴ esto es, el conjunto de todas las reglas de uso de los términos. Así, la gramática está compuesta de observaciones, las cuales, bajo la apariencia de constataciones —tales como las que hice más arriba, a saber: ‘yo soy Mayte Muñoz’ y ‘La luna no es de queso’—, muestran criterios de uso de los conceptos. La gramática nos enseña a operar con proposiciones; pero no tiene el poder de fijar dichas proposiciones.

En el conjunto de nuestro lenguaje, no todas las proposiciones⁴⁵ tienen un peculiar papel lógico/gramatical, -aunque, dependiendo del contexto, puedan tenerlo. En determinados contextos una proposición empírica puede convertirse en —jugar el rol de— indubitable,⁴⁶ y así pasar a ser una observación gramatical.

Puede suceder, por ejemplo, que coda nuestra investigación se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación.⁴⁷

El que esto ocurra no depende del hablante sino del contexto y de la acción lingüística. Son, entonces, los juegos del lenguaje y las formas de vida los que determinan lo que se puede dudar y/o saber:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.⁴⁸

De modo que Wittgenstein, con relación a la idea de certezas indubitables, propone que toda comunidad lingüística es una comunidad que comparte una serie de certezas.⁴⁹ Las proposiciones exentas de duda son certezas o seguridades que los sujetos tienen que aceptar sin cuestionarse, que de hecho asumen al ser introducidos en unas formas de vida y en los juegos de lenguaje que ella conlleva.⁵⁰ Estas certezas se constituyen implícitamente como reglas que permiten justificar otras proposiciones no exentas de duda.⁵¹

La particularidad de esta perspectiva consiste entonces en que, dependiendo de los contextos en que sea formulada, una proposición puede jugar el papel de proposición empírica o de proposición gramatical. Así, es su posición sobre el tablero, como en el caso de la pieza de ajedrez, lo que determina su función. Los criterios entonces para justificar la creencia que se afirma en la proposición no son dados a priori, no los fija necesariamente la relación con la realidad. El valor de verdad de las proposiciones está en función del lugar que ocupen en el conjunto de sentencias y expresiones al interior de un juego de lenguaje.

Con ello no se está renunciando a la idea de certeza o, incluso, de verdad ni mucho menos de orden. El rechazo es a la absolutización de las nociones de verdad y orden como elementos fundantes del conocimiento:

Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no el orden.⁵²

Lo único que necesita la gramática es que los objetos no cambien;⁵³ es decir, que las proposiciones no cambien arbitrariamente de valor de verdad.⁵⁴ Por tanto, no se está oponiendo a ninguno de los dos supuestos de la concepción fundamentalista antes esbozada, se les está haciendo jugar un papel diferente en el nivel epistemológico. En definitiva, está disolviendo el problema del fundamento.

Hemos de partir de la idea de que ser partícipe de unos juegos de lenguaje significa estar adiestrado en un dominio del lenguaje.⁵⁵ Así, por ejemplo, proposiciones tales como “Hay objetos”, “Los objetos no desaparecen”, “Yo soy Mayte Muñoz”, adquieren al interior de ciertos juegos de lenguaje un estatuto diferente, son proposiciones gramaticales. Es decir, no tienen un valor informativo sino que determinan los márgenes del sentido al interior de una forma de vida.

Reitero, la particularidad de esta perspectiva consiste entonces en que, dependiendo de las circunstancias en que sea formulada una proposición puede ésta jugar el papel de proposición empírica o de proposición gramatical. Así, es su posición sobre el tablero —como en el caso de la pieza de ajedrez—, lo que determina su valor.⁵⁶ Los criterios entonces para justificar la creencia que se afirma en la proposición no son dados a priori, no los fija necesariamente la relación con la realidad, sino, utilizando la expresión de Sellars, su lugar en “el espacio lógico de las razones”.

Con estas afirmaciones estamos tratando de enfatizar el carácter holista del significado, a saber, una expresión lingüística sólo tiene significado en la medida en que se encuadra en un contexto lingüístico, en una comunidad de certezas.⁵⁷

De manera que hemos encontrado que el pretendido, si es que ese hubiera sido el caso, ‘fundamento’ del lenguaje, esto es, las proposiciones indubitables,

no es una base sólida, inamovible y determinable a priori.⁵⁸ Las certezas cobran fuerza en tanto juegan un papel dentro de nuestras formas de vida.⁵⁹ La aceptación de dichas certezas es algo que se muestra en nuestras conductas.⁶⁰ No se trata de establecer condiciones a priori, necesarias y suficientes a través de las cuales garanticemos el fundamento mismo, tal y como se propone en el modelo fundamentalista.

Las certezas o proposiciones exentas de duda no derivan, pues, de la experiencia sino que son las que constituyen la experiencia.⁶¹ Si a esta afirmación le añadimos las conclusiones de los anteriores apartados: el significado no corresponde a la existencia de entidades, sino que está en función del uso convencional e implícitamente acordado, nivel ontológico, y es la práctica de los hombres la que constituye el significado, nivel semántica; no podemos más que señalar que también en el ámbito epistemológico nuestras certezas son constituidas por la interrelación entre formas de vida y juegos de lenguaje, en definitiva, en el lenguaje mismo, al tiempo que posibilitan nuestros constructos acerca del mundo. En definitiva, como ya vimos, no hay una experiencia prelingüística: lo verdaderamente primario son las prácticas.⁶² “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene después de la creencia”.⁶³

En esta propuesta la justificación es cuestión de práctica social. Todo lo que no sea práctica social no ayuda en absoluto a entender la justificación del conocimiento humano, independientemente de que pueda servir para aclarar cuestiones acerca de su adquisición. Se pone de manifiesto, de esta manera, que el lenguaje tiene un carácter histórico y dinámico. Los juegos de lenguaje aparecen y desaparecen,⁶⁴ se alteran y se introducen nuevas reglas.⁶⁵ El rasgo esencial de las prácticas es, pues, el dinamismo; por ello, nuestras formas de representamos el mundo va cambiando, no es fija e inmutable. Es imposible otra cosa que no sea constatar la concordancia de los hombres en sus prácticas lingüísticas.⁶⁶ No hay pues un fundamento último, ni criterios fijos establecidos, condiciones de verdad, que funcionen como garantes de verdad. Wittgenstein parte de una pluralidad de lenguajes y de formas de vida para disolver la falsa imagen de la necesidad de absolutos.

A manera de conclusión

Tras todo lo expuesto, podríamos ya responder a la pregunta: ¿en qué sentido es el lenguaje constitutivo de lo ontológico, lo semántico y lo epistemológico? Primero, ontológicamente, en el lenguaje se nos da el mundo, no porque podemos hablar de éste a través de aquél, como si éste fuera su vehículo o su retrato, sino porque no hay posibilidad de un acceso al mundo previo al uso del lenguaje —de los múltiples lenguajes factualmente dados. Según esta propuesta, el lenguaje cumple la función de constitución del mundo, en tanto en él nos es dado el sentido. Es la coincidencia de significados lingüísticamente dados y compartidos por los hablantes lo que garantiza la identidad de la referencia. Desde esta perspectiva lo que se sostiene, pues, es la preeminencia del significado sobre la referencia.

Segundo, lo dicho no puede ser separado del decir, la palabra o concepto no puede ser separado de su uso. Por tanto, en el ámbito semántico, la propuesta ontológica previamente enunciada implica una renuncia al modelo *nomen-nominatum*, según el cual es posible fijar el significado de un nombre a partir de la denotación, tipo de definición que presupone la existencia de un mundo objetivo, “lo dado”, desde el cual se determinan los significados de los conceptos. Por el contrario, el significado depende de las prácticas lingüísticas de las que es inseparable, y no de entidades independientes y aisladas.

Y, tercero, epistemológicamente, la experiencia humana del mundo, el conocimiento del mundo, se encuentra siempre mediado por el lenguaje. De manera que cualquier afirmación sobre lo que hay depende necesariamente del contexto lingüístico y extralingüístico en que se aserta o, lo que es lo mismo, depende de “comunidades de certezas” y “formas de vida” socialmente operantes.

Así, la concepción del lenguaje wittgensteiniana, según mi interpretación, atribuye al mismo la función de ‘constitución’ del significado y, por ello, de ‘constitución’ de la experiencia del mundo, en tanto es en el lenguaje y las formas de vida compartidos donde se asegura la referencia de los términos. En otras palabras, es en el lenguaje donde se constituye la experiencia, donde se determina toda experiencia intramundana posible.

Esta tesis tiene un corolario: la afirmación de que el lenguaje no tiene una esencia común, o lo que es lo mismo que no todos los lenguajes —tal y como Wittgenstein había afirmado en el *Tractatus*— tienen una estructura lógica uniforme o, caso de que la tengan, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas.⁶⁷

No es posible postular, al modo realista, un mundo independiente del lenguaje que garantice la objetividad del conocimiento.⁶⁸ La justificación no es una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de práctica social que consiste en establecer la pertenencia a un determinado juego de lenguaje, estableciendo la corrección en el cumplimiento de las reglas de la gramática. Se trata de una observación sobre la diferencia entre hecho y reglas, con el propósito de señalar que sólo podemos caer bajo reglas epistémicas cuando hayamos entrado en la comunidad donde se practica el juego gobernado por estas reglas. Este modo de justificación es necesariamente holista: creencia verdadera justificada es creencia justificada socialmente en el contexto de un juego del lenguaje determinado, esto es el conocimiento y no, como se afirmó desde otras concepciones, representación exacta.

El lenguaje es como una ciudad de creación antigua y de desarrollo histórico. Nuestro lenguaje no está erigido sobre un plan; tiene un crecimiento orgánico que se consume en una multiplicidad:

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.⁶⁹

El lenguaje puede considerarse, desde la perspectiva wittgensteiniana analizada aquí, como una suma dinámica de juegos lingüísticos que se rigen por reglas instituidas por los hombres. Es de naturaleza social y pragmática, posee un carácter normativo y público. Es entonces la comunidad de certezas la que nos permite destacar la función constitutiva del lenguaje en el nivel epistemológico: una expresión lingüística sólo tiene significado en la medida en que se encuadra en un contexto lingüístico; en una comunidad de certezas el significado no corresponde a la existencia de entidades, sino que está en

función del uso convencionalmente acordado. Es la práctica de los hombres la que da el significado.

Así, de la mano del llamado segundo Wittgenstein, se rechaza en este ensayo la imagen del lenguaje como un sistema de signos cuya función sea la transmisión de pensamientos pre-lingüísticos o la designación de objetos independientes y dados al sujeto. Por el contrario, se sostiene que nuestra conceptualización del mundo nos viene dada en el lenguaje; en cada lenguaje particular se nos da un mundo, una perspectiva de mundo, en tanto el lenguaje constituye tanto el ámbito ontológico como el cognitivo semántico. En el lenguaje se nos da la posibilidad de pensar, de conocer el mundo. Es necesario, entonces, reinterpretar las distinciones clásicas entre conceptual y empírico, analítico y sintético, lo dado y lo postulado; en definitiva, la distinción entre lenguaje y hecho.

Tanto en las *Investigaciones Filosóficas* como en *Sobre la Certeza*, Wittgenstein nos está planteando, tal como fue señalado al inicio de este texto, la preeminencia del significado sobre la referencia. Lo que pone, entonces, en crisis es la noción de objetividad del conocimiento, a saber, el supuesto de que es la existencia de un mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje el fundamento del conocer. La propuesta wittgensteiniana nos invita a reinventar la noción de objetividad, en tanto el lenguaje se convierte en esta concepción, en un gran todo contingente que determina los límites de nuestro mundo, sin que esto signifique negar la existencia de un mundo pre-lingüístico y su interrelación con el lenguaje; no hay más que recordar el papel fundamental que juegan las formas de vida (“genuino trascendental wittgensteiniano”)⁷⁰ en el análisis de la posibilidad de lenguaje.

De este modo, el lenguaje se muestra como necesario, en cuanto no es un dato que podamos cuestionar; lo aprendemos no lo cuestionamos; el lenguaje no puede ser deducido de ningún modo; es un dato irrebalsable en tanto es constitutivo de nuestra concepción de mundo; pero, al mismo tiempo, es contingente en cuanto a su constitución concreta e histórica, y ello se muestra en la pluralidad de lenguajes.⁷¹

Notas

1. El papel ‘constitutivo’ que corresponde al lenguaje en nuestra relación con el mundo ha sido trabajado en la tradición alemana por Cristina Lafont en su indispensable libro *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

2. Desde esta perspectiva, los hechos lingüísticos no pueden ser explicados, entendiéndose aquí la explicación como ofrecer una enumeración de condiciones necesarias y suficientes. En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein señala: “Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje”, Barcelona, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1, 109.

3. Recordemos el anhelo que se escondía tras la insistencia de los neopositivistas en las proposiciones protocolares. *Cfr.*, A. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965.

4. No estamos señalando aquí la idea de condición en el sentido antes aludido de “condición necesaria y suficiente” sino, más bien, haciendo hincapié en la noción de posibilidad. Considero que, sin duda, las cuestiones que preocupan a Wittgenstein tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones* son de corte kantiano. Si bien, no se está preguntando cómo es posible la experiencia, sí se pregunta cómo es posible el lenguaje; no se pregunta tampoco cómo conocemos el mundo pero sí cuáles son las condiciones de posibilidad para que hablemos del mundo. *Cfr.*, Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1999 [la. Ed. 1979].

5. Lo que estoy tratando de cuestionar aquí es esa forma de realismo metafísico que postula “cosas en sí mismas” con una esencia o naturaleza intrínseca.

6. Véase, 1. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., 11, sec. XII, 1988.

7. Véase, B. Russell, “On denoting”, en *Mind* 14 (1905), pp. 479-493 y “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” en *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, pp. 1910-1911, traducido como “Sobre la denotación” y “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, en Alejandro Tomasini (ed.), *Significado y denotación. La polémica Russell-Frege*, México, Interlínea, 1996, pp. 19-22 y pp. 31-38 respectivamente.

8. Como es sabido, el principio que subyace a la Teoría de las Descripciones señala que toda expresión que ya no pueda ser analizada es un genuino nombre y tiene como significado el objeto denotado.

9. B. Russell, “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, op. cit., p. 37.

10. Saul Kripke, en *El nombrar y la necesidad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985 [trad. de Margarita Valdés de Naming and Necessity, Oxford, Basil

Blackwell, 1981], identifica esta propuesta como teoría del concepto cúmulo, cluster concept.

11. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 79.

12. Esta idea no nos compromete en ningún caso con la tesis de condiciones necesarias y suficientes para fijar la referencia. Por supuesto ésta es una concepción netamente opuesta a la idea de Saul Kripke en *El nombrar y la necesidad*, *op. cit.*, donde afirma la tesis de la designación rígida cuya regla formula del siguiente modo: “hay un solo individuo y una sola propiedad tales que, con respecto a toda situación contrafáctica, las condiciones de verdad de la proposición son la posesión de la propiedad por parte del individuo, en esa situación”, p. 18.

13. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, sec. 71.

14. A este planteamiento, que es equiparable al suyo, Strawson le hace una objeción que responde inmediatamente, a saber: “Hay, por ejemplo, la creencia que convertimos en nuestro punto de partida, la creencia en que, por muy elaborada que sea la descripción que presentamos de una red de cosas e incidentes relacionados espacial y temporalmente, nunca podemos estar seguros de presentar una descripción individualmente de un único elemento particular, dado que nunca podemos excluir la posibilidad de otra red exactamente igual. Experimentar esta ansiedad teórica es {u.} pasar por alto el hecho de que nosotros, tenemos nuestro propio lugar en este sistema, y conocemos este lugar; que nosotros mismos, por tanto, y nuestro propio entorno inmediato, proporcionamos un punto de referencia que individua la red y por ello ayuda a individuar los particulares localizados en la red”, *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 33-34.

15. *Cfr.* L. Wittgenstein, *Los Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 39-40. También en *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1,5.

16. Esta sería, de nuevo, una observación gramatical.

17. Es necesario distinguir entre definición ostensiva y mostración ostensiva que es posible en unos casos y en otros no y que además puede ser un complemento en el aprendizaje de un concepto.

18. *Cfr.* L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 30-31.

19. *Ibid.*, 1,32-33.

20. *Ibid.*, 1, 7.

21. *Ibid.*, 1,49.

22. *Ibid.*, 1, 563, 260.

23. Recordemos que en su propuesta del *Tractatus*, la conexión entre lenguaje y realidad dependía de la correlación entre elementos del pensamiento y átomos simples del mundo. La correlación entre los elementos de una figura y los elementos de lo figurado constituye la relación figurativa de la figura. Entre los elementos de la proposición están los elementos simples inanalizables: los nombres (Wittgenstein, *Tractatus*, 3. 202, 3.26).

24. *Op. cit.*, 3.203, 3.22.

25. Menciono aquí las dos propuestas atendiendo al párrafo 46 de las *Investigaciones*. En ningún caso sugiero que los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein sean idénticos. Por el contrario, considero que el primero parte de una concepción empirista, en tanto la teoría del denotar de Russell parte de los datos sensibles; mientras que el segundo enuncia una propuesta de orden trascendental, sus objetos, simples e indestructibles están metafísicamente garantizados. Al respecto señala Kenny: “Wittgenstein creía en la existencia de objetos simples y estados de cosas atómicos no porque pensara que podía dar ejemplos de ellos, sino porque pensaba que debían existir como correlatos en el mundo de los nombres y proposiciones elementales de un lenguaje completamente analizado”, Wittgenstein, *op. cit.*, p. 74.

26. L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 2.02-2.0201.

27. *Cfr.* L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 39 y ss.

28. *Ibid.*, 1,47.

29. En su texto, “On referring” (950), Strawson polemiza con Russell en relación con la tesis de que toda proposición haya de ser verdadera o falsa, o bien no significativa. y al hacerlo, niega asimismo que una proposición sólo pueda ser verdadera de existir realmente lo nombrado o denotado por su sujeto lógico. Para Strawson significado y verdad no coinciden. El significado es una función de las sentencias y expresiones, en tanto que la verdad o falsedad y la referencia o denotación son funciones de uso de las sentencias y expresiones. (*Cfr.* P. F. Strawson, *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 11-39).

30. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 18.

31. En el párrafo 22 de las *Investigaciones*, Wittgenstein caracteriza la oración como “jugada en el juego del lenguaje”.

32. Sólo quisiera añadir, en apoyo a mi perspectiva, algunas tesis explícitas de Wittgenstein sobre la referencia: 1. Con relación a los nombres propios: la destrucción de la referencia no implica un abandono del uso del nombre (*op. cit.*, 1, 37-64). La significación de los nombres propios se resume en los criterios de su significación. Ese conjunto de criterios de acuerdo con los cuales usamos el nombre propio. Es el conjunto de descripciones verdaderas de lo extralingüístico. No podemos dar nunca un conjunto finito de criterios para la significación de un nombre propio. 2. Acerca de los nombres comunes: el mismo caso que el anterior (*ibid.*, 1, 80, 384). 3. Lenguaje de sensaciones: Wittgenstein distingue referencia (como problema empírico) de significación, que es un problema conceptual, gramatical, utilizando su propia terminología. 4. Incapacidad de la definición ostensiva y validez del adiestramiento (*ibid.*, 1, 5,6, 7). El adiestramiento es una noción central porque evita problemas tales como el intelectualismo: a raíz del lenguaje hay actividades intelectuales (*ibid.*, 1, 32) y el esencialismo: paralelamente a las actividades mentales preexisten las significaciones que tendrían que ser descubiertas.

33. *Ibíd.*, I, sec. 108.

34. Lo expuesto hasta aquí podría llevarnos a identificar uso y significado. Wittgenstein no sugiere esto. Hay que abandonar la investigación sobre el significado. No debemos elaborar teorías al respecto. En lugar de esto debemos preguntarnos por el uso (*cfr.* L. Wittgenstein, *Los Cuadernos azul y marrón*, *op. cit.*, pp. 27 y ss).

35. Podríamos asentar algunas ideas que son consecuencia o giran en torno a la categoría de uso en esta segunda etapa wittgensteiniana: 1. El uso no puede ser entendido como costumbre o modo porque sacralizaríamos el sentido común. Aplicación o utilización permite distinguir entre uso y abuso (mala aplicación). 2. El uso debe ser entendido por referencia a un determinado lenguaje, lo que implica un enfoque holístico, que supone, a su vez, un rechazo al solipsismo, el enfoque cartesiano y una destrucción del sujeto. 3. El uso implica la negación del reduccionismo que propone encontrar la “auténtica” significación. Los juegos del lenguaje, en los cuales se articulan los diferentes usos, están bien como están. 4. Una expresión lingüística es significativa porque hay una práctica y una concordancia de uso entre los hombres (pragmatismo). 5. Para que el uso sea significativo deben existir reglas subyacentes en la gramática profunda. 6. El uso es especificable a través de las condiciones de asertabilidad. 7. No hay un listado finito y delimitado de criterios o condiciones de asertabilidad, y por ello no podemos entender el significado como una enumeración de reglas. 8. Pese a no existir modelos no podemos hablar de inexactitud en la explicación sino de perspectivismo, lo que implica una relación entre significado y comunicación. 9. Los criterios de uso, las reglas, las condiciones de asertabilidad vienen dadas, no están formuladas. No accedemos a ellos de forma intelectual sino por adiestramiento, al asumir una conducta lingüística. 10. Y, por último, no se puede pensar una justificación del uso. La gramática es arbitraria.

36. En resumen, en la obra tardíowittgensteiniana la referencia suele jugar dos papeles: 1) en muchos casos es posible distinguir: objeto denotado y significación de las expresiones; 2) la referencia no es el significado, puede ser un aditivo de la significación.

37. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 30.

38. *Ibíd.*, 1, 90.

39. *Ibíd.*, 1, 373.

40. Pensemos aquí en la propuesta cartesiana: desde el “cogito ergo sum” como base y fundamento del conocimiento, a la recuperación del resto del saber gracias a las reglas para la dirección del espíritu.

41. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1989, 88.

42. *Op. cit.*, 95.

43. *Ibíd.*, 83.

44. No se trata de la gramática desde el punto de vista de la semántica, sintaxis, fonética, etc., sino de una herramienta del modelo teórico que propone Wittgenstein.

Distingue gramática profunda y superficial. Ambos son conceptos técnicos que sirven para estudiar el significado. Gramática superficial son los usos equívocos (*Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 90, 232, 354, 373, 496, 574). La gramática superficial es culpable de muchos errores filosóficos porque oculta la gramática profunda, además nos lleva a falsas analogías e ilusiones gramaticales (*Ibid.*, 1, 110, 122, 123, 124). Gramática profunda es entendida en dos sentidos: normativo, el conjunto de todas las reglas de uso; y descriptivo, el estudio de todas las reglas y criterios de uso. Determina el uso legítimo o no de las expresiones. Tiene interés filosófico porque permite controlar el lenguaje de vacaciones de los filósofos (*ibid.*, 1, 187, 257, 353, 572, 660).

45. Es muy importante entender la concepción de proposición en el segundo Wittgenstein. Se trata de una jugada en el juego del lenguaje. Estas pueden ser empíricas, tal y como las definía en el *Tractatus*, pero con la particularidad de que hay proposiciones empíricas que pueden ser indubitables. No son hipótesis. Se trata entonces de proposiciones gramaticales, observaciones sobre la lógica de nuestro lenguaje. (Sobre la certeza, *op. cit.*, 83).

46. *Ibid.*, 167, 318-321 y 371.

47. *Ibid.*, 88.

48. *Ibid.*, 96.

49. *Ibid.*, 170.

50. *Ibid.*, 94.

51. *Ibid.*, 344.

52. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, 1, 132.

53. Y esta, como diría Wittgenstein, no es una proposición empírica sino gramatical.

54. Es muy importante entender la concepción de proposición en el segundo Wittgenstein. Se trata de una jugada en el juego del lenguaje. Estas pueden ser empíricas, tal y como las definía en el *Tractatus*, pero con la particularidad de que hay proposiciones con apariencia de empíricas que pueden ser indubitables. No son hipótesis. Se trata entonces de proposiciones gramaticales, observaciones sobre la lógica de nuestro lenguaje (*ibid.*, 83).

55. *Ibid.*, 161.

56. Es por ello que Wittgenstein distingue entre actitudes epistémicas que pueden encontrarse con relación a todo lenguaje: 1. La ausencia de duda y la ininteligibilidad de la duda (*ibid.*, 156, 194, 195). 2. Entre el error y la perturbación mental (*ibid.*, 77 y 70-74). Dentro de las primeras se encuentran aquellas aserciones que a partir de la evidencia de que dispone el sujeto, pueden o no ofrecen duda a dicho sujeto en particular. “Este señor que viene por el pasillo es mi amigo Andrés” se trata de una afirmación de carácter empírico, cabe el error, puede que sea otra persona que se parece a mi amigo Andrés o que yo no vi bien porque estaba oscuro, la persona en cuestión está demasiado alejada y se trata sólo de la silueta de otra persona. Esto es, puedes ser corregido por alguien que está más cerca, que ve mejor y además tiene los lentes pues-

tos, en fin (...). Sin que ello haga de tu proposición un sinsentido, sino simplemente un error. En cambio si entrando por la puerta del seminario afirmo: "Yo soy mi amigo Andrés". Esta conducta sería tildada de perturbación mental, en este caso es ininteligible el error. Lo que está en juego es mi dominio del uso del término 'yo'. En el Cuaderno Azul, con relación al uso de la palabra "yo" hace Wittgenstein la siguiente acotación: "(En ajedrez distinguimos entre jugadas buenas y malas y llamamos un error al hecho de exponer una reina a un alfil. Pero no es error alguno convertir un peón en rey)". L. Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y marrón*, op. cit., p. 101.

57. *Ibíd.*, 141, 142.

58. *Ibíd.*, 166.

59. Una tesis en este mismo tenor es la que sostiene D. Davidson en su ensayo "El método de la verdad en metafísica", en *De la verdad y la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990 [trad. de *Inquiries into Truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1985], pp. 204-218.

60. *Op. cit.*, 7, 204, 427-428, 284-285, 344.

61. *Ibíd.*, 130 131.

62. *Ibíd.*, 96 y ss.

63. *Ibíd.*, 160.

64. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., 1,23.

65. *Ibíd.*, 1, 83.

66. *Ibíd.*, 1, 241.

67. D. Pears, *Wittgenstein*, Barcelona/México, Grijalbo, 1973 [1a. Ed. inglesa 1971], p. 12-13.

68. *Cfr.* Cora Diamon, *The realistic Spirit. Wittgenstein, philosophy and the Mind*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1995. En este texto se sostiene una interpretación no coherentista de Wittgenstein que puede confrontarse con la aquí expuesta. Considero que la interpretación de Cora Diamon no es incompatible con mi lectura. No me puedo extender aquí en este punto.

69. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., 1,18.

70. Recupero de Jacobo Muñoz este planteamiento de las formas de vida como el genuino transcendental wittgensteiniano, Jacobo Muñoz et. al. (Eds.), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 26.

71. Véase al respecto el artículo de Richard Rorty, Wittgenstein, "Heidegger y la reificación del lenguaje", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1a. Ed. ing. 1991], pp. 79-99.

MULTICULTURALIDAD Y FEMINISMO EN LA GRECIA ANTIGUA

Víctor Hugo Méndez Aguirre
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

El propósito de la presente ponencia se restringe a explorar la existencia de una temprana percepción filosófica de la diversidad cultural que permitió una primera ola de pensamiento feminista en la Grecia clásica.

La empresa es relevante debido a la existencia de una larga polémica que fue revivida en el primer año del siglo XXI por los platonistas Amalia González y Giovanni Reale. La filósofa hispana muestra sus reservas sobre el supuesto feminismo del autor de la República y demuestra que conforme se fueron redactando los diálogos de senectud el antifeminismo platónico se incrementó. El filólogo italiano, por su parte, detecta una esencial igualdad entre el hombre y la mujer, en Platón, autor al que considera revolucionario en sus planteamientos cercanos al feminismo. Así las cosas, parto del estado de la cuestión e ilustro esta polémica. Recorro al análisis cultural desarrollado por algunos colaboradores de la compilación Filosofía, cultura y diferencia sexual para tratar de desenmarañar la madeja del hilo constituido por la valoración de la mujer en la obra platónica; en particular trabajo sobre el hincapié que ha hecho Rubí de María Gómez en la relación entre feminismo y análisis cultural y las aportaciones de Graciela Hierro sobre la existencia de mujeres activas en la historia de la filosofía antigua.

Señalo que Amalia González no se equivoca en que el autor de las *Leyes*, el último de los diálogos platónicos, reinstala en su utopía una modalidad de familia patriarcal y regresa a la mujer al *oikos* u hogar. Sin embargo, no es menos cierto que justamente en la ciudad de los magnetes, la utopía diseñada

para ser implantada en suelo cretense, por el extranjero ateniense que protagoniza las *Leyes*, en más de un sentido es más feminista y se ajusta mejor a las exigencias de las mujeres antiguas y modernas que la Calípolis, la utopía contenida en la República. ¿A qué se debe lo anterior? Platón mismo contesta que sus teorías descansan parcialmente en la observación de la diversidad cultural que cuestionó fuertemente al patriarcado ateniense. La situación de las mujeres atenienses sometidas al patriarcado no puede ser natural, puesto que las de otras latitudes están exentas de él, mientras que se registran otras culturas en las que la opresión femenina es peor que en Atenas y se encuentra muy cercana a la esclavitud. Feminismo y análisis cultural se relacionan en el presente y prometen ser instrumentos teóricos importantes para el futuro; pero, si mi hipótesis resulta acertada, también estuvieron muy vinculados en el pasado y generaron una “primera ola” de feminismo filosófico, ola que quizá haya sido obligada a replegarse por el océano patriarcal pero que, como está determinado por las mismas leyes gravitacionales que rigen las mareas —sociales en este caso— ha regresado con mayor fuerza a lo largo de la historia. Hoy, tanto la filosofía de la cultura como el feminismo filosófico son disciplinas teóricas reconocidas por la comunidad científica internacional; pero esta situación ha sido gestada a través tanto de episodios discontinuos como de faenas prolongadas. Y en esta historia no puede quedar excluida la contribución de Platón.

1. Planteamiento del problema y estado de la cuestión

Rubí de María Gómez coordinó para la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editores Plaza y Valdes la coedición de un texto que, tanto por la actualidad como por la profundidad de sus planteamientos, puede ser considerado referente del estado de la cuestión de la filosofía cultural y el feminismo teórico; me refiero al libro: *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. Esta obra se encuentra dividida en tres secciones: “I. *Mythos y logos* de lo femenino”; “II Reflexiones metodológicas sobre teoría feminista y filosofía”; y “III. Filosofía de la cultura y diferencia sexual”. La primera sección se aboca fundamentalmente a la antigüedad y

contiene, entre otros, un artículo de Amalia González sobre “Mujeres y filosofía clásica”; ahí se sintetiza una discusión que involucró a la mayoría de los platonistas del siglo XX y que no ha quedado finiquitada todavía: ¿Cuál fue la posición de Platón respecto de las mujeres?

La interpretación de Amalia González no admite ser descartada a la ligera. Esta filósofa española es una de las más lúcidas lectoras de los diálogos, lo cual ha quedado demostrado tanto en el artículo aquí citado como en obras previas. González propone examinar el conjunto de los diálogos para aclarar la cuestión, y descubre que la percepción platónica sobre lo femenino degenera conforme avanza en edad. *El Timeo*, diálogo de senectud, sería una obra antifeminista clara. Sin embargo, como había señalado, el tema que aborda resulta polémico y durante el mismo 2001 aparece un libro de un no menos sólido lector de los diálogos. Giovanni Reale califica como “revolucionario” el feminismo de los diálogos, en los que encuentra una antropología filosófica plenamente igualitaria.¹

2. Consideración metodológica

¿Cómo solucionar la cuestión planteada? Seguramente en unos pocos minutos seré incapaz de abogar por la precisión de alguna de estas lecturas, y créanme que sobre mis incapacidades suelo formular predicciones bastante confiables. El procedimiento que se seguirá consistirá en adoptar algunas hipótesis y estrategias teóricas procedentes de las mismas autoras compiladas en *Filosofía, cultura y diferencia sexual*.

Graciela Hierro es uno de los pilares indiscutibles del feminismo filosófico mexicano. Su reflexión, de hecho, ya se ha integrado a las aportaciones mexicanas a la cultura universal.² Esta autora mexicana ha insistido en la presencia de filósofas ignoradas en la tradición occidental cuyas creaciones resulta menester rescatar. La existencia de “mujeres excepcionales” en Grecia es algo que la misma González indica y cuya presencia debe ser tomada en consideración en el universo mental de los filósofos de la Grecia clásica.

Rubí de María Gómez, por su parte, ha hecho hincapié en la fertilidad de vincular feminismo teórico y análisis cultura.³ Este injerto no sólo fructifica en

el presente, sino que promete fecundar el futuro y quizá sea una herramienta útil para comprender el pasado.

Para responder a la pregunta de qué tan acorde resulta el planteamiento platónico a los intereses de las mujeres las interrogamos a ellas. La respuesta, no podía ser de otra manera, es variada. El feminismo de la diferencia, por ejemplo, no puede aspirar a las mismas demandas que el de la igualdad. Sin embargo, la mayoría parece coincidir en que buena parte del problema del patriarcado estriba en la falta de derechos reales que reconoce a las mujeres. Los “derechos de la mujer y la ciudadana” son la gran ausencia dentro de las declaraciones de derechos humanos, como bien observó Graciela Hierro en la conmemoración de uno más de los aniversarios de la Revolución francesa, evento en el que las mujeres que promovieron el cambio transitaron del “abanico a la guillotina” sin ver satisfechas sus demandas.⁴ Esto queda igualmente claro en el apartado “Derechos humanos-derechos de las mujeres” del artículo de Rubí de María Gómez previamente citado.⁵ Entre los derechos a los que aspiran con toda justicia las mujeres está el “derecho a la no violencia”. Este anhelo es propio de las mexicanas, no menos que de las mujeres en general, incluso de las procedentes de la presuntamente “muy civilizada” Europa occidental. Anteriormente Rubí de María Gómez había traducido del francés un fragmento de *El tiempo de la diferencia* de Luce Irigaray.⁶ Esta autora vinculada al postestructuralismo francés no deja de hacer hincapié en la necesidad de derechos como el de la no violencia hacia las mujeres y de la seguridad personal —ella misma declara haber sido agredida en alguna ocasión.

La pregunta será ahora la siguiente: ¿Satisface Platón algunas de las demandas formuladas por las feministas contemporáneas, con las que seguramente estarían de acuerdo las contemporáneas de Aspasia, de que la sociedad debe garantizar derechos a las mujeres, entre los que destaca el derecho a la no violencia? Para responder esto prescindiremos del *Timeo* por dos razones: 1) El Sócrates de este diálogo es tan feminista como el de la *República*; es *Timeo* y no Sócrates el que externa opiniones antifeministas como he demostrado en otro lugar;⁷ y 2) El discurso de *Timeo* es fisiológico antes que social. El diálogo de senectud que más se preocupa por las mujeres es *Leyes* y no *Timeo*, razón por la cual interrogaremos a aquél antes que a éste.

3. Las mujeres en la ciudad de los imanes

La ciudad de los imanes, como se ha dicho, es la última utopía platónica. Esta tinta de Platón, lejos de ser misógina, refuerza y modifica lo dicho en la *República*.⁸ Las *Leyes* es una obra en la que se pueden apreciar media docena de rasgos “protofeministas”:

- 1) Se critica al patriarcado ateniense
- 2) Se aboga por la igualdad educativa de mujeres y hombres
- 3) Se incorpora a las mujeres a la guerra
- 4) Se incorpora a las mujeres a la política
- 5) Se democratiza la vida privada y se da cierta liberación de la mujer común
- 6) Se proponen ideas defendidas por feministas contemporáneas.

Respecto del primer punto, Magnesia realmente instaaura cierta familia monogámica. Pero el extranjero ateniense que protagoniza las *Leyes* explícitamente censura la organización de la vida privada ateniense por considerar que “desperdicia” la mitad de los recursos humanos de la *pólis*.

En lo atinente al segundo rubro anunciado:

Mucho se ha dicho que el Platón anciano renuncia a buena parte de sus sueños de diseñar una sociedad perfecta para acabar en planteamientos políticos más viables, que el realismo utópico desplaza a la utopía fantástica [...] existe un punto en el que coinciden las constituciones de Magnesia y de Calípolis: la ciudad idónea requiere que todos sus ciudadanos y ciudadanas sean virtuosos. El Sócrates que charla con Glaucón y Adimanto en la velada celebrada entre las líneas de la República establece que la virtud consiste en que cada quien haga lo suyo. Ello implica que en una sociedad justa todos y todas han de desempeñar la ocupación que les corresponda por naturaleza y honrar su virtud correspondiente.

El que la virtud de las mujeres es condición necesaria de la bondad de la ciudad es un principio vigente tanto en Calípolis como en Magnesia (770 d).⁹

En algún sentido puede afirmarse que la educación es el núcleo de la utopía Platónica.¹⁰ Los diálogos no dejan de subrayarlo:

¿Cómo se llega a ser un *aner agathos*? El discípulo de Sócrates no admite más que una respuesta: mediante la *paideia* que implanta en el alma conocimientos y-u opiniones verdaderas. Y el autor de la *República* y las *Leyes* expresamente afirma que las ciudadanas no deben estar excluidas de la educación. Las ciudadanas de Magnesia son educadas en lo mismo que sus futuros esposos (765 d). La *paideia* magnesia inicia con los fetos que son continuamente movidos gracias a la actividad física desplegada por sus madres. Este tratamiento homeopático pretende contrarrestar los saltos del corazón y del alma típicos en los estados de miedo con movimientos más violentos provenientes del exterior. Y como hasta donde sabemos los griegos no contaban con servicios de ultrasonido, los magnetes no podían estar informados del sexo de los fetos y los agitaban a todos por igual para inculcarles la virtud del hombre, esto es, la *andreia* o valor.¹¹

El currículum de las ciudadanas no difiere radicalmente del de sus hermanos:

La gimnasia y la música son impartidas por igual a los infantes de ambos sexos [...]. La educación física que da vigor al cuerpo, disciplina al alma y prepara para la guerra es prescrita para las que han de ser ciudadanas (796 b-c). La escritura, el cálculo, la medición y la astronomía, las siguientes materias en el currículum de la ciudad de los magnetes, no son ajenos a las magnesias desde que son indispensables (819 a-c). Las magnesias no sólo son sujetos pasivos de la educación que se “domestican” para llegar a ser buenas amas de casa. Ellas no reciben una “educación ornamental”, sino una que las capacita incluso para las ocupaciones propias de los varones atenienses: la guerra y la política.¹²

El mito de las amazonas fue empleado por el patriarcado ateniense para legitimarse. Las mujeres dejadas a su propio arbitrio engrosarían las filas de las pentesileas y pondrían en jaque a la civilización. Por ello cada mujer debía estar sujeta al cuidado de su tutor, ya fuera su padre o su esposo, pues una ateniense nunca era mayor de edad realmente. Rubí de María Gómez ha tratado el mito amazónico en el contexto del patriarcado ateniense.¹³ Pero un mito puede recibir diferentes formulaciones y quizá en manos de Platón no persiga los mismos objetivos que en manos de los autores de oratoria epidíctica, para quienes la derrota de las amazonas constituía un tópico obligado en el elogio de los atenienses.¹⁴ Sea como fuere, lo cierto es que en las *Leyes* las mujeres reciben adiestramiento marcial, si bien no se espera que integren las primeras filas en el combate:

La ciudad de los magnetes requiere del servicio militar de todas sus ciudadanas. No para que formen la primera fila del combate, sino para que en caso de necesidad extrema salven su *polis* como se dice que hizo Telesila al mando de las argivas. Las magnesias tienen como modelo a las amazonas que cumplían múltiples funciones en el imaginario social ateniense. Los oradores, arquitectos, pintores y alfareros solían servirse de amazonomaquias para legitimar el patriarcado mostrando lo que ocurría en una sociedad de mujeres libres y salvajes militando contra la misma Atenas. Pero el mito también se conjugaba con noticias antropológicas de mujeres guerreras tenidas por reales. Tal es el caso de Artemisa de Halicarnaso mencionada por Heródoto y Aristófanes (*Lisístrata*, 675) o las sauromátides aludidas por las *Historias* (IV, 11 0-11 7) y por *Aires aguas y lugares* (17).¹⁵

Lo cierto es que en *Leyes* 804e explícitamente se afirma que las sauromátides se ejercitan en la actividad bélica y que si esas bárbaras pueden, las griegas también. Y esto no deja de “liberar” en alguna medida a las magnesias:

Las mujeres suelen participar en las guerras sin que ello les reditúe prerrogativas políticas. Ya Olimpia de Gouges exigía que la ciudadanía plena fuera concedida a quien derramara sangre por su patria, que la mujer que tenía “derecho” de pisar la guillotina debería de tenerlo para subir al parlamento. La revolución francesa sólo atendió la mitad de las peticiones de la de Gouges, no le permitió votar, sólo le cortó la cabeza. La utopía contrasta con la historia en este punto. Las magnesias que forman una reserva para “pelear como hombres” disfrutan en contrapartida de responsabilidades políticas.¹⁶

El cuarto punto quizá sea el más contundente, las mujeres magnesias son incorporadas a la política:

La ciudad de los magnetes es un híbrido de democracia y monarquía donde los funcionarios públicos son electos mediante un procedimiento que conjuga votos directos e indirectos, exámenes y sorteos [...]. Platón afirma explícitamente que ellas votan y son votadas. Las mujeres mayores de 60 años y de antecedentes impecables son candidatas a ingresar anualmente al cuerpo de sacerdotisas. Los requisitos son estrictos pero son los mismos para hombres que para mujeres. De hecho, la ciudad de los magnetes es una gerontocracia y en ello radica parte de las limitaciones autoimpuestas a la democracia. Así, el escaso número de las ciudadanas de la tercera edad aunado a la brevedad de la duración del cargo garantiza que prácticamente la totalidad de éstas ocupe alguna vez tan alta dignidad.

Las sacerdotisas detentan prestigio y poder. Junto con “las mujeres que se ocupan de los matrimonios” fungen como jueces en diferentes asuntos. Y Platón establece que en cuestiones que afecten directamente a las mujeres los jurados estén integrados por la misma cantidad de mujeres que de hombres.¹⁷

No puede pasar desapercibido que en Leyes 932 b se prescribe que la violencia ejercida en contra de ancianos, sea cual fuere su sexo, es castigada por seis jueces, de los cuales tres son necesariamente mujeres. Además, en 929 a-c se explican casos en que las mujeres votaban directamente sobre asuntos trascendentales, como lo eran cuestiones de ciudadanía de sus propios hijos.

La inclusión de las mujeres en la esfera judicial magnesia explícitamente las inocula en contra de la violencia sexista a la que se pueden ver sometidas.

Por último, creo lícito afirmar que el Platón anciano es más feminista que el maduro:

Es verdad que el diálogo *Leyes* abandona el proyecto de la *República* de la comunidad de mujeres y de las filósofas reinas. Sin embargo, la ciudad de los magnetes y la Calípolis critican el patriarcado ateniense, propugnan por la igualdad educativa de ambos sexos, incorporan a las mujeres al servicio militar y admiten la posibilidad de que accedan a cargos públicos de decisión y poder. De hecho, Magnesia es en varios sentidos más revolucionaria que Calípolis en tanto que concede alguna clase de derecho universal al voto y un sistema de cuotas que garantiza la efectiva representación de las mujeres en asuntos que las atañen directamente como el divorcio o la violencia intrafamiliar.¹⁸

En resumidas cuentas:

Si se entiende por democracia tanto una forma de gobierno en la que los representantes son elegidos mediante el voto ciudadano como una condición social en la que las personas son libres e iguales, la ciudad de los magnetes es democrática. Y la democracia magnesia que reivindica los derechos de las mujeres es más radical que las teorías clásicas sobre este régimen formuladas por Montesquieu o Tocqueville para quienes la igualdad entre hombres y mujeres es una perversión. De hecho, las propuestas de las Leyes son las de algunas feministas contemporáneas que luchan por la democratización de la sociedad [...]. En conclusión, las utopías contenidas en los diálogos platónicos de madurez y senectud despliegan una de las primeras reivindicaciones sistemáticas de los derechos civiles y políticos de las mujeres y las ciudadanas.¹⁹

¿Cómo entender este profeminismo en un autor frecuentemente inclinado a los prejuicios patriarcales? Él mismo respondió al afirmar que su proyecto era viable debido a que las mujeres de otras latitudes desplegaban actividades diferentes a las asociadas con la mujer ateniense. Las mujeres excepcionales de las que habla Amalia González frecuentemente fueron extranjeras bien conocidas por Platón.²⁰ Algunas filósofas pitagóricas pudieron haber influido en su opinión.²¹ Sucintamente, a manera de conclusión, la diversidad cultural influyó en la generación de lo que ahora denominamos con Graciela Hierro “primera ola de feminismo”. Platón descubrió que la situación de la mujer en la sociedad es convencional y no natural, anticipando el concepto “género”.

Notas

1. Cfr. Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2001, *passim*.

2. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Reseña del libro *Ética y feminismo*”, 2a. Ed., de Graciela Hierro, *Signos Filosóficos*, (México, UNAM, 1998), No. 2 (julio-diciembre 1999), pp. 211-214.

3. Cfr. Rubí de María Gómez, “Género, cultura y filosofía”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Plaza y Valdés, 2001, pp. 75-105; y E. Doyle McCarthy, “Engendered Knowledge. Feminism and Science”, *Knowledge as culture. The New Sociology of Knowledge*, London & New York, Routledge, 1996, pp. 85-105.

4. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “El Bicentenario de la Revolución francesa”, en resumen 6 (1992), pp. 18-20.

5. Cfr. Rubí de María Gómez, *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, *op. cit.*, pp. 92-93.

6. Luce Irigaray, *El tiempo de la diferencia* [fragmento: “Advertencia para la edición en francés” e “Introducción”], traducción y presentación de Rubí de María Gómez, FEM 139 (septiembre 1994), pp. 44-47.

7. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “¿Feminismo o misoginia en los diálogos de Platón?: El problema del Timeo”, en Graciela Hierro (ed.), *Diálogos sobre Filosofía y Género*, México, UNAM/Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 95-100.

8. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, “Las mujeres del pueblo en la Calípolis platónica”, en Carmen Silva (ed.), *Avances. Coloquio de Doctorados de Filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996, pp. 108-119.

9. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", en *Memorias Jornadas Filológicas 1996*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 1997, pp. 182-183.

10. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Los derechos sociales en la Calípolis de Platón", en *jornadas Filológicas 1998. Memoria*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 1999, pp. 183-192; Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Educación y democracia en la utopía platónica (CD)", en *Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía/X Congreso Nacional de Filosofía*, México, Asociación Filosófica de México, 1999, pp. 1958-1965.

11. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", *op. cit.*, p. 183.

12. *Loc. Cit.*

13. Cfr. Rubí de María Gómez, "La mujer en Grecia (Mito y concepto)", en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, *op. cit.*, pp. 25-37.

14. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y el mito de las amazonas", en *Theoría*, (México, UNAM), No. 5 (diciembre de 1997), pp. 75-78.

15. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón y la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana", *op. cit.*, p. 184.

16. *Loc. Cit.*

17. *Ibid.*, pp. 184-185.

18. *Ibid.*, pp. 187-188.

19. *Ibid.*, p. 188.

20. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "Platón feminiso", en Graciela Hierro (ed.), *Estudios de Género*, México, Editorial Torres Asociados, 1995, pp. 29-36.

21. Cfr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, "¿Feminismo o misoginia entre los pitagóricos?", en Graciela Hierro (compiladora), *Filosofía de la Educación y Género*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1997, pp. 235-244.

COMUNIDAD NACIONAL UN ORDENAMIENTO FAMILIARIZANTE

María Rosa Palazón
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Presentación

Estamos inmersos en una época llena de incertidumbres y perplejidades. Nos agobian muchas señales de anomia, esto es, de enfermedad social que nos obliga a tomar una posición futurista, propulsora de un menos agobiante mañana. Para hacerlo tenemos que aceptar orientar nuestra utopía en los tres tiempos que, bajo la influencia de San Agustín, Husserl y Heidegger, Paul Ricoeur mostró que rigen la *praxis* y la *poiesis* de los seres humanos que estamos vivos, y manifestamos ganas de seguir viviendo, a saber, el presente del pasado, o reapropiación de las tradiciones, quizás olvidadas, desde un presente siempre en fuga que las renueva mediante su prospección, o presente del futuro.

Estas páginas aspiran a recoger un aspecto de unas contestatarias tendencias contemporáneas, en el entendido de que estas notas dejan de lado las dos grandes problemáticas que anuncian, a saber, una organización comunitarista, valga el neologismo, o ideal de una sociedad venidera sin clases ni discriminaciones genéricas, raciales y de los centros mundiales que explotan y alienan culturalmente a sus periferias. Y la segunda igualmente acuciante problemática de la democracia. Estas páginas son, pues, de una invitación a pensar los caminos que podrían seguirse para transformar el mundo. Nada más. Reiteran solamente la vieja ambición milenarista de marchar hacia sociedades cuyo fin es la colectiva existencia creativa o *poiética* y bajo los parámetros de la justicia equitativa y distributiva.

Dadas las pretensiones que he anunciado, ofrezco notas redactadas como diario de campaña mediante párrafos cortos, un tanto aforísticos, que comple-

mento con el esbozo de ejemplos históricos, planteamientos asociados y de prácticas sociales como la fiesta popular, que expresan el sentido profundo de la sociabilidad anhelada por nosotros, seres lábiles, en expresión de Ricoeur, es decir, inclinados a hacer el bien, o a imitar a Sísifo tras la piedra que rueda en la pendiente del mal. Nosotros que anhelamos una sociabilidad verdadera que ha sido ensombrecida por impulsos básicamente extravertidos, centrífugos, o por otros centrípetos de tipo chauvinista y xenófobo, ambos fomentados y aprovechados por el poder de dominio, siempre tanático cuando se mira desde la perspectiva del bien común.

1 En el imaginario social se han colocado los conceptos de “nación”, “nacionalidad” y “nacionalismo” (*nationalism*, en inglés, *Nationalismus*, en alemán, *nazionalismo*, en italiano, *nationalisme*, en francés, y *nacionalisme*, en catalán) en el campo semántico de la “familia.”

1.1 Según su etimología, derivan de *natus*, nacido, y de *natus*, *nationis*, camada.

“Porque finalmente somos hermanos, porque finalmente somos hermanas” (A. Regino, VI).

1.2 “La nación” (NI) es comparable con el tribalismo pensado como una copertenencia entrañable, fraternal, construida a partir del eje semántico de familia extensa.

“Guardémonos de tratar desdeñosamente las invenciones de la humanidad en torno a la lógica de la filiación” (Legendre, 166), “porque finalmente somos hermanos, porque finalmente somos hermanas” (A. Regino 2001, VI).

El origen de la nacionalidad se remonta a la *gens* y se concreta en las tribus (Lenin, 1951, 10). Por ej. “Y yo te haré cabeza de una nación grande, y bendecirte he (*Faciámque te in gentem magnam, et benedicam tibi*) (Gn. 12, 2)”. “EN TI serán benditas todas las naciones (todas las familias) de la tierra (*IN TE benedicentur universae cognationes terrae*) (Gn. 12, 3)”. San Pablo también escribe: Jehová dijo a Abraham “En ti serán benditas todas las naciones”, o todas las *gens* (*Quia benedicentur in te omnes gentes*) (Gal. 3,8).

1.3 Pertener a una familia extensa es reconocer a unos ascendientes o padres, una hermandad presente y a sus futuras generaciones o hijos.

1.3.1 La nacionalidad es concebida como una compleja familia extensa (no nuclear) o agrupación de hermanos naturales o voluntarios que reconoce unos

antepasados (muchos ficticios, todos emblemáticos) e hijos naturales y adoptados, esto es, una línea colateral ascendente y descendente.

1.3.1.1 “Voluntarios” porque no es lo mismo decir que todos los que nacen en un mismo suelo son connacionales, que la copertenencia electiva a una comunidad nacionalizada.

1.4 Las conductas familiarizantes incrementan las probabilidades de supervivencia. En los cursos de la ontogénesis y filogénesis, la cohesión familiar posibilita el desarrollo del complejo ser humano (Lorenz, 163).

1.5 Los ordenamientos sociales familiarizantes más que estrictos árboles genealógicos son el hilo de Ariadna para los necesarios principios de ordenamiento social.

Por lo mismo, Lévi-Strauss ha investigado los códigos de parentesco como principios de orden. También, siguiendo el campo metafórico de la familia, se clasificaron algunas organizaciones sociales en: linajes, clanes, tribus, fratrías y *moities*.

2 De la sociedad civil separada del Estado, cuyos miembros se conciben como una familia extensa (Marx 1987, 102), nació la idea de comunidad (*koinonía* en griego). Luego, la humanidad está formada por grupos connacionalizados que, en principio, deberían manifestar sus tendencias comunitarias.

2.1 La actividad personal con una proyección social ética se encamina a la constitución de auténticas comunidades o sociedad de interés común (Herder, 563).

2.1.1 El sí mismo colectivo es sujeto de discurso, de relato, de acción y de compromiso ético: la comunidad otorga una positiva orientación de sentido a las obras y conductas.

2.2 Las orientaciones positivas o comunitarias se declaran con sinceridad: se atestan o testimonian de manera creíble.

2.3 Si en unas condiciones se compite, en otras, las mejores, se coopera, se actúa solidariamente a favor de la comunidad.

Por ej., de la solidaridad comunitaria nacen los sindicatos y se apoyan exigencias laborales, entre otras banderas.

2.4 El sentido de copertenencia más estrecho se establece (o debería establecerse) en la familia, donde se inicia la endoculturación o técnicas y precep-

tos de la crianza que facilitan la inclusión del individuo en una totalidad comunitaria.

2.4.1 La familia es el ombligo del cuerpo social no sólo por sus funciones de procreación, sino porque en su seno se efectúan los ritos de socialización o identidad colectiva que manifiesta una orientación comunitaria.

Por este motivo, durante la Colonia y en el México recién independizado se llamaba “naciones” a los pueblos originarios con una comunidad de lengua (*koiné*, a partir de Aristóteles) y costumbres. Por ejemplo, se hablaba de la nación tlaxcalteca, yaqui o tarasca: “La variedad que aducen haber habido entre mexicanos, tarascos y demás naciones” (Diego Muñoz Camargo, 10). Algunos pueblos originarios aún se identifican como naciones. El 22 de enero de 1994 llegaron a México los miembros de la “Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente”.

2.5 La convivencia en una población o en poblaciones (relativamente) vecinas genera la integración nacionalizadora o comunitaria.

2.6 “Comunidad” (*obschnost* en ruso) es entonces el campo de interconexiones entre individuos que son copartícipes de unas relaciones intersubjetivas específicas que, en principio, han de darse en el plano de la igualdad social, y las pluralidades culturales.

Siempre “en la historia de los pueblos es posible llegar a momentos de inspiración subjetiva, de *comunitas*” (Pujadas, 94) en que esta utopía mueve la acción.

2.7 La construcción de una comunidad fraterna está obligada a respetar a los individuos. En contrario, la agresividad totalitaria obstaculiza la creatividad personal, motor último de la historia, y su colaboración en obras que benefician a la comunidad.

2.7.1 Si los individuos se niegan como personas —como una singularidad diferenciada—, no pueden ser miembros de una comunidad.

2.8 Los individuos realizan una comunidad al expresarla y confirmarla mediante su autoidentificación coparticipativa (Barth, 47).

2.8.1 La comunidad depende de las identidades e identificaciones de sus integrantes. La inclusión o identificación individual se realiza por medio de autoatribuciones y atribución de terceros.

2.9 Cada Yo descubre al otro y a sí mismo en una sociedad con múltiples suborientaciones comunitarias.

2.9.1 La construcción de una comunidad requiere de la colaboración de todos mediante actitudes y obras que la beneficien; la no coparticipación es motivo de reproches y exclusiones.

En México, las discrepancias entre indígenas católicos y de algunas sectas protestantes se deben a que los miembros de éstas, que dicen pertenecer a una comunidad, incumplen los trabajos colectivos que benefician a todos.

2.10 Cada subcomunidad es discernible si se compara con otra del mismo tamaño y tipo. En las sociedades existen comunidades nacionales donde los sujetos se insertan. A pesar de las desventajas comparativas entre pertenecer a una comunidad nacional u otra con mayor oferta de bienes y servicios, por regla general la mayoría de seres humanos acepta una hermandad o afiliación comunal, generalmente la de origen, porque si el individuo se niega como una singularidad diferenciada que es miembro de un todo, o de una comunidad, niega su sociabilidad.

3 Los afectos electivos que forman una hermandad no pueden imponerse.

No puede imponerse aunque la Constitución de la Monarquía Española de 1812 haya decretado en su primer artículo que el amor a la patria era obligación de los españoles de ambos lados del Atlántico.

3.1 Cada persona ha de identificarse como un sujeto de adscripción comunitaria e imputación moral. Luego, ha de asumir su nacionalidad, no aceptarla como impuesta.

3.1.1 Puede haber “nacionalidades” es decir ciudadanías circunstanciales, asumidas como disfraces pragmáticos, o sea, al margen del sentido comunitario.

3.1.2 Las imposiciones de nacionalidades han sido perniciosas en tanto no existe una comunidad auténtica y duradera al margen de las autoadcripciones.

4 El nacionalismo en su acepción comunitaria se opone a la noción del ser humano como una “mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx 1974, 478), disociado de sus semejantes y de la comunidad (*ibid*, 479), en aislamiento, sin que dependa de nadie (*ibid*, 479). “Nacionalismo” es, pues, un sentimiento de copertenencia a una colectividad llamada nación que impone una comunidad de destino (Bauer, 142).

4.1 Los hipotéticos derechos del individuo replegado y al arbitrio de sus intereses privados, asociales o antisociales, es decir, comunicadas (valga el neologismo), son contradictorios con su definición como ser genéricamente social. Tales “derechos” hacen de la sociedad “el marco externo de los individuos” (Marx 1987, 480).

Entre tales individuos media esta clase de reproches y desencuentros: “Tengo mi corazón que resbala y da vueltas en su propia sangre, y el tuyo está desbaratado, revenido y lleno de pudrición. Ésa es también mi ventaja” (Rulfo, 47).

4.1.1 El individualismo comunicada contrapone a la nacionalidad real el supuesto derecho de mantenerse al margen del, o no participar en el desarrollo de la historia (Marx 1987, 464).

4.1.1.1 Este comunicado obliga “a resolver el enigma de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y se presenta el fin [la comunidad] como medio y el medio [la acción solitaria] como fin” (Marx 1987, 481), porque es obvio que sólo pueden ejercerse los derechos humanos viviendo en comunidad.

“Su contenido es la *participación* en la *comunidad* y, concretamente, en la comunidad *política* [. . .] entran en la categoría de derechos cívicos” (Marx 1987, 477).

5 La familia entraña lazos de afinidad, o reconocimiento en y con otros, que no son únicamente de repetición, sino una verdadera experiencia comunitaria (Gadamer 1996, 182).

5.1 “Experiencia comunitaria” o nacional es alianza y correspondencia.

5.2 La familia es el núcleo central más estrecho de la sociabilidad que, según sus principios, afianza la entrega y la cooperación de sus miembros, inculcando el sentido de individualidad dentro de la copertenencia (Hegel, *Principios de filosofía del derecho* § 158). En la solidaridad se es capaz de luchar por el presente, y el futuro de generaciones venideras del Nos comunitario nacional en cuestión.

5.2.1 Cada “promoción” de la fraternidad, la que vive los acontecimientos de un periodo como retos circunstanciales, planea el futuro de las siguientes generaciones, su tendencia es actuar a corto y largo plazo.

6 La empatía impulsa la “cura” o preocupación por lo cercano y por quien está en cercanía.

6.1 En esta deferencia se encuentran las primeras semillas de la moral colectiva (Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* II parte, sección V). La idea de comunidad, y los afectos que conlleva, establece corresponsabilidades que son la base de la ética intersubjetiva.

6.1.1 Para construir una organización social fuerte, el nacionalismo o relación fraternal, ha de incrementar las diferencias personales y colectivas que no son comunicadas.

6.1.2 La auténtica y como tal declarable ética intersubjetiva se asienta en reglas cohesionadoras, solidarias o de asociación de los diferentes en alianza cooperativa.

6.2 Dentro de las restricciones históricas de tiempo y lugar, no es inusual que la iniciativa de los individuos persiga unos propósitos de grupo, aunque la ideología pragmática, favorecedora de la escisión, que se inculca en la actualidad, impida sospecharlo.

6.3 La hermandad adelanta la comunidad, la proyecta al futuro, aunque la empatía es más acusada con el prójimo. La parte afectiva de los nexos orgánicos vincula con el otro en cercanía: se ama al pariente con quien se convive o se ha convivido. Asimismo, se ama, o debería amarse, la comunidad a que se pertenece: “la sociedad a que pertenecemos llena de hermanos a quienes amamos” (Fernández de Lizardi 1975, 81).

Para los filósofos estoicos de Roma, el *sensus communis* es el modo de hablar y comportarse con una orientación comunitaria. De esta orientación nació el verbo recientemente acuñado de “consensuar” y lo “consensual”.

6.4 Amar al hermano no implica tolerar sus anómicas o insanas conductas comunicadas.

6.5 Si en tanto *holon* o sistema la “comunidad nacional” es una realidad no medible o determinable en principio, comparada con “sociedad” designa vínculos familiarizantes, o el encuentro con el otro en el espacio inmediato de la familiaridad y en el tiempo presente.

6.5.1 Las relaciones fraternales más intensas son comunitarias. Comunidad nacional es convivencia.

6.5.1.1 Sus integrantes coparticipan en relaciones intersubjetivas en cercanía porque ocurren en un mismo espacio-tiempo.

6.5.2 El sentido comunitario es más fuerte en organizaciones espacialmente más pequeñas y, como tal, más cercanas.

Durkheim y Weber observaron que las relaciones sociales localistas son más reales que las “cosmopolitas”. Los sujetos se identifican en orden decreciente como parte de una familia, de un poblado, de un municipio, de un estado o provincia y de un continente.

Si se intentara persuadirnos de que lucháramos por un mundo desconocido, “nadie expondría su vida, quietud e intereses por defender a los otros” (Fernández de Lizardi 1975, 81).

6.5.3 Los lazos afectivos se debilitan con lo distante en el tiempo, o sea con lo diferido. Se quiere más al más cercano que a quien está alejado en tiempo o espacio.

6.5.3.1 Si la comunidad se metaforiza en el campo de la hermandad o camada, refiere nexos orgánicos en con-presencia o coetáneos.

7 Aun cuando las comunidades nacionales tienen un origen histórico, quien las experimenta se ubica en un presente que se extiende: desea la perdurabilidad del sentido comunitario actual y de algunos (no de todos los) caracteres definitorios del común que forjan la comunidad.

7.1 Como todo individuo y grupo social proviene de varios ancestros — cuenta con una filiación múltiple— en algunas circunstancias valora una rama de su árbol genealógico como históricamente más determinante y en otras valora de igual manera a otra.

Por ej. en el México colonial lo español; y lo indígena después de la Revolución de 1910.

7.1.1 Como los hechos históricos son significativos dependiendo de quien los juzga, lo que una generación valora como su rama ancestral más importante, no tiene por qué serlo para otra subsecuente.

8 El nacionalismo defiende la unicidad de un pueblo o comunidad de adscripción cuyos miembros la consideran única.

8.1 La comunidad nacional es vivida como algo único. También es estudiada en su unicidad.

8.1.1 “Unicidad” es individuación en un proceso de captación inverso al meramente clasificatorio. Significa no sólo lo que no puede dividirse sin alteración, sino lo no repetible o único (Ricoeur, 1991,2).

8;1.2 Aunque no se reduce a clasificaciones, la unidad nacional se apoya en predicados clasificadores con operadores individualizantes (llamados deíticos) como: Nosotros, esto, aquí, ahora... Procedimiento que facilita trazar sus experiencias como sólo suyas en el desarrollo social.

8.2 El enfoque de la unicidad se hace depender de su carácter *holista* o *gestáltico*. Como organismo, la comunidad nacional tiene una individualizada forma de estructurarse. Su composición le es exclusiva. Cada *holon* comunitario tiene una organización única, aunque aisladamente los elementos o partes que lo componen sean análogas o equivalentes con los elementos o partes de otro *holon* comunitario.

8.2.1 Cada *holon* se manifiesta y se enfoca como si manifestara un modo original, diferenciado sincrónicamente y en sus procesos históricos. Sólo podría hablarse de dos sociedades nacionales idénticas fueran una sola sin discontinuidad histórica.

8.2.2 Cada *holon* nacional se estudia y vive en su complejidad única, sea en su estructuración, sea en sus horizontes derivados de sus experiencias históricas.

8.2.2.1 Si los comportamientos se acumulan históricamente y al influirse pasan de una sociedad nacional a otra —préstamos que van sufriendo reinterpretaciones o adaptaciones—, adquiriendo más o menos universalidad (las relaciones entre seres humanos han sido directas o indirectas, mediadas, siendo la humanidad entera el gran colegio) (Herder, 261), cada sociedad nacional recompone holísticamente tales enseñanzas.

8.2.2.1.1 Los fenómenos de divulgación e intercambio social no niegan la unicidad o estilo único de los sistemas nacionales.

8.3 La unicidad no se aplica a los elementos del sistema u *holon* comunitario, porque son análogos o equivalentes en dos o más sistemas nacionales.

Por ej., dos enclaves poblacionales sobre explotados por una metrópoli padecen situaciones económicas y políticas semejantes.

8.3.1 Cada *holon* tiene una forma individualizada de estructurar sus partes y herencia. La composición única de cada *holon* es original (o diferenciada) en cada corte sincrónico y en sus procesos o diacronía.

8.3.1.1 Sólo podríamos hablar de dos sistemas humanos como estrictamente idénticos si fueran uno solo que se mantuviera sin discontinuidades históricas.

8.4 Como una organización no es la suma de sus partes, sino una y única, ninguna puede servir de parámetro para evaluar a otra (sí son comparables sus partes o elementos).

8.4.1 Si la composición es única, es absurdo que las poblaciones dominadas busquen en sí mismas aislados elementos originales, irrepetibles, para justificarse frente al menosprecio que reciben de quienes ejercen el poder de dominación.

Hubo filósofos —Samuel Ramos, por ejemplo— que se atormentaron con preguntas angustiadas: ¿nuestra cultura nacional es original o simple imitación?, ¿es inferior por esencia o sólo por razones históricas contingentes? ¿Los mexicanos somos un desierto cultural o damos frutos?

9 La comunidad nacional se representa como “pueblo” (*koinós*).

9.1 “Nación” se empezó a formar a partir de “pueblo” (Montesquieu, *L’Esprit des lois* XIX, 45).

9.1.1 En esta acepción, “pueblo” es entendido como el grupo de individuos que se unen por lazos culturales.

Por ej. La forma autorreferencial de los mixtecos es *ñucinu*: gente de nuestro pueblo.

9.2 La sociabilidad con unos fines en principio comunitarios se aplica de manera electiva, libre y voluntaria a una organización nacional específica. Sólo de manera secundaria la nación o fraternidad —vista como un *holon*— descansa en una noción identitaria de tipo cultural que sus miembros atestanan (testimonian de manera digna de crédito) y hacen valer.

9.2.1 En cada época, los sujetos de una organización consideran unas señas de su *ethos* —por ejemplo sus lenguas o sus hablas— como definitorias de su Nos. Las miran en su evolución histórica con las miras puestas en su futuro o destino común, y las defienden de ataques internos y externos.

9.3 Pueblo es Nos en el mundo de enseres (García Bacca, 193).

9.4 “Pueblo” también es un concepto entendido como el grupo de individuos que se unen por la voluntad de tener un destino común. Voluntad metaforizada como pacto originario o contrato social.

9.4.1 El contrato social de que hablaron los filósofos ilustrados propone como institución al pueblo, o transformación del individuo solitario en un todo mayor que le facilite la vida física y moral.

9.4,2 “Pueblo” no es una aglomeración cualquiera, sino la reunión de personas asociadas mediante el acuerdo de observar la justicia y la comunidad de intereses (Cicerón, *De la república* 1, 25, 39). O “conjunto de personas que componen una asociación política [...], personas ligadas en una red de relaciones sociales” (Villoro, 1997, 86 y 88).

Por esto “pueblo” en ruso es *naro* ‘d y *natsíya* es nación.

10 En tanto las tendencias sociales centrípetas son condición de posibilidad de las centrífugas, la especie *homo* ha metaforizado la hermandad grupal en la proximidad u orientación familiar .

10.1 La conciencia deseando una identidad nacional contra el totalitarismo de lo mismo, es la aurora de lo vernáculo y lo internacional.

10.2 El centrípeto repliegue sobre sí mismo de la comunidad nacional abre las ventanas hacia el vasto mundo, o movimiento centrífugo.

10.2.1 Si en una población sólo operara un movimiento centrífugo, desaparecerían sus reglas de comportamiento autopreservativas ya corto plazo desaparecería tal población.

10.2.2 El menosprecio del sí mismo colectivo lleva a su muerte.

10.3 El movimiento centrípeto ha de conjugarse con el centrífugo, porque si la tendencia cohesionadora sólo fuera un movimiento de repliegue y cerrazón, la comunidad nacional sería incapaz de distinguir al maestro del verdugo (Ricoeur 1996, 377).

10.3.1 Si sólo operara la dirección centrípeta o regionalista, la comunidad nacional se aislaría hasta su autoconsunción.

10.3.1.1 La auténtica hermandad nacional no prefiere lo propio en desmedro de lo extraño. El menosprecio del Vos y la alabanza excesiva del Nos finalmente también encalla en la muerte.

10.4 La nacionalidad reducida a un precipitado de historia y un destino común, o basada en la identidad, también se explica por la necesidad de tener una singularidad colectiva en los contactos o interacciones del *holon* social con otro *holon* social, porque el Nosotros comunitario a que pertenecemos o queremos copertenecer supone el Vosotros.

11 Se toma conciencia de la comunidad nacional mediante la experiencia del otro y lo otro.

11.1 La comunidad nacional está formada por multiplicidades complementarias. Por oposiciones no excluyentes, sí de colaboración.

11.2 Las clases son una contradicción (entre otras) en la organización nacional de tendencia comunitaria, en tanto es una oposición excluyente.

11.3 La otredad del Nos muestra que la sociedad no es “un rebaño de individuos contabilizables sino, en principio, una composición histórica de sujetos diferenciables” (Legendre, 44).

En español y catalán, los pronombres Nos-otros y *Nos-altres* reconocen la dicotomía interna de cada uno. El otros, o *altres*, del Vos distingue la agrupación comunitaria de lo diferente comparada con la agrupación comunitaria del Nos.

11.3.1 La identidad del común o pueblo es contrastante (Barth, 23): se afirma diferenciándose de un punto de comparación, nunca en aislamiento.

11.4 El sentido de copertenencia a una comunidad —la nacionalización— se despierta cuando el Yo y el Nos se encuentra con el distinto, el Tú o Vos.

11.4.1 La identidad colectiva que nos hace común o pueblo no es exterior a la alteridad: sin el otro postularla carecería de una mínima cohesión argumentativa.

11.4.2 Como la idea del Yo nace tras del Tú y el Nos tras el Vos, la comunidad no se realizaría si se restringiera a la pequeña sociedad donde se adscriben unos, y sólo unos, sujetos.

11.5 Sólo existe la idea de comunidad nacional donde existen otras alternativas culturales disponibles. La identidad estabilizada o mecánica entre seres humanos inutilizaría el concepto de comunicación (de *comunicare*, compartir) y de intercambio.

El mercado es el lugar de intercambio de bienes y enseres de procedencia distinta. Los pueblos, las comunidades parcialmente encerradas entre sí crean enseres que son síntomas de su personalidad o modos de resolver ciertos problemas. En el mercado los valores de uso, la identidad técnica y, en general, unos hábitos culturales se ofrecen en un potencial juego informativo de equivalencias, sustituciones y ampliación de los horizontes personales.

11.5.1 Porque cada pueblo es un Nos diferenciado de enseres y costumbres, se encuentra con otro pueblo.

11.5.2 El otro del Nos condiciona la comunicación en su interior. También la alteridad del Vos condiciona su comunicación con el Nos.

11.6 Porque incluso cada Yo contiene al otro, es enriquecedor el diálogo íntimo o monólogo interno.

11.6.1 Ser uno y otro comprensor es comunicación existencial (Heidegger, *Ser y tiempo* §34): comunicarse modos de ser, actuar y pensar o mundos posibles en condiciones de igualdad verdaderamente dialógica es mutuamente enriquecedor .

11.7 Para explicar el intercambio y la comunicación social se puede adaptar el principio leibniziano de los indiscernibles: no hay dos realidades humanas idénticas entre sí. Tampoco las hay radicalmente diferentes.

11.7.1 El intercambio de informaciones es comunicación de lo que se ignora sobre un fondo de semejanzas —en el suelo común de la redundancia—. Por las semejanzas (mayores o menores) descubrimos algo del otro en el Yo mismo. No somos totalmente extraños: Yo es otro y los otros son Yo (Todorov 1989,13).

11.7.1.1 Ni sincrónica ni diacrónicamente ha habido un solo horizonte de tradiciones absolutamente original en sus partes, en el entendido de que por su composición cada uno es único.

11.7.1.2 Por cercano que sea el encuentro con los otros semejantes y profundo el distanciamiento con los diferentes, el Vos no es irremediamente otro, sino que median resquicios de parecidos o de proximidad entre el Nos y el Vos en cuestión. No existen horizontes cerrados o tradiciones radicalmente originales en sus partes, aunque todas son únicas en su composición. Si existieran, el intérprete o comprensor quedaría aislado, en la ignorancia de los contenidos atribuibles al Vos y, por efecto, al Nos.

11.7.2 El Tú y el Vos nunca son totalmente ajenos, sino que, en algunos aspectos, son ideados como un *alter ego* con el cual generar reciprocidad en el intercambio de ideas, técnicas y enseres.

12 Si es factible que el Nos se comunique con el Vos, también lo es una solidaridad centrífuga o aproximación y reciprocidad entre el Nos y el Vos.

12.1 La solidaridad se trabaja, entre otras maneras, por medio del acercamiento dialógico que aspira a la vida bella o magnánima de una especie potencialmente inclinada a la sociabilidad comunitaria o nacional.

“Solidaridad no es amar a los otros, es amarnos a nosotros mismos porque nos descubrimos comunes” (Betancourt 1995, 102).

13 La relación horizontal u opuesta a los autoritarismos verticales es comunicación: hace partícipe al otro —al hermano— de lo que se sabe y tiene. También se le escucha. Es transmisión y compartir .

13.1 Condición necesaria para llevar a cabo el diálogo es que los interlocutores se escuchen respetuosamente y que se formulen una serie de preguntas esclarecedoras.

13.2 Comunidad es alianza comunicativa que hace don al prójimo. También es dejarle hablar, mantenerse en el silencio de quien escucha en actitud receptiva y solidaria. Comunidad es mutua pertenencia en la pertinencia dialógica.

Una chiapaneca dijo: “Su sensibilidad como legisladores permitió que una luz alumbrara la oscura noche en que los indígenas nacemos, crecemos, vivimos y morimos. Esa luz es el diálogo”(Comandanta Esther, IV).

13.3 La pertinencia dialógica es comparable con la forma comunitaria de la amistad.

“Los que desean el bien a sus amigos por su propio respeto son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes observan esta disposición, y no por accidente” (Aristóteles *Ética nicomaquea* VIII, 111, 6 1156b, 8-12). En cambio, la conducta de quienes se niegan a aprender y complementarse con el otro son comunicadas.

13.4 El enriquecimiento de los diferentes (en algo) los invita al diálogo, que presupone coincidir y disentir: la búsqueda de la unidad en la multiplicidad.

13.4.1 Los diálogos teorizan o argumentan. En las teorizaciones existen desajustes conceptuales —de criterios—. En el intercambio los dialogantes ajustan, afinan sus criterios y argumentos. En la misma medida en que los afinan van problematizándolos. Detectan desajustes que los invitan a seguir dialogando con los mismos interlocutores y con otros.

14 “Comunidad nacional” es convergencia o no es comunidad.

14.1 “Converger” significa dirigirse dos líneas o dos caminos hacia el mismo punto u objetivo. Es decir, significa solidaridad cooperativa para el bienestar común entre comportamientos personales opuestos o complementarios. En esta acepción, la “divergencia” destruye la comunidad mediante la indiferencia por, o falta de cooperación entre, los otros de un Nos.

14.2 En el radio del converger por copertenencia ha nacido la enunciación apofántica del genitivode la diferencia: el “ser de...” comunitario.

14.3 “Comunidad nacional” plantea una posible relación horizontal —fraterna— entre quienes son considerados comunes o iguales.

Las avasalladoras tendencias comunicadas de la economía actual reclaman que los individuos se ordenen de manera enajenada, extravertida: cada uno no ha de pertenecerse a sí mismo ni a sus prójimos.

15 “Comunidad nacional” es el concepto que refiere la “sociabilidad” y excluye la insociable sociabilidad que, por definición, es comunicada. La sociabilidad con dirección comunitaria es auténtica o sinceramente comunicable. La insociabilidad no se expresa ni comunica: se oculta.

La autenticidad comunitaria ejerce una extraña fascinación en nosotros. Nuestro mundo contiene, de hecho, objetos y lugares sagrados. Su conmoción es directa y emocional” (Gould, 157).

16 El poder de cohesión es ontológica y epistemológicamente más fundamental que las relaciones jerárquicas de dominación (Ricoeur 1996, 335).

17 “Comunidad nacional” enfatiza en su orientación la confluencia por encima de los conflictos. Es alianza que consuela la conciencia desdichada por la ruptura con... y el silencio de...

17.1 El sentido comunitario y la solidaridad ética de la comunidad nacional, aunque no alcancen consenso *de facto*, son pensados a priori como un don potencial y una necesidad colectiva en que debe apoyarse la filosofía política.

17.2 La comunidad nacional se actúa en las fiestas populares: en el gusto del juego o placer colectivo del instante que amerita ponerse el traje de fiesta.

17.2.1 Las fiestas populares son los lapsos vitales idealizados en que se hacen coincidir las inclinaciones deseantes y volitivas, los hábitos culturales y la innovación que favorecen a un todo social que, a su vez, favorece a la parte.

17.2.2 Tanto en las fiestas como en la experiencia estética se recupera la comunicación de todos con todos (Gadamer 1991, 45) porque debido a sus mismos principios sobrepasa privilegios genéricos, clasistas, de profesiones...

El Carnaval no admite la división entre ricos y pobres. Y las festividades rituales de primavera han ensalzado el destacado papel de la mujer en la forja de comunidades.

17.2.3 Las fiestas populares han de permanecer inmunes a manipulaciones comerciales porque no son mercancía, sino resultado de la colaboración de la comunidad.

Así, las fiestas patronales no sólo favorecen el dogma, sino los lazos que refrendan “la identidad comunal” (A. Regino 1998, 410).

17.2.3.1 Las actitudes interesadas anticomunitarias entran en contradicción con el compartir, el gustar juntos, la entrega del comunitario placer desinhibido (Gadamer 1991, 100).

17.2.4 En tanto congregación participativa, la fiesta rechaza el aislamiento: quien no toma parte se autoexcluye (Gadamer 1991,99).

17.2.5 Moviéndose dentro de los cotos de la rememoración, las fiestas populares celebran algo. Son actividad intencional repleta de costumbres antiguas que, no obstante, requiere de improvisación creativa que atrapa: la percepción deja de ser engullida por los hábitos y el ajeteo.

17.2.5.1 Las fiestas populares tienen sus propias secuencias o estructura temporal, pero su puesta en escena no deja intacto lo previo, no es mera repetición. Son también mucho de congregación para lo que salga al encuentro.

17.2.6 Más que llegar al final se trata de disfrutar su ejecución: el camino que sigue la comunidad. Todo el camino. Iniciarse en las fiestas es aprender a construir “la comunidad de la comunicación” (Gadamer 1991, 115).

17.2.7 Fiesta es tiempo festivo. En la vida diaria nos vemos obligados a llenar el tiempo vacío, a calcularlo por razones de supervivencia, obligación o para evitar el aburrimiento. Las fiestas populares originan su propio orden temporal, autónomo, que no sólo invita a demorarse en su acontecer, sino que subordina el tiempo a la experiencia religadora de la comunidad.

Por ej. La Navidad no es el vacío de lo que pasa, tiene que pasar o ha pasado, sino la simultaneidad del pasado y el presente: cada año nace el Niño Dios.

17.2.7.1 La fiesta popular es imposible reducirla a lo que llega a su tiempo, en el cómputo abstracto de días y meses, sino que determina el tiempo comunitario.

Es tiempo de Navidad, y no Navidad en el tiempo (Gadamer 1991, 105): “Aun con la mayor sencillez, arduo es fijar un poco de ese infinito Presente. Pero no es fácil, asimismo, decidir su abandono. Ni fácil ni sencillo es una cosa o la otra” (Cardoza, 35).

17.2.8 La fiesta es un descanso vivificante del sentido común o del *bon sense*, esto es, la sana inteligencia práctica sobre lo justo y lo correcto, independientemente de si fracasa o triunfa: “el trepador que calcula atinadamente las debilidades de los hombres y da [...] en el clavo en sus engaños, no es alguien de quien pueda decirse[...] que posea un ‘sano juicio’” (Gadamer 1977, 63).

18 La esencia de la comunidad nacional es repartir y compartir porque donde esto no ocurre se produce la “desección de lo propiamente humano” (Berlin, 13).

18.1 La preeminencia ontológica de la sociabilidad no elimina la insociabilidad o antagonismos destructores de las comunidades. Históricamente se han implantado desigualdades clasistas, genéricas, de oficios y de los centros contra sus periferias.

19 La hermandad igualitaria o comunidad nacional es el campo de estrategias revolucionarias de larga duración porque se plantean como vigentes aún en la sociedad no estratificada en clases.

19.1 La proyección de la comunidad es hacia la construcción de agrupamientos sociales de beneficio mutuo (Herder, 563). Se trata de inmunizarla de toda realidad que la desestabilice mediante reglas de convivencia que operen como imperativos.

19.1.1 “Comunidad” señala hacia una comunión de intereses bajo el precepto de cooperación y ayuda mutua. Su connotación de valor es lo íntimamente confiado a... con gracia al otro y con dignidad personal y colectiva.

19.1.2 La comunidad nacional es organización, es decir, un orden imaginado como un contrato social igualitario, o acuerdo por el cual la libertad es limitada por obligaciones mutuas y repartición equitativa de la riqueza (el mismo diálogo sólo es tal mediante un acuerdo contrafáctico de igualdad). En esta faceta, la “nación” es una categoría política y no meramente cultural.

19.1.3 Contrato social es interés y destino común por voluntad de la mayoría y en sometimiento de los intereses privados comunicadas (Cicerón, *De la república* I, 25 39).

Por eso se llaman “comunidades religiosas” a las que viven en un mismo espacio (el seminario o monasterio) bajo el régimen de propiedad común. Comunidad de regulares son los eclesiásticos sin bienes propios.

19.2 “Comunidad nacional” plantea una relación horizontal o fraterna entre comunes e iguales, con bienes y servicios propios de y para todos.

Por lo mismo, de *fratria* deriva fraile o eclesiástico que vive en comunidad con otros hermanos.

19.2.1. La noción de comunidad genera el nacionalismo comunitario que pugna por la abolición de las clases.

Por ej., defiende el usufructo comunal de la tierra y de los demás medios de producción en tanto son de quienes los trabajan.

19.2.1.1 “Comuna” es el nombre de la utopía que no evade ni oculta la lucha de clases, sino que trata de eliminarla para fundar una comunidad. Según los ecos de la filosofía renacentista, “común” es el pueblo donde no opera, o no debería operar, la propiedad privada de los medios de producción.

19.2.1.1.1 “Comunión” es participar en lo que es común en una organización satisfactora donde cada quien pueda insertarse.

20 La “identidad de resistencia”, de quienes se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, construye trincheras defensivas y de supervivencia, basándose en principios diferentes y opuestos a los que impregnan las instituciones (Castells, 30). La resistencia lleva a la formación de comunas o comunidades que nacen generalmente de los sentimiento de alineación y exclusión injusta, y bajo el proyecto de reconstruir la estructura social.

Se han llamado “comuneros” tres movimientos. El derrotado en Villalar (1521) o alzamiento contra Carlos I en defensa de los derechos de la nación contra las exacciones privadas, motivadas por la política exterior de1 monarca y contra la introducción de los extranjeros en cargos públicos. Y la rebelión de los paraguayos (1717) contra las autoridades españolas. En el escaso tiempo de vigencia de la Comuna de París, Marx contempló la potencial revolución que liberaría a la humanidad de los regímenes clasistas. Cuando la Asamblea Nacional capituló ante Prusia y huyó a Versalles, la Guardia Nacional, de extracción obrera, que resistió en Montmartre, instauró la Comuna el 18 de marzo de 1871. Este intento de gobierno obrero se quiso anticlerical y comunitario. La fuerte resistencia popular fue vencida por el gobierno de Versalles el 27 de mayo. Si la Comuna duró sólo dos meses, la represión brutal en su contra se prolongó hasta 1880.

La Comuna de París no se limitó a tomar posesión de la maquinaria de Estado y perpetuarlo con fines propios, sino que había recurrido a la violencia

para destruir tal maquinaria. Conquistó el derecho a emanciparse, a la ruptura de cadenas (en frase de Eugene Pottiers en “La internacional”); por ende, la revolución comunitaria, rompiéndolas, ganaría el mundo, haría *le tour du monde*, en expresión de Marx. Lo diré con un escritor: el loco “volvió a hablar de su comuna, de la igualdad y fraternidad que en ella reinaban, afirmando que el comunismo era ante todo amor, era lealtad de un hombre hacia otro hombre, amistad, comunidad, trabajo colectivo, de cómo el comunismo significaba renuncia de las cosas, y de cómo, en un comunismo auténtico, el primer deber era el amor, el respeto por el hombre [...] Esos prodigios habrían embellecido la vida, habría habido una amplísima confraternidad” (Pliniak, 95).

20.1 El comunitarismo es una ideología aún vigente. La perversión del dominio no ha descalificado los ideales comunitaristas.

Según el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, “comunismo” es la propiedad colectiva de los medios de producción, la equitativa repartición de la riqueza (a cada quien sus necesidades), así como la racionalización de la producción, distribución y consumo. Asimismo, el comunismo es el fin del Estado como instrumento de la clase económicamente más poderosa para convertirlo realmente en asunto del pueblo o *res publica*.

20.2 El comunitarismo defiende la igualdad. Ésta no es una esencia montada en caracteres biológicos, sino una norma contingente opuesta a un desorden comunicada: “sólo puedo ver la igualdad de oportunidades como algo inalienable, universal” (Gould, 167).

Emancipar es proponer la igualdad. Permanece enajenado por el dominio quien únicamente se limita a obedecer automáticamente las leyes de un Estado, quien se comporta como el “uno” impersonal, sin que proponga un principio de Razón más justo.

20.3 La dirección comunitaria no puede obviar las reivindicaciones agrarias, educativas y de salubridad, entre otras, de las organizaciones sociales rigurosamente estratificadas clasistamente.

La capacidad de resistencia a: la pobreza extrema, las discriminaciones sociales, los robos de sus espacios vitales e imposición de programas político-educativos que rechazan su identidad que sufren los pueblos originarios de México se debe, en parte, a su ideología comunitaria. Se han nacionalizado o familiarizado para no desaparecer como un Nosotros. Y los individuos, para

sobrevivir y evitar el dolor de quien carece de filiación: “¿Quién no ha de reír por [...] el absurdo que ‘el paisanaje crece a proporción de las distancias en que se juntan los de un propio país’, y que por eso se aman los españoles tanto fuera del suyo? A responder contra esta opinión salen en bandadas todos los indios del reino. ¿Usted ha visto gente más unida ni amor nacional más arraigado? Si hacen una fábrica en sus pueblos, todos unidos; si una fiestecita, todos unidos; si una peregrinación, todos unidos; si capirulan a un cura o subdelegado, todos unidos; si un tumulto o pública maldad, todos unidos [...]¿ Y éstos acaso están fuera de su patria? (Fernández de Lizardi 1968, 504).

20.3.1 Una antigua lucha por el común se centró en la dignidad de las manualidades contra las artes libres del señor, porque el talento personal debe contribuir al buen funcionamiento de la comunidad nacional. Respetar los oficios de cada quien vivifica a la comunidad, porque todos (o casi) somos igualmente imprescindibles (Fernández de Lizardi 1970,339).

20.3.2 Una de las más antiguas luchas comunitarias que ha existido en las sociedades esclavistas, feudales y capitalistas, ha sido a favor de la comunidad rural, o agrupación de individuo sin “lazos de sangre”, por la posesión colectiva de tierras de labrantío, bosques y pastizales para el ganado.

El comunitarismo explota colectivamente las tierras bajo el régimen de no división.

Las bases reales y también idealizadas de las comunidades indígenas ha sido: la tierra y el territorio comunal; trabajo comunal; poder comunal o de asamblea y fiesta comunal. Las sociedades indígenas, mayoritariamente campesinas y artesanas, evitan las fricciones clasistas mediante algunas costumbres que regulan la distribución y el acaparamiento de la riqueza (el que ha recibido mayor riqueza paga las fiestas). Las propiedades o son comunales o se trabajan colectivamente mediante el tequio o institución de colaboración voluntaria y no remunerada. El trabajo comunal indígena se desarrolla por medio de la colaboración a nivel familiar. Las alternativas, con base en los cultivos tradicionales de maíz, frijol, chile y calabaza han tomado cuerpo, entre otras organizaciones, en la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (Oaxaca) que produce y comercializa el café.

Desde 1824 se ha decretado el reparto de la tierra propiedad de los indígenas, y hemos asistido a sus intermitentes levantamientos armados. O bien no les fue afectada la tenencia colectiva porque supuestamente las tierras en régimen comunal no eran hipotecables ni estaban sujetas a crédito por ser contrarias a la producción intensiva y amplia circulación de sus frutos. En contrario, Miguel Hidalgo, en 1810, ordenó que, en sus pueblos, la tierra fuera entregada a los naturales para su disfrute, con prohibición expresa de su arrendamiento. Emiliano Zapata, cien años después, peleó porque la propiedad territorial indígena tuviera un carácter inalienable e inembargable: la tierra es de quien la trabaja, no de quien la acapara y usufructúa. Las demandas zapatistas fueron la respuesta a la legislación porfiriana de colonización y baldíos que favoreció el latifundismo (antes la Reforma había quitado a los terratenientes su papel protagónico y caciquil). La Constitución de 1917 legisló el derecho de los pueblos campesinos a recibir para uso colectivo tierras y aguas. Y Lázaro Cárdenas estableció el ejido. El terrateniente, opuesto al campesino, aún se ampara en discursos al tenor de: “un grupo de rojillos [del gobierno cardenista] que pusieron en peligro la estabilidad del país” en “detrimento de los auténticos productores del país, los propietarios rurales” (Mújica, 142).

Otro índice de la resistencia indígena por mantenerse hermanados o en comunidades nacionales la podemos encontrar en su vestimenta tradicional. Por ejemplo, las mixtecas poseen un máximo de cuatro sábanas, y tan sólo un par de prendas de vestir. Costumbre que nada tiene que ver con una situación precolombina. Según los pictogramas, los aztecas recibían anualmente tres millones de lienzos provenientes de aproximadamente trescientas sesenta y tres cabeceras). Según el Códice Mendocino, la indumentaria de las clases no sólo estuvo reglamentada estrictamente, sino que las altas ostentaban un asombroso lujo.

21 La comunidad es sacrificial. La armonía comunitaria y el intercambio justo es sacrificio (Armonía es hija de Ares, dios de la guerra y símbolo del sacrificio).

21.1 El sacrificio comienza con los enseres. El deseo ha de satisfacerse mediante equivalencias. El apetecer permuta objetos con un mismo valor de uso. O reprime, posterga y sustituye o relativiza su satisfacción. Tales son las “sus-

tituciones libidinales” (Freud). En estos conflictos “se recompone lo que el sacrificio descompone” (Echeverría 1993, 37).

En Estados Unidos de Norteamérica, tierra de inmigrantes, se favorece la constante innovación por encima de los usos y costumbres ancestrales. La moral protestante de la novedad, de la competencia, de ser la vanguardia puede destruir las satisfacciones de la vida cotidiana: triunfa el sacrificio del gusto, del juego, de la festividad, esto es, de la sociabilidad y del comunitarismo.

21.1.2 En la circulación de mercancías intervienen sublimaciones con un fundamento libidinal: el capitalismo las explota promoviendo la tentación de poseerlo todo. Crea falsas necesidades, enajena.

Para alcanzar este dominio, el capital utiliza “la publicidad como instrumento de dominio” (Ceceña, 169). Asimismo, impone a los débiles y subordinados la modernidad que ellos no demandan, publicitando emblemas del capitalismo exitoso.

La publicidad adquiere sorprendentes poderes de manipulación: con una retórica en apariencia inocente decreta qué hacer, qué es obsoleto o actual. Es premonitrice: sabe qué harán los individuos, e imperativa. El aparato publicitario se libera de imputaciones mediante una retórica engañosa que mueve la libido del potencial comprador .

Los centros mundiales publicitan los atractivos de su oferta última: la abundancia sin límites que oculta el sacrificio.

Si bien las diferencias de riquezas, oportunidades laborales y ofertas son fuente de resentimientos, las poblaciones periféricas se mantienen en la ambivalencia que las deja en el umbral de su mejoría: o resisten o se entregan a la publicidad que ensalza la central sociedad “del desperdicio”, de la riqueza que no exige ningún sacrificio. Los centros practican una política económica de sacrificio en beneficio de unos y sólo unos, jamás de la comunidad (beneficiarios ocasionales son los burócratas en turno)-.

Democracia y justicia social no son contrarias al sacrificio y a la satisfacción, sino que dependen de que la población entera tenga acceso, en pie de igualdad, a los bienes y servicios, a su distribución equitativa.

Sólo cerrando filas en torno a estas premisas se evitarán los enajenantes ganchos publicitarios.

21.2 Las restricciones sociales imperiosas han de ser contrarias a lo que carezca de una orientación comunitaria.

22 La sociedad capitalista disocia la comunidad nacional en individuos aislados con el derecho a disfrutar del patrimonio colectivo como un bien personal.

22.1 El individuo disociado de sus semejantes y de la comunidad no es el ciudadano, sino el burgués (Marx 1987, 480).

22.1.1 La sociedad centrada en los intereses egoístas y comunicadas hace que cada individuo no encuentre en los demás su realización, “sino, por el contrario, la limitación de su libertad” (Marx 1987,479).

22.2 La empresa comunitaria va realizándose en contra de la insociabilidad. Las luchas nacionales comunitarias han frenado las injusticias mediante la solidaridad igualadora.

22.3 De la agresión o conflictos sociales, montados en la agresión injusta, han nacido las direcciones de una libertad que opera como medida propulsora del desarrollo social.

23 En situaciones defensivas o de enfrentamiento, se agudizan los sentimientos de copertenencia nacional (experimentados en niveles más o menos acuciantes).

23.1 Poblaciones minoritarias culturalmente diferenciadas y renuentes a acatar órdenes externas que las agredan pueden volverse una comunidad nacional defensiva.

24 En la convivencia comunitaria, limitar al otro es autolimitarse. Todos tenemos el derecho de hacer lo que no perjudique a otros.

24.1 La *hybris* del deseo personal trata de vencer los límites o el sacrificio en aras de la sobreabundancia: niega los inalienables derechos de la comunidad nacional.

24.2 Hasta cierto punto, el perverso pierde de vista el lugar funcional que ocupa en la sociedad al perder de vista los derechos del otro en aras del poder de dominación.

Las mismas *fratrías* o asociación de clanes, fue una equívoca organización familiar que contrastó con sus estrictas estructuras de poder .

25 Las avasalladoras tendencias de la economía y política actuales reclaman a las fraternidades, al Nos, que se ordenen de manera extravertida y antocomunitaria: si cada uno no se pertenece ni a sí mismo ni a sus prójimos es fácil dominarlo.

25.1 Las comunidades nacionales han sido agredidas por las formas internas y externas de expansión y dominio que han violentado el intercambio justo de enseres y la idiosincrasia comunitaria.

“La Sociedad de *bellum omnes contra omnes* no es ya la esencia de la comunidad, sino la esencia de la diferencia [...], la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad*, entre él mismo y los otros hombres, lo que originariamente era [...] confesión abstracta de la especial inversión de la *chifladura privada*, de la arbitrariedad” (Marx 1987, 471).

25.1.2 Los sometidos a la *hybris* anticomunitaria introyectan el falaz discurso del poder, hasta caer en el menosprecio de sí y aceptar la moral del esclavo: este encarcelamiento es obra del deseo; quien contribuye a cargar de cadenas al encadenado es éste mismo: Platón, *Fedón* 82 d (citado por Ricoeur 1991, 407).

25.2 En cambio, las personas libres saben encontrar una profética lección comunitaria en la historia misma. El futuro igualitario y justo da sentido a su presente.

26 El futuro vivido como efecto de las permanentes interacciones es la orientación volitiva hacia la comunidad de destino.

26.1 La comunidad de destino supone que lo actúen bajo el convencimiento de que los descendientes de la fraternidad habrán de gozar las consecuencias de la cohesión y las acciones futuristas.

27 La comunidad en la descendencia impone el diferir o diferenciación de los comportamientos que se van renovando mediante ideales utópicos.

27.1 Los ideales utópicos son la tabla de salvación para la vida presente.

La promesa hecha a Abraham: ‘En ti se congratularán todas las naciones de la Tierra (*Génesis* 12,31) [...] a medida que se hacen cada vez más problemáticos los éxitos y ensueños políticos, y, sobre todo, cuando Israel deja de existir como Estado independiente [...] las miradas prospectivas no se limitan a interpretar el pasado, los ojos de la esperanza sondean el futuro para ver cómo surge de la profecía la salvación con los brazos abiertos hacia el presente’ (Ricoeur, 1991, 413).

Bibliografía

- AGUSTÍN, San. 1990. *Confesiones*. Prólogo, trad. y notas Pedro Rodríguez de Santorián. Madrid: Alianza (El Libro de Bolsillo. Sección Clásicos).
- ARISTÓTELES. 1983. *Ética nicomaquea*. 2a ed. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM.
- BARTH, F. comp. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introd. F. Barth, trad. Sergio Lugo Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, O. 1979. *La cuestión de las nacionales y la social democracia*. José Aricó edit., trad. Conrado Ceretti, Rodolfo Burkhardt e Irene Carril. México: Siglo XXI Editores (Biblioteca Pensamiento Socialista. Serie Los Clásicos).
- BERLIN, I. 1992. "La cosecha del nacionalismo". Trad. Octavio Gómez Dantés en *Ojarasca* 5 (México, febrero): 6-17.
- BETANCOURT, I. 1995. *Ajuste de cuentas*. México: Océano (El Día Siguiente)
1985. *Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*. 8a ed., partitionibus aliique subsidiis orata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CARDOZA y ARAGÓN, L. 1992. *Pequeña sinfonía del Nuevo Mundo*. 3a ed. México: Fondo de Cultura Económica (Col. Tierra Firme).
- CASTELLS, M. 1999. *La era de la información: economía, sociedad y cultura II. El poder de la identidad*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. México: Siglo XXI Editores (Sociología y Política).
- CECEÑA, J. L. 1963. *El capitalismo monopolista y la economía en México*. México: Cuadernos Americanos.
- CICERÓN, M. T. 1984. *De la república*. Introd., trad. y notas Julio Pimentel. México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- ECHEVERRÍA, B. 1998. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores (Teoría).

- ESTHER, C. 2001. "Queremos ser indígenas y mexicanos. Mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado por la comandanta Esther el miércoles 28 de marzo de 2001 en el Palacio Legislativo de San Lázaro" en *El Perfil de La Jornada*, 17.5954 (México, 29 marzo): I-IV.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J. 1968. *Obras III- Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopl., ed. y notas María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky, presentación Jacobo Chencinsky. México: UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 9).
- . 1970. *Obras IV-Periódicos. Alacena de Frioleras, Cajoncitos de la Alacena, Las Sombras de Heráclito y Demócrito y El Conductor Eléctrico*. Recop., edic., notas y presentación María Rosa Palazón. México: UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 12).
- . 1975. *Obras VI-Periódicos. Correo Semanario de México*. Recop., ed., notas y presentación de María Rosa Palazón. México: UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 40).
- GADAMER, H-G. 1996. *Estética y hermenéutica*. Introd. Ángel Gabilondo, trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos (Col. Metrópolis).
- . 1991. *La actualidad de lo bello*. Introd. Rafael Argullol, trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Ediciones Paidós/ILCE de la Universidad Autónoma de Barcelona (Pensamiento Contemporáneo).
- . 1977. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca. Sígueme (Hemeneia, 7).
- GARCÍA BACCA, J. D. 1967. *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Venezuela: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes.
- GOULD., S. J. 1995. *La sonrisa del flamenco. Reflexiones sobre historia natura*. Trad. Antonio Resines. Barcelona: Grijalbo Mondadori (Col. Crítica Docora Kontos).
- HEGEL, G. W. F. 1988. *Principios de filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA.
- HEIDEGGER, M. 1971. *El ser y el tiempo*. 4a ed. Trad. y Pról.. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Filosofía).

- HERDER, J.G. 1959. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- HUME, D. 1976. *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*. 3a ed. London. Clarendon Press.
- LEGENDRE, Pierre. 1994. *Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. Trad. Federico Alvarez. México: Siglo XXI Editores (Teoría).
- LENIN, V. I. 1951. *Notas críticas sobre la cuestión nacional*. S/t. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1981. *La identidad*. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975. Trad. Beatriz Dorriots. Barcelona: Petrel.
- LORENZ, K. 1994. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. 19ª. ed. Trad. Félix Blanco, revisada por Armando Suárez. México: Siglo XXI Editores (Psicología y Etiología).
- MARX, K. 1987. *Escritos de juventud*. 1ª reimp. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica (Obras Fundamentales de Marx y Engels).
- . 1974. *Crítica del Programa de Gotha en Marx y Engels Obras escogidas*. S/t. Moscú: Editorial Progreso, t.III, pp. 14-16.
- y F. ENGELS. 1961. *Manifiesto del Partido Comunista en Biografía del Manifiesto Comunista*. Introd. histórica W. Roces, notas aclaratorias D. Riazanof, estudio A. Labriola y apéndice con los “Principios del comunismo” de Engels, la “Revista Comunista de Londres” y otros documentos de la época, trad. W. Roces. México: Compañía General de Ediciones (Col. Ideas, Letras y Vida).
- MONTEQUIEU, Ch. de S. 1964. *L' Esprit des Lois en Oeuvres Completes*. Paris: Seuil.
- MÚJICA VÉLEZ, R. 2001. *Los condenados en su tierra*. México. Plaza y Valdés.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. 1978. *Historia de Tlaxcala*. Anotada por Alfredo Chavero. México. Editorial Innovación.
- PLATÓN. 1948. *Fedón*. Introd., texto y notas Ángel Álvarez de Miranda. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.

- PUJADAS, J. J. 1998. "El proceso autonómico español, el marco de la transición democrática en su 20 aniversario" en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas edits. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 75-114.
- REGINO. MORALES, A. 2001. "La autonomía fortalece la democracia. Respuesta de A. Regino Morales, miembro del Congreso Nacional Indígena, a las preguntas planteadas por los diputados" en *El Perfil de la Jornada* 17. 5954 (México, 29 de marzo): V - VI.
- RICOEUR, Paul. 1991. *Finitud y culpabilidad*. Versión castellana Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Buenos Aires: Aguilar/ Altea/ Taurus/ Alfaguara (Taurus Humanidades/Filosofía).
- . 1996. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo en colaboración con Cristina Alas de Tolviar. México: Siglo XXI Editores (Filosofía).
- . 1998. "La reconstitución de los pueblos indígenas" en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 415-424.
- RULFO, J. 1955. *El llano en llamas*. México: Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas, 11).
- TODOROV. T. 1989. *La Reflexion Franfaise sur la Diversité Humaine*. Paris. Seuil.
- VILLORO, L. 1997. *El poder y el valor. Fundamentación de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica (Col. Nacional).
- WEBERN, A. 1969. *Historia de la cultura*. 9ª reimp. Trad. Luis Recasens S. México: Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Sociología).

LA JUSTIFICACIÓN DE LA GUERRA CONTRA LOS INDIOS EN JUAN GUINÉS DE SEPÚLVEDA

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

En el presente artículo, tras una breve introducción sobre distintos aspectos relacionados con la guerra en el siglo XVI y un esbozo sobre diversas teorías sobre ese mismo asunto, se sigue el recorrido intelectual del humanista y doctor Juan Ginés de Sepúlveda en su defensa de la política belicista americana de Carlos V, a través de las siguientes obras: *Exhortación a la guerra contra el turco*, *Demócratas Primero*, *Del Reino y Demócratas Segundo* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*. Para concluir, se hará un análisis de los argumentos empleados por el humanista a la luz de la teoría política contemporánea relativa al intervencionismo.

I. Diversos aspectos de la guerra en el siglo XVI

Al hecho mismo de su profusa existencia en el siglo XVI, la guerra adquirió una especial relevancia en distintos órdenes tales como la literatura, la ingeniería, las reflexiones sobre la formación de los ejércitos, sobre el tipo de armamento y las tácticas militares o la coherencia de la misma con el espíritu cristiano. En lo que se refiere a la literatura, el tópico de la alabanza de las armas y las letras como ideal de vida fue uno de los más socorridos de poetas y escritores; así, se encuentra en Ariosto, Rabelais o Spenser. En español, entre otros, escribieron su elogio Garcilaso —“tomando ora la espada, ora la pluma”, *Egloga II*— y Cervantes en el capítulo XXXVIII de la Primera Parte del *Quijote*.¹

Bajo otro punto de vista, la guerra fue objeto de distintos tratados de diversa índole. En primer término, son numerosas las obras dedicadas a las cuestiones técnicas relacionadas con la ingeniería militar; en este sentido cabe señalar la serie de estudios sobre fortificación y, aún más, sobre artillería que aparecieron en aquel siglo.² Otras obras dedicadas a los asuntos bélicos son de carácter más general y menos técnico, tal es el caso *Del arte de la guerra* de Maquiavelo, publicada en 1521 y pronto traducida al español y al francés. Las líneas maestras sobre las que a juicio de Maquiavelo se debe entretejer el entramado militar son: el modelo de los antiguos para formar e instruir el ejército, la infantería como pieza fundamental en el ordenamiento castrense, la estatalización del ejército, la importancia concedida más a la disciplina y al orden que a la valentía personal, la racionalización de todos los recursos para lograr el éxito.

Respecto al uso de las armas de fuego, si bien en la primera mitad del siglo XVI son varios los tratadistas que se inclinan por el modo de guerrear antiguo, hacia finales de la centuria las opiniones experimentan un notorio cambio de signo.³ En definitiva, tanto entre la mayoría de los escritores de asunto castrense, como en las propias campañas militares, emergen una concepción y una práctica de la guerra y del ejército, ordenado de acuerdo con criterios de eficacia y racionalización, que está inextricablemente unida a la forma de Estado que a principios del siglo se perfila en unos pocos países europeos.⁴

Aparte de los ámbitos literario, técnico y político, la guerra no estuvo ausente de la reflexión de escolásticos y teólogos. La doctrina de Santo Tomás de Aquino sienta las bases más sólidas para la distinción, aceptada por la escolástica posterior, entre guerra justa e injusta. Para que sea justa la guerra tienen que cumplirse tres condiciones: que sea declarada por el príncipe, que haya una causa justa para tal declaración y que la intención de quien combate sea recta; con ello se restablece la justicia quebrada al castigar a los culpables, recobrar lo perdido y asegurar la paz, objetivo último de la guerra. Ésa es la idea que sigue Francisco de Vitoria en una de sus Reelecciones dedicada al problema de la guerra, aunque expresase opiniones sobre ella en otras reelecciones. En *De juri belli*, 1539, reelabora las tesis del Aquinate acuciado por los dos acontecimientos bélicos que reclamaban la atención de la cristiandad, la justificación de la guerra contra los turcos, de un lado, y contra los indios, de otro.⁵

Si es lícito a los cristianos hacer la guerra, quién tiene autoridad para declararla, cuáles pueden ser las causas de la guerra justa y qué actos son lícitos contra los enemigos son las cuatro cuestiones que constituyen la trama de la exposición de Vitoria. Los testimonios de San Agustín, Santo Tomás, la ley natural —como se puede ver por el caso de Abraham—, la licitud tanto de la guerra ofensiva como defensiva, la consecución de la paz y la seguridad de la república, la injusticia derivada de la impunidad de tiranos y ladrones y el ejemplo de varones santos que empuñaron la espada para defender a su patria son las conclusiones que esgrime Vitoria como prueba de la licitud de la guerra para el cristiano.

Otros autores, desde el campo del humanismo cristiano, eran más críticos con el fenómeno de la guerra. Así, la opinión sustentada por Erasmo acerca de la guerra en su *Querrela de la paz*, 1517, parte de un presupuesto bien distinto. Interpreta simbólicamente las referencias bélicas del Antiguo Testamento y se atiene a las enseñanzas de Cristo, bajo este punto de vista la guerra se sitúa en el polo opuesto del espíritu cristiano. Es decir, el mensaje de Cristo es un mensaje de amor y concordia que excluye de raíz todo recurso a la violencia y, por tanto, a la guerra. Los males que se derivan de las campañas militares no pueden reparar cualquier presunto derecho transgredido. De manera que, si para los escolásticos la guerra justa era la alternativa al caos y a la injusticia, Erasmo, en la *Educación del Príncipe cristiano*, 1516, aún concediendo al príncipe la posibilidad de desencadenar la guerra siempre que se lleve a cabo con el mínimo derramamiento de sangre, se pregunta a propósito de la guerra justa: “¿a quién no parece justa su propia causa?”. El rechazo a la guerra de Erasmo, por tanto, viene dado por la inspiración cristiana de su pensamiento político en el que el Príncipe, cuyo magisterio en nada se debe alejar del mensaje de Jesús, como un bondadoso padre rige los destinos de sus súbditos. Por ello, en Erasmo no puede rastrearse un pensamiento político independiente de la moral cristiana, pues, en realidad él habla más como moralista que como teórico del Estado. En este sentido, se alejaría tanto de la doctrina escolástica, como de Maquiavelo.

El irenismo erasmista —más que pacifismo absoluto, puesto que dejaba un pequeño margen a la posibilidad de declarar la guerra— fue seguido, entre otros, por Vives y Alfonso Valdés, bien que con peculiaridades en cada uno de

ellos. En el caso de Vives, su rechazo de la guerra, fundamentado en el mensaje de Jesús, es terminante. Aparte de consideraciones de principio en contra de ella, añade Vives otras más concretas: la guerra pone en peligro la dignidad del príncipe, hace desaparecer la libertad, trastoca el poder de la justicia al proteger el mal y castigar el bien, favorece las disensiones internas, vuelve a los ciudadanos fáciles presas de la soldadesca provocando con ello la anarquía y la rebelión. El humanista únicamente encuentra legítimo el uso de la fuerza, dejando a un lado los casos que caerían bajo el apartado de la delincuencia — pues Vives no se opone a la existencia de magistrados que empuñen las armas —, contra los anabaptistas cuyo objetivo, muy alejado del espíritu cristiano que decían observar, era el de la anarquía social, contra ellos la violencia que se ejerza es más la de una labor de policía, que la de una guerra propiamente dicha. Tampoco condena la guerra contra el turco.

En sintonía con el humanismo de Erasmo, también rechazan el recurso a la violencia Moro y Alfonso Valdés, aunque admiten la legitimidad de la guerra defensiva. El caso del humanista español, a este respecto, es muy significativo. Condicionado por las ideas irenistas de Erasmo, de un lado, y por la defensa de la política del Emperador seguida en el Saco de Roma de 1527, de otro, admite la guerra como el instrumento mediante el cual se restablece la justicia quebrada por la guerra iniciada por el Papa. Aún más, el Emperador estaba dispuesto a aceptar una paz injusta al firmar una capitulación de tregua con el Papa, “mas por permisión de Dios, que tenía determinado de castigar sus ministros, la capitulación tardó tanto en llegar acá, y la ratificación en ir allá, que antes que allegase estaba ya hecho lo que se hizo en Roma”. En suma, la guerra declarada entre Carlos y Clemente VII contó con el consentimiento divino, según Valdés, como lo prueba el propio desencadenamiento de los hechos.

II. La cuestión de la guerra en Juan Ginés de Sepúlveda

1. Exhortación a la guerra contra el turco

Es en este contexto, en el que tan íntimamente relacionadas están las cuestiones de la guerra, del Estado y de las relaciones internacionales entre estados,

donde hace su ecléctica aportación teórica el humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda. En un momento álgido del permanente enfrentamiento turco-imperial, Sepúlveda escribe su breve tratado *Exhortación a la guerra contra el turco* en 1530; de muy diferente factura que la Reelección de Vitoria *De jure belli*, pues no se atiene al modo expositivo propio de la Escolástica, tanto por lo que respecta al tipo de razonamientos, como al estilo en que van trabados.

El autor admite al comienzo de la obra que escribe impelido por las noticias que llegan de Buda y Viena y que auguran un grave peligro a la cristiandad. A partir de una breve introducción, va desgranando distintos tipos de argumentos cuyo núcleo gira en torno a la justicia de la guerra emprendida contra el turco. En efecto, parte del supuesto de que “es justa cuando se hace para recuperar cosas arrebatadas, si el derecho no basta para ello, o para rechazar la injusticia o repeler la violencia”.⁷ Ante la crítica a la guerra por parte de quienes afirman que la doctrina de Cristo repudia el uso de la violencia, responde con varias razones; así, se pregunta, “si no debemos oponernos a quienes más que hostilmente nos atacan, para no oponer trabas al “castigo de Dios”, ¿por qué no soportar pacientemente a los ladrones, sicarios y homicidas?”,⁸ donde quedan manifiestas las insuficiencias del irenismo, arriba apuntadas, al rechazar de un lado la guerra, pero admitir, de otro, la justicia de la pena por un delito.

Por otra parte, puesto que Cristo no abolió la ley antigua, sino que la completó, y el texto bíblico narra numerosos casos de guerras ordenadas por Dios a los judíos —Abrahán, Josué, David, Judas Macabeo...—, es manifiesta la legitimidad de la guerra. Es cierto que la ley nueva exige del cristiano la tolerancia y el perdón, sin embargo se debe tener presente, en primer lugar, que las palabras de Cristo no obligan con la fuerza de la ley, sino que muestran el camino hacia la perfección, en segundo, que la tolerancia es una virtud aconsejable en las relaciones entre ciudadanos, “pero cuando la república es atacada por sus enemigos o la Religión por los impíos, el que, pudiendo, no resiste a la violencia hostil, ese tal no será alabado como tolerante, sino que por tímido y desertor se ganará la aversión de las personas sabias y religiosas”,⁹ es decir, los criterios que deben regir la conducta de los ciudadanos son distintos que aquéllos que guían la actuación del estadista.

Estos serían los argumentos fundados en la ley natural y cristiana en los que se basa el Doctor para demostrar la legitimidad de la guerra contra el turco. En suma, las campañas bélicas contra el enemigo de la cristiandad no solamente son recomendables, sino que constituyen un deber para todo príncipe cristiano, en especial para el Emperador.

Un segundo grupo de razonamientos tienen como eje central la cualidad propia de los turcos como pueblo. Los desarrolla desde dos hipótesis distintas: qué tipo de existencia les depararía a los cristianos su sojuzgamiento por los turcos y qué posibilidades tiene el Emperador de vencerlos. Si se tienen presentes las condiciones de vida de los griegos, ahora bajo la férula de Solimán que les carga de tributos y les arrebató los hijos —son los temibles jenízaros— es posible imaginar cómo sería la del resto de la cristiandad en caso de no frenar su poder; vida de esclavos bajo un dominio que “les (a los súbditos) impide por completo el estudio de las letras y se les prohíbe el conocimiento de las artes liberales”,¹⁰ bajo un pueblo que “no tiene ninguna ley, ni se gobierna por ninguna institución, salvo unas pocas perfectamente acomodadas al capricho de los tiranos (como las relativas a la herencia). (...) No hay sátrapas ni tetrarcas ni, finalmente, otras personas revestidas de la potestad o dignidad de que gozan entre nosotros los llamados condes, marqueses, o duques, quienes ganaron tal dignidad, en un principio, por sus esclarecidas hazañas, cuando justos y benignos reyes premiaron el egregio valor con adecuada recompensa”.¹¹ Al dirigir la atención sobre las posibilidades de éxito en las campañas contra el turco, el humanista menciona lo favorables que le son al Emperador. Por numerosos que sean sus ejércitos y fabulosas sus riquezas, el turco es muy fácil de abatir. Se ve, en primer lugar, por la historia, que enseña cómo el valor de los griegos, desde la guerra de Troya, y de los romanos, con las incursiones de Julio César en Siria, siempre consiguió aplastar a los ejércitos asiáticos, infinitos en número, pero cobardes de ánimo. En segundo lugar, si se acerca uno a observar las tropas turcas actuales, exceptuando a los jenízaros —de origen cristiano—, nada hay que temer de ellas; su proverbial cobardía las hace débiles presas del empuje y el valor de italianos, españoles y alemanes. La victoria está asegurada, el botín será cuantioso, el poderío de Carlos no tendrá límites.

2. Demócrates Primero

En una obra posterior, el *Demócrates Primero*, también centra su interés en la guerra. Sin embargo, tanto por la forma de exposición —un diálogo dividido en tres jornadas entre un soldado español, Alfonso, un próximo a Lutero, Leopoldo, y el trasunto de Sepúlveda, el griego Democrátes—, como por la extensión —cada una de las jornadas es más extensa que la *Exhortación*—, en fin, como por la serie de cuestiones que plantea en el curso de la conversación hacen del *Demócrates* una obra más compleja y elaborada que la anterior.

En la primera jornada, Demócrates esgrime todo tipo de argumentos opuestos a la tesis defendida por el luterano sobre la injusticia de toda guerra en general, tal como se desprende del mandato de Cristo. En su conjunto, aunque más elaboradas y con mayor número de citas de autores clásicos y de los Padres de la Iglesia, las razones dadas por Demócrates son de tenor similar a las esbozadas en la *Exhortación*; justicia de la guerra en el Antiguo Testamento, cuya ley no quedó abolida tras la venida de Cristo, por ley natural o hasta en el propio mundo animal. Tal como se veía en el resumen del tratado anterior, las mayores dificultades que se le planteaban a Sepúlveda surgían cuando presentaba el ejercicio de la guerra compatible con la doctrina de Cristo; las razones que entonces aportaba al dilema, de nuevo son introducidas en el *Demócrates*; sin embargo, cuando refuta que Cristo prohibiera la guerra, hace una serie de consideraciones que, de un lado, enmarcan la cuestión dentro de un ámbito más general, el de los dos tipos de vida que puede llevar un cristiano, el de la vida activa y el de la contemplativa, y, de otro, preparan el desarrollo ulterior del diálogo.

Respecto al primer punto, señala la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, superioridad en la que coinciden Aristóteles y Jesús; ahora bien, por muy perfecta que sea la contemplativa, la activa es necesaria para el humano vivir. Por eso, Cristo “no reprende la vida activa, sino que nos muestra la diferencia que hay entre ella y la contemplativa; y así sigue diciendo: María escogió la mejor parte, la cual no se le quitará; tú no la escogiste mala, pero ella la escogió mejor”.¹² Quienes se inclinan por la senda de la suprema perfección, sufren las injurias y afrentas con paciencia, venden su hacienda para darla a los pobres y viven en castidad y renuncia, pero a quienes se incli-

nan por vivir en el mundo les será suficiente, para hacerlo honestamente, cumplir con los mandamientos de Decálogo. De forma que “defendernos de quien nos maltrata es obra de justicia; en cambio, sufrir la injuria sin resistir es perfección”.¹³ Una vez sentado este principio, nuevamente a partir de testimonios bíblicos y del mismo Evangelio, demuestra Sepúlveda la justicia, incluso el deber que tiene el príncipe, de defenderse con las armas en la mano de cualquier injusticia o agravio cometido contra la república, bien por parte de un particular, bien por parte de un extranjero. Ante ello, siempre que la declare la autoridad pública y que lo sea para reparar una ofensa, de un lado, y que no se lleve a cabo por el deseo de hacer daño, con crueldad extrema o con fiereza desmedida, de otro, es legítima y justa la guerra.

Nos queda como resultado de esta primera jornada, por tanto, que, al introducir la distinción entre dos clases de vida para el cristiano —la perfecta, consistente en seguir al pie de la letra el mandato de Cristo, que no tiene fuerza de ley, sino carácter de amonestación, y la activa, que consiste en seguir los preceptos de la ley natural, ya contenidos en el Antiguo Testamento y vislumbrados por los filósofos de la Antigüedad, en especial Aristóteles—, Sepúlveda consigue no sólo justificar la legitimidad de la guerra, sino establecer un puente, en lo que se refiere al carácter y naturaleza de las virtudes morales, entre la doctrina del Antiguo Testamento y la obra del Estagirita; hasta el punto que, si bien los filósofos paganos, en cuanto siguieron el camino de la recta razón, dejaron en sus obras sabias reflexiones sobre la virtud, no son, sin embargo, necesarios e imprescindibles para dilucidar qué se debe entender por buena vida. No viene al caso el análisis de las dos siguientes jornadas, cuyo argumento gira en torno a la unidad de las virtudes y a cuestiones relacionadas con las riquezas.

3. Del Reino

En otro tratado del humanista, *Del Reino*, escrita para el futuro Felipe II hacia 1542, su interés se dirige a perfilar las cualidades del ciudadano y del gobernante y, de paso, de la jerarquía natural existente entre las diversas naciones que viene dada por la calidad de sus ciudadanos, lo que le da pie, aunque no le preste una detenida atención al asunto, a referirse al Nuevo Mundo. Si se

traspasan los límites de la ciudad o del estado, la división propuesta por Sepúlveda es doble, hay unas naciones más prudentes y civilizadas y otras más bárbaras e incivilizadas; por ley natural las segundas deben obedecer a las primeras, en caso de no ser así, sería justo obligarlas por la fuerza a ello. Cargados con ese derecho sometieron los romanos, más civilizados y excelentes, a su dominio a los pueblos bárbaros. De ahí que no sólo por el imperativo cristiano de propagar la palabra de Dios a los infieles, sino también por derecho natural les fue lícito a los Reyes Católicos someter a su dominio a los pueblos del Nuevo Mundo, pues a la civilidad de los españoles se le opone la incultura y la barbarie de aquellas gentes. Prueba de ello son “su vida salvaje, semejante a la de las bestias: sus execrables y prodigiosas inmolaciones de víctimas humanas a los demonios, el alimentarse de carne humana, el sepultar vivas a las mujeres de los magnates con sus maridos y otros crímenes semejantes condenados por el Derecho natural, cuya narración repugna al oído y horroriza el ánimo de gente civilizada; ellos, en cambio, lo hacían como si se tratase de obras piadosas, con pública aprobación”.¹⁴

Por tanto, apartarlos de tales crímenes y conducirlos a la vida civilizada son conformes al derecho divino y natural; así puede leerse en el Eclesiástico, 17, “Dios encargó a cada uno que velase por su prójimo”. Es ahí, en el consenso público contra esas depravadas costumbres donde más claramente se perfila su barbarie, pues “existiendo dos clases de leyes justas (las particulares de cada reino y las que se desprenden del Derecho natural), una buena forma de gobierno conviene que esté provista de ellas, de tal manera que no se excluya ninguna ley natural —pues ello sería bárbaro y contrario a la naturaleza humana, que es estimada precisamente por la razón—, y las leyes civiles sean conformes al bien público, según la norma de la recta razón y teniéndose en cuenta el carácter de las personas y la naturaleza de la región”.¹⁵

4. Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios

El *Demócrates Segundo* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*, escrita en torno a 1545, se nutrirá de todas las doctrinas del doctor Sepúlveda hasta ahora esbozadas; de hecho, el propio título indica la continuación con el *Pri-*

mero, introduciendo, eso sí, importantes matices y teniendo presente la información sobre los indios que fue recabando en los círculos cortesanos, especialmente de la mano de Anglería, de sus conversaciones con Cortés —en opinión de Angel Losada son tres los encuentros mantenidos entre el conquistador y el cronista; además, en la obra aparecen varias referencias a Cortés¹⁶— y, sobre todo, de la lectura de las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo, al que sigue en su *Historia de las Indias*; asimismo, no le son ajenos los diferentes dictámenes e informes que emitieron varios autores sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios, como fueron los de Palacios Rubios en Castilla o Joh Mair en la Universidad de París. El argumento del *Demócrates Segundo* viene indicado en su mismo título, las guerras emprendidas por los españoles contra los indios son justas; es decir, se trata de demostrar con razones de muy distinto origen y fundamento la justicia de esas campañas militares.¹⁷

La obra es un diálogo entre Leopoldo y Demócrates mantenido a orillas del Pisuerga, unos diez años después de aquél otro que había tenido lugar en Roma entre ellos dos y Alfonso, ausente en esta ocasión. Demócrates retoma las razones ya esgrimidas para justificar la existencia de la guerra. Viene dada por la coincidencia del derecho natural, la ley divina y la evangélica —en este último asunto repite su conocida opinión acerca del carácter de la enseñanza de Cristo—, puesto que “la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón. (...). Precisamente para que se entienda que el juicio sobre las leyes naturales hay que buscarlo no sólo en los autores cristianos y tratados evangélicos, sino también en aquellos filósofos, considerados como los mejores y más sagaces tratadistas de Filosofía natural y moral y de todo género de política. (...). Ahora bien, es opinión general que a la cabeza de los filósofos están Platón (preferido a todos por San Agustín) y Aristóteles”;¹⁸ además, en las formas de gobierno rectas —monarquía, aristocracia y república— hay una perfecta concordancia entre sus leyes y la ley de la naturaleza. Y ni la ley divina ni la natural ni las de los estados particulares prohíben la guerra. De todas formas, y se llega al tercer aspecto, sólo será justa la guerra que cumpla determinados requisitos.

No son originales suyas las condiciones que según Demócrates hacen que una guerra sea justa. Siguiendo una doctrina ya expuesta, y que en su formulación más próxima en el tiempo a Sepúlveda recuerda lo dicho por Vitoria al respecto, la guerra tiene que ser declarada por el príncipe, entendiéndose por tal

a quien gobierna una república perfecta en el sentido vitoriano; tiene que estar guiada por una intención recta, es decir, el fin de la guerra tiene que ser justo y, en último término, la paz; también se debe tener en cuenta el modo de llevar adelante las campañas bélicas: no hacer injuria a los inocentes ni maltratar a embajadores, extranjeros o clérigos, tampoco se debe ofender a los enemigos más de lo debido. Le interrumpe Leopoldo para preguntar si es lícito a un príncipe emprender la guerra con el fin de ensanchar los límites de una república demasiado pequeña; “de ningún modo, pues eso no sería guerra, responde Demócrates, sino latrocinio”.¹⁹ Por último, a estas tres condiciones se añaden las justas causas de guerra. También nos son familiares, se debe repeler a la fuerza con la fuerza, recobrar las cosas injustamente arrebatadas a uno o a sus amigos e imponer la pena correspondiente a los malhechores que no hayan sido castigados en su ciudad. Cada una de estas causas está ilustrada con ejemplos de hechos o mandatos tanto paganos como bíblicos o cristianos.

Donde sí se aparta Sepúlveda de la opinión más extendida acerca de este asunto, es cuando añade: “hay además otras causas que justifican las guerras, no de tanta aplicación ni tan frecuentes; no obstante, son tenidas por muy justas y se fundan en el Derecho natural y divino. Una de ellas, la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente Indios, de cuya defensa parece haberte encargado, es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa, según opinión de los más eminentes filósofos”.²⁰

A su vez, le recuerda a Leopoldo que por derecho natural existen diferentes formas de dominio, como son la del padre sobre el hijo, la del marido sobre la mujer, la del señor sobre los siervos, la del rey sobre los que le están sujetos y la de los magistrados sobre los ciudadanos; hay un principio universal al que responden estos tipos de dominio, dominio que no queda limitado a las relaciones vistas, sino que se extiende desde las cosas inanimadas donde la forma se impone sobre la materia, hasta en el interior del propio hombre donde el alma ejerce su dominio heril sobre el cuerpo y la razón el civil sobre el apetito. “Todo esto se hace por aquella decisión y ley divina y natural según la cual las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales”.²¹

Por tanto, no es extraño que a la cadena de dominios vista se añada un nuevo eslabón, pues “esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, estos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son por naturaleza siervos, y añaden los filósofos que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores. Y vemos que esto está sancionado también por ley divina en el libro de los Proverbios: *el que es necio servirá al sabio*”.²² De lo que se deduce que aquellos pueblos bárbaros y ajenos a la vida civil, por derecho natural, deberán someterse al dominio de las naciones más cultas y civilizadas, con el fin de apartarse de tal régimen inhumano de vida; en caso de que rechacen ese dominio, entonces será justa la guerra contra ellos.

Estas ideas de Sepúlveda cobran en este contexto, el de la guerra justa, una dimensión más acusada que en el tratado *Del Reino*, pues allí simplemente afirmaba que por naturaleza los más civilizados deben mandar sobre los menos, pero no especificaba cómo debía hacerse.

Pasando del mandato general de la ley natural, según el cual lo perfecto debe dominar sobre lo imperfecto, a la situación concreta de América, concluye que es legítimo el dominio al que están sometidos los indios por los españoles. Incluso por su bien, puesto que los españoles los encauzarán por el camino de la humanidad y la religión cristiana. A partir de este pasaje el diálogo no tiene otro objetivo que el de demostrar la justicia de ese dominio y de esa guerra.

Un reparo de Leopoldo: las matanzas de esa guerra son tantas que se debería evitar. No, repite Demócates, porque es justa. Y Leopoldo le recuerda que para que una guerra sea justa él mismo afirma que la debe presidir la recta intención; sin embargo, por las noticias que vienen de América se puede conjeturar cómo el propósito de quienes hacen allí la guerra no es otro que el de enriquecerse, más que guerra es robo. Por tanto, los españoles están obligados a restituir lo que hayan arrebatado a los indios. Concede el principio Demócates, es decir, si la guerra contra los indios fuera tal como la describe Leopoldo, sería totalmente impía y criminal; ahora bien, el que se hayan co-

metido desmanes por algunos soldados no significa ni que el rey apruebe los pecados de todos sus súbditos ni que todos los soldados se comportaran de la misma manera, tal como dan a entender las relaciones provenientes de la Nueva España. Por otra parte, el ánimo del rey y sus ministros está regido por el sentido de la justicia y la equidad. De ello se deduce lo justa que es esa guerra, hasta el punto de que si un malvado la hace para enriquecerse, sin tener presente la recta intención, no está obligado a devolver su botín porque lo había conseguido en justa lid.

Y de nuevo va Demócrates de los principios teóricos a los hechos concretos. Si los hombres prudentes deben dominar a los que no lo son, así como los romanos dominaron con toda legitimidad a los bárbaros, con todo derecho y justicia dominan los españoles a los indios, pues éstos “en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados”.²³ Con estas palabras no hace más que empezar, hasta concluir el tratado, a contraponer el carácter de los indios al de los españoles.

No se olvida de afirmar que, cuando habla de los españoles, se refiere a los príncipes, a quienes se encargan de administrar la república, a los que recibieron una educación y, en fin, a las costumbres e instituciones públicas. Comunes a todo el pueblo español son la fortaleza y el esfuerzo bélico, pero además, tanto por las historias del pasado como por los ejemplos del presente, se muestra el español como un dechado de templanza, religiosidad, mansedumbre y humanidad. Los indios, esos hombrecillos (en el latín de la obra *humunculos*), constituyen su imagen inversa y depravada. Carecen de ciencia, letras, monumentos de su historia —sólo conocida de forma vaga por ciertas pinturas—, y leyes escritas, rigiéndose por bárbaras costumbres.

En correspondencia con estos “logros” culturales están sus disposiciones morales. No hay entre ellos ningún rastro de virtud, ni templanza, ni mansedumbre —comían carne humana—, ni valentía, ni piedad. Cuánto se equivocan los que piensan que aquellos belicosos y feroces indios vivían en la pacífica Edad de Saturno cuando llegaron los españoles. La mejor prueba del carácter de su ánimo nos la muestra la victoria de Cortés sobre un apocado y

aterrado Moctezuma, rey de los mexicanos, que eran tenidos como los más prudentes entre aquellos pueblos, pero que carecían de sentido común, no sólo de industria y prudencia. Sí tienen ciertas habilidades manuales, pero también las arañas hacen ciertas cosas imposibles de imitar por los humanos. Sí tienen ciertas instituciones, pero son tan bárbaras que sólo sirven para demostrar que no son osos o monos: no hay propiedad privada, viven bajo el mando de tiranos —que, al ser el cargo de rey electivo, muestra el ánimo voluntariamente servil que tienen—, el sistema de herencia es injustísimo. Es cierto que poseen casas y comercio, pero son cosas a las que la misma naturaleza induce. En suma, ¿pueden darse más pruebas de que “tales gentes son siervos por naturaleza?”.

Pero no solamente ésta es causa justa de guerra contra los indios, pues, que decir de sus abominables pecados, impiedades y torpezas, tan aborrecibles a los ojos de Dios “que, irritado por ellos principalmente, destruyó en la guerra a los Cananeos, Fereceos y demás pueblos pecadores por medio de los hijos de Israel, y a estos mismos a su vez, por medio de los Asirios y Babilonios, les colmó de toda clase de bélicas calamidades, muertes y servidumbres, sólo por dos gravísimos pecados: el culto a los ídolos y la celebración de sacrificios humanos, jamás promulgados al establecerse la Ley; pues ésta es divina y natural y en ella se determinan los mismos castigos tanto para los fieles como para los paganos que se han manchado con estos crímenes, según se declara en muchos lugares y testimonios de las divinas Escrituras”;²⁴ de ellas presenta varios pasajes de la Biblia en donde se manifiesta el celo destructor de Dios contra los pueblos transgresores de ese mandato natural. Tampoco faltan ejemplos de santos cristianos que condenan con el mismo vigor la idolatría. Por ello, aparte del derecho natural esgrimido como causa justa de guerra, se añade ahora que, dados lo familiares que les resultaban a los bárbaros de América esos dos crímenes, culto a los ídolos e inmolaciones humanas, “justísimamente son castigados con la muerte quienes los cometieron y con la privación de sus bienes, ya se trate de fieles como entonces eran los Hebreos, ya de paganos, tanto antes como después de la venida de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural, según hemos enseñado, y tales pecados, que se cometen contra el juicio de la razón, están sancionados con justo castigo, no por la ley temporal, sino por la eterna de Dios, según unánime sentir de los teólogos”.²⁵

Sepúlveda, atento a las polémicas suscitadas acerca del alcance y de la potestad del papa en relación a la colonización americana, quiere dejar clara su opinión, por lo que le hace preguntar a Leopoldo cómo se pueden compaginar esas ideas de Demócrates con el sentir de la mayor parte de los teólogos que niegan a los príncipes cristianos la legitimidad de someter a su dominio a esos paganos, puesto que ni oyeron hablar de los romanos ni de la palabra de Cristo. Pronta está la respuesta del griego. No es por su infidelidad por lo que es justo hacerles la guerra a los indios, sino porque adoran a los ídolos y cometen pecados nefandos. Si fueran “algún pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatría y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero y que, para citar las palabras de San Pablo, *hiciese naturalmente sin la ley aquellas cosas que son de la ley*, aunque no siguiese la ley evangélica”, entonces “a una nación así, puede parecer que favorece esa tesis de los modernos teólogos que antes citaste, en la causa de la guerra, cuando dicen que la infidelidad no constituye culpa para que, con intención de castigo, los príncipes cristianos en justicia puedan atacarle con las armas”.²⁶

Pero en el caso de los indios americanos, dados sus pecados, y en virtud del poder de la Iglesia de dar leyes a los infieles, según Santo Tomás, “podrá (la Iglesia) con el mismo motivo y derecho ordenarles cuantos preceptos parecieren convenientes y, en consecuencia, emplear, si hay posibilidades, la fuerza necesaria para que se cumplan y no en vano se promulgue la ley”.²⁷ Sigue un largo excurso sobre la salvación de los paganos, en el que Demócrates afirma que se salvaron aquellos paganos que siguieron en su vida los dictados de la ley natural.

A continuación, puesto que es justa la guerra contra el pueblo que peque contra la ley natural, Leopoldo plantea la siguiente objeción: “¿qué nación habrá que observe estrictamente la ley natural?”. Demócrates le indica que una cosa es que un ciudadano transgreda la ley y otra que las leyes de toda una república aprueben y consientan pecados o delitos contra la ley de la naturaleza, como el latrocinio, el adulterio, la usura, el pecado nefando y otros crímenes. De tal forma que, mientras las leyes de Castilla son conformes a ese derecho, “si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no considerase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado, y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas levísimas a los más

graves, sobre todo a aquellos que más detesta la naturaleza, o pensase que algunos deberían quedar por completo impunes, de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observa la ley natural, (...) y podría con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si rehusaba su imperio a causa de su barbarie, inhumanidad y delitos nefandos, lo que sería un gran bien para él, al pasar a la obediencia de ciudadanos buenos, civilizados y adictos a la verdadera religión, los hombres pésimos, bárbaros e impíos, quienes con las amonestaciones, leyes y trato de aquéllos podían alcanzar la piedad, la civilización y la salvación, con lo cual se cumpliría la obligación máxima de la caridad cristiana”.²⁸

Es decir, el dominio sobre los indios es la condición imprescindible para alejarlos de su barbarie, de forma que la guerra y la violencia que se ejerza contra ellos no solamente es un imperativo cristiano, sino también es un mandato de la ley natural, un deber de solidaridad y fraternidad, una obligación derivada de la propia condición del ser humano que debe comunicarse y extenderse a todos los hombres; dicho quedó por el poeta latino Terencio, “hombre soy y ninguna de las cosas humanas puede serme indiferente”. Es esta misma solidaridad la que debe empujar a los españoles a erradicar todas las prácticas del odiosísimo pecado de idolatría, con ello, además, conseguirán evitar los miles de sacrificios de inocentes que inmolaban a sus demonios. Vistos los beneficios que comienzan a obtener, la religión, las letras y las ciencias, la virtud y la humanidad, bienes infinitamente más valiosos que el oro y la plata, muy justo aparece el dominio de los españoles sobre ellos y, de nuevo, “¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo, ...?”²⁹

Respecto a por qué son los españoles los que tienen el derecho exclusivo de dominio sobre los indios, asunto que plantea Leopoldo —derecho, por otra parte, que las monarquías europeas habían puesto en cuestión—, Demócrates responde que, aunque es una materia de duda, lo innegable es que muy pocas naciones pueden compararse con España; además, “por el Derecho de gentes, según el cual las tierras de nadie pasan a poder de los ocupantes, se ha conseguido que el Imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los espa-

ños; no porque aquellas regiones carecieran de señores y príncipes legítimos, sino porque aquellas gentes no pertenecían al imperio de ningún príncipe cristiano. (...). Así pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados, y además por el decreto antes citado del Sumo Sacerdote y Vicario de Cristo, que tiene la potestad y el deber de procurar las ocasiones para hacer desaparecer las enemistades entre los príncipes cristianos y poner al frente de la misión de propagar la Religión Cristiana, si se presenta alguna ocasión racional y jurídica, a quien le pareciere más conveniente”.³⁰

Por si no quedaban claras las cosas, Leopoldo resume las cuatro causas en que Demócrates funda la justicia de la guerra contra los indios. “La primera es que siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el imperio de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo, como es justo por aquella justicia natural, según la cual deben estar sometidos la materia a la forma, (...). La segunda causa que has alegado es el desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, (...). Después te referiste a algo que a mi juicio tiene muchísima fuerza y peso, para afirmar la justicia de esta guerra, a saber: el librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quienes los bárbaros todos los años inmolaban, (...). En cuarto lugar propusiste el hecho de que la Religión Cristiana se propagase por dondequiera que se presentase ocasión en gran extensión y por motivos convenientes, por medio de la predicación evangélica, después de abrirse el camino a los predicadores y maestros de la moral y la religión, y ser éste defendido, y de tal modo defendido que no solamente ellos puedan con seguridad predicar la doctrina evangélica, sino también se libre a los bárbaros del pueblo de todo temor a sus príncipes y sacerdotes, para que, después de convencidos, puedan recibir libre e impunemente la Religión Cristiana”.³¹

Por último, una vez demostrada la justa causa de la guerra contra los indios por derecho divino, natural y civil, una vez consumada y legitimada su conquista, queda por saber en qué condiciones pasan a depender del dominio español. Demócrates considera que es preciso hacer una distinción entre aqué-

llos que se enfrentaron armados a los españoles y los que se rindieron sin plantar batalla. Los primeros serán tratados de acuerdo con el parecer del vencedor, aunque debe prevalecer la moderación y la mansedumbre cristianas, al fin y al cabo ellos luchaban repeliendo la fuerza con la fuerza e ignorando la verdad y la justicia; por ello, excepto a los especialmente pertinaces, crueles y contumaces, iría contra la equidad reducirlos a servidumbre por haberse enfrentado a los españoles. Los segundos serán tenidos como estipendiarios y tributarios de los españoles. Esto no quiere decir que habiendo admitido el dominio del rey de España y recibido la religión cristiana puedan disfrutar de los mismos derechos que los españoles, “merecería mi más enérgica repulsa”, dice Demócrites, “pues nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales, y a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos igualarlos con los inferiores, en favores, honor o paridad de derecho”.³²

De forma que, si a los hombres inteligentes y probos les conviene el gobierno civil como hombres libres que son, a los bárbaros les conviene el heril, propio de siervos, debido a que son siervos por naturaleza a causa del dañino influjo del medio físico o de su depravación moral. Trasladado el principio al caso particular que nos ocupa resulta ocioso aclarar que a los españoles les conviene el gobierno civil y que a los indios, bárbaros como son al concurrir en ellos esas dos causas de servidumbre por naturaleza, les convendría el heril; ahora bien, aunque su condición es de siervos, son libres, por ello el gobierno que les conviene será uno mixto entre el heril y el civil. “Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad (...). En consecuencia, claramente se comprende que no sólo es injusto, sino también inútil y peligroso para la continuidad del dominio, tratar a esos bárbaros como esclavos, excepto a aquellos que por su crimen, perfidia, crueldad y pertinacia en la ejecución de la guerra se hubiesen hecho dignos de tal pena y desgracia”.³³ Por otra parte, si al frente de las ciudades y aldeas de los indios —lo que equivale a decir también en las encomiendas— se encuentran los españoles, con su ejemplo, fácilmente los instruirán en las costumbres civilizadas y en los preceptos de la religión católica.

En último término, de lo que sí deben huir los españoles es de la crueldad y la avaricia, porque vuelven latrocinio lo que en justicia les corresponde. El príncipe, por tanto, debe poner a su alcance todos los medios necesarios para erradicar los trabajos excesivos, la injusta servidumbre y las exacciones intolerables a las que fueron sometidos, según dicen, los indios de algunas islas. En suma, “se debe salir al paso y poner remedio a todos estos males para que los beneméritos de la patria no se sientan defraudados del premio merecido y a su vez ejerza sobre los pueblos pacificados un imperio justo, según su naturaleza, y a la vez templado y humano, en suma, cual conviene a príncipes cristianos, acomodado no sólo a la utilidad del pueblo dominador, sino también al bienestar de sus súbditos y a su libertad dentro de los límites de su naturaleza y condición”.³⁴

III. Recapitulación

Recapitemos. En estas cuatro obras, entre las que median quince años, del doctor Sepúlveda, hay una coherencia en su pensamiento. La legitimidad de las guerras llevadas a cabo por los españoles, tanto desde la ley natural como de la doctrina cristiana, una legitimidad refrendada por los autores clásicos ajenos a la tradición hebraica, de manera especial por su particular lectura de Aristóteles, así como por la propia tradición veterotestamentaria y refrendada, a su vez, por su interpretación del mensaje de Cristo. En este caso se vale, y salva así el escollo del pacífico mensaje de Jesús, de la distinción entre deberes que obligan a todos y deberes “supererogatorios”, es decir, deberes que procuran más la perfección que la justicia, en cuyo caso no obligan a toda la comunidad cristiana; ahí encuentran sentido las diferencias que marca entre la vida activa y la contemplativa. De otro lado, la distinción filosófica establecida por Aristóteles entre materia y forma le abre la puerta a la existencia de una jerarquía cósmica en la que lo inferior se doblega ante lo superior, de ella pasa a la legitimidad de una jerarquía entre los seres humanos y entre los pueblos, entre los que cabe distinguir a los superiores de los inferiores. Un dato empírico: primero los turcos, después los indios, son pueblos que muestran su poquedad e inferioridad, por los testimonios históricos y por los relatos de

viajeros a las Indias respectivamente, frente a la excelencia propia de los españoles y de sus instituciones. De los principios establecidos y de los hechos comprobados se desprende por sí sola la conclusión: los españoles tienen el deber de luchar contra los turcos y de conquistar a los indios para sacarlos de la penuria material y espiritual en que viven.

¿Cómo podemos enjuiciar desde nuestra óptica actual la argumentación de Sepúlveda sin caer en anacronismos? Me parecen pertinentes, a este respecto, las reflexiones de Ernesto Garzón Valdés en torno al paternalismo y al intervencionismo.³⁵ Si son legítimas en nuestra sociedad determinadas medidas paternalistas en lo que concierne a los recortes de la autonomía personal, como puedan ser el uso obligatorio de los cinturones de seguridad en los automóviles o las disposiciones sobre la incapacidad jurídica de los débiles mentales, cabría preguntarse si también lo es intervenir en un país, dadas determinadas circunstancias, pasando por encima de su soberanía. Desde luego, la doctrina de Sepúlveda cae de lleno dentro de la figura del intervencionismo, recordémoslo: “¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo?”. Ya se indicaron los fundamentos sobre los que el doctor levantaba sus argumentos. Pero, podemos preguntarnos, ¿es éticamente justificable el intervencionismo de Sepúlveda?

Garzón Valdés, en el último de los artículos citados, aclara qué entiende por intervención, “injerencia coactiva en los asuntos internos de un país”,³⁶ rechaza la analogía entre Estado y persona en lo que atañe al paternalismo y la intervención y, lo que viene al caso, sugiere criterios de justificación para la intervención. Tras una fina enumeración de posibles casos en los que se puede hablar de intervención, concluye que la intervención en un país soberano por parte de uno o varios países extranjeros, para que esté justificada éticamente, tiene que cumplir dos condiciones, “1) el país en el que se interviene no está en condiciones de superar por sí mismo un mal real por encontrarse en una situación de incompetencia básica en el ámbito en el que se realiza la intervención (lo que puede explicar su rechazo) y 2) la medida de intervención no tiene por objeto manipular al país intervenido, en beneficio de la potencia interventora”.³⁷

Sentados estos principios, ¿es éticamente justificable la guerra contra los indios tal como la entiende Sepúlveda? En lo que se refiere a la primera condición, ya se vio toda la argumentación del doctor que justificaba la intervención; dicho brevemente, son pueblos que no viven como seres humanos, por lo que es preciso ayudarlos a salir de su bárbara condición. Si esa forma de ver a los pueblos de América fuese unánime en todos los autores que trataron el asunto en la época, podría darse por buena la justificación de Sepúlveda; teniendo en cuenta, no obstante, las particulares interpretaciones que el autor hace de los clásicos y del mensaje evangélico. Ahora bien, no sólo hubo en la época pareceres en contra de esta visión, el más conocido es el del padre Las Casas, sino que el propio Sepúlveda en su *de rubus hispanorum gestis ad novum orbem mexicumbe*,³⁸ traza un perfil de las sociedades y de las cualidades de los indios que dejan entrever un cierto carácter civilizado, entendido en el sentido aristotélico del término. Por tanto, es de muy dudoso valor el argumento de que la guerra contra los indios es justa porque les es imposible superar un mal por incompetencia básica, ni siquiera queda demostrado, como se dijo, que se encuentren bajo un mal. Respecto a la segunda condición, claramente se ve que no se cumple en el caso de las expediciones españolas en el Nuevo Mundo, las remesas de oro que anualmente atravesaban el Atlántico serían la prueba más palpable y evidente de ello.

Notas

1. Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, F.C.E., 1984, pp. 256-258.
2. José María López Piñero, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, pp. 252-259.
3. José Antonio Maravall, *Antiguos y Modernos*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 537-550.
4. Desarrolla esta idea de la relación entre ejército moderno y Estado moderno José Antonio Maravall en *Estado Moderno y mentalidad social*, Madrid, Alianza, 1986, vol. II, pp. 511-584.
5. Para las vicisitudes de la teoría de la guerra en la escolástica ver Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, A. Pedone, 1919.
6. *Tratados Políticos*, edición de Ángel Losada, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963.

7. *Ibíd.*, p. 4.

8. *Ibíd.*, p. 11.

9. *Ibíd.*, p. 12.

10. *Ibíd.*, p. 6.

11. *Ibíd.*, p. 7.

12. *Ibíd.*, p. 158.

13. *Ibíd.*, p. 162.

14. *Ibíd.*, pp. 35-36.

15. *Ibíd.*, pp. 54-55.

16. Angel Losada, “Hernán Cortés en la obra del cronista Sepúlveda”. El autor sostiene que uno de los encuentros fue en la boda de María de Portugal con el príncipe Felipe, en 1543, cuando el conquistador convenció al humanista de que escribiera esta obra. No participa de la misma opinión Demetrio Ramos en su estudio introductorio, “Sepúlveda, cronista indiano, y los problemas de su crónica”, a la obra del cordobés *De rebus hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*. Según este autor, Sepúlveda escribió la obra como consejero moral, más que por motivos políticos o, tal como se propaló en la época y de lo que él mismo se lamentaba, por posibles móviles económicos. En este sentido, el *Demócrates* quedaría vinculado a la obra de Las Casas en la que fijaba las condiciones que debía cumplir el penitente si quería obtener la absolución, “por eso nos mantenemos en la idea de que fue la doctrina en que Las Casas basaba su *Confesionario* lo que provocó que el Dr. Sepúlveda escribiera su famoso *Demócrates*, con el que se introducía —y ¡de qué modo!— en la historiografía indiana”, p. 113. Al mismo tiempo, también en opinión de Ramos, esta defensa de la campaña militar en el Nuevo Mundo estaría relacionada con la de la política belicista del Emperador contra los protestantes.

17. Teodoro Andrés Marcos en *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su “Demócrates Alter”* traza un cuadro del origen de la obra, sus causas, la finalidad y los problemas de impresión que tuvo. Es una obra laudatoria hacia el humanista por lo que su título puede confundir al lector no avisado.

18. *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición de Ángel Losada, CSCI, 1951, p. 12.

19. *Ibíd.*, p. 16.

20. *Ibíd.*, p. 19.

21. *Ibíd.*, p.21.

22. *Ibíd.*, p. 22.

23. *Ibíd.*, p. 33. En otras copias de esta obra anteriores a la que sigue Losada se añadía: “y estoy por decir (respecto a la diferencia entre indios y españoles) que de monos a hombres”, p. 101 de edición del *Demócrates Segundo* de Marcelino Menéndez Pelayo, con prólogo de Manuel García-Pelayo.

24. *Ibíd.*, p. 39.

25. *Ibíd.*, p. 42.

26. *Ibíd.*, p. 44.

27. *Ibíd.*, p. 46.

28. *Ibíd.*, p. 58.

29. *Ibíd.*, p. 63. En la edición de Menéndez Pelayo es aún más explícito, “y si rehusaran nuestro imperio, podrán ser compelidos por las armas a aceptarlo, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley de naturaleza”, p. 135.

30. *Ibíd.*, pp. 82-83.

31. *Ibíd.*, pp. 83-84.

32. *Ibíd.*, p. 119.

33. *Ibíd.*, pp. 120-122.

34. *Ibíd.*, p. 124.

35. Ernesto Garzón Valdés, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?” e “Intervencionismo y paternalismo”, en *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 361-378 y 378-399, respectivamente.

36. *Ibíd.*, p. 384.

37. *Ibíd.*, p. 398.

38. Juan Ginés de Sepúlveda, *De rubus hispanorum gestis ad novum orbem mexicumbe*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1976.

LA ÉTICA DE LOS NÓMADAS. APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA A PARTIR DE GILLES DELEUZE

Carlos A. Bustamante
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción: ¿fundamento o punto de partida?

Las discusiones actuales en el terreno de lo que suele denominarse “filosofía práctica” pueden clasificarse de diversas maneras. En algunos casos, encontramos análisis acerca de problemas específicos que merecen peculiar atención, tales como la ética deseable para el desempeño de ciertos profesionistas, las modificaciones que se requieren en las escalas axiológicas ante los nuevos logros de la ciencia y la tecnología, la adecuación de las concepciones políticas tradicionales frente a quienes han sido excluidos del pensamiento mayormente aceptado (las mujeres y las culturas distintas a la occidental, por ejemplo). Lo que se dice o se escribe respecto a estos temas suele dar por sentados algunos principios generales que no se cuestionan, o bien, que se analizan por separado a manera de fundamento para la posición que se pretende defender. Otros discursos de la filosofía práctica se orientan desde un principio a la búsqueda de un punto de partida, un esquema lo suficientemente adecuado como para insertar en él cualquier discusión específica acerca de temas morales o políticos; en este tenor pueden ubicarse las obras de autores sin los cuales no podría entenderse el pensamiento contemporáneo, tales como Alasdair Macintyre, John Rawls, Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas. En pocas palabras, puede afirmarse que de un modo u otro el tema de la fundamentación para las decisiones en la vida ética o política es una constante en lo que acerca del asunto se ha dicho en los últimos años.

Pero, ¿es posible proceder de otra manera? ¿Puede imaginarse el libro que hable de ética o de política sin apelar a una base universal, a un punto de acuerdo que sirva como inicio del camino para el pensamiento en estos campos? Parece evidente que no. Ni siquiera el relativismo —si tal posición existe— puede omitir su propio lema universalista: “todo vale”. Sin embargo, el problema que implica marcar tal o cual elemento del discurso acerca de la práctica como principio —algo en la constitución de nuestra subjetividad, o un plano “contrafáctico” como la “comunidad ideal de diálogo” de Habermas— es que el momento de enunciarlo coincide con el de encontrar sus primeros críticos. En sentido estricto, aquí las cosas no han cambiado desde la época de Platón y Aristóteles: formular una proposición —acerca de la moral, el orden político o cualquier otro tema— es ya ponerla al alcance de sus objetores.

Si tomamos en cuenta lo anterior, resulta que por una parte no puede concebirse un discurso sobre filosofía práctica que no tenga un fundamento o un punto de partida para afirmar que tal tipo de acciones es más conveniente o deseable para los agentes humanos, mientras que por otro lado la búsqueda de dicho elemento teórico es ocasión de discusiones y desacuerdos casi desde el primer momento. Respecto a esto último, puede decirse que es condición general del pensamiento filosófico funcionar así, y que de hecho resulta poco deseable el consenso uniforme en los temas que dicho pensamiento se pone enfrente. Sin embargo, los aspectos prácticos de la vida, los problemas que tienen que ver con cuestiones éticas o políticas involucran a los seres humanos de una manera distinta: alguien puede encontrarse bastante comprometido con lo que se sostiene desde una teoría ontológica o desde una serie de proposiciones epistemológicas, pero nunca pretender que su propio proyecto existencial o el de los otros dependa con exclusividad de este tipo de conocimientos, a menos que se efectúe la mediación práctica correspondiente. En sentido contrario, quien escribe sobre las formas que asumen la moral y la organización social y las que deberían asumir difícilmente podría sostener algo como “propongo esto, pero no creo en ello y no pienso orientar mi propia vida de acuerdo a estos principios”. Puede ocurrir que, en los hechos, este teórico no realice acciones acordes con su teoría... pero no puede afirmar que no se la toma en serio. Su propia subjetividad está implicada desde el inicio. Y sin embargo, se dirá que no sostendría lo que sostiene —que el objetivo de todo

ser humano es encontrar la felicidad, que debe buscar el máximo beneficio para la mayoría, que es necesario cumplir con el imperativo categórico— si no partiera de un fundamento ontológico y de algunas condiciones epistemológicas que le sirvieran como un transfondo o una base para el pensamiento orientado a la práctica. Así que de cualquier modo volvemos al primer dilema: no puede formularse una ética o una política sin recurrir a algún tipo de fundamento general, pero la asunción de un fundamento de este tipo vuelve especialmente problemático el campo, ya que éste parece ostentar como condición más notoria el grado en el cual implica las existencias de los agentes que se pronuncian en torno a él o que asumen una u otra postura en su interior.

La pretensión de este artículo es grande: asociar el nombre de Gilles Deleuze con el terreno de la filosofía práctica. Existe una justificación para ello, y tiene que ver con lo mencionado hasta aquí. Deleuze (1925-1995) elaboró un proyecto filosófico orientado sistemáticamente a prescindir de la noción de “fundamento”, como puede observarse ya con toda claridad en *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). Sin embargo, esta voluntad de supresión de un fundamento no se confunde con la ausencia absoluta de un “punto de partida” para el pensamiento filosófico, e incluye nociones que ya en *El Anti-Edipo* (1972) y sobre todo en *Mil mesetas* (1980) —obras escritas en colaboración con Félix Guattari— apuntan definitivamente hacia la práctica ética y política. En pocas palabras, la obra deleuziana establece una separación entre “fundamento” y “punto de partida” donde esta última noción lleva aparejadas una ontología y una epistemología que rehuyen las fijaciones conceptuales de los grandes sistemas sin por ello evitar la búsqueda de una validez que rebasaría los límites de la mera especulación para aterrizar —de manera inevitable— en una serie de prácticas. En este sentido, Deleuze estaría lejos de ser el irracionalista o relativista con el que tantas veces se le confunde; ocurre más bien que en su obra encontramos una radicalidad tal vez ausente en otros autores. Como dice John Rajchman en un artículo relativo al libro de 1969: “la lógica del sentido no es un ‘otro’ de la razón, es otra manera de concebir a la razón y sus devenires”¹

La diferencia como punto de partida: ser y conocimiento

La paradoja consiste en la posibilidad de elegir un punto de partida para el pensamiento que no corra el destino inmovilista de las fundamentaciones más ontológicamente “sólidas”. Las implicaciones en términos de una teoría del conocimiento y de una filosofía práctica vendrán a la luz siempre en función de ese “origen” que busca no serlo. Leemos en el “Apéndice I” de la *Lógica del sentido*:

Consideremos las dos fórmulas: “sólo lo que se parece difiere”, “sólo las diferencias se parecen”. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo...²

El apéndice del cual se extrae la cita versa sobre “Platón y el simulacro”. Es necesario iniciar la labor en el punto mismo donde comienza la historia de la filosofía occidental. Contra una versión un tanto vulgar de lo que significa la invitación nietzscheana para “invertir al platonismo”, Deleuze aclara que no basta con reivindicar los derechos —primacía ontológica, evidencia epistemológica— del mundo de lo sensible frente al lugar celestial de las Formas. La tentativa debe apuntar, para que la inversión sea auténtica, al esquema lógico mismo que permite la separación entre ambos planos de lo real. Y este esquema debe buscarse en aquéllos de los *Diálogos* que permitan localizar con mayor claridad la motivación platónica, ese “estado de salud o enfermedad” al cual Nietzsche tanto gustaba de aludir y que constituiría el estrato más hondo del filósofo, el fondo vital mismo que obliga a alguien al asombro y al pensamiento. Puede aquí aventurarse una tesis: la distinción entre Verdad y simulacro es el eje de toda la obra de Platón, y esta distinción se personifica en Sócrates y el sofista. El motivo principal para el fundador de la Academia tiene que ver con el testimonio socrático, ya que importa establecer correctamente la separación entre el amigo de la sabiduría y el simulador que ofrece supuestos conocimientos al gusto del público; esta separación indicará a su vez el camino que conduce a lo Verdadero, lo Bello y lo Justo, distinguiéndolo de las veredas que señalan los engañadores que afirman, por ejemplo, al

hombre como medida de todas las cosas. El *Protágoras* —diálogo de juventud— muestra en forma bastante transparente tal motivación, que en las obras posteriores constituirá una especie de telón de fondo: el “verdadero amante” del *Banquete* y el “verdadero rey” de *República* serían los avatares del verdadero filósofo.

La teoría del conocimiento en Platón adquiere entonces otro cariz, o mejor aún, su aspecto más conocido revela una profundidad menos explorada. La doctrina de las Ideas surge como garante para establecer la identidad del filósofo y evitar la confusión con el sofista simulador. Pero entonces la ontología queda en un papel que podría llamarse “subsidiario” respecto a la lógica seguida por el ateniense. ¿Y en qué consiste dicha lógica? Deleuze dice al respecto:

El proyecto platónico sólo aparece verdaderamente si nos remitimos al método de la división. Porque este método no es un procedimiento dialéctico entre otros. Concentra toda la potencia de la dialéctica para fundirla con otra potencia, y así representa al sistema entero... La finalidad de la división no es... dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico...³

No es la división el “silogismo ilegítimo” que Aristóteles vería en ella. Es la potencia del conocimiento puro, general y abstracto fundida —como indicará Deleuze líneas adelante— con la potencia arcaica y vital del mito, que pretende dar cuenta de lo que ocurre en el mundo más tangible y —paradójicamente— más escurridizo del devenir. Podría decirse que la división ostenta una doble cara, uno de cuyos lados apunta hacia lo universal y abstracto —la Verdad— y otro hacia lo singular y concreto —el verdadero amigo de la sabiduría. Pero lo que cuenta para la lectura deleuziana de Platón es rastrear todavía más allá: la división, operación del pensamiento, surge como respuesta ante la diferencia, elemento de lo real. Sócrates es diferente de Protágoras, y por ello conviene establecer la división entre ambos. Pero, ¿acaso esta diferencia implica que Sócrates sea *mejor* que Protágoras? Es en este punto donde puede encontrarse finalmente la radicalidad del proyecto de la inversión del platonismo: sólo el filósofo cuenta con la posibilidad de ser el “pretendiente legítimo” para la Verdad, como Ulises lo es ante Penélope. Pero si las Ideas

son retiradas de la escena, si se omite mencionarlas, si se pretende aplicar la lógica de la división sin apoyarse en el mito de la caverna del libro VII de *República*. . . ¿cómo saber quién es el filósofo y quién el sofista? Y la paradoja se cierra: si el mundo de las Ideas nace como garantía para distinguir a lo verdadero de su simulacro, la ausencia del mito —el énfasis en el polo dialéctico del método de la división— marca una diferencia entre Sócrates y los malos imitadores que desafía al pensamiento íntegro de Platón. Deleuze menciona al respecto uno de los pocos diálogos donde el maestro ateniense parece evitar de manera sistemática el recurso al relato mítico:

Sucede que, en *El Sofista*, el método de división se emplea paradójicamente, no para evaluar a los justos pretendientes sino, por el contrario, para acorralar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro. El propio sofista es el ser del simulacro, el sátiro o el centauro, el Proteo que se inmiscuye e insinúa por todas partes. Pero, en este sentido, puede que el final de *El Sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia. . . y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguir del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves. ¿No era preciso llevar la ironía hasta ahí? ¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?⁴

El mundo de las Formas era la instancia que permitía distinguir entre el filósofo auténtico y su simulacro, instancia construida sobre lo real, por encima de lo dado, para evitar que la diferencia —que está ahí, entre los verdaderos y los falsos pretendientes— sea por sí misma. El proyecto platónico es en buena medida un pronunciamiento, un dictamen que privilegia a Parménides y la permanencia e identidad de lo que es frente a Heráclito y la realidad del ser de lo que deviene; este diagnóstico se consigue a costa de hacer de la diferencia un elemento que debe estar subordinado a lo Idéntico, a lo Mismo, a lo que no cambia. Sócrates resulta un legítimo pretendiente para la amistad con la sabiduría porque su vida entera es una “copia” de lo que permanece (ya no el ente parmenídeo, pero sí las Ideas de lo Verdadero, lo Bello, lo Justo), mientras que el sofista es el simulador, el titiritero que engaña a los incautos con las sombras

en el interior de la caverna. La mayor parte de la obra de Platón se sitúa, entonces, en la afirmación de la proposición que reza: “sólo lo que se parece difiere”. Pero el análisis de Deleuze nos muestra que, al prescindir el pensador ateniense de la base firme que le ofrece su propia ontología dualista (tal vez en un ejercicio autocrítico sobre el que valdría la pena detenerse más), la diferencia entre lo verdadero y el simulacro, entre Sócrates y Protágoras, no resulta tan evidente. O mejor aún: que una filosofía que renuncia al fundamento — en este caso las Formas— debería admitir como válida más bien la proposición “sólo las diferencias se parecen”. En su corporalidad, en lo concreto de sus vidas, en sus historias, el amigo de la sabiduría y el amigo del simulacro son diferentes; lo que ya no queda claro es el lado del cual queda aquello que se entiende por “Verdad” o por “simulación”. En el principio, antes que la Idea, la Esencia o el Concepto está la diferencia.

Se encuentra entonces en este “Apéndice I” de *Lógica del sentido* una “inversión del platonismo” que termina por convertirse en una inversión de la ontología mayoritariamente aceptada en nuestra historia de la filosofía. Otra obra de Deleuze indica que la subordinación de la diferencia a la imagen abstracta de lo Mismo, efectuada por Platón tal vez con el objeto de salir de las aporías que planteaba la discusión entre Heráclito y Parménides, desemboca en una condición general para los problemas del conocimiento y el ser: la “imagen del pensamiento”. En *Diferencia y repetición*, Deleuze parte una vez más de un texto platónico (en esta ocasión, *República*, libro VII) para indicar lo que cabe entender por dicha imagen:

“Hay en las percepciones ciertas cosas que no invitan al pensamiento a un examen, porque la percepción basta para determinarlos, y hay otras que lo comprometen de lleno en este examen, en tanto que la percepción no da nada sano -Hablas evidentemente de cosas que aparecen a lo lejos y de las pinturas con perspectiva -No has captado en absoluto lo que quiero decir...” (*República*, 523 b). Este texto distingue, pues, dos clases de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que *fuerzan* a pensar. Las primeras son los objetos de reconocimiento. El pensamiento y todas sus facultades pueden hallar en ello su pleno empleo; el pensamiento puede afanarse en ello, por más que afán y empleo en este caso poco tengan que ver con el pensamiento. El pensamiento no aparece aquí lleno de otra cosa que una imagen de sí mismo, donde se reconoce tanto mejor cuanto mejor reconoce a las cosas: se trata de un dedo, de una mesa, buenos días

Teeteto. De ahí la pregunta del interlocutor de Sócrates: ¿es cuando se reconoce mal, o no se reconoce, cuando verdaderamente se piensa? El interlocutor parece ya cartesiano. Pero es evidente que lo dudoso no nos hace salir del punto de vista del reconocimiento. Tampoco inspira más que un escepticismo local, o bien un método generalizado, a condición de que el pensamiento tenga ya la voluntad de reconocer lo que distingue esencialmente a la certidumbre y a la duda. Hay en ello cosas dudosas tanto como ciertas: presuponen la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento, concebidos como ideales de reconocimiento, la afinidad pretendida para lo verdadero, esa *filía* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de filosofía...⁵

La cita es extensa, pero se justifica porque alude a demasiados elementos que deben tomarse en cuenta para lo que sigue. En primer lugar, el término “reconocer” está cargado de sentido en el contexto platónico: se re-conoce lo que ya se conocía antes, como las Ideas que el esclavo de Menón evoca para resolver el célebre problema que le es planteado por Sócrates en otro pasaje. Pero la duda ante lo que no se está seguro de reconocer adecuadamente entra en el mismo juego: se duda porque hay algo que no estaba previsto, porque hay un componente de lo sensible que no encuentra —¿aún?— su justo sitio en el esquema de lo que debe esperarse de la realidad. Así que no ocurre algo demasiado distinto entre la certeza y la dubitación: se trata de la misma operación de reconocimiento de las cosas que se conocen, solamente con mayor o menor grado de éxito. Pero en este juego el pensamiento que re-conoce se refleja a sí mismo: “pensar es ser capaz de reconocer”. Se encuentra, en palabras de Deleuze, “lleno de una imagen de sí mismo”. Es decir, el esquema que aparece en el “Apéndice I” de *Lógica del sentido* estaba ya presente en la obra previa de *Diferencia y repetición*: el platonismo como un tipo de pensamiento que se caracteriza por subordinar lo que aparece a lo ya conocido, lo ya aceptado como Verdadero. Esta es la cara epistemológica de la ontología que subordina la diferencia de lo que se ofrece a la sensibilidad a la abstracción de lo Mismo, el ser de lo que difiere al Ser de lo que se asemeja a la Idea.

Pero todo esto no pasaría de ser una lectura crítica —aguda, si se quiere— de Platón si no fuera porque los elementos más esenciales de la filosofía del autor de los *Diálogos* —no la separación de la realidad en un plano inteligible y otro sensible, sino la lógica interna que permite establecer dicha separación— se han convertido en la imagen que el pensamiento de esto que suele

llamarse “Occidente” tiene de sí mismo. Habría una “buena naturaleza” del pensar y una “buena voluntad” por parte del pensador que se asumen como requisitos para la Verdad de aquello que se piensa. La diferencia, planteada en un principio entre el filósofo y el sofista, se descubre como un elemento que cunde por la realidad entera, y que al igual que el falso pretendiente a la sabiduría debe conjurarse para que aparezca sólo en el sitio que le sea permitido: lo que difiere al interior de lo Mismo, de lo Ya Conocido, de lo Ya Aceptado, y no lo que obliga a pensar en las diferencias que hay. De lo contrario, los pensadores corren el riesgo de caer en el error o en la falsedad. Sobra decir que los criterios de “verdadero” y “falso”, “correcto” y “erróneo” se encuentran determinados por esa imagen que el pensamiento tiene de sí, y funcionan de manera tal que lo que aparece como diferente debe ser tamizado por ellos para encontrar un sitio “legítimo” en el interior de dicha imagen. Con base en este análisis, Deleuze procede a la reconstrucción de la historia de la filosofía a partir del concepto de “representación”, dado que la diferencia que se presenta ante el pensamiento debe ser “re-presentada” para ajustarse a la Imagen previamente establecida: Aristóteles nos muestra cómo proceder en vista de una “representación orgánica” de lo real a partir de los predicables esenciales (género y diferencia específica, nunca diferencia pura); Hegel y Leibniz intentan conceptualizar lo “demasiado grande” y lo “demasiado pequeño” en términos de una “representación orgánica” que intenta incluir el movimiento dialéctico que culmina en el Absoluto o bien la multiplicidad de combinaciones entre las mónadas en razón del “mejor de los mundos posibles”, figuras ambas de lo Mismo que subordina a lo que difiere...⁶ En todo caso, re-presentación de la diferencia que se presenta antes de que el pensamiento pueda, en sentido estricto, comenzar a ejercerse: Sócrates y el sofista ya eran diferentes antes de que Platón decidiera quién era el “verdadero filósofo” y quién no.

Tendiendo una línea hacia Descartes, Deleuze asocia la Imagen del pensamiento con el tipo de subjetividad que se ejerce a través de ella: el *Cogito*, en un sentido amplio:

El Yo pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de los elementos, y la unidad de todas las facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, y me acuerdo, y percibo; como las cuatro ramas del Cogito. Y, precisamente, sobre esas cuatro ramas aparece crucificada la diferencia. Cuádruple argolla donde

sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, semejante, análogo u opuesto; *es siempre por relación a una identidad concebida, a una identidad juzgada, a una oposición imaginada y a una semejanza percibida como la diferencia se convierte en objeto de representación.* Se otorga a la diferencia una razón suficiente como *principium comparationis* bajo estas cuatro figuras a la vez. De ahí que el mundo de la representación se caracterice por su impotencia para pensar la diferencia como tal; y, al mismo tiempo, para pensar la diferencia para-sí, puesto que a ésta sólo se la capta a través del reconocimiento, la partición, la reproducción y la semejanza, en tanto que las cuatro por igual alienan al prefijo RE en las simples generalidades de la representación. El postulado del reconocimiento era, pues, el primer paso hacia un postulado de la representación mucho más general (cursivas de G. D.)...⁷

Puede a estas alturas adelantarse algo en relación a las implicaciones que esta obra tiene para una filosofía práctica. Un sujeto que conoce lo real de acuerdo a los parámetros de la representación, tal como han sido enunciados, es un sujeto que en el momento de asumirse como agente de acciones morales o políticas requiere —precisamente— de un fundamento bastante sólido para orientar sus acciones en el mundo. El componente nietzscheano del análisis filosófico de Deleuze es aquí bastante claro: una cierta moralidad se encuentra presente en el pensamiento desde el momento en que hay una voluntad de seleccionar la diferencia que se presenta, de hacerla caer forzosamente del lado de lo verdadero o de lo falso, de lo aceptable o de lo que tiene que ser rechazado. Lo que difiere se subordina siempre a una Imagen cuyo eje rector es la identidad consigo misma. Y entonces el pensamiento práctico se convierte en realidad en una especie de “no-pensamiento”, de mera reproducción de la Imagen respecto a sí misma, ya que en todo cuanto se le ofrezca no será capaz de ver sino su propio reflejo. El sujeto de conocimiento se re-presenta lo que difiere, y entonces no es capaz de encontrar sino identidades, semejanzas, analogías u oposiciones respecto a lo ya conocido, a lo ya establecido. Nunca se enfrenta a lo que en sí mismo se le pone adelante, a esa diferencia que obliga en verdad a pensar, y por lo tanto actúa como si en el mundo estuviera todo decidido de antemano.

Lógica del sentido y Diferencia y repetición son dos obras que contienen una serie de aspectos críticos como los hasta aquí relatados, aspectos que buscan principalmente despejar el camino hacia una posibilidad distinta para la actividad del pensamiento, y de los agentes que por él deciden sus pasos en la

práctica. Por ahora es necesario resumir esta línea de crítica a la tradición occidental con el dilema planteado por Deleuze desde el inicio: “sólo lo que se parece difiere” y “sólo las semejanzas se parecen” como proposiciones que marcan puntos de partida para una ontología, una teoría del conocimiento y una práctica. Una de ellas, la primera, parece conducir inevitablemente a la constitución de un fundamento destinado a solidificar, a fijar al pensar mismo en una Imagen que no puede encontrarse con lo que difiere en el mundo porque ya desde siempre se lo re-presenta en términos de una identidad, una semejanza, una analogía o una oposición. ¿Qué ocurre con la segunda vía? Hacer del pensamiento un encuentro con la diferencia que, por su parte, siempre es desemejante respecto a sí misma implica concebir a la realidad como una serie de puntos que se conectan y se relacionan entre sí, a condición de no asumir nunca que tales puntos se encuentran conectados de antemano, de acuerdo a un plan preestablecido que puede ser el del mundo de las Ideas o cualquier otro. Pero también implica entender al pensamiento mismo como otra serie de puntos, o mejor aún, como singularidades que en su actividad se relacionan con esa realidad que se ha vuelto móvil e inestable, que exige ser planteada a cada momento. El panorama se vuelve entonces poco tranquilizador, claro está; sin embargo, cabe preguntarse si la estabilidad y la tranquilidad son en verdad deseables cuando el precio a pagar por ellas es la instauración de una Imagen excesivamente fija que no permite mirar más allá de ella, cuando los sujetos que piensan y actúan según lo que la Imagen permite no hacen sino reproducir lo que los siglos y la cultura en el sentido más amplio han decidido en lugar de ellos.

Deleuze —en compañía de Guattari— presenta su versión de una concepción del ser y del conocimiento a través de la noción del “rizoma”, que aparece enunciada en *Mil Mesetas* y que puede interpretarse como la línea que continúa el postulado inicial: “solo las diferencias se parecen”.

Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc.

No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ($n + 1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre estas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza. Pero no hay que confundir tales líneas, o lineamientos, con las filiaciones de tipo arborescente, que tan sólo son uniones localizables entre puntos y posiciones. Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección... Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de “devenires”...⁸

La realidad íntegra, y el pensamiento en relación con ella, al interior de ella, puede ser entendida como una estructura arborescente con su correspondiente raíz, que para establecer el vínculo con lo afirmado en obras anteriores sería la raíz del principio de representación. O bien, puede intentarse una concepción rizomática del mundo y de los agentes en él, una especie de plano —el célebre “plano de inmanencia”— poblado por elementos ontológicos cuya nota esencial es la paradoja de carecer de una esencia predeterminada: las diferencias que se conectan entre sí libremente, que pululan de lo sensible al pensamiento y viceversa, del conocimiento a la práctica. El “fundamento” en este modelo es en realidad un no-fundamento, ya que no se pretende detener la proliferación de diferencias a partir de los postulados de una Imagen. Habría, para establecer una relación con lo mencionado al inicio del artículo, un punto de partida que no corre el riesgo de asentarse en una configuración predeterminada don-

de Sócrates es la auténtica copia de lo Verdadero y el sofista una mala imitación, sino que ambos —y con ellos el resto de las cosas— son diferencias que se mantienen como tales y que exigen ser pensadas en cuanto tales. El punto de partida es, acaso, más una decisión ética que una constatación ontológica, o en todo caso es una forma de pensar al ser que se asume desde el respeto a su naturaleza más íntima, la que lo convierte en diferencia.

El pensamiento nómada y la práctica desde la filosofía

Puede decirse entonces que la obra de Deleuze es una invitación a convertir al pensamiento en una actividad móvil, “nómada”, para utilizar un término característico del autor. Es evidente que las exigencias de una filosofía que pretende encontrarse constantemente “desterritorializada” son muy grandes, especialmente si se asume que la tradición mayoritaria tendería —como se ha insinuado— más bien a efectuar el movimiento contrario, el que tiene que ver con la determinación de lo que la realidad es en términos de una Imagen caracterizada por una voluntad de Verdad que intenta asumir cuanto difiere en los parámetros de lo semejante, de lo ya establecido y dado. Si la realidad —y nosotros, sujetos y agentes al interior de ella— se comporta más como un rizoma que como un árbol nos acecha una sensación de orfandad y de desamparo, pero también el reto irrecusable de desplazarnos, de trazar nuevos mapas, de caminar al encuentro de lo que difiere y que se presenta ante nosotros. Puede leerse en *Diferencia y repetición*:

Hay en el mundo algo que obliga a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, o el templo, o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas, admiración, amor, odio, dolor, etc. Pero, en su carácter primero, y bajo la tonalidad que sea, no puede ser más que sentido. Es en este sentido como se opone al reconocimiento. Pues lo sensible en el reconocimiento no es en modo alguno lo que no puede ser más que sentido, sino lo que se relaciona de manera inmediata con los sentidos en un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido. Lo sensible no solamente es referido a un objeto que puede ser más que sentido, sino que puede ser a su vez encarado por otras facultades. Presupone, pues, el ejercicio de los sentidos, y el ejercicio de las otras facultades en el sentido común. El objeto

del encuentro, por el contrario, hace nacer realmente la sensibilidad en el sentido... No una cualidad, sino un signo. No un ser sensible, sino un ser *de lo sensible* (cursivas de G.D.)...⁹

Entonces el mundo estaría poblado de signos que salen a nuestro encuentro y exigen ser pensados. Si los códigos propios de la Imagen a la cual se aludía en el apartado anterior son hechos a un lado, ¿cómo descifrar entonces aquello que se presenta ante nuestras facultades? La *Lógica del sentido* nos recuerda los tipos de relaciones que suelen establecerse entre las proposiciones de nuestro lenguaje y las cosas de las cuales pretenden dar cuenta: designación, manifestación y significación.¹⁰ En el caso de la primera, se trata de la relación de una proposición con el estado de cosas al que se refiere, y su criterio es el de lo “verdadero” y lo “falso”; en el caso de la manifestación, la relación que cuenta es la que corre entre la proposición y el sujeto que la emite, y su criterio es la “veracidad” o el “engaño” de quien habla; la significación, por su parte, es “la relación de la palabra con conceptos *universales* o *generales* y de las relaciones sintácticas con implicaciones de concepto”¹¹ y su criterio es la condición de verdad, no ya la mera veracidad, ya que si un enunciado carece de significación es considerado absurdo. Ahora bien, es necesario este rodeo por la teoría del lenguaje porque es esta actividad la que presumiblemente permite establecer la relación entre un sujeto y la realidad. Si nos mantenemos solamente en las tres dimensiones de la proposición generalmente aceptadas a las cuales alude Deleuze, resultará que no podremos encontrar nunca cuál es fundamento de cuál: la designación requiere de la manifestación de un sujeto veraz y de una significación con una condición de verdad preestablecida, pero a su vez un sujeto requiere de significados y de un criterio de verdad y falsedad para manifestarse adecuadamente... ¿y la significación en cuanto tal? No podría funcionar por sí misma, a menos que se aceptara un vínculo directo entre palabras y cosas del cual se carece como no se construya precisamente a partir de la designación y la manifestación. Parece entonces que las proposiciones de nuestro lenguaje, signos que son emitidos para dar cuenta de los signos que salen a nuestro encuentro en el mundo, se encierran en una especie de circularidad viciosa que terminará por aislar a los sujetos lingüísticos del mundo acerca del cual pretenden hablar. Es obvio que entre una situación tal y las mónadas leibnizianas no hay demasiada distancia. Ante esta aparente clausura

en la posibilidad del encuentro con la diferencia desde el lenguaje —y desde el pensamiento que se expresa en proposiciones en general— Deleuze afirma:

La cuestión de saber si debemos contentarnos con estas tres dimensiones, o si es preciso añadir *una cuarta que sería la del sentido*, es una cuestión económica o estratégica. No es que debamos construir un modelo *a posteriori* que corresponda a unas dimensiones previas; sino porque el modelo mismo debe ser apto para funcionar *a priori* desde el interior, debe introducir una dimensión suplementaria que no habría podido ser reconocida, a causa de su evanescencia, desde el exterior de la experiencia (cursivas de G.D.)...¹²

Esta cuarta dimensión de la proposición, que da nombre a la obra a la cual se alude, tendría la peculiaridad de no confundirse ni con el estado de cosas que se designa ni con las palabras que la expresan. El sentido es el vínculo entre la proposición y el mundo, es la dimensión de la realidad que conecta al lenguaje con los sucesos de los cuales pretende dar cuenta. No es ya el círculo vicioso de la significación, la manifestación y la designación,

es más bien la coexistencia de dos caras sin espesor, de modo que se pasa de la una a la otra siguiendo su longitud. De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es “acontecimiento” en este sentido: *la condición de no confundir el acontecimiento con su efectación espacio-temporal en un estado de cosas*. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo (cursivas de G.D.)...¹³

El lugar del encuentro, del vínculo entre las cosas del mundo que son diferencias y las diferencias que a la vez constituyen el pensar, es el sentido que da cuenta de los acontecimientos. Un acontecimiento tiene lugar cuando las singularidades que conforman a un sujeto se anudan, “forman rizoma” con las singularidades de un exterior, de algo que ocurre en la realidad más allá del lenguaje y del pensamiento mismo. El rodeo que Deleuze realiza por el análisis lingüístico, y que este artículo se ve obligado a efectuar siguiendo al autor francés, encuentra entonces el sitio que le corresponde en el tema que interesa:

la cuestión ahora es, dado que no hay pensamiento de la diferencia sin acontecimiento y sin su sentido, determinar qué es lo que conviene hacer ante la realidad del “pasar de las cosas que pasan”, al cual alude Miguel Morey en el título del prólogo en español de *Lógica del sentido*. Hay sin duda, y el lector que conozca la obra deleuziana habrá reparado ya en ello, un cierto aire de eterno retorno, de sustancia spinozista, de cosmología estoica en todo esto. ¿Debe hablarse entonces de un determinismo, de una inevitabilidad de los acontecimientos que dejan a los sujetos-agentes a merced de fuerzas que de cualquier manera escapan a su control? Esta pregunta solamente puede formularse cuando se sigue concibiendo al sujeto como esa unidad demasiado sólida del *Cogito* cartesiano, resultado a su vez de la Imagen del pensamiento que es precisamente lo que hay que intentar dejar a un lado para una comprensión adecuada de lo que se propone. No es que ahora se tenga que prescindir de cualquier clase de sujeto; en todo caso, debe procederse con serenidad para aceptar que las diferencias constituyen el “nosotros mismos” que somos y para establecer las conexiones con las diferencias exteriores brindadas al sujeto en el acontecimiento.

La respuesta de Deleuze tiene que ver, efectivamente, con los estoicos, mas no con las nociones vulgares que respecto al estoicismo existen. El acontecimiento no es algo que adviene desde el absurdo del ser hacia un individuo que lo espera pasivamente; se construye en el encuentro mismo entre esta serie de singularidades que pueblan a un individuo y la serie de singularidades de un estado de cosas. Así que definitivamente hay un papel para el sujeto-agente: ser “digno” del acontecimiento, a la manera estoica, pero siempre y cuando esta “manera” no se confunda con una mera resignación pasiva:

El actor efectúa pues el acontecimiento, pero de un modo completamente diferente a como se efectúa el acontecimiento en la profundidad de las cosas. O, más bien, dobla esta efectuación cósmica, física, con otra a su modo, singularmente superficial, tanto más neta, cortante y por ello pura, cuanto que viene a delimitar la primera, destaca de ella una línea abstracta y no conserva del acontecimiento sino el contorno o el esplendor: convertirse en el comediante de sus propios acontecimientos, *contra-efectuación* (cursivas de G. D.)... ¹⁴

Es necesario analizar un poco lo anterior. Un mundo poblado de diferencias que no tienen por qué corresponder a lo que en cierta forma “se espera de

ellas” —tal como ocurre en la Imagen del pensamiento denunciada— no tiene por qué ser un mundo irracional; en todo caso, es un lugar que exige del pensamiento el esfuerzo constante de volverse a efectuar sobre lo que ocurre, sobre los acontecimientos que brotan a cada instante como un fulgor. Por lo tanto, un sujeto humano que se entiende a sí mismo como lugar de una multiplicidad de diferencias tampoco tiene por qué aguardar pasivamente a que los acontecimientos le sobrevengan: su tarea es, en sentido más o menos nietzscheano, “seleccionar” el sentido de los acontecimientos, mediante el vínculo que ha de establecer entre las diferencias que lo conforman y las que provienen del exterior. Si el acontecimiento se efectúa desde y en la profundidad de los estados de cosas, el agente práctico puede “contra-efectuar” el acontecimiento, orientando su sentido, a condición siempre de no perder de vista el horizonte de la diferencia para evitar la neutralización de las situaciones morales o políticas a partir de una serie de concepciones acerca de lo que “moral” y “política” deben ser. Y una vez más es posible ahora relacionar lo que se sostiene en *Lógica del sentido* con la obra posterior. Las consecuencias que en la filosofía de Deleuze tienen el más genuino perfil de una invitación a la práctica son las que encontramos en *Mil mesetas*. Ya desde la “Introducción: Rizoma”, Deleuze y Guattari construyen un marco conceptual que a primera vista puede resultar chocante: “las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos, los cuerpos sin órganos y su construcción, su selección, el plan de consistencia, las unidades de medida en cada caso...”¹⁵ En realidad, la sensación de extrañeza puede aminorarse si se toma en cuenta lo que el autor francés ha escrito antes: el pensamiento de la diferencia exige también toda una terminología concebida para pensar el devenir mejor que la estabilidad, el movimiento mejor que el viejo árbol con sus raíces hechas de representación. La tarea no resultaría simple. Pero tal vez el hablar de líneas y segmentos provoque esa necesaria “violencia” propia de los acontecimientos puros que se busca suscitar entre el lector y el libro. Manteniendo este tenor, conviene remitirse a la “meseta” número nueve, titulada “Micropolítica y segmentaridad”. Las proposiciones ontológicas y epistemológicas propias de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* dan paso ahora a contundentes afirmaciones que no pueden entenderse sino como elementos que apuntan ya hacia los dominios de la práctica:

Estamos segmentarizados por todas partes y en todas las direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentaridad es una característica específica de todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentarizada según el destino de sus habitaciones; las calles, según el orden de la ciudad; la fábrica, según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. Estamos segmentarizados *binariamente*, según grandes oposiciones duales: las clases sociales, pero también los hombres y las mujeres, los adultos y los niños, etc. Estamos segmentarizados *circularmente*, en círculos cada vez más amplios, discos o coronas cada vez más anchos, como en la “carta” de Joyce: mis asuntos, los asuntos de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo... Estamos segmentarizados *linealmente*, en una línea recta, líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un “proceso”: apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, “Ya no estás en familia”, el ejército dice, “Ya no estás en la escuela”... Unas veces los segmentos diferentes remiten a individuos o grupos diferentes, otras es el mismo individuo o grupo el que pasa de un segmento a otro (cursivas de G. D. y F. G.)... ¹⁶

Las diferencias que van constituyendo las existencias de los seres humanos en sus diferentes estratos —desde la corporalidad individual hasta la organización más compleja de las sociedades, así como la geopolítica y la historia mismas— se distribuyen en segmentos, separados por intersticios que las conjugan o las alejan. La pregunta aquí es: ¿a qué obedece dicha distribución? ¿Por qué las líneas de los hombres y mujeres cuentan con tales segmentos y no con tales otros? ¿Quién o qué decide dónde cortar, dónde establecer las separaciones? No se trata de apelar, por supuesto, a alguna instancia trascendente: no es un “sentido de la historia”, ni una especie de Dios convertido en el Gran Hermano que decide cómo jugar con sus líneas. Es la multiplicidad de las diferencias la que se distribuye de tal o cual manera, la que determina que tal orden en los segmentos predomine en cierta situación de un individuo o un grupo. Pero a partir de lo señalado líneas arriba, cuando se aludía a las características del sentido y el acontecimiento, debe mencionarse que estos movimientos no quedan, al menos no solamente, a merced del caos. El “actor” deleuziano que contra-efectúa los acontecimientos es él mismo un elemento del plano de las diferencias, y puede orientar la distribución de éstas en el plano de inmanencia, aunque sea parcialmente, aunque sea como una pequeña resistencia ante lo que puede semejar un orden inalterable. La posibilidad

de tales contra-efectuaciones en términos de la cartografía filosófica que los autores proponen en *Mil Mesetas* requiere, para su análisis, de una profundización en las características de las líneas que atraviesan individuos y grupos:

Ahora estamos en condiciones para dibujar un mapa. Si volvemos a dar a la palabra “línea” un sentido muy general, vemos, en efecto, que no sólo hay dos líneas, sino tres: 1) Una línea relativamente flexible de códigos y territorialidades entretrejidos; por eso partíamos de una segmentaridad llamada *primitiva*, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) Una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concentricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un *aparato de Estado*. Es un sistema distinto de sistema primitivo, precisamente porque la sobrecodificación no es un código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado); 3) Una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización (siempre hay algo como una *máquina de guerra* que funciona en estas líneas) (cursivas de G. D. y F. G.)... ¹⁷

Las líneas indican distribuciones de los elementos de lo real que van adquiriendo tal o cual forma en la vida de un agente o en una sociedad, en un momento de la historia, en una creación artística... La capacidad explicativa de la linearidad sugerida por Deleuze y Guattari se extiende desde los dominios más diminutos de la naturaleza hasta las realizaciones humanas de mayor complejidad, y más allá. En todos los casos, multitud de fuerzas —también expresables como líneas— van determinando las maneras en que las diferencias constituyen un diagrama, una especie de mapa inestable porque siempre habrá nuevas fuerzas que provocarán nuevas distribuciones en términos de una “desterritorialización” o bien de una “reterritorialización”. *Mil Mesetas* está poblado de ejemplos de aplicación de esta peculiar “rizomática”. La línea “flexible” o molecular opera en función de códigos y territorios que no pretenden demarcar fragmentos de las cosas o de los seres humanos con tanta claridad y distinción como la línea “dura” o molar; por ello puede denominarse “primitiva” en una especie de alusión a los estudios antropológicos: tal vez una de las marcas más claras de la modernidad occidental consista precisamente en la tendencia a la construcción de separaciones cada vez más nítidas: o esto o lo

otro, la escuela o la familia, el ejército o la escuela... La civilización o la barbarie, el progreso o el atraso, el bien o el mal. Pero si se asume que la diferencia siempre precede al pensamiento que de ella se puede realizar, aun cuando se trate de este tipo de pensamiento “nómada”, es comprensible que se necesite hablar todavía de un tercer tipo de línea, la “línea de fuga” que se constituye a partir de elementos de la realidad que en un momento determinado y bajo ciertas condiciones experimentan un tipo de aceleración que los fuerza a desterritorializarse y a escapar del mapa para buscar nuevas constituciones, nuevas regiones que cartografiar, nuevas formas de práctica que ejercer en la vida personal o en la pública, así como en la naturaleza en general.

Es comprensible entonces que los autores mencionen que en la segmentaridad de tipo rígido se encuentre una especie de “aparato de Estado”: lo que se persigue es una territorialización más estable, menos sometida al devenir de la diferencia que escapa. Por el contrario, la línea de fuga correrá siempre en el sentido de lo inesperado, de la transformación radical que implica la destrucción parcial o completa de un cierto orden de cosas (por ello puede decirse que sobre tal línea corre algo como una “máquina de guerra”). La línea molecular de segmentos flexibles, la “línea primitiva”, en cierto sentido sirve como soporte para las otras dos, pues constituye una suerte de distribución de los elementos de lo real que todavía no alcanza ni la dureza de las particiones binarias ni la aceleración propia de lo que escapa, aunque este orden no sea sino meramente lógico, mejor que cronológico. En los hechos, es más razonable suponer que los tres tipos de líneas coexisten sin que importe demasiado cuál estuvo ahí primero y cuál llegó después, como no sea a efectos de detectar las condiciones que han permitido una cierta territorialización o que anuncian ya una desterritorialización, los factores que en tal o cual circunstancia determinan un orden más estable o que señalan ya la decadencia de dicho orden. Puede intentarse esta vez una relación entre la terminología de *Mil Mesetas* y la de las obras anteriores, a las cuales este artículo se ha referido en el primer apartado: si esta “rizomática” se aplica a los terrenos de la filosofía, tal vez sea correcto decir que la Imagen del pensamiento corresponde precisamente al territorio marcado por segmentos rígidos como ocurría ya en la división platónica, “o Sócrates o el sofista, alguno es el verdadero amigo de la sabiduría”; la línea de fuga, por su parte, ostenta el fulgor mismo del acontecimiento que se convierte en el signo de la diferencia que escapa a las determi-

naciones preestablecidas. Tal vez tampoco resulte aventurado señalar que la Imagen del pensamiento, ese territorio rígido que determina lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto en el ejercicio del pensar, ostente como una de sus facetas una cierta “Imagen de la práctica”, que en su rigidez sea la que exija un fundamento como criterio para lo conveniente y lo no conveniente en términos de la moral y de la política.

Pueden ensayarse algunos ejemplos. En el texto de “Micropolítica y segmentaridad” se alude, por ejemplo, al fenómeno de la revuelta estudiantil que sacudió a Francia en mayo de 1968. Los políticos profesionales, incluidas las dirigencias de los sindicatos y del Partido Comunista, no supieron interpretar lo que pasaba e insistían en que no podía darse un movimiento revolucionario porque “no estaban dadas las condiciones” que exigían los manuales; es un hombre conservador, el general De Gaulle, todavía tan sostenido en las viejas ideas acerca del lugar de los galos entre las naciones, quien comprende mejor el hecho de que los estudiantes y sus aliados obreros representan más que una serie de disturbios: hay algo que se escapa, o que quiere escapar del orden de una sociedad tal vez demasiado rígida especialmente en los terrenos de lo que debía entenderse por “política” y lo que no. Y es De Gaulle, como relata la historia, quien sabe conjurar el peligro invocando los pequeños miedos —tal vez “moleculares”— de los padres de familia y de la clase media en general para que fueran ellos los que invitaran a los muchachos a retornar a sus hogares. Otro ejemplo de Deleuze y Guattari: el juego de los partidos políticos (liberales contra conservadores, liberales y conservadores contra socialistas, etcétera) se convierte en varios países en el código que todos los protagonistas aceptan, con el apartado concerniente a los comicios como única vía legítima de acceso al poder y el principio de representatividad como indicador para mostrar quiénes detentan legalmente la palabra en el dominio de los asuntos públicos... y de repente, “un palestino, pero también un vasco, un corso” en el horizonte, reclamando un lugar que el sistema democrático-liberal no tiene previsto para ellos y por lo tanto generando la inestabilidad que podría ser el anuncio, precisamente, de una desterritorialización¹⁸. Los códigos de cada forma política, especialmente los de aquéllas que son herederas de la modernidad —dictadura del proletariado o bien democracia de partidos— marcan con toda claridad las reglas del juego; puede decirse que “segmentan” el terreno de la práctica en los asuntos públicos y tal vez siempre de manera binaria:

un partido conservador contra uno de izquierda, un “ala moderada” contra un “ala radical” al interior de cada partido, el discurso que puede pronunciarse y el que resulta “políticamente incorrecto”... Y, siempre en el trasfondo, una distinción originaria que no deja de ofrecer resonancias platónicas: quién es el político y quién no, quién puede participar en el juego y quién solamente debe votar cada cuatro o seis años y después limitarse a observar a sus representantes, quién es el embustero advenedizo y quién es la legítima “voz del pueblo”.

Y así sucesivamente, podemos encontrar las regiones en las cuales es una especie de reglamento menos rígido el que prevalece: los acuerdos privados entre partidos que para el público son antagónicos, la participación menos oficial pero siempre eficaz de los representantes de un sector determinado de la sociedad —los periodistas, los empresarios— en las decisiones de los gobernantes, lo que cada uno hace o deja de hacer a favor de su partido preferido en la época de elecciones. Y por otra parte, lo que escapa, lo que parece amenazar el sistema: un movimiento no controlado, una migración que rebasa los parámetros previstos, tal vez cierto tipo de guerrilla o de huelga que no responde a lo que se supone que una guerrilla o una huelga debe ser. Las tres líneas de la “rizomática” que dan cuenta de las diversas distribuciones de las diferencias en un grupo social dado. Y esto mismo puede decirse de las vidas individuales: sujetos-agentes que se acomodan al interior de determinados códigos de moralidad que indican lo permitido y lo deleznable; pequeñas estrategias cotidianas para convertir en casuística prudencial lo que pudiera semejar una serie de imperativos demasiado rígidos (“no matarás”, pero un anciano ya no soporta su enfermedad y pide la eutanasia, por ejemplo); acontecimientos que brotan de pronto y obligan al agente a desplazarse de sus seguridades cotidianas para asumir un comportamiento que nadie esperaba (“no matarás”, pero el suicidio es la única alternativa, por ejemplo).

Debe evitarse el error de suponer que necesariamente las llamadas “líneas de segmentos rígidos” marcan los aspectos desagradables o condenables de la existencia, mientras que las “líneas de fuga” son siempre amables y consoladoras. Los autores de *Mil Mesetas* apuntan más bien a una especie de neutralidad de las líneas —y de las distribuciones de diferencias al interior de un grupo social o de un individuo— en cuanto tales, y de hecho mencionan que el fascismo suele presentarse, por así decirlo, en la “máquina de guerra” de una

línea de fuga social, y se orienta a un movimiento de desterritorialización y reterritorialización que, por sus consecuencias, solamente puede entenderse como un movimiento que va de lo malo a lo peor.¹⁹ Un totalitarismo político o moral puede concebirse la mayor parte de las veces como el resultado de una solidificación de las líneas y de los segmentos que determinan, pero también pueden darse totalitarismos fascistas cuyo fin no es la preservación de un estado de cosas, sino la destrucción del mismo, una carrera enloquecida hacia el suicidio (Alemania en 1945, pero también los pequeños grupos e incluso agentes individuales que no buscan sino la aniquilación, de sí mismos y de quien se halle a su alcance). La filosofía de Deleuze, en este aspecto, propone un tipo de análisis que se encuentra “más allá del bien y del mal”. Pero esto no implica que las consecuencias para la práctica asuman un carácter de neutralidad que no puede considerarse deseable cuando la ética o la acción política, en los hechos, necesitan orientarse de acuerdo a lo que mejor conviene.

Lo importante es evitar la instauración de algún tipo de fundamento abstracto, similar a la Imagen del pensamiento y sus determinaciones. Queda el punto de partida, la diferencia que antecede a los conceptos que sobre lo real puedan elaborarse. Una cierta “ética del encuentro” puede elucidarse a partir de todo lo dicho hasta ahora, precisamente porque se requiere que las facultades del pensamiento no codifiquen a la diferencia de antemano, sino que sean capaces de seguirla en sus propios devenires: este sería el sentido de la propuesta de un “pensamiento nómada”, mantener a la diferencia que viene al encuentro como aquello que siempre obliga a pensar, y no convertirla en objeto de re-presentación, en un elemento de lo “ya previsto”. Ahora bien, una actitud tal, predominantemente epistemológica, se vuelve ya ética en el momento en que implica por parte de los agentes la disposición para poner en juego las propias diferencias que los constituyen a nivel cognitivo, pero también en lo que concierne a sus afectos: está claro que tal manera de entender a la filosofía no deja intacto al sujeto, lo convierte en una serie de puntos que buscarán conectarse con los puntos que provienen del exterior, de aquello que la realidad que le rodea le ofrece: otros agentes, otras situaciones, otras formas de vida. Una especie de “ética del conocimiento” que evite sistemáticamente las trampas que un reconocimiento demasiado apresurado depara, y que se traducen en neutralizar la potencia creadora de la diferencia siempre al interior de representaciones que ya estaban elaboradas y que impiden alternativas ra-

zonables a los problemas que van surgiendo en las relaciones entre individuos, entre colectividades e incluso a nivel planetario.

Vale la pena mencionar, aunque sea de manera superficial, dos posibles campos de aplicación de este primer postulado ético que paradójicamente debe asumirse como “nómada”. Las mujeres en lo que se ha dado en llamar “Occidente” casi siempre han sido representadas al interior de una Imagen que las concibe, en el mejor de los casos, como la alteridad complementaria de lo masculino; en el peor, simple y sencillamente no existen. Si una mujer es diferencia, hay que considerar que es ella la que viene al encuentro —de otra mujer, del varón, del sistema político— y por lo tanto la expresión que pueda llegar a tener necesita ser considerada como algo que todavía no ha sido pensado, que obliga a pensar para elaborar nuevas prácticas que, al menos, no la excluyan sistemáticamente de lo que puede decirse o hacerse y que no excluyan, en primer lugar, lo que ella misma pueda decir o hacer. Las culturas distintas a la Occidental son otra diferencia o, mejor aún, otro campo de diferencias que no puede pensarse solamente al interior de una Imagen preconcebida sin correr el riesgo de desnaturalizarlas, de convertirlas en algún tipo de abstracción que poco corresponda a sus necesidades y demandas reales, víctimas como históricamente han sido del orden capitalista global: un lema como “en la democracia liberal hay un lugar para todos, también para los indígenas” no tiene sentido a menos que la entidad comprendida bajo el concepto “democracia liberal” se someta ella misma, también a nivel epistemológico, a una profunda transformación, un tipo de desterritorialización que tal vez atemorice un poco en el presente porque apuntaría a una transfiguración tan radical que más de algún teórico o algún político podría no reconocerla después. Pero el problema empezaba, precisamente, con la noción de “re-conocimiento”.

La actitud ética respecto al encuentro con lo que difiere implica una aceptación de cierta ontología que permanecería ajena a las sobredeterminaciones que la Imagen del pensamiento traza sobre lo real antes incluso de que éste pueda ser siquiera pensado. Así, las concepciones acerca del ser y del conocimiento que pueden rastrearse en la filosofía deleuziana llevan aparejado un tipo de compromiso que apunta hacia una práctica por parte de quien conjuga su propia identidad con este ser aceptado como lugar de las diferencias y el tipo de epistemología que una entidad así exige. Pero la “ética del encuentro” puede entenderse también como un primer momento para la filosofía práctica

propriadamente dicha; en este terreno, la pregunta que marca el punto de partida es —según la *Lógica del sentido*— una pregunta general acerca de la ética misma en sentido amplio: “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien esto es lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indignos de lo que nos sucede”.²⁰ Es decir, no eludir el imperativo de la contra-efectuación, de la actuación de los propios acontecimientos, de la transformación del sentido del cual un agente —individuo o grupo— forma parte en cuanto diferencia que se conjuga con otras diferencias. La “indignidad” aquí puede tener la forma de quien asume como una fatalidad las cosas que pasan, las territorializaciones y desterritorializaciones de la realidad en la que se encuentra inserto; pero hay otra forma de ser indignos del acontecimiento, y es la que se encuentra determinada por la ignorancia del mismo, la que actúa solamente en función de los límites de lo ya previsto, lo ya dado, lo que de todas maneras no se mueve... el mal actor que solamente repite el papel que la Imagen del pensamiento y de la práctica han asignado para él.

Contra-efectuar los acontecimientos es la tarea práctica. No se entiende por esto un tipo de acciones que tengan que realizarse al margen de la razón; lo que cuenta es no hacer de la razón una mera re-presentación de una realidad vuelta abstracta sobre los trazos de las preconcepciones del pensamiento, trazos puestos ahí para evitar que la diferencia surja como lo inesperado, lo que siempre obliga a seguir pensando. Los acontecimientos son las diferencias mismas que rompen con los territorios de lo asumido previamente, de lo preconcebido como norma teórica o práctica o como legalidad en general, como patrones de lo que se entiende por lo Verdadero, lo Justo y lo Bello del pensamiento y que cancela otras posibilidades. Pero no debe olvidarse que hay desterritorializaciones que destruyen —como los fascismos, dirían Deleuze y Guattari— y que también exigen una contra — efectuación: la solución a los problemas éticos y políticos no consiste siempre en montarse en la “máquina de guerra” de una línea de fuga. El primer postulado de la “ética del encuentro” tiene como contraparte la necesidad de asegurar que las diferencias puedan tener un espacio donde manifestarse. Y tal vez algunas acciones y prácticas tengan como consecuencia, en el mediano o largo plazo, precisamente la cancelación de dicha posibilidad. El ejemplo recurrente de *Mil Mesetas* es uno de los más dramáticos de la historia: la línea de fuga de los nazis condujo a la sociedad alemana a la aniquilación, no sin pasar antes por el asesinato de mu-

chos otros diferentes: judíos, gitanos, homosexuales... ¿Quién puede asegurarnos que no volverá a ocurrir? ¿Qué se precisa para contra-efectuar un acontecimiento de signo tan ominoso?

Todo lo anterior anuncia un tipo de filosofía de la alteridad. Pero a condición de comprender qué tipo de sujetos-agentes son los que se requieren para evitar la trampa de la sobredeterminación, la celada de la Imagen del pensamiento. El Otro no se puede considerar fundamento de una filosofía práctica, o mejor aún, es preferible salir al encuentro del Otro, de los otros y otras, sin fijarlos en la representación que haría de ellos fundamentos abstractos, versiones invertidas pero al final de cuentas especulares del cielo platónico. Los otros y otras son campos de diferencias que pueden llegar a conectarse con las diferencias que un sujeto-agente es ya. Aceptar esto es la ética de los nómadas, el principio práctico que evita constantemente convertirse en un Principio esclerotizado para no detener jamás la potencia del pensamiento, una potencia creadora que tiene la capacidad de buscar y construir nuevos territorios para los individuos y las sociedades. Y nunca se insistirá lo suficiente en lo que sigue: la razón no queda al margen de este tipo de práctica, tan sólo se trata de encontrar esa “otra manera de concebir a la razón y sus devenires...”

Notas

1. John Rajchman, “Logique du sens, éthique de l'événement”, en *Magazine Littéraire*, París, Minuit, abril de 1988, p. 39.
2. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 255.
4. *Ibid.*, p. 257.
5. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, pp. 234-235.
6. Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, capítulo I.
7. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 234.
8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 25-26.
9. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 236.
10. Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 35 ss.
11. *Ibid.*, p. 36.
12. *Ibid.*, p. 39.
13. *Ibid.*, p. 44.
14. *Ibid.*, p. 159.

15. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 12.
16. *Ibid.*, p. 214.
17. *Ibid.*, p. 226.
18. *Cfr.* Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 220.
19. *Cfr. Ibid.*, pp. 224-225.
20. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 157.

EL DIOS DE LOS PSICOANALISTAS*

Néstor A. Braunstein

Universidad Nacional Autónoma de México

En *Madame Bovary* (1857), la novela que es un parteaguas en la historia de la literatura, Gustave Flaubert presentaba a dos personajes secundarios, dos comparsas en relación con la trama de la historia: el farmacéutico Homais y el sacerdote Bournisien. Homais era un científico presuntamente voltaireano, seguro de su ateísmo pueblerino y chapucero; su contrapartida, Bournisien, era un clérigo limitado pero igualmente confiado en sus creencias o, por lo menos, en la jerarquía que le ordenaba tenerlas. Entre los dos se liaban en una dialéctica de golpes bajos a lo largo de la novela. Lacan,¹ en uno de sus primeros ensayos, comenta la impresión que tenemos todos los lectores: que Homais resulta el personaje risible, el verdadero loco, mientras que Bournisien, “igual de tonto pero no loco” (*aussi bête mais pas fou*), resulta menos jocoso. De todas maneras, ambos “representan una misma manifestación del ser”.

La invitación a dialogar con estos dos maravillosos interlocutores Y amigos que son William Richardson y C. Edward Robins, podría transformarse en una nueva edición de esos diálogos si nos atuviésemos literalmente a la propuesta de encarnar a los personajes de Sigmund y Martha Freud. La idea difícilmente sea atractiva para nadie, ni para nosotros ni para el público, aunque aceptemos, en principio, la caracterización que hacía en chungu Martha de su esposo como un Unmensch, un “monstruo” que no la dejaba cumplir con los rituales religiosos del shabath. Freud, ni Mensch ni Unmensch, era tan sólo un hombre de su tiempo, convencido de las bondades de su Weltanschauung “científica”, que aceptaba complacido la sospechosa distinción que se confería a sí mismo como representante de las “luces” contra el “oscurantismo” del otro, del “creyente”.

En un clima de cariño y reconocimiento el mismo tema podría ser ilustrado por otro diálogo sin golpes bajos ni *inuendos* ingeniosos: el que Freud sostuvo durante más de 30 años con Oskar Pfister,² intercambiando *The Future of*

an *Ilusion*³ por *The ilusion of a Future*.⁴ Tampoco esta reedición sería seductora pues poco podríamos avanzar si partimos de la idea de una descalificación apriorística y de tomas de partido intransigentes que predeterminan los resultados del entrecruzamiento de los argumentos de un lado y del otro, de Freud, el *gotenlose Jude*, y de Pfister, el cristiano pastor de almas.

Me parece más atractivo partir de lo que se dice en un análisis, de la clínica concreta del sufrimiento humano, al que somos convocados, con los mismos fines pero de distinta manera, sacerdotes y psicoanalistas, así como magos y médicos, consejeros y maestros, autores de libros de autoayuda y amigos en general.

Somos consultados por la suposición de que dispondríamos de una respuesta, de un saber valioso sobre las causas del dolor anímico y sobre los modos de remediado. El tema que agrupa al vasto y variado conjunto de las demandas es el de los abismos del alma humana, el de las pasiones y el de las metas del ser (*dasein, being, no self*). Tales encrucijadas subjetivas fueron motivo de reflexión para las religiones mucho antes de la llegada del nuevo discurso del psicoanálisis. Y la religión —me atenderé al monoteísmo y, en particular, al judeocristianismo europeo— ha elaborado una respuesta: el sufrimiento se debe a un distanciamiento con respecto a la instancia superior y trascendente que gobierna los destinos de este mundo, mundo que ella misma ha creado obedeciendo a designios inescrutables. Dios, dicho sea en una palabra que, en el decir de alguien, sabrá Dios lo que quiere decir. La fe, la fidelidad, la confianza (*fides*) en esa instancia suprema, son invocadas en la oración y en el arrepentimiento para reunir al alma perdida con la divinidad a través de la obediencia (*ob audire*) institucional y la plegaria que habrán de permitir la reconciliación (*Versohnung*, “refiliación”, “religazón”) con el principio excelso que gobierna al mundo.

La falta, la culpa, el error y el desconsuelo son la responsabilidad de un Sujeto que debe expiar sus pecados (en nombre de la salvación individual en el Cristianismo, en nombre de los intereses del pueblo elegido en el judaísmo). El Sujeto admite su falencia y se pros terna ante Dios en forma directa o a través de sus representantes que, en el caso del catolicismo, derivan genealógicamente de la palabra del Salvador. El Dios de los religiosos es el “Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob” en el decir tradicional

judío y en la retoma de esos nombres-del-Padre que hace Pascal después de su experiencia mística de hace 350 años (1654), a los que agrega, poco más adelante, al “Dios de Jesucristo”. Ese *Seigneur* al que se invoca es un Dios que exige el reconocimiento, que impone la memoria, que pone a prueba a sus fieles, que juzga, premia y recompensa. Es, en el decir de François Regnault,⁵ un Dios no-todo, un Dios único y celoso que se inmiscuye en los asuntos de los hombres.

Frente o aliado de esta divinidad conocida a través de las Escrituras de la Revelación, existe “otra mitad de Dios” (Regnault, cit.) que es la del Dios “de los sabios y de los filósofos” reconocida también, reconocida y al mismo tiempo denegada como instancia de apelación, por el propio Pascal en aquella misma noche de 1654. El Dios de los sabios y de los filósofos, el de Spinoza y el de Einstein, es un Dios que, en el decir de éste último, es indiferente a los asuntos humanos, que no requiere de deprecaciones, ciego y sordo a las demandas que se le dirigen. A diferencia del anterior, es un Dios todo, equiparable a la naturaleza (*Deus sive Natura*), garante impertérrito de la buena marcha del universo.

A estas dos ideas de Dios, la de la religión y la de la filosofía, habría que agregar una tercera, la de otro filósofo, que no coincide plenamente con ninguna de las dos. En efecto, para Kant⁶ Dios es inabordable para la razón pura que no podría decir nada sobre Él; tampoco es transmisible por la experiencia de los místicos que dicen haber tenido un contacto inmediato con Él y, finalmente, es insustancial si se quiere sostener la idea de Él por las instituciones que hablan en su nombre o por el rol que la noción de un ser superior ha jugado en la historia. No obstante, dice Kant, Dios es imprescindible como “un postulado de la razón práctica” que asegura la reverencia a la ley. Para el hombre de Königsberg:⁷ “Es absolutamente necesario que uno se convenza de que Dios existe; que su existencia sea demostrada no es tan necesario”. Nótese que el argumento decisivo para Kant es la *Überzeugung*, la convicción, en tanto que conlleva resultados prácticos. De modo similar, es la convicción del paciente la que asegura los resultados terapéuticos de la construcción psicoanalítica en la parte final de la obra de Freud.⁸

En oposición a las “dos mitades de Dios” y al tercer Dios de la razón práctica, el psicoanálisis freudiano se posiciona del lado de una concepción “cien-

tífica” del mundo⁹ que no hace lugar a ninguno de ellos y que, al igual que Laplace en su célebre respuesta al Emperador, considera a Dios como una hipótesis prescindible. No es necesario derramar mucha de esta tinta virtual para recordar que en el pensamiento freudiano la religión es considerada sucesivamente como: a) una forma colectiva de la neurosis obsesiva individual, b) una invocación al Padre protector que asegura la sobrevivencia después de la muerte, c) una ilusión, es decir, una creencia animada por un deseo, d) un fragmento de verdad histórica que se desconoce como tal. Esa verdad que retorna en la religión es la de un crimen, el asesinato del Padre primitivo que monopolizaba el goce de las mujeres de la tribu (mito del *Urvater*, retornado como mito de la muerte de Moisés por el pueblo judío). Al acto criminal seguiría la culpa de los hijos que se organizan como sociedad, se dan leyes, idealizan y entronizan al Padre asesinado bajo las formas sucesivas del tótem, del dios de la tribu y del Dios de todos los hombres, produciendo así un delirio de realización de deseos y una construcción convincente, la religión, que sirve como cemento de la vida social. Alcanzarían así los seres humanos la seguridad de un sentido para su vida en el mundo, no muy diferente de lo que producen los delirios singulares de los paranoicos, ni tampoco muy distinta de la convicción que pueden engendrar las construcciones psicoanalíticas.¹⁰ El Dios de la razón práctica de Kant encuentra también su lugar en el pensamiento freudiano bajo la forma del superyó, uno de los nombres ateos de la “conciencia moral”, reconocida desde antaño por el pensamiento religioso (San Agustín) como emanación de la conciencia divina.

¿Hay un Dios específico de los psicoanalistas o habrá que aceptar que Freud dijo la primera y también la última palabra sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la religión, y que, por lo tanto, el psicoanálisis es ateo? ¿En qué consistiría y cómo se manifestaría ese Dios en el caso de admitir su existencia? ¿Qué relación tendría con el Dios de la revelación, con el Dios de los filósofos, con el Dios de la razón práctica de Kant y con el Dios negado por Freud? Creo que la respuesta debe buscarse, sólo puede buscarse, pasando por el pensamiento de Lacan que fue siempre renuente a manifestarse como creyente o como ateo y que se expresó claramente en términos que enriquecen el tema precisamente por la provocación lanzada con ingenio y astucia hacia los dos términos de esa oposición polar.

Lacan deriva su pensamiento del conocimiento de la literatura teológica y de la única fuente a la que tiene acceso directo: la clínica tal como fue fundada por Freud, centrada en la escucha del sufrimiento desde una posición que no está orientada por preconcepciones de ningún tipo y que se supedita a las posiciones subjetivas del demandante. Es allí donde constata los descubrimientos freudianos y especialmente dos, redefinidos por Lacan, que son esenciales para nuestra argumentación actual: el inconsciente y la transferencia. Por cierto que él reformula a ambos: a) el inconsciente está estructurado como un lenguaje y b) la transferencia tiene un substrato concreto que es el supuesto saber atribuido al psicoanalista de la verdad de la palabra de su analizante. El inconsciente no tiene existencia ontológica y no preexiste al decir. El sujeto no es el dueño de un inconsciente sino que él mismo es producido como consecuencia de su decir en la medida en que su palabra encuentre un oyente y, con él, una respuesta. En las condiciones particulares de la relación analítica este oyente es el objeto de la transferencia.

El sujeto en análisis constata su división subjetiva con respecto al saber, la escisión entre lo que puede decir de sí mismo y el saber que se le escapa y que de todos modos está en su decir. El inconsciente, para decirlo en una palabra, que sabrá el inconsciente lo que eso quiere decir. Ese saber se revela ante el otro de la transferencia y tiene a ese Otro como condición de su producción. El analizante se dirige al otro imaginario y éste se hace soporte de la función del Otro ante el cual se pliega (se acuesta en el diván). Este destinatario de la palabra debe dar fe, es invocado; de él se esperan las claves del sentido de lo que se surge confusamente, bajo las especies del síntoma y del sueño; de él se espera la interpretación que ponga luz en la selva oscura de las palabras. El sujeto se revela en el decir; él está representado por un significante (S_1) para otro significante (S_2) o S_q en el matraz lacaniano de la transferencia.¹¹ La verdad habla por la boca del analizante pero necesita de la confirmación, de la autenticación, que procede de quien lo escucha con neutralidad benevolente y atención flotante. El analista se transforma en el garante de la verdad del decir. “Garante de la verdad” es un pleonismo. Etimológicamente “garantía” procede del latín *verus* que pasa al bajo alemán como *wari* y de ahí a *Wärheit* (verdad) que acaba en el inglés como *warrant* y regresa a las lenguas latinas transformado en *garantie*, *garantía*. De modo que sólo de la verdad puede haber garantía.

El paradigma del Dios de los filósofos es el Dios de Descartes, un Dios que, si no hace trampas —y no podría hacerlas sin dejar de ser Dios—, es el garante de la existencia, la instancia correlativa del hecho de que Descartes piensa. Para el psicoanalista, “Hablo, luego soy” es la primera certidumbre que se constata en la práctica. Sólo en un paso ulterior llegaría al consabido “Pienso, luego soy”. El pensamiento —el inconsciente— no es la causa de lo que hablo sino un efecto de la palabra. Porque hablo, pienso, *ex-sisto* a mi decir. Esa representación de mí mismo, secundaria a mi palabra, no es nunca solipsista: apunta permanentemente al Otro de la escucha, al “garante” encargado de refrendada.

En el análisis, la palabra del analizante construye y ratifica a cada paso al “sujeto supuesto al saber” —expresión ésta que despersonaliza y despseudologiza al sujeto de la transferencia y lo marca como el correlato de una función, impersonal aunque substancial, que es el “saber sin sujeto”. La palabra, toda palabra, es invocación al Otro. Cada uno de nosotros se hace y hace al Otro en el momento de hablarle. La palabra implica siempre una respuesta y esa respuesta (*answer*) es una promesa (*spondeo-respondeo*) y un juramento (*sworn*) que compromete a la verdad en el momento de invocada. Toda oración es una oración (del latín *oratio*, a su vez, de *os*, *oris*, boca), vale decir, toda frase es una plegaria. Oración que lleva consigo la adoración.

El sujeto habla con la consigna de decir “todo lo que se le viene a la cabeza” y aspira a ser creído, al crédito, a la fe del otro (*believe* que deriva del alemán *beglauben*, *Glaube*, [fe] que da también lugar a *love*). El sujeto en el análisis —¿sólo en el análisis?, ¿siempre?— produce al Otro que ha de creerle y tenerle fe. Ese Otro, más que una persona, es una presencia que se impone por el hecho mismo de hablar. Si nos atenemos a la fórmula ya mencionada de la transferencia, el sujeto del síntoma, del inconsciente, del sufrimiento, representado por un significante, S_1 , se dirige al S_q , al significante de un otro cualquiera (*quelconque*) y lo transforma en el objeto de la transferencia, soporte del saber inaccesible, el que se “revelará” en la cura. En este proceso el sujeto se desvanece a la vez que es *significado* por su palabra, es lo que queda debajo de la barra de la significación. Ese significado no está constituido de entrada sino que se irá concretando en el curso del análisis como un conjunto de significantes ($S_1, S_2, S_3, \dots S_n$). Es esto lo “reprimido” en la conceptualización de Freud, lo

que aspira a ser reconocido a través del Otro de la transferencia. Es así como en el proceso de dirigirse al Otro se revela el inconsciente. ¿Qué es el inconsciente del que hablamos? El saber en tanto que falta a la disposición del sujeto, lo que aparece entre paréntesis junto a ese significado (letra s minúscula) que es el sujeto mismo, debajo de la barra del mensaje producido por el significante (S) en dirección a su otro (Sq).

$$\frac{S \text{ ----- } Sq}{s (S_1, S_2, S_3, \dots Sn)}$$

¿Y Dios? Ahí, precisamente ahí, estaría el Dios de los psicoanalistas si aceptamos “la verdadera fórmula del ateísmo” en tanto que “Dios es inconsciente”.¹² La fórmula de Lacan, expresada en el Seminario XI, en 1964, alcanza su máxima claridad casi diez años después en el Seminario XX.¹³ Al invocar al Otro, el demandante o suplicante le confiere existencia: “El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, por lo demás irreductible, que podemos dar al término Dios... Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego de palabras, se produce el dios (*dieu-le dieur-le dire*). Por poco, el decir se hace Dios. Y, en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios”. ¿No recuerda así a Nietzsche¹⁴ diciendo “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”? “El Otro como lugar de la verdad”, así es como aparece la verdad, abajo y a la izquierda, en la fórmula general de los discursos que Lacan formularía en el año siguiente. Pero no es eso todo. Quizás no sea ese el “*único* lugar”. Veremos.

Este Dios de los psicoanalistas es el invocado por la palabra (oración), un tercero inmiscuido en todos los intercambios lenguajeros (*langagiers*), el supuesto saber del sentido de todas las oraciones, el poseedor de la interpretación última y definitiva, el que promueve mensajes de curación (*healing, health, holy*) y de redención develando de maneras misteriosas su recóndita presencia.

No es, claro está, un Dios con existencia ontológica, al igual que el inconsciente que tampoco la tiene. Es un Dios que se crea y se descrea a medida que avanza la palabra y que está destinado a desaparecer en el final de la experiencia analítica, cuando se hace inane e inútil. Él es, también, el resto del proceso,

un desecho, algo que pertenece a lo real, lo contrario de los ideales que reclaman mayúsculas, un residuo que lleva para Lacan el nombre de objeto a. *A letter, a litter*, dirá,¹⁵ evocando a Joyce. No sólo es la verdad del discurso sino también lo que el discurso produce.

¿Existencia de Dios? ¿Existencia del inconsciente? “Ni es ni no es”, al igual, podríamos decir, que el horizonte. Pues el Otro sin fallas y garante absoluto del decir es el horizonte inaccesible de la palabra que se va corriendo a medida que el discurso progresa. Un sujeto ausente del enunciado, inalcanzable para todo y para cualquier enunciado, una pura manifestación del sujeto de la enunciación que se aventura en la selva de los significantes en búsqueda de garantías. El inconsciente es, a la vez, la verdad del discurso y lo que se producirá como consecuencia del discurso. En ambos sentidos, “Dios es inconsciente”.

Es en este punto donde nos interpela nuestro amigo William Richardson,¹⁶ S. J. y psicoanalista lacaniano, con la pregunta que toma en cuenta a los tres registros lacanianos, el simbólico, el real y el imaginario: ¿en cuál de ellos cabe incluir a Dios, ese Dios que es el objeto de la creencia de nuestros pacientes? Richardson no oculta su molestia con la condición de ilusión que toman Dios y la religión en la obra de casi todos los psicoanalistas, comenzando por Freud y siguiendo por las emblemáticas figuras del inglés Winnicott y de la francesa, lacaniana y atea Julia Kristeva. Con esa descalificación, arguye Richardson, el análisis se transforma en un proceso de reducción de las creencias al lecho de Procusto ofrecido al sujeto por una teoría y una práctica que tienden a reducir la supuesta ilusión. De modo tal que la religión y la fe en Dios son vistas como formas de la fantasía, fenómenos meramente subjetivos, carentes de una referencia y de una objetividad transcendentales. Si Freud parte de una declaración de ateísmo que impone Corno un presupuesto de su práctica clínica, Richardson adopta otro marco de referencia inconciliable con el freudiano: la idea de “Dios como genuinamente transcendente”.

Ese Dios no podría pertenecer al campo de los fenómenos discursivos e incluirse como un objeto del discurso en el registro simbólico, conjunto de significantes dotados de un significado, ni tampoco podría considerársele como un agente imaginario habilitado para responder a nuestras solicitudes, una especie de Cósmico Oso de Peluche. En estas dos posibles y tullidas opciones

de lo religioso “jamás podríamos verdaderamente comprender analíticamente a quienes, a pesar o incluso a causa del análisis, aún creen”. ¿Qué falta, a juicio de Richardson? Él mismo nos lo dice: falta lo que Lacan llama lo Real: “Lo Desconocido e Incognoscible, lo Inimaginable e Inefable... ese Poder Misterioso que se rehúsa a ser nombrado, al que no podemos mirar de frente y que muchos llaman Dios. Si tal fuese el caso, quedaría aún abierto un camino para comprender por qué el Dios de quienes creen es tan a menudo un Dios ‘recondito’, ‘silencioso’ o ‘ausente’, un Dios que sólo puede ser afirmado por el salto de la fe (itálicas añadidas). No continuaré elaborando este punto pero me parece que sólo si aceptamos esta dimensión de la experiencia analítica podremos evitar un mero reduccionismo y despejar el ámbito para la transcendencia de Dios. Cuándo y cómo un Dios tal podría revelarse a un individuo o a una comunidad, no es nuestro asunto”.

Aquí nuestro amigo se desplaza sobre un terreno tan seguro como resbaloso. Dios, nos dice, pertenece al registro de lo Real. Pero de ese Real que Lacan “inventó”,¹⁷ según lo dice el propio Lacan, y en tanto que escapa a la representación imaginaria y al discurso, es imposible discurrir fuera del hecho de nombrarlo. Como al mismo Dios, hay que decirlo, todo discurso sobre ese Real lo traiciona. Incluso el nombre de Real no pertenece al registro de lo Real y al llamarlo con ese nombre se le desconoce, pues la palabra “Real” misma, en el momento de ser pronunciada tiende a cargarse de sentido, ese sentido que en el nudo borromeo se ubica en la intersección de lo simbólico y lo imaginario.¹⁸ ¿No encontramos aquí el límite de las palabras, un tope al pensamiento que sólo puede ser rebasado mediante el salto de la fe (*leap of faith*)? Siendo así, ¿cómo hablar de eso, como incluir eso en una experiencia, la del psicoanálisis que es, bien lo sabemos, *une pratique de bavardage*, una práctica de parloteo?¹⁹ El hecho, la maldición, si se quiere, es que todo discurso, incluyendo el religioso, particularmente el religioso, tiende a impregnarse de sentido no bien se habla y en la medida en que aquello que se dice encuentra a alguien que lo escucha. Tal es el destino de toda frase, de toda oración.

El propio Richardson trae a colación la antinomia que Lacan plantea entre el psicoanálisis y la religión cuando, hacia el final de su vida declaró:²⁰ “llegaréis a ver cómo la humanidad logra curarse del psicoanálisis ahogándolo en el sentido, en el sentido religioso, por supuesto: lograrán al fin que el síntoma sea reprimido”.

Este es el punto de desembocadura de la enseñanza de Lacan: el síntoma, alimentado por el sentido, el sentido religioso “por supuesto”, el sentido apoyado sobre un Sentido último que equivale a la idea de una Creación dotada de sentido (si no, ¿para qué habrían Creación y Creador?). Religión es lo que se contrapone al proyecto del psicoanálisis que es el de “rasurar el sentido”. Para Lacan,²¹ “lo fastidioso es que el ser [*parletre*] no tiene, por sí mismo, ninguna clase de sentido”. La meta del análisis es²² “trascender el sentido... en la práctica analítica ustedes no operan con el sentido si no es para reducirlo. Por ello, ustedes trabajan con el equívoco”. Para Lacan es central esta antinomia entre el sentido y lo real. Podría prolongar largamente las citas al respecto y ya lo hice en una presentación ante Nomos en Nueva York.²³ Coloquemos tan sólo una de esas citas para concluir:²⁴ “No hay verdad sobre lo real porque lo real se perfila excluyendo el sentido”.

Creo que ese “*leap of faith*” reclamado por William Richardson sería un “salto en el vacío” si admitimos que lo Real carece de sentido, que el ser hablante carece de sentido, que no existe un Sentido transcendental y que el sentido que encontramos en psicoanálisis está fuera de lo real, entra en el terreno de la intersección de lo simbólico y lo imaginario que, ante la incertidumbre, reclama un garante de la verdad, un Alguien a quien dirigir la “oración”, un ser que es construido como una realidad post y no prediscursiva.

De allí que el discurso de Lacan esté marcado por afirmaciones paradójales que niegan la existencia de entidades transcendentales. En otras palabras: que la enseñanza de Lacan es apofática, lo que nos llevaría —cosa que no haremos hoy— a considerar las relaciones entre los dichos de Lacan y la teología negativa.²⁵ Recordemos las conclusiones finales de esa enseñanza y la importancia decisiva que tienen para la comprensión de las relaciones entre religión y psicoanálisis: “No hay relación sexual”. “La Mujer no existe”. “No hay Otro del Otro”. “No hay metalenguaje”. “No puede decirse la verdad sino a medias”. “Ningún enunciado logrará jamás abolir al sujeto de la enunciación”. “No hay universo del discurso”. El sujeto supuesto saber está destinado a ser destituido en el fin de la experiencia analítica, pues es siempre supuesto al decir, inexistente como tal.

Concluamos con un planteamiento que creemos riguroso de la cuestión de estas relaciones diciendo claramente en qué consiste el Dios de los psicoa-

nalistas, un Dios que se superpone sin contraponerse a “los otros dioses” (los de los filósofos, el de Abraham, el de Kant). Digamos: ¿Es Dios la razón y la causa de la existencia del mundo o es Él un efecto de la palabra que lo nombra y lo invoca (de la oración)? Si así fuese, no caeríamos necesariamente fuera del campo de la religión. Repetiríamos algo que fue escrito en Patmos: “En el principio era el Verbo”. O, en palabras de Lacan,²⁶ “Antes de la palabra nada es ni no es [*rien n’est ni n’est pas*] Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir que son— y cosas que no son”. A lo que agregaríamos estas otras:²⁷ “El Otro como lugar de la palabra se instituye y se dibuja por el sólo hecho de que el sujeto habla. Al servirse él de la palabra, el Otro nace como lugar de la palabra. Esto no quiere decir que sea realizado como sujeto en su alteridad: el Otro es invocado cada vez que hay palabra” (“pero no hay Otro del Otro, el Otro está fatalmente tachado por un significante que falta”). Para decirlo del modo más breve: el Otro no existe sino que es creado por la invocación que lo llama. Y es por eso que Lacan puede terminar diciendo:²⁸ “Hay un saber que en manera alguna es atribuible a un sujeto que allí presidiría el orden y la armonía y por eso propuse [la fórmula] ‘Dios no cree en Dios’ o, lo que es exactamente lo mismo: ‘Hay inconsciente’”.

El analista como tal, al margen de sus creencias, nada podría decir sobre la existencia o no de eso que “muchos llaman Dios” (“*many call God*”). Sólo puede basarse en aquello que él mismo hace en una práctica que culmina en la destitución del sujeto supuesto saber.

* Conferencia dictada en un Panel del Congreso de la *American Psychological Association, Section Psychoanalysis*, bajo el lema: “Freud on the Edge: Martha, my wife, believes in God” con la participación de William J. Richardson y C. Edward Robins, Miami, marzo 20 de 2004. Título: “The God of Psychoanalysts” (traducción al inglés de Tamara Francés).

Notas

1. J. Lacan (1946), "Propos sur la causalité psychique", en *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 176-177.
2. S. Freud y O. Pfister (1909-1939), *Correspondencia (1909-1939)*, México, F.C.E., 1966.
3. S. Freud, "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XXI, pp. 1-56.
4. O. Pfister (1928), "The Illusion of a Future. A Friendly Disagreement with Prof. Sigmund Freud", editado y con una introducción por Paul Roazen, en *Int. J. of Psychanal.*, no 74, pp. 557-579.
5. F. Regnault (1985), *Dieu est inconscient*, París, Navarin, p. 38.
6. Cfr. H. Caygill (1995), *A Kant Dictionary*, Oxford, Balckwell, Artículo: *God*, pp. 215-216.
7. *Ibid.*, p. 215. La cita procede de Kant E. (1763), "El único argumento posible en apoyo de una demostración de la existencia de Dios".
8. S. Freud (1937), "Construcciones en el análisis", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. XXIII, pp. 255-270.
9. S. Freud (1932), "En torno de una cosmovisión", Conferencia 35ª de las Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis, en *Obras Completas, op. cit.*, vol. XXIII, pp. 146-168.
10. S. Freud, "Construcciones en el análisis", en *Obras Completas, op. cit.*, p. 258.
11. J. Lacan (1967), "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, p. 248.
12. J. Lacan (Febrero 12 de 1964), *Le Séminaire. Livre XI, op. cit.*, p. 58.
13. J. Lacan (Seminario del 16 de enero de 1973), *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, París, Seuil, 1975, p. 44.
14. F. Nietzsche (1889), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 49.
15. J. Lacan (1971), en *Autres écrits, op. cit.*, p. 11.
16. W. Richardson (1992), "Love and the Beginning: Psychoanalysis and Religion", *Contemp. Psychoanal.*, no 28, pp. 423-441.
17. J. Lacan (1973), *Seminario Les non dupes errent*, clase del 11 de diciembre (inédito).
18. J. Lacan (10 de noviembre de 1974), "La troisième", en *Lettres de l'École Freudienne*, no 16, 1975, pp. 177-203.
19. J. Lacan (1977), *Seminario XXV: El momento de concluir*, clase del 15 de diciembre (inédito).
20. J. Lacan (1974), *Conférence de Presse du Dr. Lacan*, en *Lettres de l'École Freudienne, Bulletin de l'École Freudienne de Paris*.
21. J. Lacan, "L'Étourdit (1973)", en *Autres écrits, op. cit.*, p. 473.

22. J. Lacan (1975), *Seminar XXII: R.S.I.*, clase del 10 de diciembre (inédito).

23. Néstor A. Braunstein (2001), *Seminario "Ateologías"*, México, D. F., a publicarse en dos partes: a) "Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en el que el sentido nos hace creer", México, UNAM, Diplomado "La cultura en el diván". (En prensa). b) "Dios es inconsciente" *Fractal* (26), México, 2004.

24. J. Lacan (1977), *Seminar XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue c'est la mourre*. Seminario del 8 de marzo (inédito).

25. *Cfr.* J. Derrida (1986), *Cómo no hablar (y otros textos)*, Barcelona, Proyecto a, 1997, pp. 13-58.

26. J. Lacan [1954], *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1998, clase del 9 de junio.

27. J. Lacan (1958), *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998, clase de! 25 de junio, p. 475.

28. J. Lacan (1974), *Seminar XXI: Les non-dupes errent*, clase del 21 de mayo (inédito).

LA SOCIEDAD POSMODERNA

Ignasi Brunet Icart-Evaristo Galeana Figueroa
Universitat Rovira i Virgli, Tarragona, España

1. Introducción

El discurso dominante sobre las virtudes del mercado y sus presuntos atributos para resolver los problemas existentes ha repercutido en el ámbito del pensamiento social, produciendo un conjunto de desplazamientos teóricos que han condicionado la visión, por un lado, de los desafíos de la nueva sociedad emergente, definida como postmoderna. Por otro, en torno a este cambio societal se han constituido concepciones sociológicas con la pretensión de caracterizada, y analizar su consistencia y unidad. Ahora bien, como argumenta Alexander (2000: 65), el pensamiento social debe concebirse “no sólo como un programa de investigación, sino también como un discurso generalizado, del cual una parte muy importante es ideología. Como estructura de significado, como forma de verdad existencial, la teoría científica social funciona efectivamente, de forma extra-científica”. Dicho funcionamiento da cuenta de la falta de acuerdo existente sobre muchos de los conceptos sociológicos fundamentales. Este funcionamiento extracientífico se explica, también, al estar anclada la Ciencia Social en el marco teórico y el lenguaje del Estado-nación occidental y que era el supuesto básico de comprensión de la realidad social al haber sido el Estado la plausibilidad histórica de la sociedad y del individuo, dada su capacidad de condensación de la vida social. Condensación realizada por el Estado que había regalado a los científicos sociales la posibilidad de pensar la sociedad como un todo territorial ordenado compuesto por individuos provistos de coherencia simbólica y políticamente supraordenados.¹

Dentro del marco del Estado-nación, forjado dentro de un sistema nacional-estatal global,² el sujeto era una amalgama peculiar de dos filosofías aparentemente irreconciliables: 1) El racionalismo instrumental, es decir, la bús-

queda de un propósito y una eficacia en torno a las necesidades económicas y geopolíticas de la primera Europa moderna, y 2) el romanticismo nacionalista, es decir, la búsqueda de una base étnica para la creación del Estado y el levantamiento de una nación, y que proporcionó la cohesión emocional del grupo a través de la identidad política. Romanticismo que al confluir históricamente con la democracia, impuso la igualdad y la libertad en el nivel concreto en que se ha institucionalizado y totalizado la realidad social, el Estado territorial y, además, le da un sentido territorial, en el sentido simbólico, al poder político.³

2. La modernidad organizada

La identificación con la nación ha constituido la base de la identidad colectiva en la modernidad organizada,⁴ y cuyo éxito y estabilidad estuvo, para Wagner (1997), en su capacidad de incluir, dentro de unas determinadas fronteras territoriales, a todos los individuos en prácticas organizadas que aseguraban a cada individuo un lugar en el espacio social. Prácticas generadoras de identidades al conseguir que los individuos satisficieran sus necesidades materiales, algo que nunca había ocurrido desde la irrupción del capitalismo y que sólo se logró una vez que el requerimiento keynesiano de garantizar el pleno empleo pasó a formar parte de la política oficial de los gobiernos occidentales. Y es que, como indica Chesnais (2003: 49), “el capitalismo no es simplemente un ‘sistema económico’, una forma de organización de la producción material. Es también (incluso, sobre todo) un modo de dominación social, una forma de organización del poder. Después de las guerras Y de la crisis que marcaron la primera mitad del siglo XX, una parte de las clases dirigentes parecía compartir la idea de que una reproducción estable del sistema no era posible al margen de una construcción de compromisos sociales en el interior de los países y de compromisos políticos entre Estados”.

La desaceleración económica de los años setenta del siglo XX trajo un nuevo espíritu del capitalismo en el que el mercado, la revalorización de lo individual y el desprestigio de lo colectivo han devenido los núcleos centrales de la práctica social, política y económica del post-keynesianismo. Concretamente, del “desmantelamiento” del Estado Keynesiano y de la “laminación”

del trabajo, bajo el paraguas ya sea de la dimensión global de una economía capaz de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria o de la nueva fase del régimen de acumulación que exige un grado de integración más fuerte que en el pasado de la economía capitalista mundial,⁵ se ha derivado la crisis de las identidades de la modernidad organizada o keynesianafordista, confirmándose, así, el hecho de que el sujeto sea el efecto de una exterioridad en continua deriva. Identidades que la modernidad organizada desarrolló y consolidó al constituir el vínculo social mediante la relación de los individuos con el trabajo asalariado,⁶ medio fundamental para su inscripción en la estructura social.

En la modernidad organizada, mediante el trabajo asalariado, los individuos pertenecían a la esfera pública, y conseguían una existencia y una identidad social (es decir, una “profesión”). Ahora bien, tanto la extensión geográfica de la actividad económica como la integración funcional de estas actividades dispersas internacionalmente, han transformado la relación de empleo y la política social, generando, como indica García Selgas (2003), un “nuevo (des) orden social, que no es sólo una reorganización formal e institucional de lo social, sino que implica una transformación material en la naturaleza de lo social y apunta a una transición ontológica”. Dicha transición se expresa en la sociedad de redes y flujos de Castells (2000), en la sociedad líquida de Bauman (2000), o en el modelo ontológico de la fluidez de García Selgas (2003), pero, se observa mejor en la hipótesis de la ciudad global que defiende Sassen (2001). Esta autora constata que la transformación de la composición de la economía mundial ha renovado la relevancia de las ciudades económicamente claves como emplazamientos para ciertos tipos de actividades y funciones. Cambios que permiten reflexionar acerca de las nuevas cuestiones teóricas y metodológicas que plantean las nuevas preguntas sobre el papel de las ciudades como subunidades de sus Estados-nación o sobre las formas de evaluar la importancia de la geografía nacional en un mundo social. Según Sassen, el impacto de la globalización transforma radicalmente la estructura social de las propias ciudades, alterando la organización del trabajo, la distribución de los beneficios, la estructura del consumo, todo lo cual a su vez crea nuevos modelos de identidad que se ajustan a este nuevo orden o desorden social en el que las

condiciones de empleo y trabajo, la estabilidad laboral y la cohesión laboral se han deteriorado.

Este deterioro ha producido una constelación de identidades separadas de la posición social que ocupan en el espacio de la producción. Las identidades postmodernas se construyen en detrimento de la ciudadanía social, son subjetividades sustancialmente autistas y narcisistas, perfectamente compatibles con la des-regulación, fragmentación y precarización de las condiciones laborales y los derechos de ciudadanía social. Los elementos más emancipadores de la subjetividad construidos en las décadas anteriores, es decir, las aspiraciones hacia la autonomía, creatividad y reivindicación de la igualdad desde la diferencia que conformaron los Movimientos Sociales han sido corroídos por la subjetividad neoliberal.⁷

Desde el desmantelamiento de los vínculos sociales, el narcisismo y la privacidad postmoderna adquiere plenamente sentido la cuestión de la identidad, que hay que contextualizarla en base a las fracturas en lo económico, en lo social, en lo existencial que ha producido el proceso de reestructuración del sistema capitalista de las últimas décadas del siglo XX. Este proceso ha acelerado la descomposición de las fuentes de legitimidad de las identidades de la modernidad organizada, ha introducido la movilidad, y la competencia en la biografía de los individuos,⁸ retro trayéndonos al hobbesiano estado de naturaleza, donde sólo cunde la guerra de todos contra todos. Y es que, al tener la globalización económica una estructura en red y segmentada, ha posibilitado que todo aquello "que tiene valor, desde el punto de vista del sistema económico y social, sea integrado en las redes globales; mientras que todo aquello que no tiene ese valor es desconectado fácilmente, sin alterar la lógica del sistema. Por tanto, no estamos viviendo ya en una oposición norte-sur, sino en una oposición entre la articulación en esa red de valor y la desarticulación de esa red de valor" (Castells, 2003: 59). En esta estructura en red y segmentada, la organización de la producción y de las relaciones de los asalariados con los medios de producción ha sufrido transformaciones que han tenido consecuencias desfavorables para éstos. Esas consecuencias se han producido a raíz del efecto combinado del nuevo gobierno de la empresa y del proceso de liberalización, desregulación y mundialización, uno de cuyos efectos más importantes ha sido el incremento de la competencia a escala internacional entre los

trabajadores. La flexibilización y el aumento de la precariedad del empleo han hecho que los asalariados hayan visto reducida su ya escasa influencia sobre los medios de producción.⁹

Esta estructura en red y segmentada marca el modelo de acumulación flexible que ha transformado los hábitos de consumo respecto al modelo de acumulación fordista. El nuevo régimen de acumulación, en el que los mercados financieros y los nuevos inversores institucionales no solo determinan el horizonte de valorización del capital sino que, además, determinan los ámbitos de valorización de ese capital,¹⁰ ha convertido a la ciudadanía en una masa manipulable de consumidores en un contexto de una cultura electrónica global. Lo anterior es un aspecto más de la lógica dinámica del capitalismo que exige la constante producción de nuevas mercancías y nuevos mercados, por lo que se puede afirmar que el capitalismo es intrínsecamente consumista, compulsivamente consumista. En suma, con el régimen de acumulación flexible, el fenómeno de la postmodernidad caracteriza el período transicional entre dos fases del capitalismo “en el que las formas anteriores de lo económico se están reestructurando a escala global. Incluidas las antiguas formas de trabajo y sus instituciones y conceptos organiza ti vos tradicionales” (Jameson, 1996: 340). Yes que sólo la flexibilidad del mercado laboral, de la producción y de las formas de consumo permitía, dentro de la lógica de la acumulación de capital, la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, de servicios y de mercados y la posibilidad de una innovación tecnológica y comercial constante. Aquí es donde la revolución tecnológica ha jugado un papel fundamental, al permitir la comprensión del espacio-tiempo y la comunicación prácticamente inmediata a través de todo el globo.

3. ¿El colapso de la modernidad?

De la erosión de la modernidad organizada, de sus prácticas y convenciones sociales ha avivado la conciencia de una convulsión de los convencionalismos orientados a la acción, e incluso el colapso de la modernidad. Pero, ¿hemos trascendido la modernidad o, más bien, lo que acaece en la actualidad sigue un curso profundamente moderno, esto es, neomoderno y, por tanto, una

revitalización de las prácticas de mercado, libres, desreguladas y multiformes, y una liberalización de las prácticas de administración de lo social? Un curso de neo-modernización, en sí, ilimitada y marcada por la completa reestructuración tecnológica y salarial de la división del trabajo a todas escalas: internacional (con deslocalización agraria e industrial, masivas migraciones y nuevo reparto de los sectores y los mercados), regional o nacional (con reconversiones hacia la terciarización presididas por la búsqueda de la especialización flexible), e incluso personal (con fuerte incremento de la movilidad, la rotación y la flexibilidad del empleo precario, que quiebra y fragmenta la estable continuidad de las carreras laborales).¹¹

Una neo-modernización asentada en un individualismo posesivo, y que ha afectado a la propia Ciencia Social, pues frente a la visión grupalista y convergente de la mesocratización social de la era keynesiana y social democrática, la nueva retórica de las ciencias sociales tiende a estar precedida por las cajas negras y las construcciones formalizadas de inspiración micro-económica, precisamente para que los grupos reforzados por la economía financiera de los años ochenta encuentren en su retórica abstrusa y en su apelación a la cientificidad —y a la tecnología— su dinámica propia de elitización y separación social. Visión que tiende a consagrar una percepción absolutamente micro de la sociedad y de las relaciones de su grupo de referencia con la sociedad y lleva asociada, lógicamente, la desconfianza hacia cualquier tipo de acción colectiva comunitaria. Por ello, Rodríguez (2003: 95) concluye que la Ciencia Social, por medio de esta visión, queda atrapada “en el registro de lo real que instituye la teoría dominante del imperialismo económico —un orden económico cuyo delirio comporta la aspiración totalitaria a un mundo puro y perfecto—, y quedan espurgados —etimológicamente esporgar alude a la pérdida de los árboles o de las vidas a su fruto naciente—, y disociados de dicha realidad los componentes imaginarios y simbólicos vinculados a la transformación social”.

Alexander (2000) ha establecido cuatro periodos distintos teóricos e ideológicos en el pensamiento social de postguerra: 1) la teoría de la modernización y el liberalismo romántico; 2) la teoría de la antimodernización y el radicalismo heroico; 3) la teoría de la postmodernidad y el distanciamiento irónico, y 4) la fase emergente de la teoría de la neo-modernización y/o

neofuncionalismo que recupera la teoría moderna del cambio social como diferenciación y que contiene ésta los rasgos generales de la historia moderna. Esta teoría de la neo-modernización queda plenamente reflejada en Luhmann (1997: 41) cuando plantea que, a nivel estructural, no se puede hablar de ruptura entre modernidad y postmodernidad. Como mucho, “se puede decir que aquellos logros evolutivos que distinguen a la sociedad moderna de todas sus predecesoras, a saber, unos medios de comunicación plenamente desarrollados y una diferenciación funcional, han pasado de unos modestos principios a magnitudes que anclan a la sociedad moderna en la irreversibilidad. Hoy en día está remitida a sí misma casi sin escapatoria”.

No hay ruptura, ya que la diferenciación funcional que caracteriza al proyecto moderno se radicaliza, lo que permite definir la era actual más bien como hipermoderna que postmoderna. La radicalización significa para Luhmann que los sistemas sociales constituyen sistemas autopoieticos y como tales requieren de una indicación precisa respecto de la operación por medio de la cual se reproducen y luego se diferencian del entorno. Diferenciación que al clausurarlos genera la condición de su reproducción, es decir, al repetirse las operaciones internas sin ninguna dependencia teleológica. Diferenciación que, por otra parte, genera complejidad definida como la información que le falta al sistema para comprender y describir completamente su entorno (complejidad del entorno) o bien a sí mismo (complejidad del sistema). Así es como Luhmann (1997) considera que la complejidad es el efecto de la ultradiferenciación y que se resuelve en clave autorreflexiva, observando comunicaciones sobre comunicaciones que remiten a otras posibilidades de comunicaciones funcionalmente intercambiables. Recursividad que caracteriza lo social, a las operaciones de observación, definidas como unas operaciones de comunicación. Con ello, argumenta García Blanco (1999: 486), se indica que “la racionalidad de un sistema se logra a través de la reflexión, pero no que toda reflexión sea racionalidad, y menos toda autorreferencia. Esta última, como tal, es únicamente condición para la reducción de la complejidad del mundo, y en virtud de ello para la construcción de cualquier orden, dado que dicha complejidad no puede ser reproducida, elaborada ni controlada plenamente por ningún sistema. La racionalidad así definida implica, en relación a los sistemas funcionales, que éstos refieren la reflexión de su unidad a su con-

dición de subsistemas de la sociedad: a su función, sus prestaciones, a las perturbaciones y peligros que provocan en su ambiente, etc. Con la reflexión racional, pues un subsistema de la sociedad moderna observa, describe y tematiza su propia identidad como momento de la sociedad moderna” .

Esta teoría de la neo-modernización coincide con el nuevo vigor del mercado capitalista, tanto simbólica como objetivamente en el Occidente capitalista, y que demanda un nuevo y muy diferente tipo de narrativa en la Ciencia Social y de identidad social que apuntan a la realización neo-mercantil, a la elección racional, a la personalización, acorde con la narrativa emancipatoria del mercado. Narrativa en la que sitúa un nuevo pasado (sociedad antimercado) y un nuevo presente/futuro (transición al mercado, eclosión capitalista) y fomenta un desplazamiento hacia el “yo emprendedor”, y que impone “nuevas exigencias a cada individuo concreto. En vez de poder instalarse cómodamente en un lugar seguro dentro de un orden social estable, se le pide a cada persona que se comprometa activamente en la modelación de su vida y de sus posiciones sociales en un medio ambiente en constante cambio. Este desplazamiento de acentos debe fomentar forzosamente las inseguridades e incluso las angustias” (Wagner, 1997: 284). Por otra parte, el “yo emprendedor” ha sido un slogan político “para acelerar la disolución de las prácticas organizadas de las sociedades occidentales de la postguerra y para liberar a los individuos de las cadenas de las regularidades y las limitaciones, el concepto de ‘sociedad de los dos tercios’ alude, con mirada crítica, a las muy diversas repercusiones de aquel programa en los diferentes grupos de la sociedad. Se parte aquí de la comprobación de que aunque es cierto que las liberaciones alcanzadas por la cultura emprendedora pueden beneficiar a algunas o incluso a muchas personas, impone elevadas cargas a una considerable minoría” (Wagner, 1997: 285).

Por ejemplo, el discurso de la cultura emprendedora, que se ha convertido en la modalidad social dominante de la representación en la era de la neo-modernización, se refleja muy bien en la teoría del actor racional. Así, “cuando la moderna ciencia social diseña el homúnculo del acto racional calculador y lo propone como modelo alternativo al viejo *homo sociologicus* (en el fondo una variante normativista y en términos de rol del más viejo y antropológico *homo culturalis*), no está sino reproduciendo en términos de lógica de la investigación social lo que antes ha ocurrido en la propia lógica social, en la realidad

misma. El hombre post-moderno es un actor racional, crítico, autocrítico y reflexivo, que analiza de forma sistemática su entorno y sus propias alternativas de conducta y persigue, por supuesto, maximizar sus beneficios, sean éstos riqueza, poder, prestigio o la revolución, la preservación del medio ambiente, la reivindicación de minorías o cualquier otro objetivo, pues es evidente que la conducta racional puede aplicarse a objetivos egoístas pero también a los más altruistas” (Lamo de Espinosa, 1996: 145-146).

Lo relevante es que este discurso, junto a las estrategias de flexibilidad, ha servido para renovar el modelo de acumulación capitalista. De hecho desde 1973, la política económica de la mayor parte de los gobiernos occidentales se orientó hacia un permanente plan de ajuste económico que incluía congelaciones salariales, rebajas de prestaciones sociales y desregulación en el mercado de trabajo. Los empresarios comandaron estos procesos y elevaron la competitividad, la productividad, la eficacia y la flexibilidad a imperativo básico en el funcionamiento social y laboral del capitalismo postcrisis. Las estrategias de flexibilidad para abaratar costes se implementaron en los núcleos medulares del sistema económico: flexibilidad productiva —a través de la reorganización del espacio industrial—; flexibilidad tecnológica —gracias al creciente protagonismo de las nuevas tecnologías de la información y comunicación—; flexibilidad organizativa —mediante las nuevas concepciones de la firma, de los organigramas y del marketing—; flexibilidad financiera —basada en una fuerte liberalización de las operaciones bursátiles— y finalmente, flexibilidad ideológica —merced a una creciente dominación sobre las clases populares y a una extensión de los estilos de vida proempresariales.¹²

4. La racionalidad de mercado

La cuestión a plantear es: ¿cuál es la relación global de los seres humanos, como actores racionales calculadores con “lo social”, en términos durkheimianos, con la solidaridad? Si esta relación se modifica por el efecto de las representaciones asociadas con el desarrollo de las nuevas tecnologías, con la globalización económica y la aceleración de la historia, la propuesta de inteligibilidad de lo social está: 1) En la racionalidad neo-funcionalista de Luhmann que autorregula

al sistema social y en el que el sujeto desaparece, porque lejos de ser un agente constituyente es constituido en un proceso de selectividad contingente; 2) en la racionalidad postmoderna de Baudrillard (1984; 2002), para quien la era de la perspectiva de lo social ha terminado. Así, lo social no es más que una ilusión a causa de que las tecnologías de la comunicación nos han abocado a una situación de hiperrealidad en el que las imágenes, las ficciones, se han convertido en “la realidad”, y el resultado es el secuestro del acontecimiento, la imposibilidad de la reflexión, la carencia de sentido de la historia;¹³ 3) en la racionalidad del mercado que ha adquirido la forma teórica del marco individualista y cuasi-romántico de la elección racional. Racionalidad que pretende convertir la humanidad en una entidad sociológica real, en una totalidad social de la mayor generalidad, que abarca a toda la gente que vive en el globo.

La racionalidad de mercado ha creado un espacio en el que los diferentes Estados nacionales no compiten, supuestamente, en la actualidad, según el principio tradicional del imperialismo, sino como unidades empresariales que concurren dentro de una amplia geoeconomía a la búsqueda de la supremacía política y competitiva de sus emplazamientos. Esta es la razón de que el terreno de las operaciones de la Política Estatal sea el gran mercado mundial y que recurra —en aras de legitimación de la estructura de la actividad económica, la libre empresa y las condiciones favorables para el comercio— al imperativo estratégico de la sociedad de mercado o al imperativo técnico de la sociedad cibernética. El primer imperativo implica una noción de orden social identificado con el principio de menos Estado y más mercado, y que ha llevado a una agresiva globalización económica que acaba desvinculando la actividad económica de los controles políticos democráticos.

Una noción de orden que produce en los individuos incertidumbre y sentimientos de zozobra que conducen y alimentan el neocomunitarismo, pues se da una conexión empíricamente observable y significativa entre la globalización, la informalización, la reestructuración capitalista y los movimientos basados en la identidad y la crisis de legitimidad política. Yes que en la sociedad de mercado “los seres humanos, cuya ciudadanía resulta negada, son invitados a compensar este vacío a través de los repliegues ‘comunitarios’. Invitación al oscurantismo, al fanatismo étnico o religioso, alodio racista o, finalmente, a las limpiezas étnicas. En las situaciones más dramáticas, aquellas

del Tercer Mundo, es la invitación a la guerra ‘tribal’ permanente” (Amin y Houtart, 2003: 281).

El segundo imperativo implica la asociación del orden social con la noción de riesgo. Noción que opera para definir a la sociedad postmoderna como sociedad del riesgo, dramatizando las condiciones de vida contemporáneas provocadas por los avances científico-técnicos, según Beck (1998), y que para Giddens (1990) tal dramatización deriva del hecho de que las grandes decisiones de política tecnológica residen en unos abstractos sistemas expertos que marcan el rumbo de los individuos proyectándolos a una zozobra ontológica. En contra, Luhmann (1991) encuentra la salvación, el remedio al riesgo en tecnologizar radicalmente los diversos sistemas sociales, estableciendo límites y cierres temporales, mediante procedimientos de autoselección y autoregulación que apliquen la tecnología de la comunicación en lo relativo tanto al principio de binariedad, al que se ajustan los sistemas informáticos, como al principio de auto-observación, u observación de la observación, que permite que los sistemas se corrijan sin cesar. Esta propuesta luhmaniana se explica en tanto que para Luhmann la presunta ética de la economía en realidad no existe; y lo que él se pregunta es si la ética es la forma teórica con la que se puede hacer frente adecuadamente a la situación de la sociedad actual. Luhmann confía más en la propia economía que en la ética. Porque los éticos se escapan de los problemas reales y se recluyen en el mundo del deber. Además, los problemas estructurales y sistémicos ya no pueden ser resueltos desde el enfoque de la teoría ética; porque la complejidad de la realidad social exige rebasar el orden del comportamiento individual —al que, a su parecer, está exclusivamente dirigida la ética— y sus conceptos tradicionales de sujeto y acción. Esto es lo que ya ha ocurrido en la teoría de las organizaciones económicas, pues en el nivel organizacional y sistémico no existe ética alguna que sea realmente operativa.

Esto ha ocurrido en las organizaciones económicas, y ocurre también en la vida social y en la propia actuación del Estado. En este sentido las tendencias hacia la modernización de éste ensalzan la visión estratégica y la racionalidad económica sobre cualquier otro tipo de racionalidad social. La acción pública se concibe progresivamente como una prestación eficaz que debe conocer bien el medio en que actúa y ofertar servicios de calidad y personalizados. De la

lógica más universal de los medios se transita hacia una lógica de los resultados. Donzelot (1991) denominó “lo social de tercer tipo” a estas nuevas tendencias estatales que sustituían las grandes políticas por pequeñas políticas de solidaridad que anteponían el pragmatismo, la lógica del corto plazo y los principios contractualistas sobre los derechos atribuidos y las discrecionales en la acción social. Ebersold (2001) ha hablado de “Estado estratega” para describir este cambio de papeles del Estado en la transición de la sociedad salarial a la “sociedad empresa”, donde la cohesión social se deja penetrar cada vez más por la iniciativa privada y se torna en un asunto de empresa e, igualmente, donde el campo jurídico-político se tiñe de los principios económicos, y lleva a la política a convertirse en un apéndice subordinado, pero activo, del campo de lo económico.¹⁴

5. Modernidad y postmodernidad

Pues bien, la cuestión no está en afirmar que la modernidad nunca ha sido histórica o que el postmodernismo ya es historia,¹⁵ sino que el capitalismo es la modernidad y la postmodernidad. Una postmodernidad en la que, para Giddens (1993:58), las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando; radicalización que permite afirmar que aunque aún “no vivimos en un universo social postmoderno, podemos vislumbrar algo más que unos pocos destellos del surgimiento de modos de vida y formas de organización social que divergen de aquellos impulsados por las instituciones modernas. En los términos de este análisis, queda fácilmente al descubierto por qué la radicalización de la postmodernidad resulta tan inquietante y tan significativa. Sus rasgos más conspicuos —la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa constitutiva reflexividad, junto con la evaporación de la privilegiada posición de occidente, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia—”. Perturbador universo que Giddens desarrolla al plantear el salto cualitativo ligado a la conciencia creciente de que se han alcanzado los límites espacial y temporal del sistema social. Al respecto, la metáfora de la energía nuclear y la posibilidad de una catástrofe ecológica constituyen ejemplos ex-

tremos de este salto cualitativo. Respecto al nuevo y perturbador universo de experiencia, Giddens (1993) puntualiza que su origen está en que la globalización actual deriva de las estructuras de Occidente que lo llevan a perder su ventaja sociocultural. A esta pérdida de ventaja se refiere Giddens (1997: 128) con el término de destradicionalización. La sociedad postradicional es la primera sociedad global en la que contemplamos “la formación —más como posibilidad que como realidad plena— de una conversación cosmopolita de la humanidad. Se trata de un orden social donde el papel continuador de la tradición [...] bordea un potencial de violencia”, y ello por causa de que se exige a las tradiciones que se expliquen y justifiquen a sí mismas. A este proceso de radicalización y universalización de las consecuencias de la modernidad, Augé (1998; 2001), lo ha denominado sobremodernización y/o aceleración de los procesos constitutivos de la modernidad.

Una era, la moderna y postmoderna, en que, para el Marx del Manifiesto Comunista, todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y todos los hombres, al fin, se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Una era en la que la lógica que la gobierna es la lógica de acumulación competitiva y que determina las vidas de todos los individuos y ello a escala global. En este sentido, estamos asistiendo, como sostiene Wagner (1997), a la plena realización de la modernidad liberal y/o capitalismo, que promueve el discurso postmoderno del nuevo gerencialismo al apelar al desarrollo de una cultura emprendedora, de una cultura del logro que halla en la empresa comercial el status paradigmático de otras instituciones sociales.

Esta aseveración de Wagner es confirmada y más bien legitimada por Lipovetsky (1986) para quien los ideales ilustrados -el individualismo, la autonomía, la libertad, la democracia- continúan en la sociedad postmoderna y el paso de la sociedad moderna a la postmoderna significa que se ha pasado del autoritarismo, del colectivismo a la democratización, tanto para el capitalismo como para el trabajo. Por ello Lipovetsky argumenta que en las sociedades postmodernas los sujetos son más libres poniéndose fin al orden disciplinar —revolucionario— convencional prevaleciente hasta la década de los cincuenta. La sociedad moderna, dice este autor, funcionaba, por un lado, a través de una lógica individualista que instituyó la noción moral de individuo como valor

central frente a las prescripciones totalitarias del mundo tradicional, pero, por otra, también funcionaba a través de una lógica rígida limitadora de los valores y de los derechos del hombre, como sucedía, por ejemplo, en el orden de la producción, en la estructura burocrática, en la lucha de clases y en la educación autoritaria y normalizadora. La postmodernidad pone fin a esta lógica rígida ya que las estructuras flexibles, fluidas, la neutralización del conflicto de clases, la apatía ideológica, la personalización de la enseñanza, el tiempo libre y los deportes, son todos indicadores de la ampliación del individualismo y de la libertad en las sociedades postmodernas.

Sociedades que viven una segunda revolución individualista caracterizada por la revolución del consumo a través del principio de la seducción, y que es un proceso sistemático de personalización que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en sustituir la sujeción uniforme por la libre decisión, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos. Segunda revolución que queda confirmada en el ámbito de la producción, pues Lipovetsky observa que la lógica de la gestión tayloriana del trabajo, preocupada por la caída del ritmo de trabajo y en transformar al obrero en un autómatas sin pensamiento, ha sido cambiada por los nuevos enfoques de la dirección empresarial, que han sido las puntas de lanza del advenimiento de la cultura postmoralista y posttecnocrática del trabajo. Lo nuevo, dice Lipovetsky (1986: 176), “con la moda de la cultura de empresa, es que ésta, con respecto a deseos y motivaciones, nunca transita el camino tradicional de la moral y la obediencia, del deber autoritario, regular, uniforme, sino el de la autonomía individual y de la participación, del *feedback* comunicacional y de la implicación psicológica”. Ya medida que los imperativos de competitividad y flexibilidad son más urgentes, el discurso del deber individual obligatorio resulta un arcaísmo, siendo reemplazada la cultura del deber por una cultura centrada en la motivación y la responsabilidad, la iniciativa y la participación. Por ello, la organización del trabajo ya no se piensa en forma de pirámide, sino en términos de autonomía, de responsabilidad, de logro.

Esta apelación a la cultura del logro, de la responsabilidad, de la autonomía, está íntimamente vinculada al diagnóstico de la modernidad efectuada por Weber (1981), para quien los logros de la modernidad, la empresa capita-

lista y el Estado moderno, son el producto de la razón instrumental, de la racionalidad formal. Weber identificó la racionalidad instrumental como la cualidad clave de la modernidad, y que expresaba la esperanza de la modernidad temprana en una organización social racional, emancipada de todas las modalidades tradicionales de vida social.¹⁶ Emancipación de acuerdo con las ideas de autonomía individual y de dominio racional, cuyo lado oscuro se reveló en la modernidad organizada o fordismo con la experiencia del Holocausto; una experiencia que constituyó “una prueba rara, aunque significativa y fiable de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna” (Bauman, 1997: 15). Una experiencia que mostró la ambivalencia propia de la condición moderna, que con su inicial impulso político de oposición y liberalización terminó por descubrirse igualmente como una estrategia de manipulación y control de volúmenes cada vez mayores de población.¹⁷

Bauman (1997), que considera que la caída del Muro de Berlín, en 1989, cierra la época moderna inaugurada en 1789 con la Revolución Francesa, dando paso así a las realidades y al espíritu posmoderno, define la modernidad como un proceso de imposición monopolista de un nuevo régimen caracterizado por la voluntad de homogeneizar lo diferente, de imponer el orden y eliminar lo ambivalente, y todo ello en nombre de la idea universal de la Razón y ello por medio del control burocrático. Por esta vía, y por las imbricaciones que tiene la razón con la dominación, con la normalización calculada de los cuerpos y la conducta, con una nueva economía de poder vigilante, cómo el nacionalsocialismo y el estalinismo han constituido, para Bauman, una síntesis de la modernidad. Por ello, Bauman desarrolla la tesis de que la modernidad puede ser considerada como una incesante lucha contra la ambivalencia, un esfuerzo continuo y denodado por construir orden social, estructuras definidas, clasificaciones claras, categorías exentas de ambigüedad, que alejaran el caos y la ambivalencia. Esta mentalidad intelectual geométrica, y esa vocación práctica orientada al diseño, la manipulación, la organización y la ingeniería, con el objetivo de controlar el mundo y la vida misma, forman parte de la esencia de la modernidad. Horror al vacío, a la ambigüedad y a la ambivalencia, a la posibilidad de que algo sea nada, de no saber qué es algo, y de no poder asignar cada objeto, cada hecho o cada sujeto a una categoría determinada. El horror de todos los horrores, el genocidio nazi, no fue, en

opinión de Bauman, el resultado de una descontrolada explosión de pasiones ni un acto irracional carente de todo propósito. Muy al contrario, fue el resultado de una racionalizada ingeniería social orientada a producir el orden que, por sí mismo, la realidad social era incapaz de producir.¹⁸

Como consecuencia de la crítica a la síntesis de la modernidad no ha de sorprender que se haya extendido en los postmodernos la desilusión y el desencanto con la idea de progreso, y hablen de ruptura con las narrativas optimistas del cambio social y de la evolución histórica, y concretamente del fin de las grandes narrativas. Ese desencanto y desilusión con la idea de progreso está íntimamente imbricado, señala Sztompka (1995: 58), “con la crítica a la metáfora del crecimiento, como evolucionismo sedicente, y la crítica a las leyes de hierro de la historia, tal como fueron proclamadas por las versiones dogmáticas, ortodoxas, del materialismo histórico”.

Por otra parte, en torno a la nueva economía de poder vigilante como Foucault (1980) caracterizó la estrategia política de la modernidad, orientada por una biopolítica de la población. Esta biopolítica designa lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder/saber en un agente de transformación de la vida humana. Vida humana caracterizada como un lugar intensivo de tecnociencia, y que ha llevado a Latour (1993) y a Haraway (1995) a caracterizar las innovaciones tecnocientíficas como proliferación de híbridos constiruidos por asociaciones sociotécnicas de humanos y no-humanos. Híbridos tecnocientíficos que han evaporado la demarcación entre naturaleza, tecnociencia y cultura como sistemas cerrados de objetos puros que se van delimitando mutuamente. Híbridos que ponen de manifiesto los compromisos tecnológicos de las sociedades modernas, y que es un proceso de tecnología como legislación, de convencionalización de prácticas técnicas en un mundo natural y socialmente estructurado. Con ello se evidencia el hecho de que las realidades sociales son técnico-naturales, y que en realidad no se dan las separaciones entre naturaleza y sociedad/cultura, más bien lo que se hace visible y se produce es la producción común (en los híbridos) de Sociedad y Naturaleza y la progresiva y conjunta objetivación (científica) de la Naturaleza y subjetivación de la Sociedad.

La biopolítica de la población explicitó la debilidad y la fragilidad de la naturaleza humana, “cuando esa naturaleza se vio involucrada en la patente

eficiencia del más precioso de los productos de la civilización: su tecnología, sus criterios racionales de elección, su tendencia de subordinar el pensamiento y la acción al pragmatismo de la economía y la efectividad” (Bauman, 1997: 17). Tendencia que expresa bien el peligro que representa una “jaula de hierro” de racionalidad formal, y cuyos aspectos básicos de eficacia, cálculo, previsibilidad y control llevan a lo que Ritzer (1996; 2001) ha denominado McDonaldización de la sociedad, esto es, al diseño de una nueva configuración de la sociedad en base a la expansión de las organizaciones y grandes empresas, y que mediante la estandarización de los productos y la homogeneización de los esquemas de conducta permiten a las grandes firmas, gracias a las tecnologías de producción y distribución masiva de amplio alcance, aprovechar no únicamente sus ventajas de magnitud estrictamente técnicas y económicas, sino crear una ventaja social: la capacidad de configurar su propio campo de acción, escenificando y/o reencantando, a efectos de reactivar la demanda, el consumo con las megasuperficies como nuevos parques temáticos.

“Jaula de hierro” y “McDonaldización” apuntan al proceso social de maximización de la racionalidad formal que, como dimensión de las tecnologías productivas y reproductivas del mundo moderno, refleja los compromisos tecnológicos que la sociedad moderna avanzada ha contraído sin valorar sus implicaciones sociales y medioambientales ni la decisión política de contraerlos. Una sociedad en la que las agencias estatales se implicaron en la maquinización de la producción al promover aquella el crecimiento económico y la acumulación intensiva de capital. Una maquinización que los Estados nacionales y las fuerzas de trabajo nacionales han mantenido e incluso intensificado en el postmodernismo con el fin de afrontar la modernidad del capital, y la competencia y reestructuración internacional. De ahí que la crítica ecologista de las modernas sociedades industriales se realice en base a la insostenibilidad del crecimiento permanente de la economía, desde el punto de vista del agotamiento de los recursos naturales y desde la perspectiva de que dicho crecimiento se fundamenta en la creación permanente de desigualdad social entre territorios, como queda de manifiesto comparativamente cuando se analizan los índices de bienestar de los países del Primer Mundo respecto a los países del Tercer Mundo.

La crisis ecológica tiene que ver con el hecho de que nuestros sistemas políticos y económicos son intrínsecamente antropocéntricos, esto es, sitúan a la persona en el centro del mundo siendo todo lo que le rodea susceptible de ser transformado y manipulado para su bienestar.¹⁹ Hay que extrañarse, entonces, que Beck (1998; 1998a) y Giddens (1999; 2000) referencian la globalización con la crisis ecológica y, concretamente, con la proliferación de riesgos ambientales que implican a toda la sociedad. Una sociedad definida como sociedad del riesgo al afectar los riesgos a la inmensa mayoría de clases y estamentos sociales; riesgos que hacen verosímil la autodestrucción real de todas las formas de vida del planeta. En torno a esta autodestrucción se plantea la hipótesis de la democratización de la distribución del riesgo en los países más desarrollados que incide sobre la percepción de inseguridad de la vida en la modernidad tardía, cuestionándose cómo se tiene que vivir en un sentido tanto ecológico, como social, colectivo o individual. Este cuestionamiento adquiere un aire crítico y autocrítico que caracteriza a la denominada modernización reflexiva.

Reflexividad que se revela contra la ley de que el futuro de la sociedad industrial es la sociedad industrial, y el futuro de esta última otra vez la sociedad industrial, ya que, de hecho, la modernización reflexiva ha logrado cuestionar la exclusiva relación unívoca entre sociedad industrial y modernidad, recuperando, aunque para muchos inadvertidamente, el movimiento histórico de la Ilustración como movimiento social y fuerza política contra las estrecheces industriales. Movimiento que al centrar su crítica a la tecnificación de la política más opinión pública pasiva y manipulada, cambia la idea de una transformación global e ideológica basada en las clases sociales o en los partidos políticos, por una apuesta por movimientos sociales de raíz democrática y locales, dispersos y concretos. Movimientos que pueden interpretarse como de defensa del mundo de la vida frente a la colonización del sistema y sus valores dominantes. Se trata de movimientos organizados de forma flexible, no jerárquicos, reticulares, de base, de acción directa, etc.

6. Una modernización de la modernidad

Como señala Lama de Espinosa (1996: 47), con el uso continuado del prefijo *post* se quiere dar a entender que estamos más allá de las sociedades modernas, esto es, ante un cambio nuevo e imprevisto que supone una segunda modernización, una modernización de la modernidad y, por lo tanto, una modernización que hace de la noción de reflexividad el contenido positivo de lo *post*. Noción utilizada para marcar el fin de una época social y de su modelización en el pensamiento, pretendiendo señalar con el prefijo *post* que no únicamente hay una nueva realidad a pensar sino, sobre todo, que es necesario pensada de otro modo. Así, se rompe el marco de referencia de las sociedades nacionales, que había sido el objeto privilegiado de la Ciencia Social: “hacia arriba en civilizaciones o sistema-mundo; pero también hacia abajo en culturas, estilos de vida y actores. De hecho, las tendencias extremas de esa dinámica teórica son ya bien evidentes. De una parte, un marco mundial sin sujetos: el mundo como pura red. Y, de otra, sujetos sin marco: actores racionales, el individuo descarnado, abstracto. En todo caso, se problematiza lo que se daba por supuesto: una teoría lineal de la modernización que, desde los centros universalistas (los Estados-Nación), se extiende y expande progresivamente sobre la barbarie localista y particularista” (Lama de Espinosa, 1996: 47).

La cuestión está, desde nuestro punto de vista, en que con la noción de *postmodernidad* se pretende expresar tanto la verdad interna del novedoso orden social emergente del capitalismo tardío o transnacional, como la nueva fase intensiva de mercantilización que se profundiza en el capitalismo de fines del siglo XX y principios del XXI, y que se articula como un nuevo régimen que se conoce como *postfordismo*, como *acumulación flexible* o como *capitalismo desorganizado*; un capitalismo con el que hemos pasado de la ley mercantil del valor a la ley estructural del valor, y esto no coincide, a pesar de lo que indica Baudrillard (1980: 16), con la volatilización de la forma social llamada *producción*: “¿Estamos todavía, entonces, en un mundo capitalista? Es posible que estemos en un mundo *hipercapitalista* o en un orden muy diferente [n.]. Si la vida y la muerte del capital se juegan sobre la ley mercantil del valor, si la revolución se juega sobre el modo de producción, entonces no estamos ya ni en el capital ni en la revolución. Si ésta consiste en una libera-

ción de la producción social y genérica del hombre, entonces ya no hay revolución en perspectiva, porque ya no hay producción. Si, por el contrario, el capital es un modo de dominación, entonces sí estamos en él, porque esa ley estructural del valor es la forma de dominación social más pura, ilegible, como la plus-valía, sin referencias en lo sucesivo en una clase dominante o una relación de fuerzas, sin violencia, toda entera reabsorbida sin una huella de sangre, en los signos que nos rodean, por doquier operacional en el código donde el capital desarrolla su discurso más puro, más allá de los dialectos industriales, comerciales, financieros, más allá de los dialectos de clase que desarrolló en su fase 'productiva'. Violencia simbólica por doquier inscrita en los signos, y hasta en los signos de la revolución.”

Forma social de producción que impone compulsivamente a consumir. Bauman (2001) sostiene que el consumo constituye simultáneamente el foco cognitivo y moral de la vida social, el vínculo integrador de la sociedad y el centro desde que se gobierna el sistema. Es decir, ocupa la misma posición que en el pasado, esto es, en la fase moderna de la sociedad capitalista, ocupó el trabajo. Y esto significa que los individuos de nuestro tiempo están sobre todo implicados, moral y funcionalmente, en el sistema antes como consumidores que como productores. De hecho, para el sistema de consumo, un consumidor felizmente dispendioso es una necesidad; para el consumidor individual, el dispendio es un deber. De ahí que el sistema ejerza, mediante la publicidad y la comunicación, una presión hacia el gasto, presión que es vivida como alegría y goce tanto como opresión. En el orden del consumo, orientado por el principio del placer, la seducción se constituye en instrumento básico de control social.²⁰

Estamos, por tanto, en un espacio social en el que se ha producido una reestructuración industrial muy fuerte en que la producción pasa a tener un marcado nivel internacional y en el que las reglas de juego sobrepasan la clásica idea del Estado-nación estableciendo nuevas características de vinculación de lo local con lo global, de producción global de lo local y la localización de lo global. Y es que estamos, para Castells (2000), en una nueva estructura social dominante, la sociedad red; una nueva economía, la economía informacional, global; y una nueva cultura, la cultura de la virtualidad real. Como indica Bericat (2003: 22-23), “las estructuras sociales se concentran en

el 'espacio de flujos', típico de la era de la información, conformado por una red electrónica global, y se fragmentan en un 'espacio de los lugares', con base territorial, típico de las eras precedentes. Del mismo modo puede observarse una dualidad similar entre el 'tiempo intemporal', un tiempo que se deshistoriza, de instantes aleatorios, efímeros y de virtualidad real, propio de la movilidad financiera y audiovisual, y un 'tiempo de reloj' al que seguirán sometidas las actividades fuera de la red. La forma 'red', por último, determina una lógica de enlace radicalmente diferente a las empleadas en las formas organizativas de la modernidad, es decir, a la forma 'mercado', en la que las unidades o individuos gozan de autonomía y la relación se funda en la suscripción de contratos entre las partes, y a la forma 'burocracia', que implica una unidad orgánica planificada formalmente en la que las partes tienen funciones especializadas y establecidas a priori. La red constituye una lógica híbrida de enlace, de nodos conectados por 'vínculos débiles', que permite construir megaestructuras globales con gran capacidad de adaptación. Una lógica organizativa especialmente apta para una época de cambios rápidos y profundos, una época en la que la innovación y la flexibilidad determinan la supervivencia, y una época en la que se tejen estructuras con una potente centralización a escala global, pero basadas en una múltiple fragmentación a escala local. Desde las empresas a los Estados, pasando por los movimientos sociales y las relaciones individuales, se están reorganizando en red".

Al mismo tiempo, nuestras sociedades se caracterizan ahora por "una estructura de clases profundamente modificada así como [por] un conjunto de identidades colectivas e individuales profundamente modificado" (Lash, 1997: 66); identidades modificadas en tanto que el pacto keynesiano-fordista articulaba dos modalidades de configuración de las identidades sociales, las identidades nacionales-estatales y las identidades vinculadas al desarrollo de los roles profesionales. Con la crisis del pacto fordista se ha producido una crisis de las identidades citadas, construidas en el marco del consumo de masas, y como consecuencia del desplazamiento del trabajo como espacio central de construcción de las identidades sociales y de los propios procesos de cambio en los modelos de consumo en el sentido de que, tanto en el trabajo como en el consumo, la fugacidad, la volatilidad, la incertidumbre se ha instalado en el corazón de las relaciones de los sujetos con el trabajo y con los objetos del consumo.²¹

Transformación de los procesos de configuración de las identidades que las mutan en “*homo oeconomicus*”, acordes con la economía de mercado y la capacidad competitiva, y que genera un código moral basado en el éxito y que rechaza todo aquello que no puede adaptarse a las reglas de la competencia, y sus desarrollos simbólicos, y que ha generado la mutación de lo social y de la propia identidad. O sea, tanto la denominada crisis de lo social como la crisis de identidad se destacan en el horizonte de una nueva legitimidad centrada en los mecanismos de competencia y sus desarrollos simbólicos, reemplazándose la propia idea de sociedad por la de mercado y la de identidad social por la de identidad personal vinculada al dominio de competencias, a efectos de lograr, por ejemplo, un nuevo compromiso entre un mundo organizado más flexible por parte de la dirección de la empresa y una demanda de lealtad e implicación con la empresa por parte de los trabajadores.²² Y es que, como han señalado Boltanski y Chiapello (2002: 89), el propio concepto de espíritu del capitalismo esta basado “en la solicitud a la participación de los asalariados en el proceso de producción”.

7. Gestión por competencias

El nuevo espíritu del capitalismo se refleja en una nueva modalidad de prácticas de gestión de recursos humanos. Nos estamos refiriendo a la denominada gestión por competencias. Esta nueva concepción de la gestión es consecuencia del desarrollo de la Teoría Estratégica de los Recursos y de la economía de las organizaciones. En estas teorías se proponen dos tipos de explicaciones para el uso de las prácticas de participación de los empleados en la toma de decisiones, una explicación basada en la mejora de los incentivos, y la otra basada en la mejora de la satisfacción. La primera explicación se centra en los efectos positivos sobre la incentivación de los trabajadores si se les permiten mayores cuotas de participación; además, cuando un empleado puede tomar decisiones, este hecho puede redundar en un incremento de la rentabilidad de la empresa. La segunda explicación se centra en la mejora de la satisfacción, que se concreta en que si un trabajador puede decidir/participar, hará para que sus decisiones le reporten mayores beneficios privados y, como consecuencia

de ello, estará más satisfecho. La explicación basada en la satisfacción está relacionada con la existencia de costes de influencia, esto es con los recursos que dedican los empleados a influir sobre las decisiones que se toman en la empresa.

En este sentido, cuando los empleados tratan de influir sobre cuestiones que afectan a la rentabilidad de la empresa, estas actividades son provechosas para la empresa en tanto que la empresa tendrá más información y, por consiguiente, podrá llevar a cabo una decisión más acertada. Pero si los empleados tratan de influir sobre cuestiones que no afectan la rentabilidad de la empresa pero si afectan al bienestar individual de los propios empleados, este tipo de actividades genera un coste en la medida en que en lugar de dedicar sus recursos a actividades productivas, dirigen sus esfuerzos a la búsqueda de beneficios individuales. En este sentido, la adopción de diferentes prácticas de participación depende no sólo de los beneficios sino, también, de los costes, tanto de los costes directos de aplicación de la práctica de la participación (tiempo de reuniones, aprendizaje de nuevas responsabilidades, por ejemplo), como de los costes relacionados con la calidad de las decisiones (que no tiene porqué variar uniformemente con el aumento de la cantidad de la participación de los empleados). Estas teorías sobre la participación hacen de los recursos humanos uno de los activos empresariales más difíciles de imitar. Por otra parte, de estas teorías ha emergido una perspectiva universalista de análisis para estudiar el efecto de la gestión de los recursos humanos sobre los resultados de la empresa. La perspectiva universalista defiende la existencia de prácticas de recursos humanos que llevadas a cabo en cualquier empresa, independientemente de sus circunstancias internas y externas, inciden de forma positiva en los resultados empresariales.

En torno al término competencia, existen diferentes tradiciones y acepciones, pero vamos a fijarnos en el de la escuela norteamericana, que originó la idea de competencia en los años sesenta, con autores como McLelland (1987), Spencer y Spencer (1993), y Boyatzis (1982). En este contexto, las competencias son características personales, demostradas a través de conductas observables, que diferencian a las personas con unos resultados superiores en su lugar de trabajo, en función de la estructura, estrategia y cultura de empresa. De esta definición se destacan dos aspectos: Primero, el énfasis de esta escuela

reside en la consideración de alcanzar una realización superior, diferenciando las competencias básicas necesarias para desarrollar una tarea correctamente y que caracterizan a los mejores. Hay que destacar también la importancia que se da a la necesidad de adecuación de las cualidades de cada persona a las características de cada organización/empresa, por lo que se premia a la realización de contratos psicológicos (individuales) mediante los cuales se definen el conjunto de expectativas del empleado que determinan lo que el individuo y la organización esperan dar y recibir de cada uno durante el período de su relación. Un período en que se exige una mayor flexibilidad y reparto de los riesgos, que se derivan de la actividad de negocio —entre el empleador y empleado, entre el capital y trabajo.

Eufemísticamente, a dicho contrato psicológico es lo que hoy por hoy se le denomina proyecto de empresa a la vez competitiva y socialmente responsable. Y es que las empresas deben adaptarse a un entorno geográficamente global y culturalmente plural, debido a la globalización de los mercados, pero también deben adaptarse a un entorno continuamente cambiante de productos, procesos y formas organizativas para responder a los desafíos de una competencia que surge en cualquier parte del globo. ¿Qué tipo de persona y qué tipo de empresa es adecuada para responder a estos nuevos desafíos? ¿Cómo responder a esta presión competitiva global, a esta continua innovación? ¿Cómo desarrollar las nuevas cualidades personales y organizativas que este tipo de entorno necesita, y cómo hacerlo de manera que no perjudique la calidad humana de las personas ni destruya el sentido social de las empresas? Estas preguntas, nada banales, son las que debe enfrentar una ética empresarial que esté atenta a los desafíos actuales que la globalización plantea a las organizaciones.

Segundo, el concepto de “características personales” es un concepto amplio y que incorpora diversos aspectos, todos ellos importantes (no separadamente, sino en conjunto) para un buen rendimiento de trabajo. Estas características personales incluyen elementos tangibles, como los conocimientos, las habilidades y la experiencia, y elementos intangibles, como las actitudes, los valores, los rasgos de personalidad y las propias motivaciones de cada persona. El primer grupo es el más fácil de medir, y refleja las cualidades necesarias para desarrollar un trabajo excelente en base a estas características. En cambio, el

segundo grupo de elementos intangibles es más difícil de medir, pero muchas veces es el que explica esta diferencia. Cuando se hace gestión por competencias se consideran tanto los elementos tangibles como los intangibles. Y el tercer aspecto, y el más importante, de la gestión por competencias aplicada a la evaluación de la realización, es el hecho de que se utilizan, como pautas de evaluación, unas características demostradas a través de conductas observables. Esto aporta una herramienta clave, pues permite que la evaluación de la realización se efectúe no en base a opiniones subjetivas ni en consideraciones más o menos psicológicas, sino en comportamientos concretos que hayan exhibido los evaluados, mejorando la objetividad de la tarea evaluadora. Además, si no se evalúa a las personas diciendo que son buenas o malas, sino que hacen una cosa o otra, se deja una puerta abierta a su mejora y desarrollo, es decir, no se les pide que cambien quienes son, sino que hagan cosas diferentes o que las hagan de diferente manera. Evaluación continua y que proviene de los propios empleados, compañeros, directivos, clientes, proveedores, competidores.

Este hacer diferente está al servicio de la empresa, a la cultura de la empresa y cuya implantación genera riesgos como que el trabajo sea cada vez más abstracto, que haya una exigencia de actuar rápidamente, que haya una continua demanda de calidad total, de disponibilidad, que inicialmente afectaba a la élite de los trabajadores, y que se esta extendiendo al conjunto de los trabajadores, avalada y legitimada por un discurso que hace de la flexibilidad un imperativo absoluto de la nueva economía, y que constituye la nueva regla de oro para las nuevas formas de gestión de la fuerza de trabajo. Nuevas formas que “han difuminado la ruptura de la clásica dicotomía entre el capital y el trabajo o el empleador y el empleado, minando identidades colectivas clásicas. Frente a la estructuración de la vida colectiva por las relaciones de clase propia de la sociedad industrial, basada en relaciones de producción y donde dominaba una representación de la sociedad en términos de conflictos de clase, el desarrollo de nuevas formas de gestión de los recursos humanos está promoviendo la difuminación de la histórica división entre capital y el trabajo o entre el empleador y el empleado. Esto explica en parte la dificultad que expresan estos colectivos para transformar la indagación y la conciencia de injusticia en conflicto, estimulándose una perspectiva apolítica frente al problema” (Serrano y Crespo, 2002: 199).

Es lo que Bilbao (1993) ha llamado la “desestructuración de la clase obrera” que consiste en que la fuerza de trabajo pasa de ser una realidad político-organizativa identificable a convertirse en un agregado heterogéneo de individuos con intereses distintos y divergentes. La clase (obrero) se reduce al mercado (de trabajo). Pero la cosa todavía es peor, porque esa individualización no sólo parece haber desarticulado a la clase obrera y aislado a los asalariados sino que a la mayoría de éstos les ha arrebatado la fuente de su identidad como ciudadanos.²³ Yes que los propios valores de la cultura de la empresa se generalizan incluso en el ámbito de la gestión del paro: “movilizar los recursos inactivos”, “nuevas oportunidades de crecimiento”, “trabajo de calidad”, “gestión por objetivos”, “desafío estratégico”, etc. Terminología, digamos “bajo sospecha”, adoptada por los servicios de empleo sin cuestionar su procedencia y sus implicaciones. Una reciente declaración del Grupo Prospectiva de alto nivel de los servicios públicos de empleo de los países europeos (2001) realiza este regusto empresarial. La nueva óptica que deben adoptar es la de “aumentar las oportunidades de los demandantes de empleo y ayudarles a adquirir, recuperar y mantener competencias suficientes”, crear “servicios nuevos y personalizados” que propicien las “actitudes autónomas de sus clientes”. Las “estrategias pro-activas tienen prioridad sobre las posiciones reactivas”, esto permitirá a cada parado “valorar sus oportunidades sobre el mercado de trabajo”. La moda de la actual gestión de los servicios de colocación es captar al parado desde el inicio de la inscripción y determinar una evaluación del perfil del candidato a través de un tratamiento individualizado. Esto permite “contar con un registro de las potencialidades del parado y contar con un pronóstico individual de sus oportunidades profesionales: competencias, formación, experiencia profesional, así como la voluntad de mejora, la motivación y las actitudes para aceptar y seguir las recomendaciones de los técnicos. Esta estrategia personalizada de búsqueda de empleo basada en la lógica de *profiling* —de perfilar las capacidades del candidato—, va acompañada de un contrato o compromiso de inserción, que ratifica un acuerdo mediante el cual las partes se comprometen a llevar a buen fin el proceso de reinserción” (Santos Ortega, 2003: 117).

8. Conclusión

En esta coyuntura histórica, de flexibilidad postindustrial o postmoderna o de acumulación flexible, todo indica, pues, que las sociedades postmodernas se caracterizan, por un lado, por la disociación creciente del universo instrumental y el universo simbólico,²⁴ de la economía y las culturas y, por otro, por el poder cada vez más difuso de acciones estratégicas cuya meta es acelerar la circulación de capitales, bienes, servicios, informaciones a efectos de consolidar una economía en la que el mercado y la racionalidad instrumental se han convertido en un mecanismo universal que abarca el planeta, y en la que el éxito depende de la capacidad de adaptación a las nuevas condiciones tecnológicas y de mercado.

En estas nuevas condiciones, las nuevas formas de competir se apoyan o pretenden apoyarse en contratos psicológicos a efectos de aprovechar el capital humano como fuente de ventaja competitiva. La eficiencia racional, el cálculo, el espíritu competitivo, la responsabilidad individual, ha provocado que el sistema nacional-estatal global se caracterice por un alto nivel de independencia del orden social institucional en relación con el orden de las interacciones comunitarias. Aquél sigue su propia lógica, independientemente de la de éste. Una sociedad que es plenamente una sociedad de mercado y en la que la estabilidad y la interdependencia son aseguradas por las relaciones anónimas del mercado. Es un orden social mercantil en el sentido del intercambio²⁵ y en el que los nuevos discursos del *management* están construyendo un nuevo perfil de “buen” trabajador. Según éste, el trabajador, más que buscar el paternalismo y la sumisión que resultan de las relaciones estables, debiera dirigirse a alimentar un espíritu de iniciativa y progreso constante. La función de la empresa es así la de “ingeniería del alma”, en la que lo que une al trabajador con la empresa no es tanto la dependencia que se deriva de la seguridad en el empleo, sino la libertad que aporta la construcción de empleabilidad del trabajador (otorgar los medios de su desarrollo personal). Implica así un nuevo “contrato moral” en el que la empresa otorga al trabajador los medios de desarrollarse y, a cambio, el trabajador acepta implicarse en la empresa. Las empresas pasarían así de ser lugares de sumisión a ser instituciones movilizadoras, lugares de aprendizaje e iniciativa²⁶ para los profesionales polivalentes.

En definitiva, en este contexto mercantil de mayorías satisfechas²⁷ y de mercados de trabajo segmentados, adquiere significado el vocablo postmodernidad. Así, Alexander (2000:85) afirma que el post modernismo es “una ideología del desencanto intelectual, y que los intelectuales marxistas y postmarxistas articularon el post modernismo como reacción al hecho de que el periodo del radicalismo heroico y colectivo parecía estar diluyéndose. Redefinían este presente colectivo convulso, del que se había podido presagiar un futuro inminente aún más heroico, como un periodo que ahora estaba en vías de defunción. Afirmaban que había sido sustituido, no por razones de frustración política, sino debido a la estructura de la historia misma”, y debido a esta transformación la clase obrera se ha disuelto como actor histórico privilegiado, y ello “porque el ejercicio del poder capitalista en el seno de la empresa ha dejado de ser el resorte principal del sistema económico y, por tanto, de los conflictos sociales” (Touraine, 1995: 19), y que ha constituido el apoyo a la justificación del adiós al proletariado de Gorz (1983).

Notas

1. A. Pérez-Agote, “¿Morir de éxito? Fin de la modernidad y triunfo de lo social”, en J. M. García Blanco y P. Navarro, *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, CIS, 2002, pp. 32-54.

2. R. Roberrson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

3. A. Pérez-Agote, “¿Morir de éxito? Fin de la modernidad y triunfo de lo social”, *op. cit.*, pp. 32-54.

4. S. Lash, *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

5. F. Chesnais, “La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes”, en *Revista de Economía Crítica*, No. 1, 2003, pp. 37-72.

6. R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Barcelona, Paidós, 1997.

7. J. M. Rodríguez, “La producción de la subjetividad en los tiempos del neoliberalismo: hacia una organización con capacidad de transformación social”, en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, No. 1, 2003, pp. 89-105.

8. F. J. García Selgas (2003); E. Gil Calvo (2002).

9. F. Chesnais, “La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes”, *op. cit.*, pp. 37-72.

10. *Idem.*
11. E. Gil Calvo, "Quiebra y reconstrucción de las narrativas vitales", en J. M. García Blanco y P. Navarro, *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, CIS, 2002, pp. 67-92.
12. A. Sancos Ortega, "La invasión de la ideología empresarial en los márgenes del mercado de trabajo: inseguridad laboral, paro e inserción", en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, No. 1, 2003, pp. 107-128.
13. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986.
14. A. Santos Ortega, "La invasión de la ideología empresarial en los márgenes del mercado de trabajo: inseguridad laboral, paro e inserción", *op. cit.*, pp. 107-128.
15. A. Callinicos, *Un manifiesto anticapitalista*, Madrid, Crítica, 2003.
16. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza editorial, 1993.
17. E. Terrén, *Educación y modernidad. Entre las utopía y la burocracia*, Barcelona, Anthropos, 1999.
18. E. Bericat, "Fragmentos de la realidad social posmoderna", en *REIS*, No. 102, 2003, pp. 9-46.
19. A. Dobson, "El proyecto de una sociedad sostenible en el siglo XXI: el ecologismo político", en Mellón, J. A. (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Barcelona, Ariel, 2002, pp.142-176.
20. E. Bericat, "Fragmentos de la realidad social pos moderna", *op. cit.*, pp. 9-46.
21. F. Conde y L. E. Alonso, "Gente conecrada: la emergencia de la dimensión fáctica en el modelo de consumo glocal", en *Política y Sociedad*, Vol. 39, No. 1, Madrid, 2002, pp. 27-53.
22. A. Serrano y E. Crespo, "El discurso de la Unión Europea sobre la sociedad del conocimiento", en *REIS*, No. 97, Madrid, 2002, pp. 189-210.
23. F. J. García Selgas, "Para una oncología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivistas", en *Política y Sociedad*, Vol. 4, No. 1, 2003, pp. 27-55.
24. Touraine (1997), Habermas (1987).
25. E. Lamo de Espinosa, *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996.
26. A. Serrano y E. Crespo, "El discurso de la Unión Europea sobre la sociedad del conocimiento", *op. cit.*, pp. 189-210.
27. J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 1992.

Bibliografía

- ALEXANDER, J. C., *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- AMIN, S. y HOUTART F. (Eds.), *Globalización de las resistencias*, Barcelona, Icaria, 2003.
- AVGÉ, M., *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BAVDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kaidós, 1984.
- *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- *L'esprit du terrorisme*, París, Galilée, 2002.
- BAVMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.
- *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- BECK, V., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, Barcelona, El Roure, 1998a.
- BERICAT, E., "Fragmentos de la realidad social posmoderna", en *REIS*, No. 102, 2003.
- BILBAO, A., *Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera*, Madrid, Trotta, 1993.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- BOYATZIS, R. E., *The competent manager: a model for effective performance*, Nueva York, Wiley, 1982.
- CALLINICOS, A., *Un manifiesto anticapitalista*, España, Crítica, 2003.
- CASTEL, R., *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Barcelona, Paidós, 1997.
- CASTELLS, M., *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Vol.1, *La Sociedad Red*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- CASTELLS, M., "Más allá de la calidad: responsabilidad social en interés de la empresa en la nueva economía", en Cortina, A (coord.), *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 73-99.
- CHESNAIS, E., "La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes", en *Revista de Economía Crítica*, No. 1, 2003.
- CONDE, E. y ALONSO, L. E., "Gente conectada: la emergencia de la dimensión fáctica en el modelo de consumo global", en *Política y Sociedad*, Vol. 39, No. 1, Madrid, 2002.
- DOBSON, A., "El proyecto de una sociedad sostenible en el siglo XXI: el ecologismo político", en Mellón, J. A. (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Barcelona, Ariel, 2002.

- DONZELOT, J. (Dir.), *Facea l'exclusion, le modele franfais*, Paris, Esprit, 1991.
- EBERSOLD, S., *La naissance de l'inemployable*, Presses Vniversitaires de Rennes, 2001.
- GALBRAITH, J. K., *La cultura de la satisfacci3n*, Barcelona, Ariel, 1992.
- GARCÍA BLANCO, J. M., "De la mundializaci3n y la globalizaci3n al sistema de la sociedad mundial", en RAMOS TORRE, R. y GARCÍA SEGLAS, F. (Eds.), *Globalizaci3n, riesgo, reflexividad, Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 1999, pp. 114-137.
- GARCÍA SELGAS, F. J., "Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivistas", en *Política y Sociedad*, Vol. 4, No. 1, 2003.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza editorial, 1993.
- "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producci3n de la cultura", en GIDDENS, A., TVRNER, J. y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 46-64.
 - *La tercera vía. La renovaci3n de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.
 - *Política, sociología y teoría social*, Barcelona, Paid3s, 1997.
 - *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalizaci3n en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000.
- GIL CALVO, E., "Quiebra y reconstrucci3n de las narrativas vitales", en GARCÍA BLANCO, J. M. y NAVARRO, P., *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la informaci3n, la comunicaci3n y sus nuevas tecnologías*, Madrid, CIS, 2002.
- GORZ, A., *Adi3s al proletariado*, Barcelona, Ediciones 2001, 1983.
- HABERMAS, J., *La teoría de la acci3n comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- HARAWAY, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinveni3n de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- JAMESON, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- LAMO DE ESPINOSA, E., *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996.
- LASH, S., *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- LATOUR, B., *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- LUHMANN, N., *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paid3s, 1997.
- *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Universidad Latinoamericana/Alianza Editorial, 1991.
- MCLELLAND, D. c., *Human motivation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- PÉREZ-AGOTE, A., "¿Morir de éxito? Fin de la modernidad y triunfo de lo social", en GARCÍA BLANCO, J. M. Y NAVARRO, P., *¿Más allá de la modernidad? Las*

- dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, CIS, 2002.
- RITZER, G., *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel, 1996.
- ROBERTSON, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.
- RODRÍGUEZ, J. M., “La producción de la subjetividad en los tiempos del neoliberalismo: hacia una organización con capacidad de transformación social”, en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, No. 1, 2003.
- SANTOS ORTEGA, A., “La invasión de la ideología empresarial en los márgenes del mercado de trabajo: inseguridad laboral, paro e inserción”, en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, No. 1, 2003.
- SASSEN, S., *The Global City: New York, London, Tokio, Princeton*, New York, University Press, 2001.
- SERRANO, A. y CRESPO, E., “El discurso de la Unión Europea sobre la sociedad del conocimiento”, en *REIS*, No. 97, Madrid, 2002.
- SPENCER, L. M. y SPENCER, S. M., *Competences at work*, Nueva York, Wiley, 1993.
- SZTOMPKA, P., *Sociología del cambio social*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- TERRÉN, E., *Educación y modernidad. Entre las utopía y la burocracia*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo Cultura Económica, 1997.
- *Producción de la sociedad*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, UNAM, 1995.
- VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986.
- WAGNER, P., *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder, 1997.
- WEBER, M., *Ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 1981.

Reseñas

Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la Praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI, 2003, 213 pp.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

De la razón a la praxis busca analizar, descubrir y discutir las diferentes vías, las diversas formas como se transita filosóficamente entre estas categorías. Darle terrenalidad al pensamiento racional y orientar teóricamente la acción es el problema fundamental sobre el que se centra el libro de Mario Teodoro Ramírez.

El autor considera que la misión de la filosofía contemporánea, más que construir sistemas o justificar verdades, es promover la conciencia crítica sobre el pensar y la acción. Pero trata de ir más allá de la comunidad filosófica o intelectual hacia la sociedad en general. En contra de la tradición elitista o aristócrata de la filosofía, que sostienen muchos filósofos desde Platón a Nietzsche, Mario Teodoro Ramírez propone que la filosofía se convierta “en forma de pensamiento básico y común de las sociedades por venir” (p. 21).

Esta forma de pensamiento filosófico socializado ha de vencer las visiones parciales de la filosofía que enfatizan sólo la ciencia, sólo la estética o sólo la política como expresión racional del saber humano racional o al menos valioso. En contra de esta visión parcial, Mario Teodoro propone como función principal de la filosofía la de ser un pensamiento totalizador que integre y difunda los distintos saberes parcializados. Pero la filosofía no sólo ha de circunscribirse al ámbito intelectual, sino en cuanto a forma generalizada del pensamiento social tiene que abrirse, ser sensible a los problemas fundamentales de esa sociedad: marginación, dominación, pobreza, colonialismo, tiranía, etc.

Esta misión que Mario Teodoro Ramírez asigna a la filosofía está presente en la filosofía mexicana desde su origen. Así por ejemplo Fray Alonso de la Veracruz, primer profesor de filosofía en Michoacán, en México y en América integró la lógica, la teoría del conocimiento, la ciencia física, la psicología

filosófica, la filosofía jurídica, moral, y política, la teología, la retórica y la teología en el estudio y la comprensión crítica de los

grandes problemas que se derivaron de la conquista y la evangelización. Asimismo, se propuso difundir el saber filosófico tan ampliamente como se pudiera. Desde la fundación del primer colegio de filosofía en América en Tiripetío, hasta la fundación de la Facultad de Artes y de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México, Fray Alonso además de sus cátedras escribió los primeros textos filosóficos para que pudiera tener acceso al saber filosófico un público más amplio que el que podía asistir a clases.

Así pues, la propuesta “totalizadora y socializante de la filosofía” que propone Mario Teodoro Ramírez no es una utopía sino un proyecto no culminado, pero si iniciado desde los orígenes mismos de la filosofía occidental en México.

En la primera parte del libro, Ramírez se centra en el concepto de racionalidad, especialmente el de racionalidad comunicativa. El autor considera que ésta es más importante para la comprensión de racionalidad social. Siguiendo a Habermas y secundariamente a Apel, la racionalidad comunicativa establece las bases mínimas para el conocimiento acerca del mundo y para el conocimiento de sí mismo y de la intersubjetividad. Más específicamente, Ramírez señala que la racionalidad comunicativa permite recuperar una noción de sujeto integrado siempre a una tradición que al mismo tiempo que condiciona y limita a toda interpretación, constituye el *locus* desde el que se ejerce y sobre el cual versa la racionalidad comunicativa.

El tema de la racionalidad comunicativa necesariamente conduce a discutir la relación entre lenguaje y realidad. Siguiendo de cerca la filosofía antropológica y sociológicamente ilustrada de Peter Winch, Ramírez afirma que la caracterización de lo que ha de contar como real no es un problema empírico, sino ante todo un problema de lenguaje, de los conceptos básicos con los que se definen en cada cultura y en cada comunidad lo que es real y lo que no.

La tesis de que la definición de la realidad depende del marco conceptual básico con que la comprendemos es una tesis claramente sostenida por Heidegger en sus distinciones entre el nivel ontológico (conceptual, lingüístico) y el nivel óntico: se accede al ser a través de la comprensión que tenemos de

ese ser. En términos semióticos podemos plantear esta tesis como la determinación del referente por el sentido.

No se trata de manera alguna de un idealismo, sino ante todo de un “giro lingüístico” o si queremos más radicalmente de un giro hermenéutico. Tal giro es fundamental en el ámbito mismo de la filosofía e historia de la ciencia, como lo ha puesto de manifiesto Thomas S. Kuhn, para quien el mundo de la ciencia misma está definido o acotado por los conceptos de taxonomías o base hermenéutica particular de cada paradigma. Tal base hermenéutica es producto de la historia o tradición que dio origen y continuidad al paradigma en cuestión. Desde luego que para Kuhn, como para Winch, los practicantes de una tradición y usuarios de un lenguaje específico no discurren críticamente acerca de la racionalidad de la base hermenéutica, sino que más bien la adoptan naturalmente a través de su formación. Este proceso es el mismo que el que sucede según Winch en una comunidad primitiva basada no en el conocimiento científico, sino en el mágico. Dado que no hay un lenguaje externo al pensamiento mágico o al pensamiento científico, no es posible afirmar que uno es más objetivo o más racional que otro, pues los elementos de contrastación empírica como los criterios de coherencia son particularmente internos al sistema de pensamiento y a cada lenguaje. Por ello Winch llega a afirmar que tan racional y objetivo es el sistema de creencia de los científicos como el de una comunidad primitiva.

A partir de esta afirmación parecería que Winch está condenado a un relativismo en el que todos los gatos son pardos. Pero éste no es el caso. Gracias a la racionalidad comunicativa es posible establecer una contrastación dialógica entre los diferentes lenguajes y sus diferentes mundos para que cada uno aprenda del otro. Esta racionalidad dialógica a través del habla es el rasgo distintivo de la hermenéutica, que constituye el núcleo filosófico en el resto del libro (cap. 5-10).

En los capítulos 5 y 6, Ramírez explora las consecuencias de la concepción hermenéutica de la realidad y de la racionalidad en el ámbito de la ciencia, para realizar una fuerte crítica al objetivismo científico que pretende construir el conocimiento a partir de una tabula rasa respecto a los prejuicios. La tesis de la dependencia conceptual de la delimitación del objetivo de estudio científico, necesariamente introduce a la tradición específica del científico o en

general de todo sujeto como condición histórica y social particular de todo proceso cognoscitivo.

Como bien lo ha mostrado Gadamer, la ciencia no es capaz de reflexionar sobre sus prejuicios y la tradición que le ha dado origen. Éste es un trabajo que han de desarrollar las disciplinas hermenéuticas y más específicamente la hermenéutica filosófica. De esta manera, mal que les pese a los científicos, el progreso racional de las tradiciones científicas depende de la comprensión hermenéutica y crítica de la tradición científica. (pp. 79-80)

Esta crítica hermenéutica al cientificismo propio de la ilustración moderna no pretende de manera alguna desprestigiar al conocimiento científico, sino simplemente reconocer sus límites y la necesidad de que la ciencia se ponga en diálogo crítico con las humanidades, especialmente con la filosofía y la historia. Como se ve, se trata más bien de una reintegración de dos tradiciones: la científica y la humanística.

De manera atinada, Ramírez vincula su propuesta hermenéutica a dos conceptos fundamentales afines: tradición y racionalidad prudencial o *phronesis*. El primer concepto lo desarrolla principalmente en el capítulo 7 y el segundo en el 6 y 9, especialmente. Al leer el capítulo “El tiempo de la tradición” donde el autor intentó mostrar las múltiples caras del concepto de tradición, me queda claro que Michael Oakshott tenía razón al afirmar que la tradición es elusiva, no podemos definirla con precisión. Efectivamente, Ramírez caracteriza de diferentes modos la tradición:

- “En principio, se entiende por tradición la determinación del presente por todo aquello que ya se ha hecho en el pasado, en el plano de las costumbres, pero también en el del saber, la práctica, el arte, la moral y hasta la política” (p. 108).

- “La tradición es lenguaje. La esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje”, afirma Gadamer” (p. 109).

- “La interpretación es el ser o la esencia de la tradición. El corazón de la tradición se encuentra en el acto de interpretar (...) interpretar implica siempre una mediación, una síntesis entre conservación y transformación” (p. 112).

- “Interpretamos la tradición a partir de ella misma” (p. 113).

- “La libertad es condición para la interpretación de la tradición y ésta es a la vez condición y campo de la libertad” (p. 113).

Tratando de integrar estas múltiples connotaciones encuentro que una tradición es un complejo de valores, creencias, teorías, actitudes prácticas, tanto de carácter científico, político, ideológico, morales que cada comunidad hereda del pasado y comparte con todos sus miembros. En este sentido, las tradiciones son un rasgo identitario de las comunidades y un rasgo de pertenencia de los individuos a su comunidad.

Ramírez tiene razón en afirmar que la tradición no es un peso muerto del pasado, sino que vive y se desarrolla a través de sus interpretaciones en el presente.

También me parece adecuada su observación sobre la síntesis entre conservación e innovación, entre aceptación y crítica que los miembros de una tradición realizan en ella y gracias a la cual la tradición se desarrolla.

En este sentido, tiene razón Michael Oakshott al afirmar que la identidad de la tradición está en su forma de cambio, esto es en su continuidad.

Esto es uno de los puntos que considero fundamental de la tradición que es necesario ampliar y profundizar. En particular, considero que la interpretación de la tradición, como lo ha señalado Alasdair MacIntyre, es ante todo la elaboración de una narrativa retrospectiva que los intérpretes hacen desde el presente. Pero esta narración de la tradición, como lo ha señalado Paul Ricoeur, es constitutiva de la tradición misma. Esto es, la narración es una interpretación de la tradición que conforma a la misma tradición.

Esta dialéctica entre narración y tradición es una de las formas paradigmáticas de recorrer la vía entre razón y praxis, que me gustaría que Mario Teodoro Ramírez desarrollara más.

Por otra parte, también me parece pertinente el énfasis que el autor hace sobre la relación entre libertad y tradición, tanto Karl R. Popper como Edward Shils señalan que si en una tradición no hay libertad de interpretación, no hay pluralismo de interpretaciones, la subjetividad se asfixia, y la tradición se convierte en un tradicionalismo. Me parece que también es necesario profundizar más sobre este aspecto, en particular, sobre la tensión entre consensos y disensos al interior de una tradición, entre autenticidad de la persona individual y el sentido común (*sensus communis*), que el autor trata de manera muy interesante en el capítulo X. Pero sobre todo también es necesario revisar el concepto gadameriano de tradición a partir del reconocimiento de la pluralidad de tra-

diciones y los problemas que surgen en el diálogo intertradicional (problemas como inconmensurabilidad, incompatibilidad, etc.) Este tipo de diálogo hermenéutico representa un enorme potencial de reflexión crítica de la propia tradición. Para imaginarnos más claramente este potencial, pensemos por ejemplo en el encuentro o encontronazo entre las culturas autóctonas de América, los conquistadores y los evangelizadores.

En especial, frailes como Bartolomé de las Casas o Fray Alonso de la Veracruz pudieron transformar críticamente su tradición filosófica y religiosa a partir de la comprensión que tuvieron de las civilizaciones indígenas.

Desde luego que el problema central del diálogo intercultural entre tradiciones es la discusión acerca de los criterios racionales para determinar qué de lo propio se conserva y no se renueva, qué de lo extraño y novedoso se acepta y qué se rechaza. De manera muy acertada Ramírez considera que esta decisión es ante todo una cuestión práctica que debe fundarse en una racionalidad prudencial y no en una metódica de carácter concluyente.

La racionalidad prudencial, de acuerdo a Gadamer es un juicio que surge de una deliberación colectiva acerca de la decisión o curso de acción más adecuado en circunstancias específicas. El juicio es siempre falible y revisable, por lo que llama a otra deliberación y juicio prudencial. A diferencia de una racionalidad algo-rítmica, la *phronesis* es una virtud intelectual y práctica que se desarrolla continuamente a través de la confrontación dialógica de opiniones plurales que conduce a consensos temporales y revisables. Por ello, atinadamente Mario Teodoro Ramírez considera que la racionalidad prudencial es el tipo de racionalidad afín al diálogo hermenéutico. En general, el autor propone la noción de racionalidad prudencial como el núcleo de un nuevo racionalismo que revaloriza la dimensión estética y social de la racionalidad junto con la dimensión epistemológica.

Coincido plenamente y celebro esta propuesta de un racionalismo prudencial, que implica necesariamente un ir y venir continuo entre lo teórico y lo práctico, entre lo estético y lo epistemológico, entre lo ético y lo político, entre la autonomía personal y el sentido común, entre la razón y la praxis.

Antonio Zirión Quijano, Historia de la fenomenología en México, Jitanjáfora, Morelia, México, 2003, 479 pp.

ALBERTO GARCÍA SALGADO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

I. Consideraciones previas

En un breve texto de 1917, “la relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía”,¹ Husserl arremete contra toda especie de dogmatismo filosófico que exige plegarse a la obra de un autor para, a través de él, tomarle pulso a los problemas de la filosofía sacrificando con ello el conocimiento histórico de las ideas por la defensa y el desarrollo de una obra filosófica. Es en este dogmatismo propio de toda moda filosófica donde florecen lemas como “volvamos a Kant”, “volvamos a Hegel”, volvamos a... cualquiera.

Pero ante esta actitud podemos, según Husserl, anteponer otra que se relaciona con la historia de la filosofía y, sobre todo, con los problemas filosóficos, de una manera más auténtica. Esta otra actitud “no quería desechar por completo la sabiduría de los antiguos, sino exigir que el estudio de los maestros se hiciera mediante el estudio de las cosas y luego el de las cosas mediante el de los maestros”.² Así, el nuevo lema acuñado en esta actitud no exigiría volver a talo cual filósofo sino el volver “a las cosas mis-mas como espíritus libres, con un interés puramente teorético”;³ volver a los problemas que se esconden detrás de los autores, a “las cosas filosóficas”, “como espíritus libres”, es decir, como espíritus libres de toda simpatía ciega a un filósofo, y “con un interés puramente teorético” o, dicho con otras palabras, con un interés en la verdad.

Así, Husserl exige una nueva actitud ante la historia de la filosofía y ante la actividad misma del filosofar. Y aunque considera que los motivos del filosofar deben estar sacados de los problemas mismos, reconoce, al mismo tiempo, que la historia de la filosofía nos puede ser útil ya que en ella se encuentran “miles de incitaciones” para acercarnos a las cosas filosóficas. Así, la historia de la filosofía, dice Husserl, también es nuestro acompañante, sólo que debemos

entresacar de ella no sólo las teorías sino también “lo que ahí dentro era lo vivo, lo apremiante, lo buscado”.⁴ De tal manera que “partimos así de la historia, pues su trabajo no fue en vano, y en las muchas configuraciones teóricas viven en distintos grados de claridad, y siempre empero todavía en la obscuridad, las mismas cosas problemáticas, los mismos motivos teóricos, propagándose aquí y allá en la marcha histórica alrededor de algunos nuevos”.⁵

El libro de Antonio Zirión: *Historia de la fenomenología en México*⁶ refleja este intento de comprender los motivos filosóficos que vivían detrás de la adopción, y hasta de la crítica, de la fenomenología en México, especialmente de la husserliana, remitiendo las diversas comprensiones que en nuestro país se dieron de la fenomenología al asunto mismo, es decir, a la propia fenomenología de Husserl. En este sentido, el presente texto tiene la virtud, entre otras, de cotejar la diversidad de interpretaciones con la significación de lo que es interpretado —con las obras mismas de Husserl—, con la finalidad de reconstruir nuestra propia comprensión de la fenomenología y vislumbrar las posibilidades de su desarrollo en nuestro suelo.

Pero esta historia no puede ser considerada, no obstante, una historia positiva; es cierto que en ella se exponen las claridades de interpretación sobre la fenomenología husserliana y los aciertos en su desarrollo, pero también se denuncian las obscuridades de comprensión, las tergiversaciones y excesos cometidos, predominantes en esta historia. Tampoco es una historia fácil, ya que la recepción de la fenomenología en nuestro país se dio de diversas formas, con múltiples variantes y, muchas de las veces, de manera hasta contradictoria; muestra de ello es que la fenomenología en México fue utilizada para combatir el positivismo, el escepticismo, el realismo, el cientificismo, el irracionalismo y la metafísica, al mismo tiempo que fue tachada de idealista, escolástica, intelectualista, platónica, racionalista, solipsista, subjetivista y metafísica; ¿cómo puede explicarse, pues, que a la fenomenología se le adjudicaran los mismos adjetivos algunas veces para elogiarla y otras para criticarla —como metafísica, escéptica o subjetivista? Cabe pensar que tal diversidad de interpretaciones se dieron en el marco de la adopción en nuestro país de otras tradiciones filosóficas, por lo que este texto resulta de valor imprescindible no sólo para entender el paso de la fenomenología por México, sino también para comprender nuestra propia historia filosófica.

11. La obra

La Historia de la fenomenología en México se divide en cinco capítulos que van desde la introducción de la fenomenología hasta las posibilidades de su desarrollo en México. Los dos últimos capítulos analizan la situación actual y las perspectivas, a la vez que ofrecen una panorámica general de los rasgos de la fenomenología en nuestro país. Los tres primeros capítulos recorren tres periodos de la asimilación de la fenomenología, desde su inicio a principios de siglo XX hasta antes de la llegada de los filósofos españoles transterrados, pasando por estos últimos, hasta el grupo *hiperión* y filósofos posteriores.

El primer periodo puede caracterizarse por una asimilación fragmentaria de la fenomenología husserliana, toda vez que la mayoría no conocía sino un par de obras del autor alemán, además de considerar a la fenomenología como un movimiento unitario y que progresaba de autor en autor, todo lo cuál es coronado con cierta confusión y vaguedad en la utilización de los conceptos fenomenológicos. En el segundo periodo nos encontramos con una asimilación un tanto más madura de la fenomenología, una diferenciación más o menos clara entre lo eidético y lo trascendental —fenomenología eidética y fenomenología trascendental, y epojé eidética y epojé trascendental—, lo cual da una idea un poco más acabada de la fenomenología y un intento fragmentario de desarrollar algunas “descripciones fenomenológicas” propias. El tercer periodo se caracteriza, en primer lugar y en los autores pertenecientes al grupo *hiperion*, por un excesivo intento de aplicación del método fenomenológico al fenómeno de lo mexicano y, en segundo lugar y en los autores posteriores al *hiperion*, por una asimilación más completa y madura de la obra fenomenológica toda vez que se interesaron por conocer las fuentes originales.

En cada periodo el autor se cuida de diferenciar a aquellos autores que sólo expusieron los contenidos de la fenomenología, los que la criticaron abierta u ocultamente y los que intentaron aplicar el método fenomenológico al análisis de ciertos fenómenos, señalando, al mismo tiempo, el grado de acierto o desacierto en cada uno de ellos.

1. Los expositores

Entre los que se ocuparon de exponer los contenidos de la fenomenología el autor menciona, entre otros, a Adalberto García de Mendoza, Antonio Caso, Samuel Ramos, Eduardo García Maynez, Joaquín Xirau, José Gaos, Eduardo Nicol y Luis Villoro. En mayor o menor medida, a ellos se debe la difusión de la fenomenología en México y, más específicamente, la claridad o confusión sobre la fenomenología husserliana en nuestro territorio.

La importancia de Adalberto García de Mendoza, según nuestro autor, reside casi exclusivamente en haber sido el primer pensador mexicano en enseñar fenomenología; entre sus aciertos está el haber concebido que la filosofía husserliana habría que considerarla como un pensamiento en evolución, el diferenciar entre el uso empírico y el uso puro de la conciencia, y el haber captado ya a principios de siglo XX la importancia que reviste la diferencia entre fenomenología genética y fenomenología estática para la fenomenología de Husserl. No obstante, concebía erróneamente que el movimiento fenomenológico tenía tres etapas, cada una de las cuales era continuación de la anterior, así la fenomenología comienza, según García de Mendoza, con Husserl y el descubrimiento de la esencia de la conciencia pura, pasando luego a Scheler, quien desarrolla el descubrimiento husserliano y lo aplica al campo de los valores, culminando con Heidegger quien da un paso más allá al acercar la fenomenología a las ciencias fácticas; este error se repetirá en varios autores. Otro desacierto, más grave aún, consiste en considerar a la conciencia como la unión entre esencia y existencia, sin que se encuentre en ningún lado, según Antonio Zirión, una justificación a esta definición.

El entusiasmo de Antonio Caso por la fenomenología de Husserl no dejó de estar lleno de problemas. Nuestro autor señala que en Caso encontramos un Husserl pobre e impreciso, ya que el filósofo mexicano no concibió la diferencia entre reducción fenomenológica, es decir, aquella que nos lleva a la obtención de la conciencia pura, y la reducción eidética, la que eleva a la conciencia pura a su esencia —otro error común en esta historia—; pero lo más grave de todo es el acercamiento que realiza Caso entre fenomenología y platonismo al considerar que ambas hablan de la obtención de la idea, y la identificación entre fenomenología y panenteísmo al pensar que la conciencia pura o el *ego cogitans* era identificable nada menos que con Dios.

Samuel Ramos concebía a la fenomenología casi exclusivamente como método —otro error usual—, y, más exactamente, como un método mediante el cual se lograba una experiencia directa de la realidad y nos devolvía el contacto directo con las cosas reales para así superar la crisis del humanismo y combatir la crisis con-temporánea de la ciencia, la cual se mostraba por un peculiar antiesteticismo. De ahí que Ramos intentara aplicar la fenomenología a la antropología filosófica y a la estética.

Debemos a Joaquín Xirau la comprensión de la diversidad de la fenomenología, al considerar que la fenomenología de Husserl debía ser catalogada de “antirealismo”, mientras que la de Scheler y Hartmann de “metafísica realista”, al mismo tiempo que ya tenía en cuenta las dificultades que presentaba una exposición precipitada y simplista de la obra de Husserl sin atender a la exposición del conjunto de su obra. Por otro lado, Xirau no habla a la ligera de “método fenomenológico”, sino que concibe a la fenomenología además como una “ciencia descriptiva de la organización inmanente de la conciencia”,⁷ cuyo propósito es “convertir la intuición individual en intuición esencial”.⁸

El máximo divulgador de la fenomenología en México, según nuestro autor, es sin duda José Gaos, quien entendía por fenomenología la “ciencia eidética descriptiva de fenómenos —psíquicos— puros, fundada en la doble reducción, fenomenológica y eidética”.⁹ Pero no obstante el acierto de Gaos de concebir a la fenomenología como una ciencia que precisa de una doble reducción, su concepción de la fenomenología no está exenta de problemas, los cuales surgen, a decir de Antonio Ziri6n, cuando trata de concebir el paso de una a otra. A pesar de todo, uno de los méritos de Gaos fue el considerar que el método fenomenológico era plenamente aplicable, aunque, finalmente, no aclara que entiende por método fenomenológico y lo que en éste se debe practicar.

Eduardo Nicol comparte con Xirau la visi6n de comprender hist6ricamente el pensamiento de Husserl y la evoluci6n de su obra; pero a pesar de este acierto Nicol cae en dos excesos: el primero consiste en reducir la fenomenología a un método cuya regla es atenerse rigurosa y estrictamente a lo dado, siendo este método el método propio de la filosofía toda, sin el cuál ninguna filosofía es posible; el segundo estriba en rechazar toda forma de *epojé* y en concebir a la fenomenología sin ésta.

El caso de Emilio Uranga presenta para nuestro autor un especial detenimiento, sobre todo por los malos entendidos que pueden encontrarse en el filósofo guanajuatense respecto de la aplicación de la fenomenología a un caso particular: el mexicano. Uranga intentó deslindar mediante “análisis fenomenológico” el rasgo de inferioridad que Ramos le había puesto al mexicano —con una intención, por cierto, no fenomenológica sino más bien antropológica—, y sustituirlo por el de “insuficiencia”. En este sentido, Uranga pretende que su análisis del ser del mexicano o, más precisamente, su “ontología del ser del mexicano” sea un análisis fenomenológico, aunque de tinte más heideggeriano que husserliano. No obstante, este intento no puede ser catalogado de fenomenología, toda vez que el análisis pretende “atrapar la realidad, en particular nuestra realidad psicológica e histórica, en una red de conceptos previamente tejida —un empeño, en efecto, ejemplarmente antifenomenológico”;¹⁰ además Uranga Utiliza confusamente los términos husserlianos noético y noemático y no logra resolver en su “ontología” el conflicto entre particular y universal.

Finalmente, uno de los expositores más brillantes de la fenomenología en México, y en el que la comprensión de ésta llega a su “madurez”, es sin duda alguna Luis Villoro, quien a pesar de haber asimilado los alcances de la fenomenología no intenta en ningún momento aplicarla. Su agudeza para captar la diferencia entre reducción eidética y reducción fenomenológica sobrepasa a la de Gaos al considerar a la reducción fenomenológica como una nueva reducción en la que se descubre sobre todo el campo de la inmanencia, y en la cual se suprime la tesis de la realidad de la actitud natural, la realidad espacio-temporal —*Realität*— pero no la existencia efectiva —*Wirklichkeit*.

2. Los críticos

Un rasgo característico de la historia de la fenomenología en México es que no sólo los expositores se encargaron de difundir la fenomenología, sino también los críticos de la fenomenología, además de que los expositores, muchas de las veces, se volvieron posteriormente críticos de la fenomenología, e intentaron, sin abandonarla, enmendar algunos aspectos de la fenomenología que les pa-

recían problemáticos o incluso hasta antipáticos, especialmente de la husserliana. Entre ellos es pertinente mencionar a Antonio Caso, José Vasconcelos, Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol y Emilio Uranga.

El caso de José Vasconcelos es singular ya que sin tener simpatía hacia la fenomenología es considerado en esta Historia, y no precisamente por la agudeza de su crítica —a la que nuestro autor califica de “insultos groseros”—, sino por la importancia de su figura en el Olimpo de los filósofos mexicanos. Vasconcelos considera que la fenomenología husserliana es un mero intelectualismo que reemplaza el mundo vivo por el de las ideas y que, además, está en contra del desarrollo científico. Lo más sorprendente de todo esto es que el mismo Antonio Caso, siendo un entusiasta de la fenomenología, comparte la crítica de Vasconcelos; en efecto, Caso señala que a la fenomenología le falta “la propia intuición de vida o la voluntad”.¹¹

Vale la pena señalar que este tipo de crítica resulta totalmente injustificada ya que si algo intenta describir Husserl es precisamente la vida de conciencia sin la cual no puede concebirse la vida psicofísica, sólo que intenta elevar esa vida a sus rasgos esenciales, además de que dentro de esa vida habita la voluntad; sólo se podría entender una crítica tan injusta hacia Husserl por el limitado acceso que tuvieron los dos autores arriba señalados de las obras husserlianas. Más sorprendente resulta aún que el mismo José Gaos, quien tenía acceso a textos husserlianos de los cuales no puede concluirse nada parecido, comparta también esta forma de crítica. Así, el filósofo español anteponía la vida humana al ser ideal husserliano, considerándola a aquella como el único hecho absoluto y sede de la trascendencia, por ello afirmaba que nuestra vida era la única realidad trascendental, pero real.

La crítica de Eduardo Nicol está formulada con el mismo espíritu, solo que centrándose en las consecuencias “metafísicas” del planteamiento de Husserl. En efecto, Nicol consideraba que el método fenomenológico husserliano tenía el supuesto de que detrás de la apariencia se encuentra el ser, por lo que la teoría de las reducciones suponía la suspensión de la apariencia para intuir la esencia, lo que significaba a su vez la devaluación del fenómeno. Nada más contrastante con su propia teoría cuyo principio era que “el ser está en la apariencia”,¹² es decir, está “a la vista”, es “esencialmente fenómeno”,¹³ sobre

todo al atribuirle a Husserl la tesis del ocultamiento del ser, lo que acercaría a este último a la metafísica.

3. ¿Los fenomenólogos?

Pocos fueron realmente los filósofos mexicanos que concibieron el alcance de la fenomenología más allá del cuerpo de doctrina que ésta representa. En esta historia —historia— no pueden faltar los que intentaron ejercitar el método fenomenológico y aplicarlo al análisis de algunos fenómenos. Ciertamente, este intento estaba acompañado, la mayoría de las veces, de una concepción particular de la fenomenología que permitía precisamente la posibilidad de la aplicación, aunque en algunos casos esta aplicación se dio sin contar con un concepto claro de fenomenología. En la mayoría de los que exploraron la primera posibilidad estaba presente un deseo explícito de hacerlo, como en el caso de Samuel Ramos, Joaquín Xirau, José Gaos, Luis Recaséns Siches y Jorge Portilla, pero en otros, como Miguel Ángel Cevallos y Alfonso Reyes, ni siquiera estaba presente el interés de hacer una fenomenología.

De entre estos últimos, Miguel Ángel Cevallos desarrolla en su novela *Un hombre perdido en el universo*, y casi sin proponérselo, “minuciosas descripciones” hechas en primera persona por las que “se respira por momentos una atmósfera de innegable talante fenomenológico”.¹⁴ Tampoco intentó expresamente hacer una fenomenología Alfonso Reyes, ya que no tuvo el menor problema, cuando sus críticos se lo sugirieron, de cambiar el nombre de fenomenología por el de “fenomenografía” para designar el tipo de análisis literario que realizaba en su obra *El deslinde*; en ella Reyes pretende deslindar la literatura de la ciencia, la historia, la matemática y la teología para poder encontrar los rasgos esenciales del fenómeno literario. La intención de Reyes era utilizar a la fenomenología como instrumento del deslinde, y llegar a desentrañar el fenómeno literario. Pero sea como fuere que le llamara a su análisis, llegó a concebir que la literatura debía ser abordada bajo el punto de vista de la correlación intencional noético-noemático, siendo precisamente el “criterio” del deslinde la intención, mediante la cual se podía, según Reyes, deslindar lo literario de lo no-literario y encontrar a la ficción en su carácter de intención esencial de la

literatura. A esta obra, Antonio Zirión le prodiga un juicio halagador y justo: “quizá se encuentre más fenomenología en El deslinde que en muchas de las llamadas ‘fenomenologías’ escritas por filósofos y presuntos fenomenólogos de México y de otros países”.¹⁵

Un intento expreso de hacer fenomenología, en su sentido de aplicarla al análisis de algún fenómeno, lo encontramos en Samuel Ramos. El autor michoacano intenta, en su *Filosofía de la vida artística*, aplicar el método fenomenológico al campo de la estética, tratando de extraer los principios exclusivos de tal campo mediante el “análisis de las vivencias estéticas”.¹⁶ Ahora bien, en su obra es posible encontrar vestigios del análisis de vivencias, especialmente los elementos *noético* y *noemático* de los sentimientos provocados por la obra de arte; no obstante, al parecer de nuestro autor “no podría decirse, sin ampliar inadecuadamente los conceptos, que el desarrollo propiamente dicho del libro sea una aplicación de ese método, o una realización de las investigaciones fenomenológicas propuestas”.¹⁷

Uno de los intentos más destacados de hacer una fenomenología, e incluso más bellos por su contenido, es el de Joaquín Xirau en su obra *Amor y mundo*, en la que pretende describir la “conciencia amorosa” partiendo de “la experiencia tal como se da en la realidad inmediata de la vida”,¹⁸ es decir, sin suponer nada previo de ella sino ateniéndose sólo a la experiencia del amor. En la conciencia amorosa encuentra Xirau cuatro notas esenciales que aparecen en ella: la abundancia de la vida interior, la aparición del valor de las personas, de la ilusión y la reciprocidad. Y aunque esta descripción esté enmarcada en una crítica a Husserl por considerar que el mundo de la conciencia de éste es un mundo gris, a diferencia de la conciencia sentimental que está sombreada de emoción —crítica también un tanto injusta—, el ensayo de Xirau es considerado por nuestro autor como “perfectamente compatible con el espíritu de la fenomenología”,¹⁹ ya que “considerada en sí misma, la investigación de la conciencia amorosa o del amor reúne algunas de las condiciones esenciales de una investigación propiamente fenomenológica: es una investigación de una experiencia; es una investigación puramente descriptiva e intuitiva; deliberadamente prescinde de supuestos, y en particular de supuestos científicos o metafísicos, y procura poner al descubierto los caracteres esenciales de su objeto”.²⁰

Igualmente notable es el intento gaoseano de emplear el “método fenomenológico” para tratar “fenomenológicamente” diversos temas, cuyo contenido era considerado por el mismo José Gaos de “fenomenologías”. “Merece ser destacada, desde luego, la que sin duda ha alcanzado mayor fama de todas: la denominada —por Gaos mismo, claro está— ‘fenomenología de la caricia’, que desarrolló en las primeras conferencias de un ciclo dictado en Monterrey en 1944, publicado con el título de 2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo”,²¹ y en la que podemos encontrar abundantes y detalladas descripciones sobre el sentido de la caricia y la forma de la mano al momento de acariciar, entre otras.

No obstante, nuestro autor no ofrece ningún juicio de valor sobre la pertinencia de las fenomenologías gaoseanas. Tampoco lo hace cuando analiza a Luis Recansés Síches, autor que pretendió aplicar la fenomenología al análisis del derecho mediante el intento de operar una reducción eidética al fenómeno jurídico con el propósito de establecer la esencia del derecho, y de quien Antonio Zirión sólo señala lo siguiente: “el deliberado ejercicio de fenomenología que llevó a cabo en 1942 sobre las ‘relaciones interhumanas’ del mandato, el ruego y la pregunta, es suficiente para enrostrarlo en las filas de los practicantes de la fenomenología”.²²

Pero el intento más sobresaliente de desarrollar una descripción fenomenológica lo encontramos, según el autor, en el texto *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla, en el que se pretende abordar fenomenológicamente el relajo, es decir, “esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país”,²³ actitud que supone una suspensión de la seriedad frente a un valor colectivo por una persona que expresa su rechazo ante tal valor; ahora bien, aunque Portilla mencione que el relajo es un fenómeno de nuestro país, no cede ante la tentación de reducir el relajo a lo mexicano —tentación a la que sucumbió, por ejemplo, Uranga respecto de la insuficiencia—, sino que lo analizó sólo como una forma del ser humano. El análisis del relajo se presenta como una mera descripción que se sitúa del lado del sujeto y que logra, además, relacionar este fenómeno otros como la risa, lo cómico, la libertad, el humor, la ironía, la seriedad y el valor. Por todo ello Antonio Zirión no exagera al observar que esta obra es: “tal vez el único ensayo original propiamente fenomenológico que haya escrito un filósofo mexicano”.²⁴

III. Consideraciones finales

La historia de la fenomenología en México está llena de peculiaridades y, sobre todo, de malos entendidos. Antonio Ziri3n presenta al final del libro estos rasgos, los cuales nos dan una idea m1s acabada de la manera en que se dio la recepci3n de la fenomenolog1a en M1xico. Podemos agruparlos en dos grupos: los que proceden de una p1sima interpretaci3n y los que proceden de una interpretaci3n fragmentaria: entre los primeros est1n el considerar a la fenomenolog1a como un platonismo, como un sistema metaf1sico cartesiano, como una empresa intelectualista y racionalista que suprime la vida concreta y como una empresa que se desarrolla en tres etapas —Husserl, Scheler, Heidegger—, cada una de las cuales es progresi3n de una misma fenomenolog1a; entre los segundos encontramos la interpretaci3n de la fenomenolog1a considerada m1s como un m1todo que como una disciplina, la vinculaci3n del “m1todo fenomenol3gico” con la “reducci3n eid1tica” y la fusi3n de reducci3n fenomenol3gica y reducci3n eid1tica.

A ello hay que a1adir lo siguiente. El inter1s por la fenomenolog1a se extingui3 en M1xico a mediados de los a1os sesentas, a pesar de que en aqu1l tiempo la fenomenolog1a en nuestro pa1s hab1a alcanzado cierta “madurez” gracias a las exposiciones de Luis Villoro, a las que “solamente hizo falta un grupo de gente interesada”²⁵ para que la fenomenolog1a en M1xico continuara; adem1s de que los nuevos intereses de la filosof1a comenzaron a ganar terreno: filosof1a anal1tica y marxismo, borrando paulatinamente a la fenomenolog1a del terreno nacional.

Malinterpretaci3n y desinter1s pueden parecer dos es tocadas fatales para la fenomenolog1a en M1xico. No obstante, en nuestros d1as y desde finales de los a1os ochentas, se ha sentido un resurgimiento, paulatino y lento, pero sin embargo bastante serio, de la fenomenolog1a en nuestro pa1s. Esto se debe tal vez a que, y pese a todo, “la fenomenolog1a ha gozado y goza de una excelente reputaci3n”,²⁶ tal vez debido a que en su momento la fenomenolog1a logr3 “captar el inter1s de la gran mayor1a de las m1s importantes figuras en el campo de la filosof1a mexicana durante un lapso de alrededor de cuarenta a1os. Al menos en el siglo XX, ninguna otra ‘filosof1a’ lo logr3 en la misma medida”.²⁷

Y es aquí donde esta *historia* cobra sentido, ya que nos enseña que somos deudores de aquél gran interés que despertara la fenomenología durante la primera mitad del siglo XX y más acá; el resultado de esta influencia histórica, aunque implícita, puede palpase en el hecho innegable del renovado interés actual, en algunos círculos de estudios mexicanos, por la filosofía de Husserl y otros fenomenólogos: “creo que puede afirmarse sin temor a equivocación que en los días que corren empieza a cobrarse conciencia, en diversos grupos, de la necesidad de un estudio sólido de las obras de Husserl si se quiere comprender verdaderamente la tierra donde pisan los posthusserlianos estudiados y donde pisamos nosotros mismos gracias a ellos y en paree, por tanto, y muchas veces sin saberlo, gracias a Husserl”.²⁸

Notas

1. Edmund Husserl, “La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía”, trad., Antonio Zirión, en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Fundación Gutman / Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

2. *Op. cit.*, p. 16.

3. *Ibíd.*, p. 17.

4. *Ibíd.*, p. 18.

5. *Idem.*

6. Antonio Zirión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, México, Ed. Jitanjáfora, 2003. No. 1 de la “Serie Fenomenología”, coordinada por el mismo Antonio Zirión.

7. *Op. cit.*, p. 143.

8. *Idem.*

9. *Ibíd.*, p. 175.

10. *Ibíd.*, p. 274.

11. *Ibíd.*, p. 69.

12. *Ibíd.*, p. 244.

13. *Ibíd.*, p. 248.

14. *Ibíd.*, p. 138.

15. *Ibíd.*, p. 223.

16. *Ibíd.*, p. 98.

17. *Idem.*

18. *Ibíd.*, p. 155.
19. *Ibíd.*, p. 154.
20. *Ibíd.*, pp. 157-158.
21. *Ibíd.*, pp. 194-195.
22. *Ibíd.*, p. 242.
23. *Ibíd.*, p. 302.
24. *Ibíd.*, pp. 301-302.
25. *Ibíd.*, p. 310.
26. *Ibíd.*, p. 364.
27. *Ibíd.*, p. 387.
28. *Ibíd.*, p. 380.

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 684 pp.

ERIK AVALOS REYES

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

De alguna forma este libro representa una vuelta a algunos problemas dejados sin resolver en textos anteriores de Paul Ricoeur, así como un recorrido reflexivo sobre su propio pensamiento, con la finalidad de reutilizar sus antiguas tesis y apuntalar perspectivas novedosas. Sin dejar de lado la fenomenología, siempre trae en todas las partes de la exposición las tesis esenciales de Husserl, poniéndolas bajo la lupa de su Filosofía de la Reflexión tan crítica y rigurosa.

Sostendrá un diálogo constante, de acuerdos, desacuerdos y reformulaciones, con numerosos intelectuales, como son: Platón, Aristóteles, Husserl, Heidegger, Bergson, Bloch, Dilthey, Hegel y Kant; todos ellos representarán valiosos interlocutores para poder desarrollar la problemática principal del texto: “la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido” (p. 595). Es decir ¿cómo se puede representar en el presente una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior?

El texto se distingue por tener tres partes con su tema y método:

1. *De la memoria y de la reminiscencia*. Tratará de la memoria y de los fenómenos mnemónicos, tomando por método la fenomenología husserliana.

2. *Historia/Epistemología*. Expondrá las diferentes formas de adentrarse y comprender la historia desde una epistemología de las ciencias históricas.

3. *La condición histórica*. Proporcionará temas y problemas para profundizar sobre el olvido, bajo la perspectiva de la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos.

1. De la memoria y de la reminiscencia

La primera parte se estructura en base a la fenomenología de la memoria y tendrá como guías las siguientes problemáticas: ¿de qué hay recuerdo?, ¿de

quién es la memoria? Pare irá de las tesis husserlianas en las cuales se sostiene que toda conciencia es conciencia de algo.

Inmediatamente comienzan las objeciones de Ricoeur a Husserl, pues esta perspectiva “objetal” se convierte en problema desde el plano de la memoria, ya que para el primero la aseveración sobre la conciencia está inacabada, es decir, a partir de ella se estaría preguntando por el “¿quién?” y lo que le interesa al filósofo francés es preguntar primeramente por el “¿qué?” Tomemos en cuenta, por el momento, únicamente la pregunta por la memoria (el “¿qué?”), sin tener en cuenta su relación historiográfica con el pasado; para lo que será necesario entender la primera pregunta de esta parte en una vertiente significativa y otra pragmática.

El significado se rastreará desde las palabras griegas *mnémé* y *anamnésis*, donde la primera designa al recuerdo lo que aparece o llega a la mente, mientras que la segunda presenta al recuerdo como el objeto de una búsqueda, llamada una rememoración o recolección. Ésta es una consideración que colocará al recuerdo en una encrucijada entre la semántica y la pragmática, porque acordarse es tener un recuerdo o ir a su búsqueda; mientras la última plantea la pregunta *¿cómo?*, la primera recupera al *¿qué?*

Por lo tanto, se pasará del “¿qué?” al “¿quién?”, pasando por el “¿cómo?”, esto es, del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia o rememoración.

Antes que nada se debe entender, en la fenomenología de la memoria, que el pasado no es una imagen, por lo cual será necesario pugnar por una separación entre la imaginación y la memoria; una cosa es la imaginación: lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible; y otra la memoria: que habla de una realidad anterior para poder constituir de manera temporal a la *cosa recordada*, de lo *recordado* en cuanto tal. Con motivo de lo anterior se presenta la necesidad de elaborar características de los fenómenos mnemónicos, y así aproximarse a la experiencia de distancia temporal, de la profundidad del tiempo pasado.

Desde una mirada pragmática, se dice que la memoria no es sólo recibir un recuerdo del pasado, también es buscado, *hacer algo*, por lo tanto, recordar es tomar en cuenta que la memoria es ejercida. Es decir, la operación historiográfica en tanto práctica teórica, mientras el historiador hace historia nosotros hace-

mos memoria. Por eso, la confrontación entre memoria e historia se dará en lo cognitivo y en lo práctico.

Partiendo de lo anterior, Ricoeur tratará de mostrar una fidelidad hacia la intencionalidad de la memoria, en cuanto protectora de la distancia temporal y de las profundidades del tiempo; sin embargo, este uso de la memoria también posibilitará su abuso, esto es, entre uso y abuso fluye la mala mimética. En consecuencia, la intencionalidad veritativa de la memoria queda amenazada totalmente.

Por eso se planteará la memorización desde tres planos esenciales: la memoria natural, la rememoración de hechos singulares y la rememoración de acontecimientos. Los abusos de la memoria destacan su vulnerabilidad, la cual resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación, es decir, la relación representativa con el pasado es enormemente problemática.

La tercera sección, de esta primera parte, se centra en la pregunta por el sujeto verdadero de las operaciones de memoria, es decir, la memoria es personal o colectiva; la atribución de la memoria a cualesquiera de las personas gramaticales es muy compleja, sin embargo, Ricoeur propone que hay un espacio de atribución previamente abierto a la totalidad de las personas gramaticales.

En los griegos no hay la necesidad de saber quién es la persona que se acuerda, ellos se preguntaban por el significado de tener un recuerdo o intentar recordar, ya que su principal problema consistía en resolver la relación práctica entre el individuo y la ciudad.

Es hasta la reflexión sobre la subjetividad, en especial en la problemática egológica, donde se empezará a problematizar sobre la conciencia y el movimiento de repliegue de ésta sobre sí misma, naciendo la escuela de la mirada interior que rechaza la posibilidad de pensar un sujeto colectivo. A la par surgió una postura opuesta, ya que las ciencias humanas (lingüística, psicología, sociología e historia), adoptando la objetividad ofrecida por las ciencias naturales, establecieron modelos inteligibles que consideran los fenómenos sociales como realidades.

Por ello, la tarea de la fenomenología de la memoria recae en delimitar la problemática entre la memoria individual y la memoria colectiva, mediante el

análisis de sus discursos con la finalidad de relacionarlos entre sí y poder encontrar una constitución diferente, pero mutua y entrecruzada, entre memoria individual y colectiva; es decir, hay una *atribución conmensurable* entre ambos discursos. Por tanto, se trata de una fenomenología de la memoria en el plano de la realidad social.

Al respecto, Ricoeur propone que entre la memoria individual y la memoria colectiva hay un punto intermedio de referencias, en el que se realizan intercambios entre la memoria viva de personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos. Dicho intermedio se da en los “*allegados*”, los cuales presentan una memoria distinta; ellos cuentan para nosotros y nosotros contamos para ellos, hay una dinámica continua entre en acercarse y el alejarse: “Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca igual” (p. 173). Por tanto, hay una triple facultad de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.

II. Historia/Epistemología

La temática intermedia del libro versará sobre la epistemología del conocimiento histórico, partiendo de la necesidad de mostrar cómo la historia alcanzó plena autonomía epistémica en tanto ciencia humana.

Basándose en lo anterior, cuestionará cómo es que en la filosofía crítica de la historia se logra la confrontación entre el objetivo de verdad de la historia y la veracidad de la memoria; por lo que la presuposición esencial es asentada en la autonomía del conocimiento histórico respecto de todo fenómeno mnemónico.

El nombre de *operación historiográfica* es el empleado por Paul Ricoeur para denominar todo el ejercicio reflexivo que llevará a cabo en este apartado, el cual toma de Michel de Certeau; además de la siguiente estructura triádica. Primero, *fase documental*, la que es efectuada desde los testigos oculares hasta la constitución de los archivos, pretendiendo únicamente la prueba documental. Segundo, *fase explicativa/comprendiva*, aquí se responde al por qué las cosas han sucedido así y no de otra manera, donde la explicación/comprensión es un

rechazo total a la obstrucción entre oposición y comprensión. Tercero, *fase representativa*, es decir, la configuración discursiva que es entregada a los lectores de la historia; aquí es donde se declara la intencionalidad historiadora.

Se asigna el nombre de *fase* a la operación historiográfica no en el sentido de sucesión cronológica, sino de momentos metodológicos alternos entre sí, por lo que cada una de las tres operaciones posee cierto valor respecto a las otras dos; cada una es referente de las otras. Cabe destacar que en la última fase se genera la intención de representar las cosas pasadas. A diferencia de la memoria, aquí se plasma el proyecto cognitivo y práctico de la historia, de la misma manera que es escrita por los historiadores profesionales.

Hay una distinción entre la operación historiográfica y la historiografía, la primera ya ha sido entendida en sus tres fases, mientras que la segunda se remite a la operación en que el conocimiento histórico es captado en la acción, al natural; es decir, una especie de escritura de la historia. Por ello, la fase representativa no se llama escritura, sino fase literaria o escrituraria, cuando remite al modo de expresión y fase representativa al tratarse de la intención historiadora como unidad de las fases, esto es, la representación presente de las cosas ausentes del pasado.

Ricoeur sostiene la tesis de que la historia es escritura, por tal motivo se aleja de la memoria para poder ser archivada, explicada y representada; existen la escritura del antes y la del después. Por lo tanto, no se puede responder desde la epistemología del conocimiento histórico en qué consiste la relación entre historia y memoria, ya que solamente la filosofía crítica de la historia podrá articular y argumentar, llegando simplemente a enunciar lo implícito en dicha relación; lo *no-dicho*, lo que se deja en reserva, que será abordado en la parte final del libro.

El “dejar en reserva” será argumentado desde el mito platónico del *Fedro*, donde la escritura se inventa y es considerada como al antídoto de la memoria; ahora bien, esta historia-escritura representa un problema para Ricoeur, pues no sabe si es un remedio o un veneno.

¿Dónde encontrar el verdadero discurso escrito? Podría suponerse que se entrevé en la autonomía semántica del texto, sin embargo, la inclusión del nacimiento mítico de la escritura de la historia hace ver en nuestro filósofo un desamparo en la semántica, ya que ella sólo representa un trabajo intermina-

ble de contextualización y recontextualización en el ejercicio de este tipo de autonomía.

Siguen en pie la pregunta por el discurso de la verdadera memoria, siendo este quien sabe escribirse a sí mismo, *hacerse habla*; ésta es la auténtica memoria, la memoria feliz segura de “ser del tiempo” y de ser compartida: la memoria viva.

Por ello, al reelaborar el mito de Fedro, Ricoeur hablará de la invención de la escritura teniendo en cuenta las nociones de huella, testimonio y acontecimiento para atestiguar la continuidad del paso de la memoria a la historia.

Esta memoria de la historia debe ser explicada/comprendida desde la fenomenología de la memoria, teniendo como base de partida la realidad humana como hecho social y la historia alejada de las otras ciencias sociales. Todo ello, con la finalidad de determinar una experiencia viva en tanto duración, cuyo lugar se encuentra en la interpretación de los tres niveles del discurso histórico: documental, explicación/comprensión y la representación literaria del pasado. Por lo tanto, la interpretación representa la búsqueda de verdad en la historia bajo la égida de la intención misma de verdad en todas las operaciones historiográficas.

Cabe hablar de la última parte del libro consagrada a la representación escrituraria o literaria como perteneciente a la historia —porque la historia pertenece en buena medida, al dominio de la literalidad— antecedida por una representación mnemónica. Esta representación literaria se dejará leer como *representancia*, mostrándonos a la historia activa e intencional que es la heredera de la memoria en un amplio sentido narrativo.

Existe una forma narrativa y una estructura narrativa. La primera se refiere a la pulsión referencial del relato histórico, mientras que la segunda forma círculos sobre sí misma y pretende excluir del texto el momento referencial de la narración. Esta ambivalencia deja entrever que ninguna de las fases posee la verdad última, y que se necesita que las tres estén juntas para hablar de la verdad del discurso histórico, de la representación historiadora del pasado.

Con una reflexión sobre la *representancia verdadera* del pasado se culminará esta segunda parte; la *representancia* también puede leerse como lugartenencia, ya que el relato histórico no se parece al acontecimiento que narra, sólo trata de entender el antes como una realidad, pero una realidad en el pasado —

también llamado *condición histórica*—; es decir, hay una representación-suplencia como única forma de entender la verdad en la historia.

III. La condición histórica

Ya al finalizar el capítulo anterior se puede ver cómo las posibles conclusiones escapan al programa anunciado para la epistemología de la historia. Sin embargo, se esboza una fenomenología de la memoria que tendría por tarea esclarecer la condición histórica del sujeto que toma conciencia de su memoria; esto es, se abre la posibilidad de tratar sobre la ontología del ser histórico.

La temática parte de la siguiente pregunta: ¿Qué es comprender según el modo histórico? Enunciando dos formas de abordada:

1. Vertiente crítica. Se reflexionará sobre pretensión totalizadora del saber histórico para poder lograr una validación de las operaciones objetivantes que regulan la escritura de la historia.

2. Vertiente ontológica. Teniendo por guía la hermenéutica que intenta formular las suposiciones existenciales (en tanto articulan la forma de existir, de ser en el mundo) del saber historiográfico y del discurso crítico. Ricoeur prefiere llamada *condición histórica*, puesto que logra expresar la situación en la que cada uno se encuentra siempre y la condicionalidad existencial respecto a las categorías de la hermenéutica crítica; como somos seres históricos podemos hacer la historia y hacemos historia.

La hermenéutica, en la cual se am-parará esta parte de la obra, comienza por el camino de la filosofía crítica de la historia. Mediante una especie de crítica del juicio histórico se reflexionará sobre la naturaleza del comprender en los tres momentos de la operación historiográfica; todo ello, para poder elaborar las condiciones de posibilidad de las categorías temporales que puedan enunciar el tiempo de la historia.

También está presente la reflexión sobre la *experiencia de la historia*, para intentar determinar si ella puede constituirse en poder absoluto o en reflexión total. En consecuencia, la hermenéutica crítica denunciará las formas abiertas

y escondidas de la pretendida historia en cuanto totalidad; para lo cual debe estar atento a todas las tensiones generadas en la historia —debido a que ellas logran consagrar dialécticas, gracias a las cuales la misma hermenéutica localiza limitaciones del posible poderío totalizador.

Por ejemplo, la polaridad entre fallo judicial y fallo histórico representa una dialéctica temporal que limita externamente la historia; es decir, no puede existir imparcialidad común en ambas formas de juzgar, ya que cualquiera que se imponga sobre el otro provocará enormes discusiones en el espacio público que interferirán en la memoria colectiva. Se ve cómo un juicio privado puede interferir en la colectividad y provocar que el ciudadano ajeno, al inicio de cualquier juicio, se convierta en un tercero entre el juez y el historiador.

El ciudadano es constituido por su experiencia propia, que se alimentará de las instrucciones del juez, de la investigación histórica publicada, de la inacabable intervención a la búsqueda de un juicio garantizado; por lo tanto, es el propio estatuto de ciudadano el que le permite servir como mediador crítico entre juez e historiador.

Por tal motivo, es necesario analizar todo juicio desde la singularidad, exigida por la filosofía crítica de la historia bajo los siguientes tres puntos:

a) La singularidad histórica no es la singularidad moral; para determinarla es necesario llevar a cabo un recorrido en el plano historiográfico para llegar a establecer la propia singularidad del juicio histórico.

b) La singularidad histórica primeramente se entendió como un acontecimiento que sucede en la historia; es decir, una cadena narrativa que no se repite en tiempo y espacio. La posible relación con la singularidad moral viene de la identificación de las acciones individuales en el acontecer de la colectividad.

c) El concepto de singularidad resulta equiparado con el de incomparabilidad, entiéndase como unicidad, y se puede observar claramente cuando se cotejan dos conjuntos históricos diferentes, ahí donde se presenta la excepción —lo diferente— surge lo incomparable.

En consecuencia, la interpretación histórica da cuenta de la imposibilidad para considerar como total al pensamiento histórico, y sitúa la validez de la verdad histórica dentro de su propio espacio de validación, por lo que “la

reflexión avanza desde la enunciación en cuanto acto de lenguaje al enunciador como el quién de los actos de interpretación. Es este complejo operativo el que puede constituir la vertiente objetiva del conocimiento histórico” (p. 447).

Ya en este punto se empieza a tomar la hermenéutica crítica en su paso hacia la hermenéutica ontológica, dirigida a la condición histórica en cuando modo de ser insuperable. Esta nueva vertiente de la teoría de la interpretación adopta como concepto ontológico de referencia última al *Dasein* heideggeriano, caracterizado por el *cuidado* que se encuentra delimitado por diferentes existenciarios.

Sin embargo, Ricoeur presenta las consideraciones siguientes: el *cuidado* heideggeriano no tomó en cuenta al existenciario de la carne, del cuerpo mío; reconocerlo posibilitaría la superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein*, entre los existenciarios del núcleo del cuidado y las categorías del modo de ser de las cosas dadas y manejables.

La segunda consideración se basa en la idea de que la temporalidad constituye una característica importante del ser que somos y señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser, por lo que el tiempo figura como metacategoría de igual manera que el cuidado. Esto es, elucidado es temporal y el tiempo es tiempo de cuidado. Considérese aquí la problemática por mostrar la capacidad de la ontología de la temporalidad para posibilitar, en el sentido existenciario, la representación del pasado por la historia y por la memoria.

La tercera consideración versa sobre la propuesta heideggeriana del análisis de la temporalidad que pronuncia las etapas temporales: futuro, pasado y presente, pero también se debe de tener en cuenta la *paseidad*, cuya posible solución se entrevé en los límites de la abstracción del futuro. Así, la hermenéutica del ser histórico también opone la *paseidad* respecto de la *futuridad* del presente y a la presencia del presente.

Por lo tanto, la constitución temporal del ser que somos se revela como más fundamental que la mera referencia de la memoria y de la historia de la memoria en cuanto tal, es decir, la temporalidad constituye la pre-condición existenciaria de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

La cuarta consideración alude a los modos de temporalización que Heidegger propone para abrir perspectivas nuevas entre filosofía y epistemología de la historia; los modos que aparecen en *El Ser y el Tiempo* son tres: la *temporalidad*

propriadamente dicha, la *historicidad* y la *intratemporalidad*. Estableciendo, así, la relación entre los tres niveles y la predominación de las tres instancias: futuro, pasado y presente.

Es por esta correlación que se ha de esperar la confrontación entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la historiografía; se sigue la problemática de determinar ¿cómo se da el modo de derivación que rige la transición de un nivel a otro? Heidegger lo coloca en el modo de derivación por el grado de autenticidad y de originalidad; sin embargo, lo que él llama autenticidad no es tan inteligible. Emparejarlo con lo originario podría ayudar a comprenderlo mejor; habría que entender el carácter originario como la simple función de aumentar lo auténtico, por ejemplo, se debería de entender lo originario como la condición histórica.

Al verse de esa manera, sí se entendería existencialmente el doble uso de la palabra *historia*, como conjunto de acontecimientos (hechos): pasados, presentes y futuros; y como conjuntos de discursos habidos de esos discursos (estos hechos): testimonio, relato, explicación y la representación historiadora del pasado. Principalmente es en la intratemporalidad (del ser-en-el-tiempo) donde el *Dasein* es histórico, e incluso Heidegger lo anuncia como co-originario y Ricoeur lo rescata como el árbitro entre la historia y la memoria colectiva o individual.

Finalmente, nuestro filósofo hablará del olvido y el perdón -como se podrá notar todo el libro está encaminado hacia dicha temática-; el recurrir a la fenomenología de la memoria para encontrar un posibilidad de abordar epistémicamente la condición histórica del hombre sólo es preámbulo metodológico para recurrir a lo hechos de la historia que aparentemente han sido olvidados, pero el intento va más allá de lo esperado, ya que también se indaga la posibilidad de perdonar a aquellos que han querido olvidarlos.

El olvido procede de la memoria y de la fidelidad al pasado; el perdón, de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Aunque ambos se cruzan indefinidamente en el horizonte de la *memoria feliz*, que también comprende el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria.

Sin embargo, el tema que será más recurrente aquí es el del olvido; es decir, ¿cómo es que él hace vulnerables algunas posturas presentadas en la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia? Él representa

un atentado contra la confabulación de la memoria, una debilidad de ella. Por eso, la memoria también se entiende como constante lucha contra el olvido, aunque contradictoriamente se rebate contra la memoria que no olvida nada.

En buena medida, la argumentación de Ricoeur apunta hacia una memoria que negocie con el olvido para localizar una justa medida, un equilibrio que se desprenda totalmente de las pretensiones de la reflexión total.

Se reflexionará sobre la idea de grado de profundidad de olvido, para lo cual es necesario recordar la descripción de los fenómenos mnemónicos.

Resúmenes-Abstracts

Traducción: Fernanda Navarro

MARIFLOR AGUILAR RIVERA

Alteridad: condición de comunidad

A partir del intento de comprender lo que puede significar dentro del contexto de la hermenéutica gadameriana la tesis de la *eumeneis élenchoi* (“refutación benevolente”), articulamos en este trabajo varios conceptos de la compleja noción de “diálogo” supuesta, para comprender y concluir que es una noción específica de “alteridad” la que sostiene el edificio teórico de la propuesta dialógica. Asimismo, una vez constituida la alteridad en cimiento conceptual, nos planteamos el problema del pensamiento de “lo común”, indispensable para toda reflexión social, a partir de lo cual extraemos algunas consecuencias que nos parecen relevantes para el pensamiento político y, en particular, para la consideración de la relevancia de un pensamiento político informado hermenéuticamente.

Alterity: condition of community

We stan out in an attempt to understand what the thesis *eumeneis élenchoi* (goodwill refutation) may mean within the context of Gadamerian hermeneutics; in order to articulate various concepts of the complex notion of ‘dialogue’, taken into account to understand and conclude that what really supports the theoretical building (architecture) of the dialogical proposal is a specific notion of ‘alterity’. Thus, once alterity is constituted as a conceptual foundation, we state the problem of what is thought to be ‘the common’, necessary to all social thought. From this we draw a few consequences that seem relevant to us for political thought and, in particular, considering the importance of political thought hermeneutically informed.

MARÍA TERESA MUÑOZ

Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre el carácter constitutivo del lenguaje

La perspectiva tardía wittgensteiniana del lenguaje ha sido objeto de una cascada ingente de trabajos y desarrollos de todo corte e interés. Pretender abundar en ello parece casi una provocación y es, sin duda, un gran riesgo. Se intenta en este escrito asumir el reto de proponer una lectura ciertamente inicial de tan traído y llevado filósofo. Lo que se pretende es proponer que el lenguaje entendido como práctica socialmente compartida tiene en su seno un marcado carácter “constitutivo”. Se tratará de mostrar en qué consiste, tal y como lo entiende la autora, este carácter “constitutivo”. Se parte de una distinción, a efectos meramente heurísticos, entre dos ámbitos de problematización: el ontológico y el epistemológico. A partir de este siglo, estos dos ámbitos se encuentran intrínsecamente conectados con el semántico, aquel que responde a la pregunta ¿cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado? Se considera que, desde la óptica del llamado segundo Wittgenstein, el lenguaje es condición de posibilidad tanto de nuestro acceso al ámbito ontológico, esto es, de la “apertura al mundo”; como del epistemológico, es decir, de la experiencia del mundo. Y en este sentido, en tanto que condición de posibilidad, es que se propone acotar, en este ensayo, la idea del carácter constitutivo del lenguaje. Lo que se propone defender es que si se reconoce que nuestra relación con el mundo está simbólicamente mediada por el lenguaje, entonces convertimos a éste en la instancia que constituye nuestra experiencia.

The late Wittgensteinian perspective of language has given rise to an enormous flow of writings and developments of various kinds and topics. To pretend to add something to this flow seems almost provocative and it is undoubtedly a great risk. In this paper I intend to accept the challenge of proposing an initial reading of the famous philosopher. We hold that language, taken as a social practice, has a marked ‘constitutive’ character in itself. We will try to show what it consists of, according to the author. It starts with a distinction, for merely heuristic effect, between two spheres: the ontological and the epistemological spheres. After this century, these two spheres become

closely connected with that of Semantics, which answers the question: what is the relationship between the name and that which is named? If it is considered that, from the second Wittgenstein's point of view, language is the condition that makes our access to the ontological sphere possible, that is, the 'opening to the world'. It also allows out access to the epistemological domain, that is, the experience of the world. It is in this sense that this essay intends to show the constitutive character of language. Its purpose is to defend the idea that if it is acknowledged that our relationship with the world is symbolically mediated by language, then we may consider language as the instance which constitutes out experience.

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

Multiculturalidad y Feminismo en la Grecia Antigua

El propósito de esta ponencia se restringe a explorar la existencia de una temprana percepción filosófica de la diversidad cultural que permitió una primera ola de pensamiento feminista en la Grecia clásica. La empresa es relevante debido a la existencia de una larga polémica que fue revivida en el primer año del siglo XXI por los platonistas Amalia González y Giovanni Reale. La filósofa hispana muestra sus reservas sobre el supuesto feminismo del autor de la República y demuestra que conforme se fueron redactando los diálogos de Senec-tud el antifeminismo platónico se incrementó. El filólogo italiano, por su parte, detecta una esencial igualdad entre el hombre y la mujer, en Platón, autor al que considera revolucionario en sus planteamientos cercanos al feminismo. Así las cosas, se parte del estado de la cuestión e ilustra esta polémica. Se recurre al análisis cultural desarrollado por algunos colaboradores de la compilación *Filosofía, cultura y diferencia sexual* para tratar de desenmarañar la madeja del hilo constituido por la valoración de la mujer en la obra platónica; en particular se trabaja sobre el hincapié que ha hecho Rubí de María Gómez en la relación entre feminismo y análisis cultural y las aportaciones de Graciela Hierro sobre la existencia de mujeres activas en la historia de la filosofía anti-gua.

Multiculturalidad and Feminism in ancient Greece

The purpose of this paper is limited to exploring the existence of an early philosophical perception of the cultural diversity that allowed a first wave of feminist thought in classical Greece. The subject is relevant because of the existence of a long debate that was renewed in the first year of the XXI century by Platonists such as Amalia González and Giovanni Reale. The Spanish philosopher is not quite certain about the supposed feminism of the author of the Republic and show that, as the late dialogues were being written, platonic antifeminism grew. The Italian philologist finds an essential equality between men and women in Plato, and considers that this author shows revolutionary statements, quite close to feminism. Thus, he illustrates the current polemics. He appeals to a cultural analysis developed by some of those who collaborated on the compiled works *Philosophy, Culture and Sexual Difference*, to untangle the thread that was made up by the value-judgement of women, in the platonic works. Special time is given to Rubí de María Gómez emphasis on the relationship between feminism and cultural analysis and to Graciela Hierros's contributions on the existence of active women in the history of ancient philosophy.

MARÍA ROSA PALAZÓN

Comunidad Nacional. Un ordenamiento familiarizante

Estamos inmersos en una época llena de incertidumbres y perplejidades. Nos agobian muchas señales de anomia, esto es, de enfermedad social que nos obliga a tomar una posición futurista, propulsora de un menos agobiante mañana. Para hacerlo tenemos que aceptar orientar nuestra utopía en los tres tiempos que —bajo la influencia de San Agustín, Husserl y Heidegger— Paul Ricoeur mostró que rigen la praxis y la poiesis de los seres humanos que estamos vivos, y manifestamos ganas de seguir viviendo, a saber, el presente del pasado, o la reapropiación de las tradiciones, quizás olvidadas, desde un presente siempre en fuga que las renueva mediante su prospección, o presente

del futuro. Estas páginas aspiran a recoger un aspecto de unas contestatarias tendencias contemporáneas, en el entendido de que estas notas dejan de lado las dos grandes problemáticas que anuncian: a saber, una organización comunitarista, valga el neologismo, o el ideal de una sociedad venidera sin clases ni discriminaciones genéricas, raciales y de los centros mundiales que explotan y alienan culturalmente a sus periferias; asimismo, la igualmente acuciante problemática de la democracia. Estas páginas son, pues, una invitación a pensar los caminos que podrían seguirse para transformar el mundo. Nada más. Reiteran solamente la vieja ambición milenarista de marchar hacia sociedades cuyo fin es la colectiva existencia creativa o poiética y bajo los parámetros de la justicia equitativa y distributiva.

National Community. A familiar order

The period we live is full of uncertainties and perplexities. Many signs of anomie trouble us, that is, the social illness that forces us to take a futuristic position that impells us towards a less appalling future. In order to do so, we have to orient our utopia according to the three timings that Paul Ricoeur showed as commanding the praxis and poiesis of living human beings (including those who keep wanting to be alive). That is: the past is present, or the reappropriation of likely forgotten traditions; from a present that is always escaping and that is renewing them through its prospection, or the future's present. These pages intend to assemble an aspect of some questioning contemporary tendencies. We acknowledge that they do not consider the two great problems they announce: a communitarian organization, or the ideal future society without classes nor racial or gender discrimination; nor of the World Centers that exploit and culturally alienate its peripheric surroundings. The same happens with the crucial problem of democracy. These pages, are therefore an invitation to think what roads may be taken in order to transform the world. Nothing more. They insist on the old millenarist ambition of marching toward societies who look for the collective creative -or poetical-existence, with distributive justice.

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

La justificación de la guerra contra los indios en Juan Ginés de Sepúlveda

En el presente artículo, tras una breve introducción sobre distintos aspectos relacionados con la guerra en el siglo XVI y un esbozo sobre diversas teorías sobre ese mismo asunto, se sigue el recorrido intelectual del humanista y doctor Juan Ginés de Sepúlveda en su defensa de la política belicista americana de Carlos V, a través de las siguientes obras: Exhortación a la guerra contra el turco, Demócratas Primero, Del Reino y Demócratas Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios. Para concluir, se hará un análisis de los argumentos empleados por el humanista a la luz de la teoría política contemporánea relativa al intervencionismo.

Justification of the war against the indians in Juan Ginés de Sepúlveda

In this article, after a brief introduction on several aspects related to the war in the XVI century, and an outline on different theories concerning the same issue, we present the intellectual history of the humanist doctor Juan Ginés de Sepúlveda in his defense of Charles V's American bellicist policy, along the following works: Exhortación a la Guerra contra el turco, Demócratas Primero, Del Reino y Demócratas Segundo o De las Justas causas de la Guerra contra los indios. The conclusion includes an analysis of the arguments used by the author in the light of contemporary political theory, relative to the policy of interventionism.

CARLOS A. BUSTAMANTE

La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze

Las discusiones actuales en el terreno de la filosofía práctica pueden clasificarse de varias maneras. En algunos casos, se trata de análisis de temas específicos,

mientras que en otros el debate se orienta hacia lo que cabe considerar como “fundamento” o punto de partida que permita establecer los términos de la discusión misma: la búsqueda de la felicidad, el cumplimiento del deber, el máximo beneficio para la mayoría... Pero plantear un fundamento para la práctica parece ofrecer siempre una dificultad: la de garantizar la validez universal del tipo de principios que se sostienen.

En el artículo se explora la alternativa de eludir un “fundamento” de la filosofía práctica demasiado sólido —y, por lo tanto, potencialmente inaceptable para quienes sencillamente no deseen compartirlo—, evitando la confusión del mismo con la noción de “punto de partida”. La obra de Gilles Deleuze ofrece, en este sentido, la ventaja de una voluntad sistemática de abolición de los fundamentos —comprendidos como “Imagen del pensamiento”—, sin que por ello deba omitirse todo punto de partida. El autor francés se pronuncia, ya desde *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), por una tentativa de concepción de lo que difiere en sí mismo, tentativa que involucra una serie de nociones relativas a la acción ética y política que tienen que ver con propuestas acerca de los sujetos-agentes prácticos que enfrentan el viejo deber de los estoicos de “ser dignos de lo que acontece”, deviniendo capaces de contra-efectuado; la contra-efectuación es el evento que produce nuevas distribuciones de los elementos de lo real, tanto en el ámbito de los individuos como en el de las sociedades.

Ethics of nomads. Notes to a practical philosophy, following Gilles Deleuze

The present discussions in the field of practical philosophy may be classified in various ways. In some cases, it deals with the analysis of specific subjects, while in others, the debate is oriented towards what may be considered a “foundation” or point of departure which allows to set the terms of the discussion itself: the search of happiness, the fulfillment of duty, the greatest benefit for the majorities. But the fact of presenting a foundation, addressing it to a practical level, always gives rise to a difficulty: that is, to guarantee universal validity to the type of principles involved.

In this article, we explore the alternative of evading a solid “foundation” of practical philosophy —potentially unacceptable to those who simply do

not care to share it— avoiding its confusion with the term “point of departure” or starting point. The works of Gilles Deleuze, in this sense, offers the advantage of a systematic will to abolish foundations —in the sense of “Image of Thought”—, without implying that the starting point should be omitted. The French author, ever since *Difference et Répétition* (1968) and *Logique du Sens* (1969), was in favor of a tentative conception of that which differs in itself, tentative that involves a series of notions related to an ethical and a political action, that have to do with proposals he makes on the practical subject-agents that face the Stoic old duty of “being worthy of what occurs”, with the possibility to Counter effect it. The counter-effect is the event that produces new distributions of the elements, belonging to reality, both on the individual and the social domaine.

NESTOR A. BRAUNSTEIN

El Dios de los psicoanalistas

¿Hay un Dios específico de los psicoanalistas o habrá que aceptar que Freud dijo la primera y también la última palabra sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la religión, y que, por lo tanto, el psicoanálisis es ateo? ¿En qué consistiría y cómo se manifestaría ese Dios en el caso de admitir su existencia? ¿Qué relación tendría con el Dios de la revelación, con el Dios de los filósofos, con el Dios de la razón práctica de Kant y con el Dios negado por Freud? La respuesta debe buscarse -sólo puede buscarse- pasando por el pensamiento de Lacan que fue siempre renuente a manifestarse como creyente o como ateo y que se expresó claramente en términos que enriquecen el tema, precisamente por la provocación lanzada con ingenio y astucia hacia los dos términos de esa oposición polar.

The God of psychoanalysts

Is there a specific God of the psychoanalysts or must we accept that Freud said the first and last word on the relationship between Psychoanalysis and Religion? And that, therefore, Psychoanalysis is atheist? What would this God consist of and how would he manifest himself, in case of admitting his

existence? What relationship would he have with the God of revelation, with the God of philosophers, with the God of Kant's practical reason and with the God denied by Freud? The only way to look for an answer is through Lacan's thought. He always refused to call himself a believer or an atheist. He clearly expressed himself in terms that enriched the subject, due precisely to the provocative and astute way of using both terms in this polar opposition.

IGNASI BRUNET ICART Y EVARISTO GALEANA FIGUEROA

La sociedad postmoderna

El objetivo de este artículo es analizar el significado del término postmodernidad. Dicho término adquiere plenamente sentido en el contexto de las transformaciones o reestructuraciones que acaecieron en Occidente a partir de la desaceleración económica de la década de los setenta del siglo XX. Esta contextualización nos permite detallar los rasgos característicos de la denominada sociedad postmoderna. Sociedad que resulta ser el nuevo escenario para la acumulación del capital, y que, por otra parte, dicho escenario supera a la acumulación a escala nacional, característica de la etapa de formación de mercados interiores propia de la primera modernidad. Por tanto, este trabajo argumenta que la acumulación a escala mundial tiene su máxima expresión en la narrativa postmoderna.

The postmodern society

The objective of this article is to analyse the meaning of the term postmodernity. This term acquires sense fully in the context of the transformations or reorganizations that happened in West starting from the economic deceleration of the decade of seveny in the XX century. This context allows us to detail the characteristic features of the denominated postmodern society. Society that turns out to be the new scenario for the accumulation of the capital, and that, on the other hand, this scenario overcomes to the accumulation to national scale, characteristic of the stage of formation of inner markets and it is of the first modernity own. Therefore, this work argues that the accumulation climbs World-wide has its maximum expression in the postmodern narrative.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó publicaciones.filos.umich@gmail.com

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.

4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.

6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires*, *Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía
“Samuel Ramos”

Programa de Educación Continua

Diplomados 2007

Filosofía de la Historia (III Promoción)

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Septiembre de 2007 a Enero de 2008

Dirigido a estudiantes y profesionales de Humanidades

Lógica y argumentación

IMPARTIDO POR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Agosto a Diciembre de 2007

Dirigido a profesores de lógica y filosofía

Filosofía de la Educación (VII Promoción)

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Septiembre a Diciembre de 2007

Dirigido al público en general

Teoría y crítica de la universidad

COORDINADOR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Junio a Noviembre de 2007

Dirigido a universitarios y público en general

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México

Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx



Maestría

en

Filosofía de la Cultura

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en "Filosofía de la Cultura" que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su *curriculum vitae* y acreditación de curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etcétera.

Inicio del próximo ciclo escolar: agosto de 2007.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 327 17 99; tel. y fax (443) 327 17 98
<http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRE NIRE

AÑO VII N° 13
ENERO 2006
ISSN 1665-3319

El enigma de la creación literaria

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

El carácter político de la banalidad del mal

MARINA LÓPEZ

La experiencia del pensar

MARTIN HEIDEGGER

Alcanes y derivas del universalismo rawlsiano

en El derecho de gentes

DORA ELVIRA GARCÍA

Para la fundamentación de un pensamiento hábil

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia

RICHARD SMITH

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista

PIO COLONNELLO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VII N° 14
JULIO 2006
ISSN 1665-3319

Cultura, sueño y ciudad. Una charla con Eugenio Triás
CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Intención signitativa y textura semántica
HARRY P. REEDER

El problema del ser del mexicano
JAIME VIEYRA GARCÍA

*Palabra, pecado y redención: el lugar del padre
en la lengua madre*
OLGA POMBO

La escritura y el discurso del mito en la cultura
GLORIA CÁCERES CENTENO

DOSSIER: CENTENARIOS

*¿Técnica o poética del psicoanálisis? A 150 años
del nacimiento de Sigmund Freud*
ROSARIO HERRERA GUIDO

*Emmanuel Lévinas: "ciencia ininterrumpida",
razón y escepticismo*
RUI PEREIRA

Kurt Gödel y el Teorema de Incompletud
JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Hannah Arendt, a cien años
MARINA LÓPEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VIII N° 15
ENERO 2007
ISSN 1665-3319

Agustín Andreu o la inteligencia de la vida (entrevista)
MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

Filosofía y nazismo en Heidegger: "la lucha por el ser"
JULIO QUESADA

Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

El concepto de cercanía en Martin Heidegger
ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

Desesperar de lo social: el "antimodernismo" de Kierkegaard
CARLOS A. BUSTAMANTE

*¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano
a la fábula deleuziana*
EDUARDO PELLEJERO

Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?
NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ

*Dos críticas de las "geografías imaginadas": Guillermo Bonfil Batalla
y Roger Bartra*
OLIVER KOZLAREK



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

libro
Filosofía de la cultura

libro

Filósofos e ideas

libro

Filosofía, cultura y diferencia sexual

libro

Variaciones sobre arte, estética y cultura

libro

Una cultura derivada

libro

Mario Teodoro Ramírez
(de la razón a la praxis)