

Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

DICIEMBRE 2001

No. 9

Sentid

Consejo Editorial

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Lic. Alberto García Salgado
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
M.E. Rubí de María Gómez Campos
Dra. Rosario Herrera Guido
M.E. Gabriela Soto Jiménez
Lic. Raúl Garcés Noblecia
M.F. Eduardo González Di Piero

Sentidos

Dra. Rosario Herrera Guido
DIRECTORA
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
SUBDIRECTOR
M.F. Eduardo González Di Piero
JEFE DE REDACCIÓN
M.E. Gabriela Soto Jiménez y
Gustavo García Robles
EDITORES

Marina López López
Marco Antonio López Ruiz
Leonardo Baltierra Trejo
SERVICIO SOCIAL

Universidad Michoacana

Lic. Marco Antonio Aguilar Cortés
RECTOR
Dra. Ester García Garibay
SECRETARIA GENERAL
M.F. Salvador Jara Guerrero
SECRETARIO ACADÉMICO
Dr. Isaías Elizarraráz Alcázar
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Ing. Pablo Antonio Palencia
SECRETARIO AUXILIAR
Dra. Silvia Figueroa Zamudio
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA
L.A.E. Elías González Ruelas
TESORERO GENERAL

Facultad de Filosofía

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
DIRECTOR
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
SUBDIRECTOR
Lic. Alberto García Salgado
SECRETARIO ACADÉMICO
M.V.Z. Mauricio Coronado Martínez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
COORDINADOR DE POSGRADO
M.F. Rubí de María Gómez Campos
COORD. DEL CENTRO DE INV. Y ESTUDIOS DE LA MUJER
Dra. Rosario Herrera Guido
COORDINADORA DE PUBLICACIONES
M.E. Gabriela Soto Jiménez
COORDINADORA EDITORIAL

Correspondencia dirigida al director de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos",

Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP. 58030, México. Tel. +(443) 327 17 99 y tel.-fax. +(443) 327 17 98

Internet: <http://www.ramos.filos.umich.mx> E-mail: filos@jupiterccu.umich.mx

índice



Filosofía y arte

Milagros en la luz

Rubí de María Gómez Campos..... 3

Filosofía mexicana

Sobre el valor de la tradición filosófica mexicana

Jaime Vlegra García..... 6

Sobre filosofía y mexicanidad

Marina López López..... 9

Estado plural y mundo multi-paradigmático

Taaria Valdovinos Dueñas..... 15

Una cultura híbrida: México

Julio Gabriel Murillo León..... 21

Filosofía y ontología

La inteligencia y el ser en Plotino

Mario Daniel Tinoco Murillo..... 26

Filosofía y hermenéutica

Sobre una ética hermenéutico-analógica

Napoleón Conde Gaxiola..... 30

Una sombra nietzscheana: etnología de occidente

Rodolfo Vera García..... 34

Filosofía y tecnología

Educación y cultura: un acercamiento a la teleformación

María Teresa Herrera Guido..... 40

Razón y técnica: una aproximación a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

Emiliano José Mendoza Solís..... 49

Filosofía y psicoanálisis

Psicoanálisis, escritura y cultura

Rosario Herrera Guido..... 56

Milagros en la luz

Rubi de María Gómez Campos



Norma Ligia Favela

Ser mujer ha significado, en el siglo que termina, recuperar para todos y para todas el valor de la autonomía. Hoy comprendemos que el valor de lo humano no puede conducirnos al control o dominio del otro, sino de sí mismo. La libertad no puede ser más entendida como "hacer lo que quiero", en contra de los otros, sino más bien *de acuerdo* con los otros. Ser libre es ser responsable de sí mismo ante los otros y con ellos. Y la función social del arte es, en este sentido, la posibilidad, tal vez única, de comunicación humana en estos términos.

En este impresionante campo que es el arte, Norma Ligia Favela es una joven michoacana que, en su corto tiempo de intensa entrega a la actividad creadora, ha alcanzado ya un nivel de reconocimiento internacional. Después de ser reconocida en el ámbito nacional, recientemente ha sido galardonada por la *American Academy of orthopaedic surgeons*, en su *An Exhibition of orthopaedics in art: motion pictures* con el primer lugar de esta muestra, por una delicada escultura realizada mediante una técnica mixta que

integra el aparato ortopédico (lisarof) que fuera usado por la autora. "Apología de un milagro" se llama la obra ganadora. Una escultura estofada en oro que representa una pierna femenina, larga y de un pie tan delicado que parecería imposible hacerlo caminar, sino porque las alas ("de ángel") que surgen de sus muslos parecen sujetarlo sin tener que apoyar. Junto a la pierna, lacerada por el artefacto, un corazón.

Además de esta refinada obra, Norma Ligia participa en la exposición (realizada del 19 de febrero al 20 de marzo de este año, en el *Herbst International Exhibition Hall at the San Francisco Presidio*, y que continuará como una exposición itinerante en Chicago, Nueva York y Boston. A partir del 26 de abril fue inaugurada en el Art Center Museum de Washington, D. C.) con otras dos pinturas. El tono abstracto de la composición y el dramatismo expresivo de "Silenciosos deseos" y de "¿Haz tocado la luz? Yo sí, en tu cuerpo...", las otras dos obras participantes (Dleos sobre tela de 60 x 40 y 90 x 2000 m. respectivamente), son expresión de la búsqueda consciente de una



Norma Ligia Favela, *Apología del rollo*

voluntad de crear más allá de sus límites, que logra escapar de sus determinaciones más agudas, dolorosas y sangrantes, sólo con alegría e intensidad. Sin embargo las limitaciones humanas son tantas, y tan diversas, que no sería justo reducir nuestros juicios estéticos en torno a la condición de género que, aunque presente en este caso y en todos los demás, no es el significador exclusivo del sentido potencialmente profundo de la actividad creadora.

Uno de los límites más terminantes de nuestra condición humana es nuestro cuerpo. La relación que todos mantenemos con el mundo podría centrarse en el tema de la corporalidad, que es la síntesis más efectiva de la interioridad y la exterioridad, del yo y el mundo de los otros... En este contexto, la convocatoria de la *American Academy of orthopaedic surgeons* se dirigió a personas que hubieran explorado estéticamente sus sentimientos relacionados con su condición ortopédica. El doble valor estético de la acción emprendida por la *Academy* queda de manifiesto en el juego de palabras del título de la exposición: *emotion Pictures*, que además de su significado directo: pinturas de emoción, alude al rasgo cinemático de la ortopedia: pinturas de movimiento. La doble referencia del título remite pues, además del ámbito subjetivo y emocional, a la dimensión propiamente estética del diseño dinámico de los instrumentos ortopédicos, es decir, al juego de engranes y tornillos que representa la función ortopédica para la vida de quienes, como Norma Ligia Favela, siguen empeñados no sólo en vivir activamente, sino en hacer de su vida una obra de creación.

Mientras que la cultura patriarcal había contenido durante siglos el sentido pleno de lo humano en los límites estrechos de una masculinidad empobrecida por siglos de dominación del hombre por el hombre, las mujeres del último siglo, en todos los campos de la actividad humana, han sido capaces de revelar con sus prácticas y acciones un significado más amplio de la Humanidad. Un claro ejemplo de ello es esta artista. Para Norma Ligia el arte es felicidad. Después (de su accidente de moto) de pasar desde los 12 años por 21 intervenciones quirúrgicas durante 20 años, y de haber tenido que usar el ingenioso instrumento que, atornillado a su hueso, le hizo crecer la pierna 10 centímetros durante dos años y medio de atrición, además de haberle hecho crecer dos metros el arrojito, a ella le

gustaría ser recordada alegre y no doliente: "Si se escribe el libro de mi vida, que me recuerden alegre y no sufriendo". Ni siquiera le gusta que la identifiquen con Frida Kahlo, a pesar de que reconoce su valor como mujer y como artista y la semejanza de sus vidas.

Y es que en la obra artística de Norma Ligia, tanto como en su vida, se percibe una diferencia. Ella no expresa en su relación con los instrumentos ortopédicos frustración, conmiseración, ni autocompasión, ni siquiera son un tema para autoexploración. Más

allá de ellos, la resolución expresiva de su gesto estético, obsesionado con la figura de su propio cuerpo, choca con el pasmo de su propia fuerza y revela una voluntad que es, en esencia, libertad. Norma Ligia Pavela no quiere identificarse con su condición ortopédica porque ésta no fue lo que la hizo crear. Prefiere creer que lo más importante es vivir como cualquiera... que, sabiendo vivir, puede sobreponerse a la desgracia de la inmovilidad, no tanto mediante un instrumento, como de su dinamismo espiritual. Sin embargo Norma Ligia no elude el hecho de ser alguien distinto; alguien a quien la experiencia del dolor le ha mostrado un camino más directo hacia la excelencia.

Es a partir de la corporalidad y de sus límites irrenunciables como podemos crear. Sin embargo es frecuente que una condición óptima de relación con el cuerpo propio no sea capaz de producir ningún efecto creador sobre el entorno y que, a la inversa, de la carencia profunda y la experiencia de la limitación, se pueda ser capaz de afinar la atención y desplegar al máximo el vuelo del espíritu. No obstante, tampoco esto es seguro. Las limitaciones en la motricidad y la consumación de la imagen corporal, reducida o ampliada según las potencialidades dinámicas que determina el recurso ortopédico, no garantizan por sí mismas la capacidad creadora, ni activan la voluntad de vida que se expresa en el arte.

La creación artística es, así, no un proceso de evolución conciente que podríamos medir y predecir de acuerdo a coordenadas distinguibles y determinables, mediante fórmulas aplicables al modo como las aplica la ciencia, sino propiamente un milagro... Un milagro es, por definición, dice Hannah Arendt (una de las pensadoras políticas, y filósofa, más importantes hoy), un suceso presente pero inexplicable causalmente; un evento que ocurre en el tiempo pero fuera de los cotos cerrados de la razón. Un milagro es pues un fenómeno para el que no se encuentra explicación. Y si el milagro de la natalidad con la que se renueva cotidianamente lo humano significa para Arendt ser capaz de iniciar algo nuevo que redefina el sentido, nuestra pintora ha nacido y renace continuamente en sus obras, que van del misterio profundo a la pasión; de la transparencia del cuerpo a la luz del amor, del éxtasis de sí misma a la devoción exterior.

Al contemplar estas obras sabemos, con seguridad, que no es sólo por su condición ortopédica por lo que Norma Ligia sabe vivir la vida con intensidad. El ímpetu le viene de antes (¿de su feminidad? ¿de su sensibilidad?) y le permitió tolerar el dolor y hasta aprender de él. Sólo las condiciones dadas, todas juntas, podrían explicar parcialmente el misterio de la creación. Pero el enigma, al final, no tiene solución más que en el proceso mismo de la autocreación.

La fuerza y la pasión reveladas en "Silenciosos deseos"; la ligereza e intensidad con la que se revela el cuerpo femenino en "¿Haz

tocado la luz? Yo sí, en tu cuerpo..."; y sobre todo la dulcificada fragilidad con la que "Apología de un milagro" nos recuerda, no tanto el valor de la ortopedia, como la incalculable potencia del aliento humano; son la expresión misma del milagro de crear, con la propia luz que emana de una voluntad de innovar. Tal compromiso de libertad personal y entrega cultural le ha permitido a Norma Ligia compartir con Nietzsche uno de los misterios de la creatividad: "¿qué tenemos en común con el capullo de una rosa, que tiembla cuando siente una gota de rocío sobre su cuerpo?"

Por esto, para ella ganar no significó solamente valorar el medio que le dio la posibilidad de poder caminar, humilde (aunque grandioso) logro si se compara con la potencia de vuelo que Norma Ligia logra expresar. A Norma Ligia el dolor de la carne se le traduce en gozo, gloria a la vida; y la sensibilidad al dolor, en actos prodigiosos de creación y de amor. Milagros de luz y de color provenientes de un grito, cancelado, de dolor. Si su alma ha estado en vilo por los dolorosos tormentos a que se sometió su cuerpo, su corazón y espíritu han permanecido siempre en vuelo... No se crea por carencia sino por exceso. Es por su fuerza interior y no por su debilidad corporal que Norma Ligia ha podido, puede y podrá crear...

□

Norma Ligia Pavela, *Silenciosos deseos*



Facultad de Filosofía

Sobre el valor de la tradición filosófica mexicana

Jaime Vicuña

A Emiliano y Marina

La vitalidad de la tradición.

El valor de una tradición estriba ante todo en su fecundidad, en su capacidad de generar acciones y comprensiones nuevas. Como nos ha enseñado Gadamer una tradición no consiste en un haber inerte, ni en un conjunto de realizaciones ante las cuales sólo cabría la veneración, sino una comunidad de sentido que posibilita y exige la participación. La tradición no es nunca un "dato" transparente, sino una realidad histórica que necesita ser afirmada, asumida y cultivada a partir de las exigencias y las preguntas del presente.¹ Siempre estamos dentro de alguna tradición, puesto que la cultura existe primordialmente bajo esta forma, pero podemos sufrir la tradición (ignorándola y pretendiendo estar más allá de ella) o bien dinamizarla mediante la escucha de su interpelación y la posición de verdaderas preguntas. La relación con la tradición es un diálogo que pone a prueba la validez o invalidez de nuestros juicios previos.

Ahora bien, la filosofía existe y se realiza bajo la forma de una tradición histórica trans-cultural. El ser una tradición significa que "el aprecio de la sabiduría" constituye un legado del pensamiento libre y creativo que sólo existe superándose a sí mismo. El ser trans-cultural implica que el momento de autonomía es esencial para comprender sus relaciones con las culturas históricas concre-

tas. La paradoja de la filosofía, como indicaba Nietzsche, consiste en que ella contiene un elemento intempestivo que sin embargo sólo puede realizarse en la historia. Las tradiciones culturales son un suelo más o menos fértil para su desarrollo, pero su floración contiene siempre más que sus antecedentes: es siempre una posición del ser.

En México la tradición filosófica es amplísima en su base y restringida en su realización efectiva. Desde el punto de vista del ejercicio académico nuestra tradición es relativamente reciente: si bien tiene antecedentes en el pensamiento escolástico cultivado en la Nueva España, comienza estrictamente a principios del siglo XX con la problematización metafísica y cultural de los miembros del "Ateneo de la juventud", en el contexto de la crisis revolucionaria. Desde entonces, y con la afortunada recepción de gran parte de la intelectualidad española en los 40's, la filosofía moderna se consolida y amplía vigorosamente en nuestro país. Hoy podemos apreciar el valor formativo indiscutible de esta tradición, pero también su valor filosófico-cultural, no sólo como reflexión crítica sobre nuestra cultura, sino también como teorización sobre la condición humana. Pese a todos los obstáculos y dificultades externas e internas, lo cierto es que en nuestras escuelas se desarrolla una conciencia de la tradición filosófica occidental y se cultivan las tendencias más importantes de la filosofía contemporánea.



Neys Pérez Carral, *Automa del viento*.

Sin embargo, como ha señalado Marco Arturo Toscano¹ queda la impresión de que la filosofía académica no agota las posibilidades de nuestra tradición, sino que despliega tan sólo una de sus vías. La otra, igualmente valiosa y quizá más urgente para nosotros, hunde sus raíces en la civilización mesoamericana. Esta vía de sabiduría, ignorada por la gran mayoría de filósofos académicos mexicanos, ha ido revelándose a través de los estudios históricos y antropológicos de las tradiciones culturales pre y posthispánicas realizados durante la segunda mitad del siglo. Los argumentos aducidos para este desconocimiento resultan pobres e inválidos frente al carácter abierto y al sentido comprensivo de la gran tradición filosófica. Es obvio que los hombres del México antiguo no practicaban la filosofía a la manera de los griegos o los modernos: la cuestión relevante para la filosofía estriba más bien en *saber qué y cómo* pensaban. Esta *interpretación* de las concepciones y meditaciones de los pensadores indígenas no puede ser sino filosófica.

La tradición filosófica se activa con nuestras preguntas. Ellas hacen hablar al pasado y actúan retroactivamente sobre él; así como, por otra parte, el legado establece el horizonte en el cual son posibles nuestras preguntas. En eso consiste la historicidad de la comprensión: en la proyección del pasado en el presente y la retroacción de éste sobre aquel. Pues bien: las preguntas que podemos formular hoy sobre la naturaleza de lo real, el ser del hombre y las condiciones de

la civilización global son de tal calibre que, dirigidas a la sabiduría de las culturas no modernas, pueden liberar la "otra vía" de la tradición del pensamiento mexicano.

Esta liberación de la tradición nos revelaría la riqueza insospechada de lo que tenemos que pensar y de lo que tenemos para pensar. La tradición filosófica mexicana abarcaría, como legado y como tarea de comprensión, más de tres milenios de sabiduría indígena, las construcciones del pensamiento mexicano moderno, el pensamiento de los filósofos "trasterrados" españoles, la literatura mexicana y los ejercicios protofilosóficos de reflexión e interpretación de los científicos sociales mexicanos. Toda esta herencia de pensamiento permanecería muda e inerte sin nuestro esfuerzo de creación conceptual.

Hay en la historia cultural de México suficientes elementos de pensamiento, pero nada nos impide considerar como nuestra, además de la tradición filosófica occidental, la sabiduría conquistada por la conciencia en todos los pueblos y todas las épocas, siempre y cuando estemos a la altura de su exigencia de pensamiento.

Tradición filosófica y colonización.

Todo lo que he venido diciendo debería resultar obvio y sin embargo no lo es. Es evidente que hay en México una enorme riqueza de experiencias culturales y de realizaciones de la conciencia; es claro desde los griegos que la tarea de los filósofos consiste en investigar en qué consiste la sabiduría y en crear los conceptos de esta búsqueda; es lógico que la interpretación de la sabiduría de los antiguos mexicanos suscite una renovación de la ontología, la antropología filosófica, la ética y la estética. Pero, contra toda evidencia y contra toda lógica, nuestros filósofos, aún aquellos que han planteado la necesidad de una ampliación cultural del concepto de filosofía, han considerado que no hay nada que aprender de los "indios".

Lo extraño, lo que da que pensar es este desconocimiento y esta escisión interior en nuestra conciencia cultural y nuestro ejercicio filosófico. Preferimos contentarnos con disputas puramente formales entre el universalismo y el particularismo, entre lo Global y lo local, sin descubrir y esclarecer los goznes efectivos que nos llevarían —desde nuestra propia tradición— más allá del nacionalismo y la imitación. ¿Por qué?

Arriesgo la siguiente hipótesis con el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla y el filósofo Eduardo Subirats: esta negación y esta escisión son efectos profundos de la colonización civilizatoria del continente americano. Es muy sintomático que entre nosotros el tema de la colonización sea o bien deliberadamente ignorado o bien pro-

voque reacciones viscerales de identificación y rechazo. Y es que no se trata simplemente de un trauma del pasado que no hemos sido capaces de superar, sino de un proceso histórico atrozmente presente y que constituye uno de los factores fundamentales del proyecto de la modernidad. Escuchamos hablar de las "sociedades post-coloniales" dentro de las cuales se encontraría la nuestra, pero es claro, para quien quiera verlo, que el colonialismo constituye la estructura fundamental de nuestro sistema socio-político y el hilo conductor de los conflictos culturales en este territorio durante los últimos 500 años.

No creo exagerar al decir que la colonización cultural es un factor fundamental de la modernidad. Este factor no afecta sólo a las comunidades indígenas sino a todas las culturas. Se trata de una forma universal y flexible de configurar la servidumbre humana, que combina e integra las formas antiguas de colonización, en un sistema de control total de la vida. La colonización moderna despliega y perfecciona un programa de producción de una especie humana esclava; de un tipo de ser sumiso, enfermo, reactivo y prisionero de sí mismo. Todos los medios, estrategias, instituciones, dispositivos e ideologías se modulan en función de esta producción. La colonización prehistórica de las mujeres, la colonización como apropiación cósmica de la tierra, la colonización como dominación política y la colonización como instauración de valores o aculturación forzada se concentran y superan en el proceso tendencialmente ilimitado de la colonización que comienza a finales del siglo XV.

Me parece que es nuestro deber pensar la colonización, tanto para liberar la otra vía de la tradición filosófica en México, como para contribuir a la comprensión de nuestra situación histórica. Al filósofo, menos que a nadie, le corresponde ser ingenuo en este punto: nos encontramos en medio de una guerra contra la tierra, la cultura y la libertad humana. La guerra es cruenta y se libra dentro y fuera de nosotros. Debemos pensar esa guerra, tenemos que comprender las condiciones y los modos de la colonización planetaria. Esta es nuestra mejor forma de resistir: pensar. Pero pensar no consiste en emitir juicios morales sobre la maldad de los colonizadores, en glosar la miseria indígena, ni en estilizar retóricamente la angustia mestiza, sino en interpretar las condiciones de posibilidad, los mecanismos y las mutaciones de este sistema de control total de la vida.

Después de este cuento de terror debo concluir. La tradición filosófica mexicana exhibe su enorme valor y su



Alejra Pires Corral, *Anelación*.

secreta riqueza si y solo si interrogamos nuestro pasado a partir de las inquietudes esenciales de nuestro presente. Esto equivale a decir que la tradición filosófica en México se presenta como una tarea de revelación: revelación de posibilidades de ser y de pensar; y revelación crítica de las formas de negación del ser y de la servidumbre de la conciencia. La tradición filosófica mexicana es una fuente de afirmación y de resistencia vital. Es preciso beber de esa fuente.

Notas.

*Ponencia presentada en el XVII Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía, celebrado en Morelia, Mich., Mayo de 2000.

1 Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 394 y ss.

2 Véase Marco Arturo Toscano, "La tradición filosófica en México" en Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UNSMH, 1977, pp. 122-147.

Sobre filosofía y mexicanidad

Marina López López

A Gustavo y a Juan Álvarez

*"No hay más absoluto desde el que hablar que el propio lugar
y la propia piel".*

Robert de Ventós, ¿Por qué filosofía?

Lo que me propongo en este trabajo es, a partir de una nueva noción de la Filosofía, observar las posibilidades de una filosofía de la Cultura en México. Ante la urgencia de la pérdida de los paradigmas del conocimiento y la relación entre los individuos se ha llegado a creer que estamos enfrentando la muerte de la filosofía. No, si recordamos el carácter crítico y reflexivo de la filosofía y su naturaleza incompleta, siempre en busca de sí misma. Yo creo que más que renunciar al quehacer filosófico por una supuesta desaparición del fundamento, es más urgente pensar y pensarse a sí mismos como agencias de un mundo en el que no somos una mónada sin relación alguna con el exterior, sino una multiplicidad de singularidades que interactúan y se reconocen entre sí. Un mundo configurado por seres tan diversos a los que no se les puede negar legitimidad a su existencia. Más que suponer que no hay nada nuevo que conocer y pensar, deberíamos reconocer que el "objeto" del pensamiento se hace cada vez más complejo y diverso y que no tenemos que conformarnos con dogmas dados por otros y planteamos a nosotros mismos la necesidad de pensar a través de nuestra propia piel. Cancelar las posibilidades de una Filosofía de la Cultura en México es renunciar a esa obligación de preguntarnos acerca de nosotros mismos por más doloroso que pueda resultar. A continuación presento tres puntos: en primer lugar, la relación entre filosofía y cultura; en segundo lugar, a partir de las propuestas de

Emilio Uranga y Octavio Paz, busco relacionar el modo de ser particular del mexicano con el resto de la humanidad y señalar, así, las posibilidades de un pensamiento universal desde nuestra propia condición; finalmente, en tercer lugar quiero poner de relieve la urgencia de pensar nuestra cultura y nuestra identidad, no a partir de la nada, sino conscientes de la pre-existencia de una tradición filosófica que, querámoslo o no, nos configura.

I. Cultura y filosofía.

José Antonio Pérez Tapias define a la cultura como algo específicamente humano, como un medio que atraviesa todas y cada una de las acciones humanas, acciones que se realizan siempre dentro de una sociedad histórica, ética, económica, política y geográficamente delimitada.¹ En este sentido podríamos pensar que la cultura no es exclusiva de unos cuantos individuos particulares, sino que se encuentra inscrita en una sociedad determinada, en la que cada uno de sus miembros tiene cultura: unos modos de ser, de comportarse y de relacionarse con el mundo y los demás. Ahora bien, si esto es así, podemos afirmar que hay tantas culturas como sociedades en el mundo, tan particulares como las condiciones que se den dentro de cada una

de ellas, pero tan semejantes en el sentido de que se trata de una mediación que atraviesa todas y cada una de las acciones humanas y, entonces, podríamos dejar de considerar como única y universalmente válida la cultura europea y asumir que en cualquier parte del globo, mientras existan unos individuos que conviven en un mismo espacio y bajo un orden compartido, hay cultura. Sería absurdo a estas alturas de la historia seguir creyendo que los modos de vida orientales o latinoamericanos no son culturales.²

La filosofía es, por su parte, afirma Pérez Tapias, aunque no sólo eso, "un discurso argumentativo, con pretensiones de verdad, en el que el ejercicio crítico y reflexivo de la racionalidad constituyen un ámbito de saber caracterizado, de un modo u otro, por la radicalidad de las preguntas planteadas, así como la tendencia a articular en alguna forma de concepción totalizante las respuestas ofrecidas".³ Tal ejercicio se realiza siempre sobre algo dado, sea real o idealmente, ya para afirmarlo, ya para refutarlo, y si la cultura es algo que media las acciones humanas y es el ser humano quien se plantea las preguntas acerca de lo que hace, es la cultura el objeto de la filosofía, el objeto del preguntar humano acerca de sí mismo de modo radical y dirigida a encontrar alguna verdad; cuando decimos alguna verdad, nos referimos a un modo coherente y universal de decir algo acerca del mundo y el agente que lo habita.

Pero si ya antes decíamos que no hay una sola cultura, sino tantas como sociedades o agrupaciones humanas mediadas por determinados modos de conocer y relacionarse con el mundo y los otros, ¿cómo hablar de universalidad y verdad filosóficas? ¿No será acaso que ahora que alcanzamos a ver que hay culturas, el sentido universal de la filosofía haya perdido sentido y, por lo tanto, ya no tiene ninguna relevancia el pensamiento filosófico? Quizás; pero, si como veíamos al principio, la cultura es un medio de relación hombres-mundo, y la filosofía puede ser entendida como un discurso argumentativo y coherente que pretende verdades, la filosofía es un producto cultural⁴ que se moldea y adquiere legitimidad a partir de un marco cultural. Tal vez la cuestión de la universalidad puede ser resuelta, aunque no definitivamente, si la pensamos a partir de la diversidad de modos de vida y de relaciones existentes; en este sentido, la filosofía de la cultura surgida precisamente en este contexto, no puede ser descalificada como si de un asunto meramente subjetivo y singular se tratara; procede con conceptos que explican o expresan la realidad, una realidad no fija sino dinámica y relacional con pretensiones de universalidad.⁵ La Filosofía de la Cultura es, así, una hermenéutica, en el sentido de que a partir de ella es posible el diálogo entre culturas.

Lo que creo que no es válido es suponer la noción de universalidad entendida como una expresión única y última de las realida-



Roberto Delgado Gutiérrez, *Convolución*

des humanas. Esa noción de universalidad y el carácter abstracto frecuentemente atribuido a la filosofía pierde vigencia, pero en la medida en que una multiplicidad de singularidades se incorporan tanto la idea de universalidad se completa como el carácter abstracto del que se acusa a la filosofía se camaliza y particulariza. Si bien en algún momento podría objetarse, más aún a partir del surgimiento de la llamada posmodernidad, que no es posible pensar en universales o a través de conceptos absolutos dada la relativización casi al infinito de los modos de ser en el mundo y con ello de relacionarse con el entorno, ¿cómo conciliar el punto de vista que pueden tener sobre el clima un esquimal y un habitante del caribe? Claro, pero también sería absurdo suponer que es posible pensar sin conceptos o pretender dejar de pensar;⁶ de lo que se trata no es de eliminar el pensamiento conceptual, sino de modificar los modos de proceder de ese pensamiento, que no cancelen la posibilidad de nuevas maneras de ser. Si no, nos veríamos empujados a eliminar a la propia filosofía, pues ya no sería válido nada de lo que a partir de ella pudiéramos decir. Desde mi punto de vista esto no es posible, dado que hay una crisis no sólo de los universales y del concepto absoluto entendido como unidad expresiva de lo real, sino además de la filosofía mis-

ma; la urgencia de filosofar es mayor, en la medida en que es a partir de ella que se indaga el sentido de la propia cultura.⁷ La filosofía, “si es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende, como si fuese imponente intento del pensamiento permanecer dentro de sí mismo y convencer de error a la trama y a la parpadeante acomodación resignada a su medida”.⁸

II. Mexicanidad.

Definir el ser del mexicano es una tarea harto difícil, puesto que no se trata de definir una existencia trascendente o que esté más allá del mundo humano; se trata de una entidad real, de carne y hueso y, más aún, tan cercana a mí que cualquier cosa que pueda decir acerca de ella me involucra directamente. Y no es que definir otros seres como el norteamericano o el alemán sea sencillo, sino que dada la cercanía, o mejor dicho, la pertenencia y participación en el objeto de definición todo se hace más complejo, más personal, más íntimo; y, sin embargo, es necesario pensar en eso que nos define en tanto que humanos, pertenecientes a un mundo en concreto—el mexicano— y con una historia propia y también concreta, aunque diversa.⁹

Emilio Uranga, en su “Análisis del ser del mexicano”, considera que el ser del mexicano es *accidental*, no en el sentido negativo en el que lo considerara Aristóteles, sino como la manera de ser de lo humano en general, como una condición del ser de lo humano. Para Aristóteles, el accidente no era otra cosa que una variación azarosa de la sustancia, entidad verdadera y esencial de las cosas y los seres; Uranga, por su parte, considera que se trata más bien de la posibilidad de trascendencia y comunicación en el tiempo y entre los individuos: mientras que la sustancia encierra un estancamiento de la existencia en un lugar fijo que garantiza el destino (como si éste se pudiera garantizar), algo que no se mueve y permite sentir seguridad ante lo que pudiera acontecer. Según Uranga, el ser accidental no se encuentra identificado con ninguna idea de sustancia; es decir, no tiene un modo de ser definido al cual tender, sino que se encuentra en la indeterminación, ante una multiplicidad de maneras de afirmación de la propia existencia nunca definitivas. El mexicano, en este sentido, no se encuentra identificado totalmente ni con la cultura indígena ni con la española (ambas raíces originarias de lo que nos constituye), aunque constantemente—por conveniencia o necesidad de reconocimiento al exterior— el mestizo se identifique a sí mismo o bien con la cultura indígena (indigenismo) o con la cultura criolla (europeísmo); o se tienda hacia la defensa de ideolo-

gías como la norteamericana o cualquier otra (malinchismo), todas ellas sustancializaciones de lo que humanamente se puede ser. El reclamo de Uranga consiste en la urgencia de que el mexicano asuma su condición accidental y afirme su existencia en ella, no como un ser inferior—como lo considerara Samuel Ramos—, sino como una existencia insuficiente que tiende siempre a la completud, aunque eso no garantice que la conseguirá.¹⁰

Desde este punto de vista, el ser del mexicano no se corresponde con ninguna identidad extramundana, sino que se configura a la par del movimiento de su entorno, siempre y cuando no se identifique con imágenes asumidas como suficientes. El mexicano es, pues, un ser que oscila entre lo indígena y lo europeo, entre el ser y la nada, ambos extremos sustanciales que propician seguridad a la vez que estancamiento e inmovilidad. Al decir entre el ser y la nada no quiero afirmar que lo indígena esté identificado con el ser y lo europeo con la nada—pues no se trata de dar preeminencia después de varios siglos a lo indígena—, sino que ambos forman al ser y posibilitan su existencia: sólo de lo lleno se puede distinguir lo vacío, sólo de la indeterminación de la existencia se puede ir en busca de nuevas posibilidades.¹¹

Ahora bien, si el ser accidental no es únicamente una condición del mexicano, sino de la humanidad en general, aunque en el mexicano sea más evidente, los modos de ser del mexicano no son inaccesibles para el resto de la humanidad, así como tampoco lo son esos otros para el mexicano, pues se comparte la accidentalidad con el resto de la humanidad.

Octavio Paz, por su parte, al describir el origen y los modos de comportamiento del mexicano, asume que no es sólo el mexicano un enigma para el extranjero, sino también lo es el extranjero, en tanto que extranjero, un misterio para el mexicano: “La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables. También ellos arrastran en andrajos un pasado todavía vivo”.¹² Es decir, si bien el mexicano es otro para el oriental o el europeo, orientales y europeos son también otros para el mexicano: otros cuyas existencias no son commensurables ni siquiera para ellos mismos. En este sentido, y si asumimos el planteamiento de Uranga, podríamos decir que no sólo el mexicano es un ser accidental, sino todos aquellos humanos de cualquier parte del globo que no partan de la idea de una sustancia trascendente de la cual sean las expresiones más adecuadas en el mundo. Aunque habría que advertir que cada una de esas alteridades son en singular; es decir, el ser accidental es una condición de lo humano en el sentido de que no hay un destino preestablecido ni una existencia puesta a priori a la cual acceder, cada uno de esos accidentes adquiere unas formas ligadas directa-

mente a las condiciones históricas, político-religiosas y hasta geográficas propuestas a cada ser. Se es en singular, pues aun cuando estamos rodeados de cosas, ellas no son yo y aunque se esté en relación con otro, él no soy yo, sino otro.¹³

Para Octavio Paz, el carácter del mexicano responde a unas circunstancias históricas y sociales por las que ha atravesado nuestro país, a tal punto que la ambigüedad y variabilidad de los modos de ser existentes en el territorio nacional han adquirido la forma de un deseo de exaltación de la propia condición y a la vez de retraimiento hacia el interior; en efecto, un mexicano, además de ser un enigma y un problema para el extranjero lo es también y en mayor medida para sí mismo. Tal como lo puede ser un alemán, un inglés o un francés cuando se piensan. Paz denota esta ambigüedad en la actitud frecuentemente asumida por los mexicanos de poner en primer plano su propia condición, la de ser los "hijos de la chingada", de una madre simbólica y físicamente violada, ultrajada por el extranjero invasor. La ambigüedad aparece, según Paz, cuando el mexicano grita al extraño: "¡Viva México hijos de la chingada!", pues aun cuando es el mexicano un "hijo de la chingada" es también un "chingón", "el que no se raja" y opone su singularidad al extraño.

Todo otro es un enigma y lo es más por su condición accidental, no hay nunca una manera definitiva de decir lo que es y, por lo tanto, inagotable; aunque siempre expresivo de su contemporaneidad, con unas maneras a través de las cuales se manifiesta en el

mundo y actualiza su existencia; de ahí la posibilidad de su reconocimiento y aceptación por los demás. El mexicano no tiene de sí una idea clara y distinta, posee unas características ambivalentes y hasta contradictorias que no sólo él afirma, pues si así fuera nos veríamos obligados a asumir que todo otro individuo no mexicano tiene su futuro y su identidad cultural ganados a priori.

III. Posibilidades filosóficas en México.

Con el surgimiento de lo comúnmente llamado posmodernidad, aparece una multiplicidad de paradigmas y maneras de relacionarse con el mundo, no porque en la etapa histórica, filosófica y cultural reconocida como Modernidad no hubieran estado presentes, sino que fue precisamente la inaplicabilidad del paradigma moderno lo que propició las condiciones de aparición de esa multiplicidad de paradigmas. Se comenta frecuentemente acerca de las posibilidades de validez y legitimidad de cada uno de los nuevos modos de pensar, como la Filosofía de la Cultura, la hermenéutica o el feminismo, en el sentido de que fueron ellos quienes pusieron en duda el carácter universal del proceder filosófico anterior. Se llega incluso a suponer que el feminismo, la hermenéutica y la Filosofía de la Cultura, por sólo mencionar algunos acontecimientos, son expresiones de la subjetividad de aquellos que se inscriben en alguno de ellos: los mexicanos, las mujeres, los hermeneutas. Ciertamente, podría caerse en ese equívoco, pues muchas de las manifestaciones teóricas de este carácter tienden a la simplificación de la problemática que encierra tanto el pensar las condiciones del ser mexicano como de las mujeres y sus posibilidades de comprensión e interacción en un mundo común a todos.

Desde mi punto de vista la cuestión no es simple ni gratuita. En buena medida la ausencia del otro, cultural y genérico, en la historia oficial de la cultura y la filosofía es el resultado del olvido de sí, de la pasividad ante la puesta en escena y participación en un mundo ajeno. Esto es, tanto las culturas latinoamericanas, entre ellas la mexicana, como las mujeres y los grupos marginados habían vivido en la comodidad (si es que la había) de un mundo preconcebido a partir de unas formas que se suponían absolutas. Creo que desde que el otro cultural cuestiona la realidad en que habita y su propia existencia, así como el otro genérico, es posible pensar a partir de sus singulares maneras de participar del mundo, un mundo configurado por unos valores, una historia, unas creencias y unas determinaciones geográficas particulares; es decir, con unos elementos que median cada una de sus acciones.

José Helguera, *Historia*





Alma Pérez Corral, *Agua y arena*.

Y es que, si aceptamos las nociones de cultura y filosofía definidas al principio, no es para afirmar que la vida de una mujer o un mexicano particulares son expresiones de la Cultura, que en ellos se encarnan los modos de vida de toda la sociedad y la época en que habitan, sino que no es posible negar legitimidad a las maneras que tienen de describir y pensar su propia experiencia. Ciertamente la noción de universalidad perdió vigencia, pues la pretendida neutralidad conceptual no se refería al Hombre, sino a uno o unos hombres determinados dejando a un lado no sólo a las mujeres sino a todo aquel hombre (varón) que no poseyera los atributos bajo los que se definía lo humano; pero esa misma noción se complejiza, pues ahora tiene que incluir a todas y cada una de las maneras de ser existentes y, entonces sí, poder considerarse como universal. Se trata, entonces, de un universal de las diferencias en el que se integran las experiencias de los sujetos diversos: "el discurso filosófico tiene pretensiones universales, y a la vez se encuentra culturalmente determinado".¹⁴

Y, si según la propuesta de Uranga, el mexicano no es un ser predeterminado y sustancial sino siempre en posibilidad de suficiencia y completud —es decir accidental—: otro que habita solitario en el mundo y configura su singularidad al igual que un europeo o un medio oriental, entonces el ser del mexicano es tan singular como universal; condicionado por la dualidad de su origen y el proceso histórico que lo ha llevado por distintas sendas con el paso de los años, pero también ligado al resto de los humanos en tanto que otro y nunca acabado; un sujeto de experiencias, gustos y anhelos que, al igual que el filósofo europeo, busca asideros, órdenes que lo protejan de la indeterminación,¹⁵ pistas que le brinden certezas acerca de lo que le rodea.

Podría ahora objetarse que tanto la noción de accidente de Uranga como la de alteridad de Octavio Paz no son algo originario del pensamiento mexicano, sino categorías propiamente europeas (aristotélica y levinasiana, respectivamente). Sí, pero lo que hacen ambos autores es replantear la cuestión en un caso específico: el mexicano, y pensar las posibilidades que ellas nos ofrecen para comprender lo que nos constituye y condiciona.¹⁶ Ahora bien, si consideramos a la Filosofía de la Cultura como una perspectiva de análisis, crítica y reflexión filosófica,¹⁷ es posible que se dé en una cultura como la mexicana, pues ella no carece de los elementos que la definen como cultura y se encuentra constituida por unos sujetos pensantes e interactuantes. El problema es pretender que ella nos dé la solución a los problemas de identidad nacional o nos dijera qué hacer con la multiplicidad de culturas que habitan el territorio; no, si acaso nos da elementos para encontrar el sentido del movimiento interior y las influencias que llegan del exterior. Se trataría, no de la idea de un sujeto a priori que nos dé el prototipo del ser del mexicano, sino como propone Rubert de Ventós, un "sujeto residual" que categorice su propia experiencia sin el propósito de generalizar sus vivencias, sino de pensarse a sí mismo en tanto que inscrito en un mundo y siempre afectado por los demás: "Creo, como Fichte —afirma Rubert de Ventós—, que «la primera exigencia que impone la filosofía es no hablar nunca sino de nosotros mismos». Pero creo también que lo que en nosotros tiene que hablar no es el yo, el pensamiento o el hombre —esas esencias que las nuevas religiones del sujeto volvieron a colocar por encima de nosotros mismos (...). Se trata de un yo que no secreta su entorno sino que forma sistema con él; que no se proyecta sino que detecta los impactos y rasguños de su obligado acoplamiento con el mundo".¹⁸

Partir de la experiencia corporal bajo el riesgo de no salir muy bien librados en tanto que sujetos de nuestro propio pensamiento. Verdad es que sentimos aludidos o proyectados en las figuras que han propuesto los diferentes pensadores mexicanos ("el pelado" de Samuel Ramos, "el pachuco" o el "hijo de la chingada" de Octavio Paz o el "relajenito" de Jorge Portilla) no es cómodo de ninguna manera, pero quién ha dicho que el saberse herederos culturales de los más crueles genocidios del siglo XX sea agradable para los alemanes. Finalmente la exigencia es pensar y nunca nadie ha dicho (al menos yo no sé de alguien) que el hacerlo sea placentero; encarna lo que cada sujeto pensante es y no constituye la intención de solucionar problemas añejos, eso sería como pretender encontrar verdades absolutas; la función del pensamiento es, más bien, orientarnos en el propio espacio vital para no quedarnos en la intemperie, dado que tenemos una historia. Ahora lo que queda es intentar hacerlo.

1. José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y Crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

2. No quiero decir con esto que podríamos considerar que lo absurdo de esas afirmaciones provenga de una forma primitiva de apreciar el mundo, sino que a lo largo de la historia se han dado diferentes maneras de acreditar o desacreditar algo, una de ellas ha sido la de considerar los modos de vida no europeos como no culturales en tanto que no se amoldan a los prototipos vigentes; un ejemplo de tal desaprobación podemos tomarlo de la disputa española acerca de si los indios americanos tenían o no alma y si eran humanos o no.

3. *Op. cit.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 19.

5. Al hablar de conceptos estamos pensando en que la Filosofía de la Cultura nos proporciona también una forma de conocer el mundo, aunque no de la manera en que científicamente podría suponerse, sino a partir de la comprensión de los diversos fenómenos culturales que posibiliten un conocimiento objetivo, aunque no acabado de la propia cultura.

6. Si, como advierte Hannah Arendt, "pensar que presuntamente es la actividad de la cabeza, aunque en cierta manera es como el laborar —también un proceso que probablemente sólo finaliza con la propia vida", en la medida en que no es algo que podamos ver a menos que quien piensa plasme sus pensamientos en una obra escrita, el pensar forma parte de la condición humana y está tan presente entre los hombres como los propios procesos biológicos. *Cfr. La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 105 y ss.

7. *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, "¿Qué es filosofía de la cultura?" en *Derivatives* (revista de filosofía y filosofía de la cultura), año I, no. 1, enero de 2000.

8. Theodor W. Adorno, "La justificación de la filosofía" en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza-Taurus, 1972, p. 15.

9. Diversa en el sentido de que existe una multiplicidad de grupos étnicos y culturales en el territorio nacional.

10. E. Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, México, Gob. del estado de Guanajuato, 1989. Respecto a las consideraciones de Samuel Ramos *Cfr. El Perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa-calpe, 1996. Según la postura de Uranga, la inferioridad es una manera de sustancialización.

11. Una idea semejante, y de la que parte el mismo Uranga, la podemos encontrar en los planteamientos existencialistas de Heidegger y Sartre: según el primero, la angustia, el aburrimiento, posibilitan ir en busca del ser.

12. Octavio Paz, "Los hijos de la Malinche" en *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 1982, p. 87.

13. *Cfr.* Al respecto: Emanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 80 y ss.

14. *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez Cobián, *op. cit.*, p. 29.

15. Aunque según Octavio Paz, en tanto que "Hijo de la chingada", está ya en la indeterminación. Salir de ella, afirmarse en el origen, es lo que posibilitaría el poder



Michel Melita, *Sívig*

pensarse a así mismo desde sus propias limitaciones.

16. Bien podríamos afirmar aquí el título que da Magda Catalá a su libro *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*: "Este libro es un intento de invertir ese esquema; intento pensar como un hombre (Freud) pero estar en cuenta mi cuerpo y reflexionar desde él. Propongo para ello algo muy simple: tomar el sexo femenino como modelo universal y teorizar desde ella, es decir, desde ese ideal". (p. 10); y decir desde nosotros (as) mismos(as): "Reflexiones desde un cuerpo mexicano", reflexionar desde él, el mexicano como si fuera un universal.

17. *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez Cobián, *Op. cit.*, p. 22.

18. Xavier Rubert de Ventós, "El Yo residual" en *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Anagnina, 1998, pp. 45-46. *Cfr.* También Rubert de Ventós, "teoría y yo" en *Por qué Filosofía*, Barcelona, Península, 1990, pp. 105-126: "Creo que puede y debe hablarse de esta experiencia del yo, precisamente porque no tiene su lugar: porque no es una estructura, sino una coyuntura. Una coyuntura que (por lo menos mientras alcanza a mantenerse flotante y sin identificarse con los intereses de nuestra conciencia o de nuestro inconsciente) nos permite ver las cosas sin identificarnos: conocerlas sin reconocerlas, contemplarlas sin codificarlas". pp. 115-116.

Estado plural y mundo multi-paradigmático

Tarria Valdovinos Dueñas

A Fernanda Navarro

"Que el hombre pierda su facultad de indiferencia: se convierte en un asombro virtual; que transforme su idea de dios: las consecuencias son incalculables. No se mata más que en nombre de un dios o de sus sucedáneos: los excesos suscitados por la diosa Razón, por la idea de nación, de clase o de raza son parientes de los de la inquisición o la Reforma".

Clarín

Introducción.

"Nuestras verdades no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos por conceptos, nos creemos más «avanzados»; pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos".

Clarín.

Abordar el tema del multiculturalismo es difícil, ya que, como discurso contemporáneo, se enfrenta a interpretaciones diversas que contribuyen a un constante devenir dentro de la reflexión filosófica, histórica, científica, etc. Históricamente se rastrea como posterior a la Edad Media, una época que representa cierto cisma dentro de la vida social en Occidente. Sin embargo, se observa que se han llevado a cabo reflexiones en torno a la necesidad de convivencia intercultural. Bajo este marco histórico podemos preguntar: ¿qué alcances ha tenido la visión "nueva" a favor del reconocimiento del Otro en cuanto tal?

Aunque el multiculturalismo es un tema posterior a la filosofía Escolástica, su origen se da en ciertas rupturas sociales —principalmente en Occidente— que manifiestan cierta inconformidad

sobre concepciones prácticas de una Razón universalizante (ya sea en el ámbito del Poder, en la religión, etc.) que no incluyen o reconocen a todos aquellos *berejes, ovejas negras, revoltosos, irracionales, indígenas* y tantos OTROS que reclaman un espacio natural y social (análogamente) en un hotel que, en temporada alta o baja, se encuentra en su máxima capacidad... ¿o incapacidad?

Desde México, aunque los alcances sean globales, vemos la primera gran ruptura y choque entre dos culturas totalmente diferentes; la implantación de una Racionalidad que se encuadra en un solo dios; las formas "civilizadas" de ser, etc., nos muestran el salvajismo extranjero en el que puede caer un pueblo con sotana y espada, a la voz de salvación, civilización, exterminio y dominación.

En el presente trabajo trataré de aborlar algunas consideraciones acerca de la exclusión por medio de la imposición de un modelo "racional" implantado por unos cuantos, considerado como válido y aplicable a toda concepción y vida social humana.

1. Multiculturalismo: la posibilidad de un Estado Plural.

Actualmente la mira racional de unos pocos nos invita a: formar un



Jonathan Brown, *Lord Owen*

changarro, agarrar una *chamba*, comprar acciones, comprar, comprar, vender, vender... en fin, adquirir un bote inteligente en el cual navegar por el gran mercado mundial y la vasta, pero compleja, red de información. Pero, ¿qué nos dice lo anterior? La globalización es la forma más eficaz de ESTAR en el mundo en todas sus relaciones. ¿Cómo es posible estar globalizados en una aldea fragmentada en la que si tienes recursos entras y si no... pues se es el excluido, el desarraigado, el sin pasaporte, el ignorante, etc.? o, ¿cómo entendemos la globalización desde, y teniendo en cuenta, una diversidad cultural?

León Olivé nos comenta que “desde el punto de vista cultural, la globalización puede interpretarse fundamentalmente de dos maneras opuestas: o bien como un proceso hacia una sociedad global que esté constituida por una única cultura; o bien como la construcción de una sociedad planetaria en la que participen las diversas culturas del mundo, en un proceso en el que cada una enriquezca a la sociedad global y al mismo tiempo se beneficie del intercambio y de la cooperación con las otras”.¹

Bajo la primera interpretación, acerca de esta aldea global, podemos ver que no existe apertura hacia el reconocimiento de esta evidente pluralidad cultural, que exige lo que le es propio. Bajo la segunda interpretación cabría hacer la siguiente pregunta: ¿cómo llevar a cabo esta construcción planetaria en la que participen las diferentes culturas aportando y enriqueciéndose al mismo tiempo?

Quizá convenga, ahora, tomar algunos puntos de apoyo que nos ayuden a fundamentar todo esto de la diversidad cultural desde un Mundo y un país específico.

Luis Villoro nos ofrece, a mi modo de ver, una adecuada concepción de Nación —a diferencia del Estado—, en cuanto a sus condiciones de conformación. Estas son: primera, una *comunidad de cultura*, en la cual se construye una forma de vida compartida, inmersa en creencias básicas como usos y costumbres, lengua, tecnología, etc.; segunda, una *conciencia de pertenencia* que permite establecer lazos subjetivos en cuanto a familia, ascendencia, sangre, etc.; tercera, un *proyecto común* que, desde la continuidad en la historia, se fija la tradición dándole sentido a la colectividad; cuarta y última, la *relación con un territorio*, con un espacio específico. Es decir, una nación se vale de un espacio en el cual se liga el sentido de la propia vida con la suerte comunitaria, que permeada por la tradición, permite la auto-identificación en un ámbito compartido y (¿sería mucho pedir?) diferenciado.

Sin embargo, toda Nación hace de su necesidad cierto vínculo político: el Estado. Este aparato regulador, esta organización para la vida en común, que supuestamente brinda seguridad y orden, funciona a partir de la falta de comunicación dentro de la diversidad cultural. Con una figura mesiánica ha venido a salvar a una Nación del salvajismo y la barbarie.

Ahora bien, si consideramos las dos nociones juntas, vemos que el Estado-nación representa la concepción social moderna de los siglos XVIII y XIX, una concepción de asociación libre por medio del contrato implantado por un Estado homogéneo. Esto es, bajo el slogan de "Libertad, Igualdad y Fraternidad", se hace a un lado toda aquella red compleja de diferencias culturales que se hacía presente en esas mismas demandas.

Con esto, la implantación del contrato social borra una pluralidad evidente al imponer una lengua común, una educación común, etc, en donde la modernización y el progreso se traducen en capital. Frente a esto, Villoro nos propone una reforma al Estado (*no su disolución sino su transformación*), una reforma sobre la concepción de Modernidad (*contra su injusticia*) y una reforma de la Democracia (*no subversión sino realización plena*). Es decir, una reforma que mire en aras de la realización plena de la Democracia en un Estado verdaderamente incluyente, que permita el progreso y modernización respetando las diferencias culturales.

Podemos ver que, frente a la actual "personalidad" del Estado, se hace necesario aceptar una realidad que se opone al Estado-nación homogéneo: el Estado Plural. ¿Cómo sería posible? Bueno, como ya se mencionó, se necesita hacer una reforma del Estado, en la cual se respete la realidad, donde no se imponga un criterio de racionalidad único y, sobre todo, que se respeten las diferencias; una reforma del Estado que sirva de marco para la prosperidad y la democracia.

Entonces, un Estado Plural, con las características mencionadas, serviría como el "tope" al gran monstruo que representa el neoliberalismo; este es una figura transnacional que dirige y coordina un supuesto proyecto común. Se necesita, frente a la globalización, un Estado incluyente y no homogeneizante; un Estado que haga frente a los problemas actuales, siempre teniendo en cuenta la igualdad (no uniformidad) y equidad (como trato semejante a lo diferente). Es decir, se necesita un Estado plural en el cual se respete la autonomía, la autenticidad, la finalidad y la eficacia (como condiciones de cualquier cultura) para que, en un marco democrático, justo e incluyente, cada pueblo pueda participar; esto es, aceptar la diversidad en la unidad.

Permitir que los diferentes pueblos ejerzan su derecho de auto-determinación sobre fines y valores; de corresponderse con la identidad elegida en la que se respete la alteridad; el establecimiento pleno de valores que ayuden a realizar las diferentes formas de vida y respetando sus diversos criterios de racionalidad en cuanto que justifiquen su cosmovisión, es permitirles y permitirnos habitar un país (o mundo) que se reconoce como diferenciado y no uniforme; un país que actualmente se encuentra ultrajado por el criterio de unos pocos.

Hasta aquí podemos preguntar, ¿hace falta algo para entender dicha necesidad? Quizá sea necesario, como lo menciona Mauricio Beuchot, un replanteamiento de la idea de hombre y, por tanto, de cultura... "una concepción analógica del hombre, en la que hay algo común, universal o general que los hombres y las culturas comparten, pero, a la vez, algo diferencial que cada uno tiene como peculio, cada cultura y aun cada individuo humano".²

Si cada día hay más sociedades multiculturales que se niegan a identificarse con la tradición liberal y neoliberal, cabría replantear, también, la idea de Democracia. Esto es, cómo se entiende la Democracia, como una asociación política (decisiones colectivas) o como un sistema de gobierno (instituciones). Cómo la entendemos, como *del* pueblo y *para* el pueblo o como la capacidad de una sociedad para ejercer su derecho al voto.

Beuchot nos dice que, respecto de la Democracia, se debería amainar el conflicto entre unidad (uniformidad) y pluralidad (un cierto relativismo cultural), es decir, buscar un punto intermedio que posibilite a los diversos pueblos la conservación de su identidad, integrándose a oportunidades concretas.

Sin embargo, primero es necesario replantear la relación entre el hombre y la cultura. Pensar un hombre análogo es reconocerle dos características. Primera, un hombre que sea universal; universal en el sentido kantiano de *poseer la facultad de...*, dándole a la razón un estatus natural. Segunda, un hombre diferencial, que por la naturaleza de su razón y su marco conceptual, determinado por su cultura, se ofrece como razón matizada. De aquí podemos ver que este hombre análogo pone en juego la vida cultural. Dice Beuchot, "*la cultura es obra de la razón*";³ obra de esa razón diferencial.

Entonces, este hombre, al aplicar su racionalidad, determina y se funde en su cultura; aprende y modifica su cosmovisión, su marco conceptual, siempre interpretando. Es decir, el hombre es arrojado al mundo y a su cultura siempre con un tarea de hermeneuta, ya que interpretando su marco cultural y diferenciando las Otras culturas, se enfrenta a que afuera existe Otro hermeneuta que lo observa.

Con Beuchot, plantear una analogía respecto del multiculturalismo resulta interesante. Esta analogía (en el sentido aristotélico de *frónesis*=prudencia) advierte una proporcionalidad (en cuanto a límites, órdenes, etc.) que posee como premisa principal el Diálogo; una analogía proporcional, prudente, que reconoce y respeta las diferencias, que no es homogeneizante y que respeta la tendencia al bien común. Para esto, Beuchot nos propone una *diafilosofía*, es decir, un tratamiento a base de Diálogo, de crítica con el Otro desde la interpretación.

Esto nos permitiría, como menciona Villoro, una *alineación cultural* o, como menciona Samuel Ramos, un *mestizaje de la cultura*, como posibilidad del Diálogo y construcción intercultural, en el cual se respeten las diferencias y todo aquello que constituye una cultura como tal.

Si efectivamente, con Gadamer, estamos condenados a la Interpretación, podemos ver que, primero, es necesario establecer las diferencias para que en este mar de interpretaciones, se respeten las diversas opiniones, razones, creencias, etc., que X cultura considera como propias y válidas. Esto frente a la concepción moderna de *una y solamente una razón de un tipo*, ambiente, escuela, tradición, cultura, etc. que se impone hasta en los lugares más recónditos del planeta.

2. Mundo multi-paradigmático.⁴

"En el marco conceptual de la modernidad occidental no había lugar para un pluralismo real. La razón es una, idéntica en todos, es universal, no hay diferentes perspectivas sobre la realidad con pretensiones de validez. Sólo hay una vía hacia lo bueno y verdadero, todas las demás conducen al error. Y el hombre occidental está seguro de haber recorrido ese camino".⁵

Sin duda, la modernidad ha ayudado a definir y matizar el pensamiento occidental; un pensamiento que ha sido capaz de imponerse e imponer su criterio de racionalidad a las mismas culturas que lo conforman, y a todas aquellas que geográficamente no son occidentales; ya sea respecto de la religión, la técnica, la ciencia, etc.

Aquí podemos establecer cierta analogía respecto de los criterios de racionalidad, tanto para la ciencia como para la diversidad cultural. Tomaré en consideración las tesis desarrolladas por Thomas Kuhn, concernientes a las comunidades científicas y los paradigmas y prácticas con las cuales esas comunidades producen el conocimiento científico.

Primero, cabría preguntar ¿qué es, o, bajo qué se funda el quehacer científico? Sin duda, en la Realidad; una realidad en la cual se traba todo ese conocimiento "primitivo" de los científicos antiguos, modernos y contemporáneos. El conocimiento del mundo, por lo que representa y en sus relaciones, ha llevado históricamente a la ciencia al campo del descubrimiento, la discusión, la interpretación, la elaboración, la contrastación, la aceptación o rechazo de las diversas teorías científicas.

Sin embargo, las diversas comunidades científicas han adoptado "conductas" que hacen dudar sobre su quehacer específico. Esto es, algunas comunidades epistémicas (supuestamente) pertinentes se recubren de cierto follaje pomposo que reviste un supuesto criterio de racionalidad, válido para todo conocimiento científico posible. Al

respecto nos menciona Newton-Smith que "la imagen de la comunidad científica gusta proyectar de sí misma, y que la mayoría de nosotros acepta, es la de racionalidad por antonomasia";⁶ una racionalidad absolutista que gusta de imponerse por encima de todo Otro criterio, dentro del quehacer científico. Pero dejemos esto hasta aquí.

Ahora bien, toda comunidad epistémica parte del estudio de la realidad, tanto para formular una teoría como para evaluarla. Esto nos dice que el estudio y quehacer científico gira en torno a la objetividad, aquello que es dado como tal y en sus múltiples relaciones en el mundo. Es decir, se parte de un *mundo de hecho* que proporciona conocimiento.

Kuhn, por su lado, afirma que el problema de la determinación objetiva dentro de la elección entre las teorías, es debido a elementos que enmarcan la situación de aquellos sujetos que discuten. Esto nos indica que, partiendo del conocimiento objetivo que se expone en X teoría científica, juegan su papel elementos que permean el juicio de los diversos sujetos sentados a la mesa de discusión; elementos determinados por X marco conceptual. Esto corresponde a la noción de *paradigma* en Thomas Kuhn. "Lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha señalado a ver".⁷ Cabría preguntar, ¿los elementos subjetivos furdan el conocimiento, la racionalidad y la especificación objetiva necesaria para la ciencia?

Sin defender una postura mentalista o psicologista, podemos ver que el sentido de *estos elementos subjetivos* constituyen, a su vez, al *paradigma* mismo, al marco conceptual, es decir, al conjunto de presupuestos epistemológicos, axiológicos, lógicos, metafísicos y metodológicos del saber. Estos corresponden a "presupuestos de creencias y teorías, prácticas y acciones"⁸ que definen la situación de los sujetos en la discusión. Entonces "toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales".⁹

Sin duda, Thomas Kuhn viene, de cierta forma, a revolucionar el *paradigma* respecto de la comunidad científica en cuanto a la evaluación y la elaboración de teorías, frente a la imagen "dura" de la ciencia que no permite la diversidad conceptual dentro de la concepción de la realidad, del mundo.

El mundo es uno, mas no implica que la percepción sobre él sea una sola; las diferentes cosmovisiones, los esquemas conceptuales o *paradigmas* varían dependiendo del ojo que observa. Si existe una multiplicidad de ojos interpretativos, cabría pensar que nos encontramos en un mundo multi-*paradigmático*.

Kuhn apoya la idea de que las diferentes comunidades científicas, con diferentes *paradigmas*, viven en mundos distintos (en



Aleyra Pérez Carral, *Desolación*.

un sentido literal). Esta visión constructivista, a mi modo de ver, moderada, nos invita no a renunciar a la racionalidad científica, sino a la aceptación de la diversidad conceptual en donde se encuentra trabada la realidad, a partir de las diversas interpretaciones del mundo.

Es cierto que en el quehacer científico deben ser considerados criterios como el de demarcación del lenguaje (tanto científico como "común"), precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad, entre otros, para posibilitar un quehacer *suficiente* en el ámbito científico. Sin embargo (*¿sería mucho pedir?*), respetando las diferencias conceptuales.

Respetando la incommensurabilidad teórica que pueda presentar alguna comunidad científica o cultural, se puede, sin embargo, llegar a ciertos criterios que permitan la comunicación, la aportación y/o la reconstrucción de X teoría o X proyecto.

León Olivé afirma que "el hecho de que los miembros de diferentes comunidades epistémicas o culturas vivan en mundos diferentes, incluso incommensurables, no significa que no puedan establecer procesos comunicativos mediante los cuales los miembros de cada comunidad aprendan el lenguaje de la otra y comprendan las categorías con las que los otros han conceptualizado su mundo".¹⁹ Esto es de suma importancia, ya que, con Beuchot, el hombre análogo comparte la capacidad de conceptualizar el mundo que habita,

pero de una forma matizada que se funda en su marco cultural; un hombre que interpreta su mundo e interpreta, a su vez, los diversos marcos conceptuales o *paradigmas* que los Otros han creado.

Una comunicación entre diferentes comunidades científicas (o culturas) permitiría su desarrollo y enriquecimiento, a partir del intercambio conceptual y *de hecho*, respecto de lo que se estudia o se vive.

Así podemos ver, por ejemplo, que las aportaciones a las diversas ciencias por parte del continente "recién descubierto" en 1492 y otras tantas que en su tiempo fueron condenadas como *paganas, salvajes, desalmadas, etc.*, han mostrado que un criterio de racionalidad cerrado no permite el intercambio y la colaboración, al guardar en un cajón arrumbado aquellas Otras interpretaciones acerca del mundo, de la realidad.

Hemos visto, pues, que a lo largo de la historia surgen teorías, unas mueren, otras son arrumbadas, otras resucitan de entre el gran mar de cambios en los diferentes *paradigmas*; cambios de *paradigmas* que habría que considerar si miran el desarrollo teniendo en cuenta la diversidad conceptual, es decir, ver los cambios de paradigma aparejados a una comunicación intercultural e interdependiente de comunidades científicas, es ver el reflejo de esa racionalidad diferencial.

Reconocer al Otro Sujeto como diferente, dentro del mundo, nos ayuda a considerar dentro de nuestras concepciones a un mundo lleno de múltiples interpretaciones acerca de aquello con lo que el HUMANO se enfrenta al conocer.

Recordemos, con Hegel, que la razón se encuentra siempre hambrienta, y con esta hambre insaciable se logran las construcciones conceptuales más interesantes, entre ellas tenemos a la ciencia; este gran artificio humano de sistematización conceptual acerca de la realidad y sus diversas relaciones. También recordemos, con Foucault, la necesidad de reconocer una amplia diversidad de *epistemes* que modelan, a su vez, una multiplicidad de subjetividades... una multiplicidad de identidades que reflejan un contexto, un cuestionamiento, etc., dando riqueza y amplitud al pensamiento, a la razón, como reducto para *nuevas luminosidades y otros enunciados*.

Conclusión.

"Nuestra relación con el otro, ya sea otro país, otra raza u otro sexo, ha cambiado completamente; ya no hay enfrentamiento simbólico regido por la religión, los rituales o los tabúes; tampoco, salvo alguna excepción, un verdadero enfrentamiento de destrucción: Si no eres como yo, te excluyo o te mato". Las sociedades occidentales re-

dujeron la realidad del otro por colonización o por asimilación cultural; redujeron lo que había de radicalmente heterogéneo e incommensurable en el otro".¹¹

Se muestra claramente una realidad en la cual la dureza de las concepciones homogéneas han "pisado" la diversidad cultural, la diversidad conceptual, en pro de una racionalidad inflexible: la occidental. Una racionalidad que, como dice Jon Elster, "enseña al agente qué es lo que ha de hacer; si se comporta de un modo diferente, es irracional".¹²

Actualmente, los sistemas institucionales tratan sus programas de forma uniformante, en el que, con máscara flexible, excluye la alteridad. Habría, pues, que pensar en un cambio, un cambio no sólo de esos sistemas sino también, de la sociedad en general. No podemos pedir un Estado Plural si dicha sociedad no se asume a su vez, como plural. ¿Qué se necesita, una reforma educativa? Efectivamente; sin embargo, al Estado que "nunca pregunta" le importa poco preparar a su sociedad, pero... ¿prepararla para qué?

Tomar conciencia de las diferentes tecnologías, del curso del capital mundial, las devastaciones ecológicas y del desarraigo de todas las minorías debe ser HOY,HOY,HOY.

En fin, es necesario tomar muy en cuenta la posibilidad de un pleno reconocimiento de una *aldea plural en el globo*; una aldea que se asuma como diferente, con diferencias culturales, conceptuales, etc. No se trata de uniformar ni relativizar acerca de una multiplicidad de concepciones, se trata de buscar los medios de convivencia, respeto y reconocimiento del Otro en cuanto tal.

La implantación de un "modelo" único de racionalidad trunca el diálogo e intercambio entre culturas; ya lo vemos respecto de la ciencia. Sin embargo la ciencia no es el único ejemplo.

Habría que apelar al *sentido común*, a la razón natural pero diferencial, que reconozca el derecho a la diferencia, ya sea cultural, lingüística, económica, sexual, religiosa, etc., que abarca al globo, a culturas, países y minorías. Un mundo multi-*paradigmático* que sirva de campo para un hombre analógico que interprete el mundo y que interprete las diversas Otras interpretaciones, dentro de un marco respetuoso de la alteridad.

"... si otra cultura pretende tener otra verdad y otro destino, niega nuestra figura del mundo ... Lo otro es lo oscuro y oculto, lo que dice «no» al mundo, lo demoníaco. Es, por definición, lo que no puede integrarse a nuestro mundo y cabe destruirlo ... una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Para ello habría que aceptar una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de «configurarse»

ente el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro".¹³

*Este trabajo obtuvo el primer lugar en el IV Concurso de Ensayo Filosófico, en el que participaron alumnos de la Licenciatura de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UNSM.

Notas.

1. León Olivé, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós, 1999, p. 16.
2. Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, Neobarroco y Multiculturalismo*, México, Ed. Itaca, 1999, p. 179.
3. Samuel Arriarán, *op. cit.* p. 180.
4. Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós, 1998, p. 180.
5. ¡Aguas! En este capítulo no se pretende abarcar la totalidad de la ciencia; se trata, principalmente, de reflexionar en torno a ciertas formas totalizantes dentro de ella misma y sus presupuestos. No se trata, pues, de descalificar el quehacer científico ni mucho menos, se trata de pensar un poco sobre algunas consideraciones que se generan allí... también en las *cúpulas del poder dentro del propio saber*. Vamos pues adentrándonos en materia, después de estas consideraciones previas... para evitar, precisamente, un tono o tinte de ingenuidad...
6. W. H. Newton-Smith, "La imagen racional", en *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 13.
7. Thomas S. Kuhn, "Las revoluciones como cambios de la concepción del mundo", en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (comp), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI/UNAM, 1989, p. 255.
8. León Olivé, *op. cit.*, p. 139.
9. Thomas S. Kuhn, "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", en *La tensión esencial*, México, CONACYT-PCE, 1982, p. 349.
10. León Olivé, *op. cit.*, p. 151.
11. Jean Baudrillard y Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000, pp. 13-14.
12. Jon Elster, *Usos amargos. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988, pp. 10-11.
13. Villoro, *op. cit.*, pp. 157, 158, 168; ... Alguien podría preguntarse, después de leído el presente ensayo, ¿Qué fue esto? ¿Realmente a qué se quiso referir? etc... No me gustaría responder estas preguntas, ya que responderlas sería no estar respondiendo a los presupuestos del propio ensayo... ENSAYO... (realmente es eso, responde a su nombre: un ensayo... que puede ser error o un error que ahora se ensaya... En fin, pudiera verse que este trabajo suena un poco a *ingenuidad*, a poco, a *nuevo*, a *diversidad*, a *perdición conceptual*, etc...; pero pensándolo bien no se pretenden ensayar otra vez los esquemas plásticos y rígidos del pensamiento; me tomo, pues, la libertad de reflexionar y (tratar) de criticar aquello que, precisamente, no quiero ver esta vez en el presente ensayo... me tomo el beneficio y la riqueza de la diversidad... □

Una cultura híbrida: México

Julio Gabriel Murillo León

Hoy en día para poder explicarnos eso que llamamos la cultura mexicana, debemos prestar atención a su proceso histórico y circunstancial. Al proceso histórico lo entendemos desde el momento que se comenzó a gestar México, con el Descubrimiento de América, pero más aún, con la Conquista y Colonización. Por sus circunstancias, el modo en que se presentaron y desarrollaron encuentros, etapas y sucesos de ésta.

México nace del encuentro, o choque (Colombes),¹ entre dos culturas sumamente divergentes, la mesoamericana y la española. En gran medida la cultura mesoamericana fue conquistada debido a la gran estrategia seguida por los conquistadores y su máxima figura: Hernán Cortés; pero más aún por el tipo de cultura, cósmica y cíclica que concebían los indígenas, cuestión que no trataremos en este ensayo. Este encuentro, o choque, generó una divergencia cada vez más marcada entre ambas culturas, no obstante, de esta divergencia surgió una tercera expresión cultural. La primera esfera es la de los españoles, que posteriormente dejará su lugar al criollo, la tercer esfera, y por cierto la más excluida, es la del indígena, y, en medio, o una segunda esfera, es la del mundo mestizo. A pesar de que el ámbito del mestizo es el que llegará a poseer mayor número de población, será también el peor ubicado con respecto a "su na-

ción", en relación con el otro, español, criollo, y ante sí mismo, es decir, si bien el criollo y el indígena tienen una identidad propia, el mestizo es un mosaico de diferencias e igualdades imitadas, no tiene una identidad que lo determine.

Mencionáramos líneas atrás, que México, en su proceso histórico, es una nación fragmentada en tres estratos divergentes, el criollo, el indio y el mestizo. México, desde su conquista y hasta el s. XIX, fue deviniendo una cultura con grandes diferencias internas pero, asimismo, sujeta a la imposición que se ejercía desde la cúspide, desde la Corona. El indio es relegado al campo, siguiendo en la medida de sus posibilidades una tradición propia que le venía de su historia, de su cultura; también ocupó el lugar del criado en las haciendas, en suma, y no porque dichas actividades lo sean de suyo, ocupa el lugar último de una "sociedad mexicana". Lugares pauperizados económica, política, educativamente, debido al esquema y tipo de sociedad impuesta por la visión criolla del México de la Colonia.

El mundo criollo goza de hegemonía en la "sociedad mexicana" debido a su situación de poder que le otorga la Corona. El mundo criollo en la "sociedad mexicana" practicó una política excluyente para con los demás estratos sociales, dicha práctica fue cada



Jesús Helguera. *El popocatepetl*.

vez más problemática: mayor concentración de poder político, económico e ideológico en menor número de grupos sociales, es decir, la desigualdad fue sistemática. La visión de México que el mundo criollo construyó fue la de la imposición de formas y costumbres extranjeras fortaleciendo no un desarrollo integral de todos los estratos de la sociedad, sino evidenciando cada vez más las diferencias, desigualdades e injusticias. El México criollo pretendía imitar modelos ajenos imponiéndolos y relegándolos. El México criollo pretendía occidentalizarse de afuera hacia dentro, de la imitación a la "realización", tratando de ser algo que nunca llegó a realizar del todo.

El mundo mestizo es lo que mayormente caracteriza nuestra sociedad mexicana. En su mayoría, México no conforma una sociedad eminentemente criolla, ni indígena pero sí mestiza. Esto no obsta para omitir las otras dos. El mundo mestizo es el más problemático visto desde la óptica de la cultura. El criollo, a pesar de no ser "puro" de raza, tiene una identidad legada de una cultura bien definida; el indio posee, tal vez en mayor medida, una cultura propia; pero el mestizo está en medio de ambos mundos, de ambas formas socioculturales; es un producto de esas dos formas de ser; ser híbrido, ser mestizo.

Para Octavio Paz, el mexicano es un enigma, tanto para el otro, como para sí mismo. ¿Por qué? El mexicano, debido a su con-

dicción mestiza, el mexicano se sabe producto de una violación; el español conquista, viola, un territorio, una cultura (la indígena), esta violación le incomoda, no la acepta; el mestizo no acepta ser hijo de una violación. Desconoce tanto su parte española como la parte indígena; es y no es, a la vez español e indígena; es porque la historia y su lugar de origen, México, Mesoamérica, se lo muestran; no es porque quiere ser otra cosa, independiente de su origen. Se encuentra solo, sin padres.

Antes de seguir el desarrollo de este ensayo es necesario que hagamos una aclaración. El mexicano, en sentido estricto no *existe*, es una idea o una imagen que nos hacemos al referirnos a cualquier sujeto nacido en este territorio. México no es un bloque homogéneo de ciudadanos con una forma de vida común: costumbres, hábitos, historia, etc. México está conformado por una multiplicidad de esferas o estratos sociales, si bien con aspectos en común, pero mayormente con diferencias. En México hay diferencias que van desde lo contrastante hasta lo complementario o compatible; diferencias culturales entre cada región nacional así como entre estratos sociales; "diferencias culturales que podemos llamar 'horizontales', entre las regiones del país y entre los espacios urbanos y rurales, el panorama cultural de la sociedad no india se presenta aún más abigarrado por la presencia de distinciones 'verticales' que obedecen a la dimensión jerarquizada de la sociedad en estratos y clases".¹

Así pues, para tratar de respondernos a la pregunta inicial de este ensayo sobre la cultura en México es necesario saber lo antes dicho: México está lleno de diferencias, tanto en lo regional como en los estratos sociales de cada una de esas regiones.

A partir de la guerra de Independencia, pero más aún de la Reforma, México trató de construir una identidad propia, deslindada de la Colonia, pero a la vez sin tomar en cuenta al indígena. Trató de devenir un México moderno. En palabras de O. Paz: "Si la Independencia corta los lazos políticos que nos unían a España, la Reforma niega que la nación mexicana, en tanto que proyecto histórico, continúe la tradición colonial",³ comienza el proyecto para México como un Estado-Nación moderno. Este proyecto no incluye la visión criolla, puesto de lo que se trata es de deslindarse de ellos; mucho menos está presente como ser activo el indígena; se remarca su exclusión. Es pues, a partir de la Reforma que se pretende crear un modelo de nación, y remarcamos el adjetivo 'nuevo' en su sentido literal de la palabra con respecto al México de ese entonces; la historia que conforma a México no es base para ese proyecto; es decir, cada peculiaridad que distingue a todas y cada una de las comunidades del país son omitidas en tanto que elementos a considerar para conformar esa nueva estructura nacional. A México se le buscó forjar como un bloque homogéneo con un modelo único a seguir, esto tuvo su justificación, su motivo de ser; como dice Luis Villoro: "Pero la homogeneización de la sociedad no obedece a un plan arbitrario: es un requisito de modernización del país".⁴ El mestizo, porque se sabe solo, y porque reniega de su origen, necesita darse una identidad propia, y la busca en el nuevo modelo del Estado-nación europea. Pretende crear una identidad a partir de sí mismo, sin echar mano de su historia, ya no quiere sentirse solo. Este modelo que pretende modernizar una nación realmente da, no sin estar exento de problemas y contradicciones, una manera "propia" de ser, un cierto modelo de vida a seguir; pero este modelo más que ser un modelo propio es un esquema a imitar. La nación se postula como moderna y liberal; ni una cosa ni la otra llegan a realizarse como tales. Si bien México, con el Porfiriato, comienza su modernización teniendo a la base la industrialización del país y el ingreso del ferrocarril, este proyecto carecía de una infraestructura tanto económica como institucional, asimismo política. Se pretendía una nación moderna en un país donde divergencias sociales imperaban. Para la nación moderna se requería de una cierta cultura preparada y predispuesta para sustentar el proyecto, la modernización del Estado-nación se realizó más simbólicamente que en la realidad. La homogeneización de la sociedad era imprescindible y ésta comenzó y "se realizó sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lenguaje antes que nada. (...) Pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educa-

ción uniforme es el mejor instrumento de la homogeneización social".⁵

Si bien el desarrollo y la construcción de este nuevo Estado-nación logró dar una cierta manera "propia" de ser al mexicano, no podemos decir que esta manera sea una identidad, como tal, del mexicano. La homogeneización pretendió romper esquemas y formas culturales bien definidas que comunidades particulares de cada región del país poseían; lo que se logró fue que dichos esquemas de modernización, a través de la imposición más que de una preparación se sincretizaran con las formas culturales históricas de la comunidad. En suma, la nación mexicana se estaba construyendo como un mosaico en donde el sincretismo era lo que predominaba. Las tradiciones específicas y particulares de los pueblos que existen en México mezcladas con la importación de nuevas maneras de ser, maneras extranjeras que no siempre eran llevadas a cabo, practicadas, como originalmente se *debía* hacer, como en Occidente. Una de las grandes creaciones que surgió de esta mezcla de formas fue el barroco mexicano. En sentido estricto, no vemos a éste como un simple sincretismo entre dos culturas, sino más bien como una creación propia a partir de la mezcla de formas; una expresión que muestra que es posible aprovechar esa diversidad de propuestas, cristalizándola en una expresión. No se trata de mezclar todos los elementos

Jesús Helguera, *Gravadora artística*



frontal de filosofía



José Velázquez, *La mujer aborrida*.

existentes, sino de aprovechar que hay diversidad y crear a partir de ella; darse cuenta que la existencia no debe ser más ni imitación, ni rechazo sino asimilación, crítica y desarrollo creativo de lo que ya hay para transformar, mejorar o crearse una cierta manera de ser "propia", más auténtica. Sin embargo, se podría objetar que el barroco fue una creación europea y que este no se limita a la arquitectura, sino a gran parte de las expresiones artísticas: la pintura y la música; asimismo que este estilo es occidental. Estamos de acuerdo, pero por eso mismo reafirmamos su presencia como expresión auténtica en un lugar que no fue Europa. El barroco en nuestro país no es una creación a partir de elementos propios ni exclusivos, sino una asimilación y reconfiguración por parte de México. Es parte de la nueva necesidad de llegar a ser, de dejar de lado el aislamiento; ya no es posible mantenerse "puro", es necesario crear a partir de lo que el mundo expresa, experimenta y nos ofrece. Creación no es imitación; cuando la cultura, cualquier cultura, deje de imitar y radique principalmente en una actitud creadora alcanzará a ser una verdadera cultura, con identidad propia; llegar a ser una cultura universal con identidad propia.

Se dice fácil, se ve sencillo, pero ¿cómo hacerlo? Ya mencionamos que México posee al menos tres esferas sociales relativamente definidas; el criollo, que hoy en día constituye la clase alta; el mestizo, la clase media y, el indio, la clase baja. Estas esferas son reflejo de

las posiciones históricas que México, desde la Conquista, ha establecido. También mencionamos con Bonfil Batalla, que así como hay diferencias en lo social, también las hay en lo regional; hay una diversidad de "culturas" en toda la nación; la del centro, la del norte, la del sur, la costa, las sierras, las ciudades, los pueblos, las fronteras, etc. Cada región cultural del país con sus estratos sociales muestra un aspecto relativamente particular de su forma de ser; costumbres de esa región mezcladas con el modelo común de modernidad de la nación, es decir, cada región lleva a cabo esa manera de ser moderna según sus formas propias. En lo general, México se pretende moderno, con un proyecto común de nación, pero en lo específico de cada comunidad existen ciertas culturas regionales que no son del todo comunes a las demás, sino más bien son formas reales con prácticas concretas que logran diferenciarse entre sí. Dentro de la aparente igualdad nacional existe una multiplicidad de formas regionales y sociales a tomarse en cuenta.

Para Adolfo Colombres la apuesta es por la indianización. Debemos retornar a los orígenes para que, a partir de ahí, la cultura mexicana devenga real. Sin embargo hay que hacer una aclaración que el mismo Colombres nos ofrece: "Es que indianizamos no ha de ser para nosotros volver a la 'barbarie', sino 'civilizarnos' de verdad, desde nuestro proceso histórico y nuestros valores, y ya no 'ser civilizados' al adquirir otros ajenos. [y más aún] Al civilizarnos de esta

manera acabamos con la falsa dialéctica del siglo XIX (civilización/ barbarie) que todavía nos signa (...)"¹. Ésta es una visión de lo indio que hay que tomar en cuenta; lo queramos o no, seguimos teniendo una parte indígena como mexicanos, sea de sangre, de creencias, de hábitos o por convicción.

Pero también perdura la visión criolla en nuestra nación. Pensadores representativos de esto son Antonio Caso, con su proyecto cristiano de identidad para el mexicano; José Vasconcelos, síntesis racial y cultural teniendo como eje a lo hispánico, y Samuel Ramos: "desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado (el mexicano)". Esta visión es eminente en nuestro país, pero su característica primordial no es su seguimiento o desarrollo auténtico u original, sino imitativo, por un lado, pero también de rechazo. Por nuestra parte pensamos que ninguna de estas formas son las correctas para alcanzar una identidad, una verdadera cultura en México. No obstante, también hay que tener en cuenta esta perspectiva, siempre y cuando la visión hacia el extranjero sea crítica y valorativa.

La visión mestiza, ¿existe? Una cultura auténtica no puede ser sino una cultura que tenga en cuenta todos los elementos que la conforman: estratos sociales, diferencias regionales, asimilación de elementos externos, extranjeros; así como internos, indígenas. Esta visión derivaría, como dice Octavio, en un eclecticismo que se expresa como un caleidoscopio. México ha pretendido occidentalizarse, ha copiado elementos y los ha deformado, esto asusta a occidente. ¿Será el horror de ver que algo propio se les arrebata para deformarlo? O ¿será que en esa deformación se les muestra algo incómodo, alguna verdad que les molesta? "Mas también surgen combinaciones originales, inventivas, insólitas, que pueden mostrar virtudes y lagunas del pensamiento europeo y norteamericano".²

Así pues, para poder entendernos hay que tomar en cuenta nuestros orígenes, nuestra historia, con todos sus errores, pero también con sus logros. El México actual, un México mestizo, ecléctico y caleidoscópico, es el México real de donde debemos partir. Nuestra realidad con sus limitaciones, experiencias y posibilidades es la base para realizar nuestra identidad: la asimilación y crítica de lo dado para una creación auténtica. Con el proceso de globalización tenemos un arma de dos filos: conocer nuevas formas de vida, tecnología, ciencia, arte, pensamiento, políticas, etc. Pero también seguir con la imposición desde el exterior, imitarlo y reproducir lo que hasta ahora, principalmente, se ha hecho.

No podemos dejar de mencionar un ejemplo de la nueva perspectiva a seguir, a saber, el zapatismo. Éste exige el respeto a su diferencia, ese respeto es un valor que debería o debe ser para todos, es decir, dentro de la igualdad para todos debe haber la diferencia para

cada uno: *respeto a mi singularidad para que podamos ser iguales*. La igualdad debe sustentarse en valores universales, la singularidad es el derecho a realizarse en lo concreto. En breve: "notémoslo bien, esa corriente (zapatista) se presenta con características nuevas: no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la 'modernidad', sino contra su injusticia. Por primera vez, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación".³

La cultura en México y la identidad del mexicano son dos cuestiones que se complementan. Son una problemática que sigue teniendo vigencia, pero más aún, existe la necesidad de que la pensemos. Si estamos solos es porque nos aislamos; cuando no lo estamos es porque imitamos las más de las veces. No se trata ni de estar solos ni acompañados (del otro que nos legisla) sino de estar en el mundo, ser universales a partir de nosotros mismos, como mexicanos, como mestizos, como eclécticos, como híbridos culturales. Creando a partir de nosotros y en relación con los demás.

Notas.

1. Adolfo Colombes, *1492-1992: a los 500 años del choque de los dos mundos. Balance y prospectiva*, Bs. As. Ed. Del Sol, 1993.
2. Borfil Batalla, "Lo indio desindianizado" en *México profundo*, México, Grijalbo, 1996, p. 76.
3. Octavio Paz, "Los hijos de la Malinche" en *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 2000, p. 96.
4. Luis Villoro, "Del Estado homogéneo al Estado plural", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paños-UNAM, 2000, p. 27.
5. *Ibidem*.
6. Adolfo Colombes, "El desarrollo cultural indígena en el marco del proceso civilizatorio de América Latina" en Borfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, CONACULTA, 1993, p. 26.
7. Octavio Ianni, "El laberinto latinoamericano", en Borfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, p. 250.
8. Luis Villoro, *Op. cit.*, p. 47.

La inteligencia y el ser en Plotino

Mario Daniel Tinoco Murillo

"Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en un esfuerzo incansante, se afana en llenar".

José Ortega y Gasset

Introducción.

La Inteligencia, como la segunda hipóstasis plotiniana, es a la vez una y múltiple. Y es precisamente su multiplicidad lo que nos permite entender en qué medida podemos decir que es a la vez única. Por lo tanto, analizaremos los tres aspectos fundamentales de esta hipóstasis: Inteligencia, Intelección e Inteligible. La Inteligencia es a la vez estas tres cosas.

El orden de exposición es pues el siguiente: Inteligencia como: a) Facultad de pensamiento; b) Actividad pensante; c) Objeto de pensamiento y d) Conclusión.

En este trabajo intentaremos interpretar el pensamiento de Plotino en lo referente a la Inteligencia —segunda hipóstasis y lo inmediatamente posterior a aquello que es lo más simple— y a su objeto: el Ser. Trataremos de mostrar que para Plotino la Inteligencia y el Ser son simultáneos. Empleando este adjetivo no tanto en términos temporales, sino más bien con la intención de destacar la importancia y el lugar en el universo —llámese metafísico o como se quiera— que tienen y que ocupan las dos categorías. Además, si utilizamos el término "simultáneo" es también con el fin de aclarar que en nuestra interpretación de los textos de Plotino, se considera tanto a la Inteligencia como al Ser mutuamente fundamentados e imprescindibles.

La Inteligencia como facultad de pensamiento.

En su *Teoría de los Inteligibles*, Porfirio, el alumno preferido de Plotino, comenta que "el pensamiento no es el mismo en todas partes. Difiere según la naturaleza de cada esencia. Es intelectual en la Inteligencia, racional en el alma, germinal en la planta, forma en el cuerpo, finalmente, en el principio que excede a todas estas cosas, es superior a la Inteligencia y al ser".¹

El pensamiento como actividad supone siempre la dualidad del sujeto pensante y el objeto pensado, y esto es mucho más evidente en la medida que esta actividad se aleja de los objetos más simples y perfectos, como lo menciona Porfirio. Así pues, el pensamiento como facultad alcanza su máxima perfección allí donde su objeto es el Ser —con mayúsculas—, pues el Ser como esencia es el objeto más perfecto que el pensamiento pueda tener. Más allá de la sensibilidad y de la razón discursiva, está la Inteligencia como la facultad más simple de percibir lo otro: "Toda facultad que percibe otro ser es sensación o Inteligencia...".²

La Inteligencia es el pensamiento en su máxima expresión, tanto por la naturaleza de su objeto, el Ser, como por la forma de aprehensión; al ser el Ser el objeto de la Inteligencia, ésta lo aprehende de manera absoluta.

Lo anterior deberá entenderse mejor con el desarrollo de los otros puntos. Aquí solo nos interesa destacar a la Inteligencia como facultad, es decir, en la relación sujeto-objeto la Inteligencia es quien realiza el pensamiento. O, como se entiende más adelante, sostenemos aquí que es análogo decir: Inteligencia—intelección—Inteligible, y decir: Facultad de pensar—acción pensante—Ser pensado. Para lo cual, no deberá perderse de vista el sentido y la función de la cita de Porfirio.

La Inteligencia como actividad pensante.

Para poder decir que un ser está en acto es necesario al menos que se den un par de cosas: que ese ser sea por sí mismo lo que es, es decir, que no exista un principio anterior a él que le dé su esencia y que lo haga ser lo que es; y por otro lado, que las cosas —las notas de la realidad— que posee ese ser sean en su estado final, que no sean materia para formar otros seres.

Es necesario apoyarnos en el paralelismo que existe entre las diferentes formas de relación entre sujeto-objeto en el acto del pensamiento, tal y como lo citamos con Porfirio al inicio del apartado anterior.

En la relación sensitiva son evidentes al menos dos puntos: la real diferenciación entre el objeto y el sujeto antes y en el mismo momento en que la relación ocurre. Por la misma línea, es claro el hecho de que en esta relación existe un antes y un después —una relación en potencia y una relación en acto—, ya que no siempre se está en la aprehensión del objeto sensible, aunque después es posible entrar en contacto con él. En la relación sensitiva se puede hablar de una clara distinción entre el objeto y el sujeto, así como también es posible hablar de relación sensitiva en potencia, que es lo que nos interesa destacar.

En la relación racional existen las características anteriores, aunque no es tan evidente que el objeto del pensamiento difiera totalmente del sujeto pensante, y esto ocurre en ciertas disciplinas que, como en la Lógica, el objeto mismo de la racionalidad es la razón. Asimismo, la distinción entre un antes y un después en el acto del pensamiento racional no es clara, ya que depende de la naturaleza del objeto de la razón. El ejercicio de la razón discursiva es un ejercicio comparativo en todo momento, es conceptual, y por eso la existencia de un pensamiento discursivo en potencia y otro en acto es asimismo posible.

Ahora bien, el pensamiento que ejerce la Inteligencia, es decir, el pensamiento cuyo objeto es el Ser. ¿Puede pasar de la potencia al acto? ¿Puede la Inteligencia que piensa al Ser, no pensarlo ahora y



Sławek Wójcicki, *Italy boomers*.

pensarlo después? Es claro que no. El pensamiento de esta naturaleza no requiere de algo exterior y alejado de él, o de comparar objetos del pensamiento entre ellos, porque: ¿Cómo puede algo no estar en el Ser ahora? ¿Con qué objeto y de qué naturaleza puede ser comparado el Ser? La Inteligencia que piensa al Ser lo está pensando necesariamente siempre, eternamente, en un eterno presente, no necesita de un principio anterior a ella misma para después devenir en Inteligencia, es fundamento de sí misma y es lo que es siempre como es. Así Plotino dice: "La Inteligencia es: no existe jamás para ella sino el presente, nunca el futuro, porque es ya lo que puede ser más tarde; nunca el pasado, porque ninguna de las cosas inteligibles pasa, todas subsisten en un eterno presente..."³ Por todo lo anterior, podemos afirmar que la Inteligencia está en acto, más aún, que es un acto. La Inteligencia es pues la misma cosa que la Intelección sin perder su unidad.

Inteligencia como ser.

Es esta la parte central del presente trabajo, pues aquí —una vez analizada la Inteligencia como facultad y como actividad— nos proponemos estudiar a la Inteligencia como su propio objeto, a la Inteligencia como inteligible.

Dijimos al principio que de la dualidad del pensamiento podríamos pasar a la unidad de la Inteligencia. Nuestro objetivo era mostrar que la Inteligencia era a la vez dualidad y unidad. Para lo anterior nos hemos servido del hecho de que el pensamiento difiere según la naturaleza de su objeto —cita de Porfirio—, y mostramos que la dualidad es más evidente dependiendo de la complejidad del objeto del pensamiento. Por lo que, en este apartado, estudiaremos cómo el pensamiento —la Inteligencia— debido a la naturaleza de su objeto, el Ser, se vuelve unidad. No decimos que la Inteligencia

deja de ser múltiple para volverse unidad, sino más bien que aun siendo la Inteligencia dualidad, es a la vez unidad.

Si coexisten en cada uno de nosotros al menos las tres formas de pensamiento mencionadas en este trabajo, debemos preguntarnos por el cómo es posible esta coexistencia en un mismo tiempo, o si no es posible y sólo alguna de ellas está presente en un tiempo, y si es el caso, cuál es la que está presente.

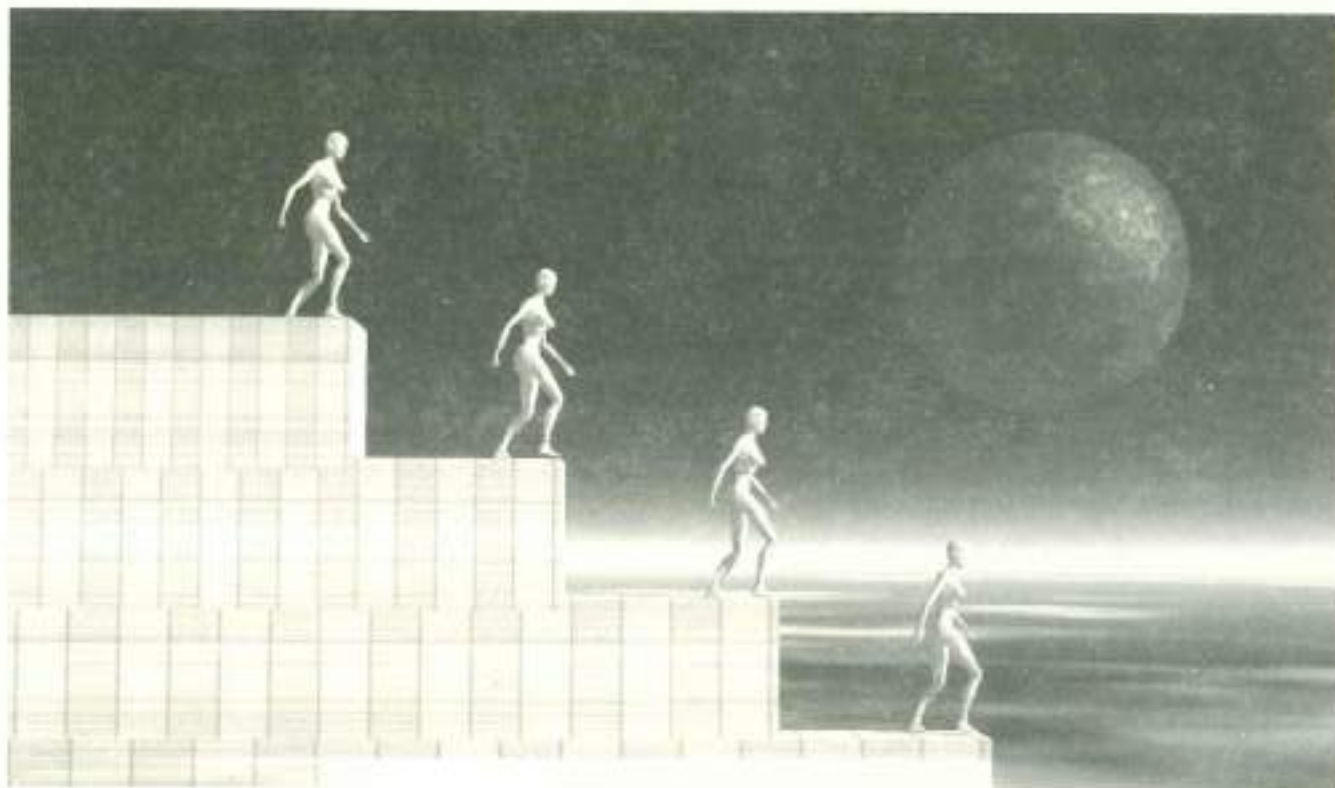
Nuestra actividad sensible, es evidente que se realiza en nosotros ante la presencia del objeto sensible. En ausencia del objeto sensible nuestra relación sujeto-objeto será completamente distinta a la relación sensible. Aún cuando pudiera decirse que, en la medida que somos inseparables de nuestro cuerpo, siempre tenemos sensaciones, debemos refutar que no siempre nos es presente la sensibilidad, como no nos es siempre presente el acto de la respiración o tantos otros en nuestra vida. Lo que queremos destacar aquí es, más que nada, el *cuándo* nuestra atención está en el fenómeno del pensamiento. Por lo tanto, debe quedar claro que el pensamiento sensible —una vez más, la relación sujeto-objeto sensible— no nos es siempre presente, y es más, nos es muy poco tiempo presente con relación a nuestras vidas si entendemos lo anterior como *poner nuestra atención en algo*.

La definición aristotélica de hombre como animal racional nos puede ayudar en el orden de este apartado, porque: ¿Qué significa que el hombre sea racional? Básicamente, que su vida interior

esté fundamentada por conceptos; más claro aún, que su vida interior no sea más que comparar entre sí los datos que la realidad le ofrece; por lo mismo es el hombre un ser que, cuando es tal, prácticamente está siempre comparando, siempre relacionando. No puede negarse que cuando el hombre no es simplemente un animal con sensibilidad, es él mismo una razón discursiva. El hombre es primero y más que nada, razón discursiva. ¿Quiere decir que la forma de pensamiento que más nos es presente es el ejercicio racional? Sin duda. Esto nos debe permitir entender que sólo con un esfuerzo extraordinario de la razón se puede llegar a ejercer el pensamiento que está más allá de toda comparación, porque su objeto es único, absoluta esencia de los otros objetos. Así, dice Plotino: "en efecto, es la razón discursiva la que nos constituye esencialmente. Los actos de la Inteligencia nos son superiores; los de la sensibilidad inferiores (...) reconocemos que la sensibilidad es nuestra, porque sentimos a cada instante. No parece de igual modo evidente que la Inteligencia sea nuestra, porque no nos servimos de ella siempre y porque está separada en el sentido de que no se inclina hacia nosotros, sino más bien somos nosotros los que elevamos nuestras miradas hacia ella. La sensación es nuestra mensajera y la Inteligencia nuestro rey".⁴

La cita anterior nos adelanta dos cosas: que estamos la gran parte de nuestro tiempo en la razón discursiva y que en la Inteligencia estamos muy poco, pues la razón es el medio que puede llevarnos a ella. De la primera parece que hemos dicho lo necesario, y de la

Stanek Wojciesz, Sobórny



segunda tendríamos que decir algo sumamente importante para nuestro fin: si tomamos en cuenta las características mencionadas de la razón discursiva, y si además sostenemos que la razón discursiva es quien nos puede llevar hacia la Inteligencia, hacia el pensamiento más elevado, debe necesariamente entenderse que nuestras consideraciones sobre la Inteligencia lleguen a la conclusión de que es ella una dualidad. Más aún, la Inteligencia es múltiple en principio (según lo que hemos visto) sólo mentalmente, porque al ser objeto del pensamiento discursivo no puede ser otra cosa que eso.⁵

La sensibilidad sólo es acto cuando se está frente al objeto sensible; la razón discursiva sólo es acto cuando discurre; pero como la Inteligencia siempre es acto, significa entonces que la Inteligencia siempre posee su objeto, pero lo que posee lo posee por sí misma, es ella misma, la Inteligencia es ella misma su objeto. Ahora bien, ¿cuál es el objeto de la Inteligencia que, al ser ella acto puro, es ella misma porque se posee a sí misma?

Sabemos que no son las cosas sensibles pues estas son objeto de la sensibilidad; conocemos también que no son los conceptos — las notas de la realidad — pues estos son propios de la razón discursiva. Si hemos aceptado que la Inteligencia es superior por su naturaleza y la de su objeto a la sensibilidad y la razón, tenemos que el objeto de la Inteligencia no puede ser menos que aquella categoría que abarca a todas las otras, aquel género que contiene a todas las especies, aquella esencia superior a todas las otras, es decir, el Ser. Por eso decíamos que la razón ve a la Inteligencia sólo con un esfuerzo extraordinario, y es que es sumamente difícil predicar acerca del Ser, así que no queda más que *darle rodeos* para acercarse a él.⁶

El objeto de la Inteligencia es el Ser, y como la Inteligencia es su propio objeto, es ella misma el Ser. Entonces ¿qué se puede decir de algo que está siempre en acto? Pues que es. La Inteligencia es pues su propio objeto; la Inteligencia es al mismo tiempo lo Inteligible, el Ser.

Conclusión.

Si partimos de la afirmación de que la Inteligencia es una variedad de pensamiento, tenemos que aceptar de entrada que la Inteligencia es dualidad — porque el pensamiento implica siempre un sujeto y un objeto — y no hay forma de negarlo. Pero ni siquiera es necesario intentar eliminar esta dualidad, pues permanecerá siempre por la sencilla razón de que somos nosotros razón discursiva.

Nuestro fin en este trabajo fue mostrar que a la vez que dualidad, la Inteligencia es unidad; pero para mostrar esto no basta con explicarlo. Es aún más necesario el ejercicio personal que nos per-



Slavik Wijkovitz, *Last page*

mita entender que la Inteligencia es capaz de pensarse a sí misma, y porqué, al hacerlo, se vuelve ella misma el Ser: el objeto más elevado del pensamiento.

El pensamiento, a medida que es más perfecto, abarca una cantidad mayor de realidad — así la vista contra el tacto. No es problema entender que el pensamiento más perfecto, la Inteligencia, abarque la totalidad de la realidad, es decir, el Ser. En el mismo sentido podemos decir de la diferenciación entre sujeto y objeto del pensamiento: a medida que el pensamiento se va perfeccionando, el sujeto y el objeto se van confundiendo más y más: en el grado más alto de perfección, en la Inteligencia, sujeto y objeto son lo mismo. Inteligencia y Ser son unidad.

Notas.

1. Porfirio, "Teoría de los Inteligibles", en Plotino, *Ensayos*, México, UNAM, 1988, p. 52.
2. Plotino, *op. cit.*, p. 342.
3. *Ibid.*, p. 338.
4. *Ibid.*, pp. 356 y 357.
5. Plotino menciona además otro fundamento de la multiplicidad de la Inteligencia, y es básicamente el que se refiere a que la Inteligencia, al generar la tercera hipótesis — el Alma —, contiene las razones seminales con las que el Alma podrá *armonizar* de esencias al mundo por ella creado, razones seminales múltiples contenidas en la Inteligencia.
6. Este esfuerzo extraordinario se experimenta cuando razonamos acerca del Ser de Parménides.

□

Sobre una Ética Hermenéutico-Analógica

Entrevista con Mauricio Beuchot

Por: Napoleón Conde Gaxiola

Universidad Intercontinental, México, D.F.

El Dr. Mauricio Beuchot, profesor e investigador en la UNAM, es uno de los filósofos más prominentes que tenemos en México. Nos ha parecido importante preguntarle algunos de sus puntos de vista sobre este tema tan delicado e imprescindible que es la filosofía moral o ética. Este autor se ha hecho notorio por sus trabajos sobre hermenéutica, principalmente con su propuesta de una hermenéutica analógica, que a veces llama analógico-icónica. Pero vemos también que un planteamiento así puede tener interesantes repercusiones en una ética planteada desde él. Por eso nos acercamos a entrevistarle sobre el tema.

1.- Dr. Beuchot, ante el complejo panorama de las éticas actuales, ¿cuál es el papel de una ética hermenéutico-analógica? ¿Cuál es su andamiaje categorial? ¿Sus postulados? ¿Sus principios?

Ante todo, creo que debo partir del panorama que Ud. menciona de las éticas actuales. Es un panorama que oscila entre el absolutismo y el relativismo. Por un lado se ven éticas que pretenden un universalismo muy grande, absolutista o casi, como las de Apel y Habermas, y como las de algunos analíticos, por ejemplo, Rawls y Dworkin; por otro, se ven éticas que sólo admiten un relativismo muy extremo, como la mayoría de las éticas analíticas, por ejemplo, el emotivismo de Stevenson y el intuicionismo de Prichard, y casi la totalidad de las

posmodernas, como en Foucault, Derrida y Vattimo. En mis términos, se da una oscilación entre el univocismo y el equivocismo, y hay que buscar un término medio, que tenga la capacidad de apertura pero sin quedarse en el aire. El univocismo es el universalismo demasiado exigente que se ve en las ansias de validez omnimoda de algunos, y el equivocismo es el relativismo que pretende cada moral como irreductible e inconmensurable con otra. Por eso vi que hacía falta una postura intermedia, en la línea de la hermenéutica analógica. En primer lugar, es una ética que atiende a ese método de la filosofía reciente que es la hermenéutica, pero sin renunciar a la ontología, a una base o fundamento (no fuerte, ni rígido, ni impositivo, sino analógico), que le permita tener una validez universal pero matizada, una atención a la circunstancia y la situación del individuo que es el agente moral. Toma muy en cuenta la situación, sin caer en el relativismo casuístico, y trasciende la mera circunstancia de la acción, llegando a plantear ciertas bases en la ontología, por ejemplo, en la naturaleza humana, entendida también como algo que se da de manera concreta sólo en la historia. En esto no hay contradicción, porque la analogía permite esa amplitud de lo histórico dentro de lo natural; permite la inserción del tiempo sin romper la esencia, que es frágil, pero se da. Y tampoco es incurrir en la llamada falacia naturalista, de pasar de lo ontológico a lo deontológico, del ser al deber ser, pues, dada la visualización de la hermenéutica analógica

que aplicamos a la naturaleza humana, ya en ella se encuentra una carga moral que sólo espera ser extraída y explicitada. No se pasa de lo puro ontológico a lo moral, ya en lo ontológico reconocemos la presencia de lo moral. No nos quedamos en lo óntico, tratamos de pasar a lo ontológico, y tratamos de respetar esa diferencia ontológica que consiste en ver más allá de eso óntico, hacia lo ontológico, y encontrar en él la presencia de lo moral, presencia profundamente radicada en todo lo que existe. Es algo de lo que nos hace cada vez más conscientes la bioética, principalmente la ética ecológica. Estos serían, en síntesis, los supuestos y principios de una ética acorde a una hermenéutica analógica: se trata de plasmar en la conducta moral lo que descubrimos, como cifrado simbólicamente, en la misma realidad natural, concretamente en la naturaleza del hombre.

2.- *Dr. Beuchot, Ud. es en México uno de los conocedores del desarrollo de la filosofía analítica; ¿cuál es su punto de vista sobre las éticas de esa corriente? ¿Sobre el intuicionismo de Moore? ¿Sobre el emotivismo de Ayer? ¿Sobre el prescriptivismo de Hare?*

Encuentro algo muy parecido a lo que percibió Alasdair MacIntyre: la filosofía analítica ha sido la que ha pretendido ser la filosofía más racional en el siglo XX, y lo ha cumplido en el plano de la razón teórica, por ejemplo en lógica y filosofía de la ciencia; pero, en el ámbito de la razón práctica, por ejemplo en la ética, es la corriente que tiene más emotivistas. Eso pone en contraste y en contradicción un racionalismo muy fuerte en la parte teórica y un emotivismo muy fuerte en la parte ética. Es lo que vemos en el intuicionismo de Moore, que puede conducir al relativismo si no se proveen los criterios para medir las intuiciones y poder argumentar para elegir entre dos intuiciones rivales, esto es, que ven lo mismo de maneras opuestas. Igualmente lo veo con el emotivismo, lo cual es claro. Pero también con esa otra forma suya que es el prescriptivismo, ya que, aun cuando se presenta como una postura meta-ética, más que ética, tiene, sin embargo, repercusiones en la ética, pues quita al lenguaje de la moral todo arraigo en la realidad; por evitar la parte descriptiva del lenguaje moral, se queda en la sola parte prescriptiva del mismo, con lo cual lo declara incapaz de reflejar ninguna situación objetiva y, en última instancia viene a ser expresión de sentimientos y emociones. Por supuesto que no todos los planteamientos analíticos son relativistas (intuicionistas o emotivistas), pues hay algunos que alcanzan a ser más restrictivos y objetivistas -por lo menos no relativistas-, como los de Bernard Williams, Philippa Foot, E. Anscombe, P. Geach y M. Nussbaum. También veo cercanos a Toulmin, Kai Nielsen y otros que promueven una ética de «buenas razones». O a Tagendhat. Creo que si no rescatamos de alguna manera cierto objetivismo, quedare-



Jonathan Bonner, 1961.

mos sin rumbo en algo tan importante como la guía de la conducta moral. Eso indica que no es *a priori* falso o descabellado construir una ética con rasgos objetivos, y es en lo que me afano ahora.

3.- *En México han hecho mucho ruido la «ética indolora» de Lipovetsky, la ética del amor propio de Savater, la ética rizomática de Deleuze y otras más de estilo posmoderno. ¿Cuál es su opinión sobre ellas?*

Creo que en ellas se encuentra larvado también el peligro del relativismo extremo. Conste que yo acepto un relativismo que en algunos escritos he llamado «relativismo relativo», y en otros «relativismo analógico», pues es casi de sentido común aceptar cierto relativismo en la vida moral, así como en otros aspectos del conocimiento. Pero en los que ha mencionado, si no se tiene cuidado, se corre el riesgo de caer en un relativismo que no tiene freno, y, en definitiva, justificar todo lo que el individuo quiera hacer. Es curioso darse cuenta de que la posmodernidad ha combatido la noción de sujeto, pero en el fondo solamente la han cambiado de disfraz: en lugar del sujeto cognoscitivo cartesiano, claro y distinto, han puesto un sujeto volitivo,



John Pire, Foto.

a veces hasta caprichoso. Lipovetsky quiere señalar una situación que se da en la sociedad, pero también le da una valoración, y la promueve; llega a decir que estamos en una época post-moral, del post-deber. Eso puede entenderse como una ética tan mínima que no alcanza ni siquiera a existir; pero es tan débil que no nos sirve a la hora de oponernos a las tiranías y a las situaciones de injusticia. Savater ha insistido en que su idea de amor propio conlleva la idea del amor al prójimo, pues uno necesita de los otros; pero creo que le falta más oblatividad, no amar al otro porque lo necesito para mi amor propio (para que me sirva, para que me aplauda ni incluso para que me ame), sino amarlo porque es posible amar sin pedir nada. Tal vez sea sólo cuestión de énfasis, pero creo que es importante. Ver el amor propio más desde el lado «propio», como me da la impresión de que lo hace Savater es más corto que verlo desde el lado del otro mismo, que es mi otro, tan propio como mi yo. Y la ética rizomática de Deleuze busca un debilitamiento de la rigidez de la ética moderna; la razón rizomática de Deleuze, al igual que el pensamiento débil de Vattimo, tratan de encontrar un respiro frente a los rigorismos de la razón moderna; pero, en ese caso, una razón analógica sería la que más verdaderamente minimizara esas estrecheces; la razón analógica sería la verdadera razón rizomática, pero sin perderse en la dispersión de lo que siempre es diverso e irresoluble con algo semejante; y sería el verdadero pensamiento débil, porque la

analogía permite debilitar las imposiciones de la razón sin imponerle la muerte. La analogía es la que puede permitir que se disminuya la violencia de la razón sin hacer también en ello violencia; pues se ha dicho que la razón moderna fue violenta por sus ansias de absolutismo, pero no hay nada más violento que ese relativismo posmoderno con el que se ha querido suplirla.

4.- Otra de las éticas de las que actualmente tienen mucho impacto en nuestro medio es la ética del discurso y del consenso. ¿Cuál es su opinión sobre Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas? Sabemos que hubo un interesante debate entre Ud. y Apel en la Universidad Iberoamericana a principios de la década pasada. ¿Cuál es ahora su apreciación?

Comenzaré por lo último que Ud. pregunta. Fue en 1992, en un ciclo de mesas de discusión que co-organizó mi amigo Enrique Dussel, y que me invitó, después tuve oportunidad de retomar esa discusión en un ciclo semejante en el que estuvo Apel en la Universidad Intercontinental, también co-organizado por Dussel. Me parece que una ética del discurso y del consenso como la que plantea Apel (y también Habermas, con sus diferencias, por supuesto) es todavía algo parcial, resulta demasiado formal, una ética formal kantiana demasiado falta de contenidos. En este sentido yo he apoyado a Dussel,

quien plantea valientemente una ética material, esto es, con contenidos axiológicos, que él centra en el respeto y la promoción de la vida. Y no se rechaza la intervención del discurso y del consenso; pues, aun aceptando el alto valor de la vida, todavía tenemos que discutir y llegar a acuerdos sobre qué se entiende por la vida, qué es lo que hay que respetar y promover, y, sobre todo, qué entendemos por vida buena o por calidad de vida. Una ética basada en la hermenéutica analógica (como creo que lo hace también una ética basada en lo que Dussel llama analéctica) tiene que conjuntar proporcionalmente la parte de ética formal y la parte de ética material que se necesita para una ética bien proporcionada.

*5.- Alasdair MacIntyre, a quien Ud. ha mencionado, tiene una famosa ética de las virtudes, alcanzando una enorme influencia en las éticas del momento. En escritos de Ud. nos ha dicho que la ética hermenéutico-analógica es una ética de virtudes; ¿existe alguna similitud con el autor de *Tras la virtud*?*

MacIntyre dice que la ética moderna fue de leyes, y que ahora una ética nueva tiene que ser de virtudes. Pero me da la impresión de que contraponen demasiado la ley y la virtud. Se parece a la oposición irreductible que pretende Wittgenstein entre el decir y el mostrar. La ley dice, prescribe, mientras que la virtud sobre todo se muestra. Pero en la también hay un mínimo que se debe poder decir en cuanto a la virtud, pues de otra manera se corre el peligro de muchas equivocaciones que no alcanza a esclarecer el puro mostrar. Más aún, Wittgenstein privilegiaba el mostrar y decía que las cosas más importantes para el hombre: la ética, la estética y la mística, sólo se podían mostrar, no decir. Pero, como lo han mostrado varios autores, Wittgenstein se las arreglaba para decir muchas cosas de las que decía que sólo se podían mostrar; eso era parte de su genialidad. Pero precisamente la analogía, que sirvió a muchos para hablar de lo inefable, se me manifiesta como un intento de juntar el mostrar y el decir, es una forma, ciertamente muy exigua, de decir el mostrar y mostrar el decir, que es justamente lo que se necesita para enseñar la moral. Por ello, creo que iría más allá de MacIntyre, y sostendría que, para enseñar la virtud, no basta con el solo mostrar, se necesita algo de decir; o, en otras palabras, que la ética no puede ser sólo de virtudes, también necesita algunas leyes o reglas (pocas, por supuesto) que nos ayuden a la enseñanza de la moral.

6.- Para finalizar, Dr., desde hace tiempo nos ha prometido una ética. ¿Cómo va el proyecto? ¿Cuáles son sus líneas fundamentales? ¿Nos podría adelantar algo al respecto?



Michel Klein, Hoge

Muy poco a poco voy avanzando en ese proyecto, pues es algo que cada vez se me manifiesta como muy complejo y difícil. Pero no me desanimo y persisto en mi empeño. Acerca de las líneas fundamentales ya he adelantado algo, pues he dicho que es una ética que se plantea con ayuda de la hermenéutica, pero sin renunciar a la ontología, sino tratando de conjuntar las enseñanzas que proceden de una y otra. Utilizaré mucho la noción de ícono que se encuentra en Peirce, que me sirve para lograr un tipo de universalización no reduccionista ni impositiva; el ícono corresponde a la noción de símbolo tal como se tiene en Cassirer y Ricoeur, por eso es un tanto complicado acercar las dos nociones y manejarlas sin muchas ambigüedades. La noción de símbolo es la que evitará cualquier falacia naturalista, ya que el símbolo siempre une dos partes, y aquí esas dos partes serán una parte hermenéutica y una parte ontológica; el símbolo es lo que une lenguaje y ser, natura y cultura, esencia y valor. Será, además de lo que he dicho, una ética teleológica, porque busca la finalidad de lo natural, distendido hacia lo humano; además, una ética eudemonista, porque, busca la felicidad del hombre; y, finalmente, una ética que trata de no separar tanto razón y voluntad, concepto y afecto.

Una sombra nietzscheana: etnología de occidente

Rodolfo Vera García

Introducción.

"Pensamiento y diferencia" es el nombre de uno de los cursos ("paquetes") que abarcan los tres últimos semestres de la licenciatura en filosofía. En cada uno de los semestres se estudia la propuesta filosófica de Nietzsche, Foucault y Deleuze respectivamente. Este trabajo se centrará específicamente en el primero de ellos.

Una de las preguntas iniciales que me hice al tomar este curso fue la de la elección de estos tres pensadores para asociarlos con los conceptos de *pensamiento y diferencia*. A este respecto, podemos afirmar que, en lo que concierne al *pensamiento*, la epistemología, la teoría del conocimiento, el saber, son preocupaciones comunes a los tres filósofos en tanto que sus desarrollos constantemente cuestionan los fundamentos, estructuras y paradigmas del conocimiento. Pero lo que me parece más interesante respecto de su inclusión en el curso es lo que se refiere al concepto de *diferencia*.

Durante las primeras sesiones del curso, encaminadas precisamente a la justificación y pertinencia de los tres pensadores en el mismo, se dijo: "El análisis de su pensamiento, nos llevará por los senderos de la libertad, la verdad, el poder, etc., tanto en su ejercicio como en su concepto. Nos permitirá explorar las razones y consecuencias (no sólo históricas) del desarrollo filosófico de cada uno de estos pensadores y sus relaciones conceptuales entre sí; y, final-

mente, nos permitirá interpretar el *pensamiento y la diferencia* que ellos generaron como alternativa a los distintos yugos que limitan nuestras existencias individuales, grupales y generales. El pensar diferente implica un actuar diferente, y ello debe ser el objetivo principal del estudio no sólo de estos filósofos, sino de todo pensamiento fecundo en general".¹

Podemos pues, considerar a Nietzsche, Foucault y Deleuze como "pensadores de la diferencia" en tanto que sus propuestas inauguran líneas de investigación críticas de la anquilosada tradición filosófica y alternativas vivificadoras del pensamiento teniendo presentes los distintos niveles de crisis en la *cultura occidental*.

Sobre la base de este marco de referencia, pretendo indicar uno de los rasgos que caracterizan el pensamiento nietzscheano como pensamiento de la diferencia, a través de su crítica de la metafísica como parte de lo que Eugenio Triaś denomina *Etnología de la cultura occidental*: un programa inaugurado por Nietzsche con miras a investigar las "relaciones sociales que se basan en determinadas obligaciones mutuas reguladas por un sistema normativo de las ideas de *valor* con él vinculadas. Este sistema normativo se compone de toda una serie de esquemas de conducta (modales, tradiciones, costumbres, usos, prácticas, leyes, etc.) que regulan las relaciones sociales y crean determinados tipos de familia, grupos de parentesco y edad, estratos sociales e instituciones económicas y políticas, los cuales

no solamente son descritos por la etnología, sino también sometidos a un análisis *estructural*, funcional y comparativo".²

Nietzsche lleva a cabo un análisis de su propia cultura, la *occidental*, y se centra en tres ejes o estructuras denominadas por él mismo como "valores máximos" dentro de esa cultura: la religión, la moral y la filosofía.

Para realizar este trabajo, he decidido analizar algunas de las tesis y conceptos que Eugenio Trías presenta en su libro *La filosofía y su sombra*,³ en parte porque al argumentar sus tesis principales coincide con los problemas nietzscheanos a los que nos vamos a referir y, además, porque pretendo elaborar un juicio sobre el filósofo español en torno a los problemas nietzscheanos que maneja.

Desarrollo.

Una de las preguntas fundamentales en el texto de Trías es: "¿Qué es la filosofía? ¿Qué función cumple o ha cumplido o puede cumplir aún o ya no puede cumplir de ningún modo?"⁴ Trías nos presenta la tesis de que, a lo largo de la historia, el discurso filosófico, a pesar de ser tan diverso, mantiene una problemática unitaria y perenne: el problema de la *demarcación*. Este término, desarrollado por Popper en *La lógica de las investigaciones científicas*, sirve a Trías para evidenciar una estructura que ya el mismo Nietzsche y posteriormente Foucault habían encontrado como característica distintiva de la cultura de occidente.

Primeramente entonces, convendría definir lo que se entiende por *occidental*, pues en muchas obras contemporáneas se hace uso de este término como si fuera perfectamente evidente su significado. Trías no nos dice en ninguna parte (en la filosofía y su sombra, por lo menos), a quienes toma por occidentales y es por ello que, por motivos de precisión, entenderé en adelante a occidente como el tipo de cultura europea, heredera de Grecia y de Roma que gradualmente impuso sus costumbres, leyes, criterios... a todo otro tipo de cultura diseminada en los continentes restantes.⁵

Al explorar el significado y la función de la filosofía, nos encontramos inmediatamente con la pregunta platónica del *Teetetes*: (*ti episteme*), ¿Qué es el saber? La filosofía, nos dice Trías, es como el "semáforo" del saber. Es aquella disciplina encargada de determinar lo que es saber y lo que no lo es. La *demarcación*, nos explica, es un concepto que revela una estructura muy peculiar en la cultura occidental, donde el discurso filosófico adquiere unidad y especificidad al ser un problema que, bajo diferentes modalidades, se plantea una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía.

Es así que el conocimiento según la cultura occidental se rige bajo una estructura valorativa dual (saber/no saber) cuyo árbi-



Skull of Nietzsche

tro es precisamente la filosofía. La tesis principal de Trías a este respecto nos dice que "la filosofía *produce* en el saber la estructura inclusión/exclusión. O, como veremos más adelante: *la filosofía permite la emergencia de esta estructura en el nivel del saber*".⁶

Los saberes de la cultura occidental, que en un principio gozaban de una apacible libertad de expresión, paulatinamente fueron inhibidos por las legislaciones filosóficas, como lo muestra el estudio de, por ejemplo, los diálogos platónicos o de cualquier otro posterior discurso filosófico. Esto se desprende de la tesis de Trías en torno a la perennidad del problema de la demarcación, pues, según nos va guiando en su investigación, la normatividad filosófica establece criterios de (s)elección teórica que se aplican a los diferentes saberes para "etiquetarlos" con el título de "saber" o con el de "no-saber".

A este respecto, Trías utiliza una imagen nietzscheana para ilustrar el problema: la sombra. "cuando hablamos del 'no-saber' no nos referimos a 'cualquier cosa que no sea' tal o cual modo de sabiduría. En este sentido conviene decir: el no-saber no es la *intemperie* del saber, sino *su más allá interior, su sombra*".⁷

Así, podemos notar cómo a partir de ciertos criterios filosóficos, que varían con cada filósofo, las sabidurías explicativas del mundo, de las cosas, de la "realidad", se ven *diseccionadas*, divididas en regiones contiguas pero antagónicas. Cuando un filósofo "marca" determinado discurso como saber, al mismo tiempo "demarca" de éste aquello que nombrará no-saber, y este no-saber será imprescin-

dible (como una sombra) para el saber constituido de modo tal que sin aquél, éste carecerá de sentido. El positivismo lógico, por ejemplo, no significaría nada sin la metafísica en la medida en que uno y otro discurso se complementan dentro de este esquema inclusión/exclusión.

Una vez que hemos señalado la función legislativa de la filosofía en el saber, conviene plantear el problema que Nietzsche concibió a partir de su análisis de la cultura occidental. Ella, nos dice, presenta una peculiaridad que ninguna otra cultura ha desarrollado en la historia: hay en occidente una *sobrecodificación* o *exceso de cultura*. Es decir, que a los valores, leyes y principios culturales con los que comúnmente una civilización cuenta para subsistir en occidente (únicamente ahí) se les ha añadido una "carga" o "código" extra que "sobre-regula" los diferentes espacios en occidente. Nietzsche le llama a estos "metacódigos", *valores máximos*, que serían: la moral, la religión y la filosofía.

Pero ¿Por qué Nietzsche considera a la filosofía como un "valor máximo" de occidente? ¿Qué consecuencias se desprenden de esta expresión?

Primeramente, veamos qué podría entender Nietzsche por "valor máximo". Es, desde luego, algo más que una pauta de conducta: "un 'valor máximo' constituye, por así decirlo, una *reflexión* sobre las pautas simples que corstrañen el comportamiento y la vida humana".⁸ Yo añadiría, que un valor máximo, en Nietzsche, significa referirse a un discurso (o a una mezcla de discursos) para resolver determinado problema surgido en la cotidianeidad: la interpretación que cada uno hace de lo que sucede alrededor obedece a las determinaciones culturales que ofrece el entorno. Así, cuando Nietzsche considera a la filosofía como un valor máximo, no lo hace para proponer o sugerir una abolición o un suicidio de ella misma, sino para destacar el peso específico que ella posee dentro de los "valores máximos" de la cultura a la cual pertenece. En todo caso, lo que se propone destruir es aquellas filosofías *sobrecodificadoras* cuyos esquemas pretenden establecer verdades universales, definitivas y que presenten una imagen monolítica o unívoca del "mundo".

No considero que el problema de la cultura occidental al que Nietzsche se refiere sea esa sobrecodificación en sí, pues, de alguna manera ello es signo de una cultura en crecimiento, sino la supremacía de *un mismo* esquema anidado durante muchas generaciones en la filosofía y en general en la *episteme* de occidente.

Nietzsche se da cuenta de lo dañado, de lo enfermo, que ha sido el mantenimiento de un solo tipo de explicación de "la realidad" en una disciplina, paradójicamente, tan reflexiva como es la filosofía. Uno de los valores máximos de occidente, junto con la moral y la religión, que durante mucho tiempo significó lo más encum-

brado de esa civilización, a los ojos de Nietzsche constituía uno de los factores explicativos de la crisis y el posible colapso de dicha civilización.

A este respecto, Gianni Vattimo destaca el carácter alegórico y profético predominante en el estilo de la obra nietzscheana. Ante la tendencia general del pensamiento, la moralidad y la religiosidad de occidente, Nietzsche postula una antiquilación de "las viejas tablas de valores" como única posibilidad de escapatoria al nihilismo *reactivo*. En todo caso, "el nihilista en que piensa Nietzsche es el nihilista *activo*, o sea, el hombre que ha descubierto el eterno retorno no sólo como insensatez de todo, sino también como posibilidad y necesidad de *nuevas atribuciones de sentido*. (...) que pueda historizar su rebelión favoreciendo concretamente la destrucción del antiguo orden o madurando, en esta misma lucha, un modelo menos abstracto de los nuevos modos de ser del hombre consigo mismo y con los demás".⁹

En efecto, dada la naturaleza del "devenir", hay un interminable cambio en los modos de "ser" de las interpretaciones y por ello, de los modos de asociación y de reflexión en el interior de las

Raquel Vilafraña Sanz, Airoel.



culturas. El hecho de que esos cambios no se correspondan con los esquemas epistemológicos de occidente, acarrea como problema un "abismo" entre lo que sucede y lo que se supone que sucede. Por lo tanto, la propuesta nietzscheana, a pesar de su carácter intempestivo (que por lo demás no podría ser de otra manera) es un síntoma perfectamente consecuente con el momento en el que irrumpe. Había que hacer una revisión exhaustiva de todos y cada uno de los fundamentos del saber y de las teorías del saber occidentales. Por ello Trías le llama al programa de Nietzsche una *etnología* de la cultura occidental en tanto que sus estructuras y métodos conducen a una visión muy reducida del entorno donde se mueven los colectivos y por ello, se requería de una *transvaloración* capaz de actualizar y revivir todo el aparato teórico occidental.

Si bien en este trabajo estoy tratando de analizar la estructura saber/no-saber a partir de la función que cumple la filosofía como valor máximo en occidente, vale la pena también considerar el trabajo realizado por Michel Foucault en relación al programa original de Nietzsche pues, al parecer, las investigaciones foucaultianas son una excelente continuación y ampliación del trabajo iniciado por el filósofo de "las intempestivas".

Foucault descubre la misma estructura dual en algunos ámbitos que, a simple vista, parecerían inconexos. "Foucault señala en [Historia de la locura] un conjunto de 'escisiones' que se hallan en el *origen* mismo de la cultura occidental: escisión de la 'cultura en general' en la *dualidad* 'oriente/occidente'; escisión de la vida social en la dualidad 'razón/sin razón'; escisión de la vida psíquica en la dualidad 'vida despierta/onirismo'; escisión de la 'vida jubilosa del deseo' en la dualidad 'normalidad sexual/aberración sexual'. A estas escisiones añade (...) la escisión de la experiencia religiosa en la dualidad 'sagrado/profano'; por último, la escisión de la biografía individual en la dualidad 'infancia/madurez'".¹⁰

Para Trías, este descubrimiento foucaultiano, basado en el modelo de investigación freudiano, evidencia el esquema dual de la demarcación instalado en esteras clave de la cultura occidental. El hecho de que se dejara de lado la investigación de las "sombras" de estos dominios, nos dice, indica que occidente "*concibe* como *dualidades* cada uno de los términos previamente descritos. Y tiende continuamente a *retener* uno de los dos términos y a *expulsar* al otro término. (...) Y redobra todas estas escisiones con un *saber* que considera a uno de los pares 'racional' y al otro 'irracional' y con una ontología que redobra ese saber con la distinción entre lo 'real' y lo 'irreal'".¹¹

Ese es el resultado que quiero destacar precisamente de la interpretación que hace Trías de los trabajos de Nietzsche y de Foucault. El hecho de que en la cultura occidental dicha estructura dual im-

pregne todo quehacer ideológico, ético y teórico, indica la pertinencia de una etnología crítica de los valores supremos occidentales; además, en el ámbito de la epistemología, el hecho de que la filosofía se convierta en el cristal de refracción por donde pasan los saberes para convertirse en ciencias (o ser rechazados como tales) implica una acusación seria contra sus métodos y criterios, cuyos conceptos se descubren inapropiados del todo para configurar una visión del mundo acorde con las pretensiones de occidente.

En suma, la filosofía misma, como uno de los "valores máximos" de occidente, ha corrido el riesgo de convertirse en ideología acrítica, y anquilosada, no por el hecho de ser un valor importante para la cultura, sino por haber caído "inconscientemente", tal vez, en el mismo petrificado esquema ante el cual sucumbieron todos los demás sectores de la cultura, cuando, por sus características, debió ser la primera en ponerles sobre aviso de los peligros implicados en un conocimiento basado en verdades absolutas desentendido de las características y repercusiones del devenir.

La crítica nietzscheana de la metafísica¹² contrapone a las referencias trascendentales de los conceptos tradicionales, una revisión y redefinición de los mismos referida a lo más tangible y concreto que conocemos: el cuerpo.

Por ello, Nietzsche utiliza con frecuencia términos relacionados con la corporalidad, como "la salud", "los instintos", "los sentimientos", etc. para recalcar el hecho de que la *ratio* es apenas una mínima parte del compuesto de instintos, sentimientos, afectos, voliciones y fuerzas en general que *atravesan* al individuo. "Los instintos adquieren la moralidad de un sentimiento o de un afecto ya sea mediante una 'herencia' o por una 'construcción del intelecto', a través de la 'obediencia' a los antepasados o por la 'interpretación' de un proceso fisiológico".¹³

En todo caso, Nietzsche busca una salida comprometida directamente con la praxis de su tiempo. Una teoría acorde con una acción que repercuta directamente sobre los problemas que él llega a captar. Por ello, su concepto de *Voluntad de Poder* no puede ser refutado como un principio metafísico más, pues es un principio teórico relacionado con la operatividad del cuerpo entendido como agente efectivo de acción.

Juan Luis Verma nos dice al respecto: "El poder deja de ser el fundamento (oculto, es decir metafísico) para convertirse en expresión de la falta de fundamento y ser primordial desde esa perspectiva. La noción misma de poder, sobre la que se ha discutido si constituye o no un principio metafísico, tiene que cumplir para Nietzsche el paso de un mundo metafísico a uno que lo haya superado, y su conciencia trágica es la de estarle planteando a la humanidad un desafío, que de no aceptarlo [yo añadiría: o de no poder llevarlo a



Antoni Llobregat, *El cavall*.

cabo, de fracasar en el intento] implicaría un hundimiento final en el nihilismo".¹⁴

Conclusión.

Desde luego que el principal problema con un pensamiento de tipo, digamos, "profético" como el de Nietzsche es el de su verificación; por ello, muchas veces su interpretación requiere un apego estricto a lo filosófico del asunto más que a un seguimiento de tipo histórico cuyos resultados no harían más que nublar los aspectos fecundos de la reflexión nietzscheana, y estos se encuentran en abundancia en el plano teórico, no en otra parte.

De cualquier forma, las elaboraciones de Nietzsche en relación al concepto de Voluntad de Poder (concepto cuya problemática exige un desarrollo cuidadoso y por lo tanto no vamos a definirlo aquí) y su relación con la problemática de la sobrecodificación de la cultura occidental sí nos permiten, de alguna manera, aventurar alguna interpretación contemporánea, para intentar al menos mantener vigentes no tanto sus concepciones (lo que sería traición contra él mismo) como sí sus vías reflexivas.

Así, los resultados de las investigaciones etnológicas de Nietzsche, junto con los de la continuación foucaultiana, nos hacen preguntarnos sobre las repercusiones que el proceder demarcativo y dual de la cultura occidental ha tenido en el mundo que occidente ha dominado. Y es que, en efecto, el dividir la "realidad" en dos bloques de los cuales uno debe ser adoptado, mientras que el otro debe ser rechazado impone una decisión que muchas veces resulta contraproducente. (Las masacres colonialistas en América, Asia y África, el nazismo y las bombas atómicas estadounidenses en Japón, por citar algunos ejemplos). Pero los sectores en los que este esquema tiene dominio van desde el entorno familiar hasta el político, el religioso, el educativo y en cualquier otro donde no se tenga la suficiente agudeza para detectar esa estructura que, a estas alturas resulta sumamente simplista.

Por lo tanto, valdría la pena recordar que el uso que Nietzsche hace de los conceptos de Fuerza, poder y salud, son de carácter *diluyente*; (según lo indica Vattimo).¹⁵ es decir: "son conceptos definibles en términos de multiplicidad de puntos de vista", disuelven las figuras autoritarias y dominantes a favor de la posibilidad de elegir entre la mayor *calidad* posible de perspectivas. Por ejemplo, en el campo político, se "diluye" la figura uniperspectivista del político tradicional a favor de una perspectiva democrática que se enriquece paulatinamente con la participación, con la "fuerza", de los miembros de dicha democracia.

Sin embargo, una cosa es la teorización nietzscheana reveladora de una estructura caduca y dañina, y otra muy distinta es su disolución práctica en las esferas en donde opera. Es ahí donde reconocemos a Nietzsche como un pensador de la diferencia, porque la reflexiona, la interroga y la pone de manifiesto ante unos ojos que no acaban de abrirse al triste espectáculo que ofrece hoy en día esta estructura dualista: como ejemplo final de esto, cabría reflexionar un poco sobre lo que significa la última invasión militar estadounidense, en esta ocasión Afganistán, en base a una trillada partición de la realidad: víctimas/verdugos o justos/injustos, fieles/infieles o buenos/malos.

¹⁴ Este trabajo obtuvo el segundo lugar en el IV Concurso de Ensayos Filosóficos, en el que participaron alumnos de la Licenciatura de la Facultad de Filosofía "Samuel Karner" de la UNMSM.

Notas.

1. Estas palabras están tomadas de los apuntes de clase personales sobre lo que la profesora Fernanda Navarro introdujo para el curso.
2. Esta definición de etnología desde luego es muy general puesto que está tomada de

un diccionario: *Diccionario enciclopédico salvat*, tomo 2, Barcelona, 1968, p. 1322. Sin embargo, para efectos de claridad, en este trabajo consideré pertinentes los términos empleados en la definición, pues muestran la relación que guardan la moral, la religión y el conocimiento para la configuración de una cultura determinada. Cabe aclarar, sin embargo, que el diccionario sugiere que la etnología es una disciplina centrada principalmente en culturas "primitivas" o de herencia "primitiva" lo cual, como veremos a lo largo de este trabajo, obedece, en parte, a un viejo prejuicio precisamente "occidental".

3. El texto que utilizo es E. Trias, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Setx-Barral, 1983.

4. Trias, *op. cit.*, p. 41.

5. Occidente no es un concepto geográfico aquí, sino más bien un tipo de cultura específico cuya estructura, sin embargo se ha trasladado actualmente a casi cualquier parte del mundo. Considero, por ejemplo, que si toda Europa es "occidente" ni tampoco hay ya región que no haya sido "occidentalizada" de alguna manera. Occidente es pues, el nombre de la cultura hegemónica en el planeta durante los últimos siglos.

6. Trias, *op. cit.*, p. 51.

7. *Ibid.* p. 92.

8. *Ibid.* p. 96.

9. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 1989, p. 313.

10. Trias, *op. cit.*, p. 99.

11. *Ibid.* pp. 100-101. En este trabajo uso la palabra "real" con comillas para resaltar el carácter problemático del concepto a la luz de los planteamientos nietzscheanos.

12. Cada autor define la metafísica a su manera, sobre todo cuando su intención es criticarla. Así, pueden aparecer en el mismo grupo Hegel, Bergson y Heidegger aun cuando no podamos establecer una relación que los agrupe bajo el mismo concepto. Sin embargo, la metafísica a la que nos referimos es aquella que Nietzsche mismo bajo el concepto de Dios, con sus valores universales y absolutos y su tendencia a establecer verdades absolutas y trascendentales.

13. José Jara, *Nietzsche: un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998.

14. Verma, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

15. Vattimo, *Op. cit.*, pp. 121-122.



Nichol Whelan, *Green Hill*

Educación y Cultura: un acercamiento a la teleformación

María Teresa Herrera Guido

Introducción.

El interés por desarrollar un tema relacionado con la educación virtual, es producto de la inquietud y prospectiva que representa para el momento actual y en especial para la disciplina pedagógica, la teleformación.

La tecnología de la información, y en especial la RED, ha transformado la cultura mundial. En la construcción de esta nueva cultura, la educación virtual se convierte en un lugar sin una configuración acabada. Nos hemos propuesto a través de un diálogo entre la filosofía y la pedagogía, realizar algunas consideraciones, que pretenden contribuir al conocimiento del problema, así como discurrir para abrir nuevas interrogantes.

Abordamos en una primera reflexión inicial, las implicaciones del surgimiento de la Red y algunos de sus posibles impactos en las nuevas generaciones.

En un segundo momento, meditamos sobre la práctica pedagógica en la teleformación, el proceso de aculturación en la tecnología de la red, así como algunos elementos críticos a sus formas de hacer, los lenguajes que utiliza y los posibles paradigmas que se trastocan a partir de la llamada educación virtual.

Como un apartado final, presentamos un punto de vista desde la filosofía práctica, sobre la importancia que reviste para la pe-

dagogía asirse al pensamiento filosófico ante algunas de las obscuridades del pensamiento posmoderno.

No queremos dejar de establecer los límites de la elaboración del trabajo que se presenta. En primer lugar señalamos que la actualidad del tema dificulta el rescate de información que nos permita tener una noción más amplia desde el punto de vista filosófico. En segundo lugar la reflexión del fenómeno en la educación, ha sido de corte pragmático, más que reflexivo y crítico, por lo que nos hemos propuesto hilvanar algunas ideas, que vislumbren alguna explicación del fenómeno.

Reflexión inicial.

"Entre el despertar de una nueva civilización y la desaparición de las viejas costumbres, de los viejos prototipos y modelos, hay un espacio confuso, oscuro, lleno de tanteos, de adelantos y retrocesos. Y ocurre una diversidad de situaciones. Los pueblos no penetran a la vez en el reino de las formas emergentes. Ni todos los lugares de un mismo pueblo reciben al mismo tiempo y al mismo los mismos sucesos y resultados. Casi nada puede ser reducido a esquemas simples y sencillos. La incertidumbre se convierte en el estado natural de los hechos y de las personas". Teófilo Iñera, *La cultura contra la escuela*.¹

Con el fin del milenio se ha agudizado en el pensamiento simbólico mundial una de las ideas más transformadoras: la concepción de haber llegado a un límite, a un término, al agotamiento

de las viejas ideas, la necesidad de reformular los conceptos de mundo y vida desde otra visión. La lucha entre lo viejo y lo nuevo se gesta por la conservación o la innovación de un mundo en donde la praxis, seguramente, nos mostrará con mayor claridad cuáles serán los derroteros a seguir.

La emergencia de la tecnología del siglo XX en general, que abarca poco a poco ámbitos de carácter mundial, otorga otra imagen del mundo muy diferente a la del siglo anterior, tanto que la sociología ha denominado al globo terráqueo *La Aldea Global*. Una nueva visión del mundo, en la que cada día en un televisor podemos ver en forma simultánea acontecimientos de la vida de otros seres humanos al otro lado del mundo. Una proximidad tal que en ocasiones la intimidad, las valoraciones, la cultura, las formas de vida son invadidas, y en consecuencia, transformadas.

Una de las tecnologías surgidas durante los últimos veinte años del siglo próximo pasado, es la referida a la tecnología de la información y en forma más reciente, la llamada RED. Una tecnología que ha penetrado a tal grado la vida, que algunos pensadores le han dado el carácter de una Revolución Telemática. Esta revolución en marcha introduce constantemente en el mundo a un buen número de personas de diferentes culturas, edades, sexo, condición económica, raza, ideología, nacionalidad, las que transitan por una extensa y variada información, que además, se han involucrado en una forma nueva de comunicación y que han modificado sus prácticas cotidianas: una tecnología que trasforma la concepción del mundo y de la vida.

Para algunos es una revolución comparada con la revolución que se produjo con la imprenta, esto es, una tecnología que abarca toda la actividad humana: una herramienta emancipadora, democrática, ya que la comunicación se realiza entre iguales y cualquier información puede transitar por la red, una libertad insospechada, un intercambio de información de todos los colores y sabores, desde la información científica, hasta las cartas de amor. Una información de colectivos o una información íntima, una posibilidad nueva, instantánea, de comunicación a cualquier parte del mundo con una velocidad cada vez mayor. Nos dice Tapscott:

“... no es exagerado que estamos presenciando los primeros y turbulentos días de una revolución tan importante como cualquier otra en la historia. Está surgiendo un nuevo medio de comunicación humana, que podría acabar superando, todas las revoluciones anteriores —la imprenta, el teléfono, la televisión, el ordenador— por lo que se refiere al impacto en nuestra vida económica y social.”³

Sin embargo, para otros autores es la forma de control más sofisticada que pudiese existir en el ámbito mundial, que penetra en las conciencias de los jóvenes de tal forma que absorbe la mayor

parte de su tiempo, de igual manera que transforma la intercomunicación social más inmediata. Una tecnología que contiene y propaga mucha información, tanta que por lo mismo se le ha considerado desinformante, una tecnología que no promueve el conocimiento, en resumen, un nuevo Frankenstein. En palabras de Sartori:

“Pero la televisión nos permite verlo todo sin tener que movernos: lo visible nos llega a casa, prácticamente gratis, desde cualquier lugar. Sin embargo no era suficiente. En pocas décadas el progreso tecnológico nos ha sumergido en la edad cibernética, desbancando —según dicen— a la televisión. En efecto hemos pasado, o estamos pasando, a una edad ‘MULTIMEDIA’ en la cual, como su nombre lo indica, los medios de comunicación son numerosos y la televisión ha dejado de ser la reina de esta multimodalidad. El nuevo soberano es ahora el ordenador. Porque el ordenador (y con él la digitalización de todos los medios) no sólo unifica la palabra, el sonido y las imágenes, sino que además introduce en los ‘visibles’ realidades simuladas, realidades virtuales (...) La televisión nos muestra imágenes de cosas reales, en fotografía y cinematografía de lo que existe. Por el contrario, el ordenador cibernético (para condensar la idea en dos palabras) nos enseña imágenes imaginarias. La llamada realidad virtual es una *irrealidad* que se ha creado con la imagen y que es realidad en la pantalla. Lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades.”⁴

Pero ¿cómo poder valorar en su justa dimensión una tecnología de tal magnitud? Por su reciente aparición tendrá que pasar por el tamiz de la reflexión, de un análisis más profundo como para poder acercarse al fenómeno. Una reflexión crítica que nos permita dilucidar, en lo posible, algunos puntos de interés. Una reflexión que consideramos importante para la filosofía como disciplina crítica, así como para la educación y la cultura mundial.

Un diálogo entre filosofía y pedagogía.

Cuenta una anécdota que a principios del siglo pasado murieron tres profesionistas: un médico, un ingeniero y un maestro. Con los adelantos de la ciencia, a finales del siglo, un científico hizo posible que los tres profesionistas, sujetos a un experimento, resucitaran. El médico quiso ejercer la profesión, pero se encontró con los rayos X, el ultrasonido, en fin, con una serie de avances científicos y tecnológicos que le imposibilitaron su ejercicio profesional. De la misma forma le pasó al ingeniero, ya que los avances en la tecnología de la construcción eran múltiples. En cambio el maestro, tomó su gis y se metió a dar clase como si nada hubiese ocurrido en cien años.⁵

Aun en lo coloquial de la narración, podemos percatarnos de una de las verdades más dolorosas para algunos docentes, la inmovilidad de la escuela, el anacronismo alcanzado en la práctica educativa y la distancia cada vez más grande entre la escuela y la realidad social. Pero demos la palabra a Neira:



Vito Campanella, *La madre angélica*.

"Si parecía que todavía había un reducto en el que era posible cobijarse, ahora también éste resulta demolido. La cultura, incluso la cultura propia, o, sobre todo, la cultura propia, debe ser objeto de desarticulación racional. Sólo así se podrá caminar hacia un nuevo orden. Pero, al socavar la cultura, la escuela en ella fundada siente y vive trágicamente la supresión de los cimientos sobre los que se había establecido y en los que había postrado su razón de ser".¹

Pareciera que la institución se quedó a la zaga. Como dice Neira, la escuela vive las nuevas formas culturales, que se enfrentan con sus "propias murallas", con la fortaleza incuestionable en la que se había convertido. En el mejor de los casos, una crisis de identidad institucional, en la que las reflexiones más importantes están referidas a la práctica docente, los procesos de apropiación del conocimiento, el papel del maestro, la nueva lectura de la realidad y el compromiso democrático.

Ahora bien, con la aparición de la RED, la escuela se transforma. Una transformación que revoluciona siglos de existencia de la concepción institucional, como de la misma práctica docente. Ante lo que nos surgen diversas interrogantes a las que trataremos de dar, en lo posible, una explicación:

¿La angustia del maestro ante la tecnología es el miedo a perder su trabajo, o a perder el poder y el control que ejercía en su cátedra?

En las experiencias concretas de las universidades virtuales, se ha visto que los maestros no pierden su posición como catedráticos, tienen la selección y planeamiento de los contenidos generados por ellos u otros especialistas, pero se requiere de mayor precisión: se intenta evitar la improvisación. Agregado a ello, se adiciona un interlocutor más, alguien que se encuentra en medio de la antigua relación maestro alumno: el técnico en diseño computacional.

La planeación de contenidos ha tenido dificultades importantes, pero se considera que uno de los retos más importante es conseguir la espontaneidad, la frescura de un encuentro dialógico en el que el alumno cree y recree el conocimiento. Hasta el momento la búsqueda continúa, pero se ha abundado en la utilización de las herramientas interactivas sugeridas para tal fin: chat, correo electrónico, debate, videoconferencia, etc. Así, a pesar de las limitaciones que representa la educación virtual, se destacan algunos aciertos: se cuenta con una riqueza de información, que sistematizada, enriquece por diversas fuentes el conocimiento. Otro aspecto importante es la desmitificación de la figura del maestro. No más el catedrático que dicta clase, o aquel al que hay que *grabar su clase* para poder pasar el año. Sin embargo la aspiración de dominio queda latente, como dice Rosario Herrera:

"El ser humano dispone de poder sobre sus semejantes. Tal vez la misma eficacia de sugestión sobre la que descansa tanto la tarea de gobernar como la de educar sean pruebas felicitantes de ello: Es en este sentido que la educación se sustenta en el Discurso del Amo, que aspira al dominio del yo, mediante la seducción con los signos del poder. Por supuesto, la educación en gran medida es *pejora*."

El yo aspira al dominio y cuando se le escapa finge conservarlo, para salvar lo que queda de su prestigio. Las doctrinas pedagógicas son yólicas, pues le apuestan al dominio sobre el educando, desconociendo que hay una imposibilidad radical para que tal dominio se ejerza sin contradicciones ni rebeliones".²

¿Qué pasa con el narcisismo del profesor? ¿Qué pasa con el hacedor y guía de las nuevas generaciones? ¿Qué pasa con el canchero de las llaves del reino de la razón, la cultura y el conocimiento, depositadas desde el deseo social? Esta nueva posición del maestro dentro de la dinámica que se establece en las clases virtuales, será punto de reflexión en otro momento, principalmente desde el discurso psicoanalítico, ya que la transferencia con el OTRO, queda en revisión, así como el deseo superyico social.

• ¿Qué tipo de contenidos se tienen que presentar para que se produzca el conocimiento?

El discurso pedagógico ha respondido con una serie de estrategias pragmáticas dejando a un lado la crítica. Nuevamente

el discurso del psicoanálisis nos puede otorgar algunos elementos de reflexión. Como dice Rosa María Zúñiga:

"La fantasía del docente maravilloso propicia que el maestro, personaje investido e imaginado con poderes y cualidades fantaseadas produzca diversos efectos de alienación al obstaculizar en su práctica cotidiana los procesos de simbolización propios del conocimiento y del encuentro grupal.

Esto significa echar por la borda el supuesto objetivo científico del trabajo escolar, pues la simbolización actúa como mediación fundamental entre el hombre y el mundo real e instala la posibilidad de conocerlo y enunciarlo. Es decir simbolizar significa conocer y poner nombre a lo que se descubre o construye. Es precisamente gracias al significado simbólico como el hombre puede arribar al razonamiento, al juicio, a la imaginación creadora y, con ello, su- blimar".

Si se considera que el maestro no es el elemento indispensable para simbolizar el mundo, más bien en ocasiones por su condición yoica puede ser elemento de enajenación, parecería que la opción de una educación virtual pudiese ser una forma de apropiación adecuada, siempre y cuando la selección de contenidos y de las propuestas de aprendizaje a través de diversas herramientas de la teleformación sean cuidadosamente elegidas.

Pero a la vez surgen nuevas interrogantes ¿Al romperse el esquema familiar, escolar, institucional, en dónde y a partir de qué se introyectará la ley del lenguaje y la cultura? ¿La necesidad de representación del padre —sin tener la figura que lo represente— a dónde nos llevará? ¿La búsqueda de esa figura ausente, nos conducirá como Pedro Páramo, a su eterna búsqueda?

Muchas han sido las propuestas de contenidos de aprendizaje para que la llamada educación virtual se desarrolle en este nuevo ámbito de la teleformación.

Por dar un ejemplo, describimos a continuación una experiencia del trabajo desarrollado por la Dra. Leonor Fernández dentro de una organización española, el Centro virtual de Formación del Directivo.⁸

Modalidades formativas de la teleformación:

- Paquetes cerrados de autoformación en los que el alumno, con escaso o nulo contacto con el profesor, puede seguir su proceso de aprendizaje a través de diversos materiales y pruebas de autoevaluación.
- Telepresencia: enseñanza a distancia que se realiza de manera sincrónica, es decir, que profesor y alumnos se conectan desde lugares diferentes pero en el mismo tiempo, normalmente a través de videoconferencias o transmisiones vía satélite.

- Combinación de asincronía-sincronía, actividades formativas que combinan momentos asíncronos en los que el alumno no tiene por que conectarse al mismo tiempo que el profesor, ni realizar las actividades en tiempos prefijados.
- Enfoques más o menos interactivos, de acuerdo a la frecuencia y la calidad de las comunicaciones entre profesor-alumno y entre los propios alumnos.
- Modelos flexibles, especialmente dirigidos a la formación continua de adultos, que tienen la posibilidad de elegir entre un amplio abanico de propuestas y decidir el ritmo de su aprendizaje.
- Integración de diferentes productos multimedia, desde la utilización exclusiva de una herramienta (Internet, videoconferencia) a la combinación de variados productos y herramientas.

Características de la teleformación:

Los medios telemáticos facilitan la ruptura de esquemas fijos espacio-temporales y posibilitan a los alumnos la distribución de su esfuerzo de acuerdo con su modo de vida y su contexto. De esta forma, el lugar y el tiempo de acceso no son relevantes.

Vito Garparella, *Preparativos del caballo*



El lugar de realización de la formación puede ser un centro de trabajo, una institución de formación que posibilite el acceso a los medios necesarios o el propio domicilio y ordenador personal. En cuanto al tiempo, la asincronía domina en las experiencias de teleformación, aunque también hay experiencias en las que el tiempo de aprendizaje está determinado por la herramienta que se utiliza (por ejemplo los chats y la videoconferencia).

A estas características hay que añadir el potencial de interactividad que aportan las redes, pues permiten el intercambio de información entre alumnos y profesores, de forma rápida y ajustada a las situaciones de aprendizaje.

Así planteadas las formas procedimentales para lograr una enseñanza-aprendizaje en la modalidad ON LINE, puede parecer que las dificultades de esta nueva propuesta son salvadas por los artificios diseñados para que se dé el conocimiento, sin embargo desde una perspectiva crítica podemos señalar algunas limitantes:

- El soporte instalado hasta el momento para la implantación de las nuevas tecnologías es aún escaso, más en los países en vías de desarrollo.
- La velocidad de las redes de comunicación, a pesar de ser de las más rápidas, quedan al margen de la discusión emocionada de una idea, la posibilidad de confrontar el conocimiento con otros es limitada.
- Los costos de la producción, implantación y acceso a la teleformación son aún bastante elevados.
- El uso de herramientas, requiere de una fase de formación y entrenamiento.
- La variedad de información que ofrece Internet puede producir un efecto de saturación y pérdida en los usuarios que hace necesario adquirir buenas estrategias de búsqueda y selección.
- La nomenclatura que se utiliza en los diferentes textos que sobre el tema existen puede provocar confusión, si los conceptos básicos no están suficientemente claros.
- Al estar sometidos a la ley de oferta/demanda sólo se da comienzo a los cursos que tienen demanda, por lo que sólo se estudian unas cosas y no otras.
- La metodología on line no está utilizando las nuevas tendencias curriculares.
- La consideración de que las Nuevas Tecnologías nos sirve para unas cosas, pero no para otras, porque han sido diseñadas para una función determinada.

Con estas consideraciones que hace la Dra. Fernández, podemos inferir que un reto importante lo constituye la construcción del conocimiento y no sólo el cúmulo de información. Para

que el conocimiento se simbolice es necesario la participación de quien aprende, el individuo que significa el mundo, que al nombrarlo lo humaniza y en este proceso de apropiación se hace sujeto.

Otro reto en el ámbito pedagógico, lo representan las propuestas de aprendizaje, que puedan ser generadoras de conocimiento en forma sistemática. El maestro tendrá que abrir espacios de análisis, construir textos abiertos, formas de una interacción dialéctica que permita la invención creativa del mundo, como comenta Umberto Eco:

"Estamos ante un texto abierto cuando el autor sabe sacar todo el partido posible de su estrategia para promover la cooperación del lector, así como dónde debe suscitarse, dónde hay que dirigirla y dónde hay que dejar que se convierta en una aventura interpretativa libre!"²

• ¿Es mejor la clase presencial que la virtual?

Desde la concepción generalizada de las clases presenciales, el ámbito del contacto directo con el otro es el intercambio de conocimientos, la creatividad, el encuentro de miradas. Ese ámbito bien conocido para nuestra generación, empieza a contener mixturas: la presencia es imaginaria y la inter-locución en el mejor de los casos es a través de videoconferencias o por mensajes de voz, sin embargo ese tipo de "clase" aún es extraña. La generación "X" y la llamada generación "NET", tienen necesariamente otra percepción de este mundo cada vez más tecnologizado. Han nacido entre múltiples "botones y aparatos" producto del desarrollo tecnológico de las últimas décadas.

Dentro de los defensores de las nuevas tecnologías se alzan voces para identificar como un adelanto importante la existencia de la Red, en la formación y en las repercusiones de las formas de pensar y ser de los nuevos seres humanos. Por ejemplo, para Tapscott, la Generación de la Red, es considerada como una generación excepcional:

"... está creando un nuevo mundo. A diferencia del conducto tibia, esterilizado y unidireccional de los medios de comunicación de masas, está creando un lugar en el que cualquier idea puede hacerse oír sin importar hasta que punto amenace el orden contemporáneo. Para bien o para mal, la generación más numerosa de la historia americana empieza a controlar sus medios para el descubrimiento, el debate, la claridad y la acción.

Se trata de una generación radicalmente distinta a cualquier otra en la historia del hombre: empresarial, curiosa, creativa, no sujeta a los criterios puramente materialistas; que afirma una nueva libertad a partir de las condiciones que impone la globalidad digital y virtual. Una generación pluralista, lúdica y productiva, desprejuiciada, marcadamente democrática, tolerante abierta a lo distinto y diferente; reactiva a la jerarquización laboral, eficiente y con gran capacidad de trabajo".³

Disentimos con el triunfalismo de una concepción hasta cierto punto mágica, por considerar que al ser una generación que se ha bañado en bites, como premisa, la conclusión sea que se forme una generación sin elementos contradictorios como lo han sido todas las formas de ser y estar en el mundo de los seres humanos. Con esta concepción se asegura que quien accede al conocimiento de la red es un ser de otra galaxia. Una falacia apologética de la educación virtual.

Por otra parte los detractores de esta defensa de la educación virtual, y en general del uso de tecnologías multimedia señalan los inconvenientes de una educación sin la presencia del otro, sin el proceso de simbolización del mundo.

"La televisión nos muestra imágenes de cosas reales, en fotografía y cinematografía de lo que existe. Por el contrario, el ordenador cibernético (para condensar la idea en dos palabras) nos enseña imágenes imaginarias. La llamada realidad virtual es una irrealidad que se ha creado con la imagen y que es realidad en la pantalla. Lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades.

Por encima de todo, la verdad es que la televisión es la primera escuela del niño (la escuela divertida que precede a la escuela aburrida); el niño es un animal simbólico que recibe su *görint*, su impronta educacional, en imágenes de un mundo centrado en el hecho de ver. En esta *paidéia*, la predisposición a la violencia es, decía, sólo un detalle del problema. El problema es que el niño es una esponja que registra y absorbe indiscriminadamente todo lo que ve (ya que no posee aún capacidad de discriminación) Por el contrario, desde el otro punto de vista, el niño formado en la imagen reduce a ser un hombre que no lee, y, por tanto, la mayoría de las veces, es un ser 'reblandecido por la televisión', adicto de por vida a los videojuegos".¹¹

Si como se dice de la televisión, es una tecnología que forma a los hombres *videns*, la tecnología de la red que es audiovisual, tampoco constituye una opción para todo tipo de conocimiento. Se hacen ensayos acerca de la educación artística. Por ejemplo, el programa informático para poetas. La dificultad consiste en universalizar la tecnología, como la nueva panacea de una visión tecnócrata. La sensibilidad, la experiencia estética de la creación no se ciñe a modelos prefabricados que nada tienen que ver con el arte.

- ¿En realidad los países subdesarrollados tendrán acceso a este tipo de tecnología?

Para muchos países en desarrollo el acceso a la tecnología de la RED, se convierte en una *aspiración virtual*. Las condiciones económicas, de infraestructura, capacitación y presencia de la red, están en ciernes. Sin embargo se ha propagado fuertemente su presencia a través de espacios colectivos para su uso, como son los Ciber-cafés, aulas de computación y otros.

El problema es que existe en una misma época histórica una diversidad de grupos sociales atrapados en el pasado, esto es, con-

viven en la *aldea mundial* una diversidad de formas de desarrollo tecnológico y de apropiación de conocimientos, considerados como elementales, como es por ejemplo el alfabeto. El impacto que tiene la tecnología de la red, establece nuevas clases sociales: las tecnificadas y las que no lo son, abriendo más la brecha de las desigualdades.

Las diferencias se hacen más hondas en el manejo de la Red. Como bien observa críticamente Habermas, la realidad social responde al contexto interactivo: "... que los hombres y las mujeres no son en esencia libres y que habitan un mundo repleto de contradicciones y asimetrías de poder y privilegios". Y continúa McLaren: "... teorías que reconocen los problemas de la sociedad como algo más que simples hechos aislados de los individuos o deficiencias en la estructura social. Más bien, estos problemas surgen del *contexto interactivo* entre el individuo y la sociedad. El individuo, es actor social, tanto crea como es creado por el universo social del que es parte. Ni al individuo ni a la sociedad se le da prioridad en el análisis, los dos están inextricablemente entrelazados, de tal forma que la referencia a uno debe por implicación significar la referencia de otro".¹²

Podemos matizar el enfoque, al agregar que la estructura social es del ámbito mundial y que el contexto interactivo es a través de la Red. Nuevamente surgen una serie de cuestionamientos ¿Se está generando, a partir de la Red, con la interacción internacional, un nuevo orden mundial? ¿Es la Red un instrumento de interacción tal que fortalece la democratización del conocimiento y la posibilidad de la paz? ¿Esta generación que se conecta al *chat*, fortalece su afectividad, la tolerancia y acepta lo diferente?

- ¿Qué tipo de maestro hay que formar?

Una de las interrogantes que surge siempre que se habla de la educación, cualquiera que sea la forma de realizarla, es el referido a la formación de los maestros que pondrán en operación los programas educativos. La aspiración social que se deposita en la figura del maestro, al que se le encomienda un imaginario incommensurable, como nos dice Zúñiga:

"¿Por qué se figura el maestro como omnipotente y responsable directo en la última instancia de los bajos niveles educativos del país, o bien, según el humor de los políticos y de los padres de familia, garante de la educación de la patria?

Nuevamente aventuro una hipótesis: quizá se deba a que actúa como el portavoz social superhéroico, no importa que el maestro no sea la viva imagen y semejanza del ideal del yo, es su emisario, el capataz, el vigía y el carcelero. Si falla él, fallamos todos; la pereza, los impulsos, los vicios y pastones de infantes y adolescentes requieren de un contén. Su misión es cuidar y educar a través de la disciplina y la prohibición".¹³

Pero ahora que se modifica la práctica docente a través de la propuesta de la educación virtual, se cuestionará seguramente cómo deberá formarse al nuevo "maestro virtual". ¿Qué características, qué perfil profesional, a partir de qué propuesta pedagógica? ¿Se formará o solamente se tecnificará? ¿La formación de los formadores de los nuevos maestros, también será virtual?

¿Por quién y cómo se ejercerá la contención del goce de niños y jóvenes? ¿El imaginario superpico social en quién o en qué se depositará? Y al hablar de *quien o qué* nos adelantamos a la posibilidad de deshumanizar el proceso educativo.

• ¿En qué se convertirá la escuela?

Al perder el papel protagónico que había tenido hace algunas décadas, como el lugar del "saber", la escuela tendrá que replantear su función social dentro del contexto actual y actuante, un reto importante para las nuevas generaciones de maestros, como bien lo señala Neira:

"La escuela nacida de la Ilustración, que había fundado el significado humano en el conocimiento, en la sabiduría, en el pensamiento y en la reflexión, ha sido asediada y puesta en entredicho, desde muchos puntos de vista, y es natural, ha sido vista por las nuevas generaciones como un lugar fuera del tiempo y de la vida. La actividad mental, la imaginación, la experiencia social, se construyen, se producen y expanden por todas partes y en los lugares más diversos. Cada noticia de los telelíquidos, cada recorte de prensa, cada mesa redonda, cada conferencia, cada propuesta de las grandes cadenas comerciales, de las industrias, es una nota en el paisaje actual de lo que se debe considerar como saber. A su lado, los conocimientos escolares son reiterativos, tediosos. Las nuevas generaciones asisten confundidas por las oleadas sucesivas de información y contemplación, cada día, la escuela como un recinto arcaico, inalterable frente al estrépito del presente. Ya no es para ellos el reino de la liberación sino de la sujeción."¹⁰

Se podría considerar a partir de esta reflexión la confinación de la escuela a la extinción. Convertirse en el espacio del pasado, en el "museo" pedagógico, en donde las generaciones se liberan de sus ataduras. O en palabras de Ivan Illich, "desescolarizar a la sociedad".

¿Pero qué características tendrá el nuevo espacio social virtual del aprendizaje? ¿Cómo insertarse en el mundo de la socialización a través de una máquina? ¿Los espacios de complicidad entre compañeros, los juegos, el recreo, en dónde estarán? ¿Cuál será el imaginario del "maestro virtual", desde los diferentes puntos de vista: alumnos, padres, los mismos maestros?

Consideraciones finales.

Podemos aseverar que la reflexión pedagógica de la tecnología virtual, obedece a la consideración de introducimos desde la filosofía práctica¹¹ a la intrincada relación del proceso de aprendizaje.

Se ha dicho en parte, la connotación de un pensamiento crítico que pudiese aportar a la reflexión y al mismo conocimiento algunas ideas, si no existen hallazgos por lo meros sí interrogantes por donde continuar los derroteros del conocimiento del fenómeno. Caminar desde la práctica, en cierta forma es, como dice Mario Teodoro Ramírez, la búsqueda de la verdad de la propia práctica:

"Contra las versiones modernas de alguna manera también contra las versiones clásicas de la filosofía occidental, los reformuladores de la filosofía práctica contemporánea asumen la radical irreducibilidad de lo práctico a lo teórico, esto es, cuestionan la equivocada suposición de que lo teórico tiene, por su supuesta capacidad para guiar a la práctica, una superioridad o una verdad de suyo, de la que la práctica sería sólo objeto o consecuencia. En contra, lo que se asume aquí es que hay una *revolución* de la práctica, en toda la variedad y complejidad de sus formas, que no puede conocerse sino en y por ella misma. Que es la práctica y no la teoría quien posee la prioridad; que es la virtud para lo práctico y no la virtud teórica pura, la vida intelectual o la *vita contemplativa*, aquello que mejor expresa y mejor define la condición humana."¹²

Nuestro intento ha sido caminar por algunos de los "laberintos de la soledad pedagógica" que se enfrenta a lo inédito de su práctica, la búsqueda del acercamiento fenomenológico a la educación virtual, la forma de entretener un diálogo entre la filosofía y la pedagogía.

Aproximarnos a la comprensión de los nuevos escenarios a los que se enfrenta la educación y la cultura, los lenguajes y las formas de hacer la educación, la complejidad de la interculturalidad en el marco de la globalización, la transmisión y preservación de la cultura y del conocimiento, de ser posible, el afecto y la creación, entre los hilos invisibles de la RED, constituye el asombro ante lo inédito, pero a la vez el presentimiento del nacimiento de una nueva realidad.

Una de nuestras perspectivas ha sido evitar plegar en todo la práctica a la teoría elaborada, evitando subsumir la reflexión a una concepción preestablecida, más bien propiciar la aventura del conocimiento sin seguir caminos, sino intentando hacer camino al andar... reflexión que retomamos de Mario Teodoro Ramírez:

"Ahora bien, el que *teoría y práctica* sean formas del saber práctico nos indica ya que la oposición teoría-práctica está aquí fuera de lugar. En todo caso, la oposición se desplaza y redefine: pues ya no se trata de la simple división entre lo teórico y lo práctico sino de la dualidad de los regímenes de relación entre ambas instancias: el régimen de la actividad técnica y el régimen de la actividad práctica social. Cada régimen da lugar a dos esferas o campos de la vida humana tan cercanos como inconfundibles: por una parte la esfera del trabajo y la economía, la esfera de la organización y la administración empresarial,



Tito Compañella, *Liberación de la forma científica*

social y burocrática en general, y por otra parte, la esfera de la estética y de la vida ética y política, esto es, la esfera de las experiencias interpersonales, de los afectos, los valores, la creatividad cultural y las acciones colectivas. La modernidad disolvió la frontera entre estas dos esferas, reduciendo a la segunda a la primera o bien tratando de eliminarla".¹⁷

Un camino obligado lo constituye el pensamiento filosófico, la fuerza del háculo con el que podemos detenemos en el tropiezo de nuestra reflexión. Los valores universales del bien, la verdad y la belleza a los que aspira la educación, como señala Rubí de María Gómez:

"Una comunidad que ignora el valor y la importancia de la Filosofía es un pueblo que ha fincado su noción de verdad, no en el 'intelecto razonable' (como quería Hegel), sino en un intelecto vacío, inerte y cosificado por la sinrazón de un mundo sin asidero que no puede definirse en la modernidad, sino que oscila entre la premodernidad del subdesarrollo y la posmodernidad del sin-sentido".¹⁸

Otorgar sentido a la educación y la educación del sentido, representa otra de las tareas de lo imposible. El sentido, los sentidos se hacen múltiples, se escapan como agua entre los dedos... se ha escapado la conciencia... se ha escapado el origen divino... se ha escapado la existencia de dios... se ha puesto en entredicho el discurso científico... los modelos totalitarios están agotados... los paradigmas que sostuvieron el pensamiento moderno se derrumban ante el asombro de nuestros ojos...

¿Cuál sería la propuesta de sentido para las generaciones venideras?

"... para Habermas el problema de la ciencia y la técnica debe verse desde una perspectiva más amplia, es decir, desde el funcionamiento de los sistemas sociales humanos pasados y presentes, precapitalistas y capitalistas. Para esto es necesario tener presente que la vida social del hombre no se reduce al trabajo, la acción instrumental y estratégica, a la racionalización con respecto a fines; la vida social también es, y con mayor razón, interacción, acción comunicativa, normas asumidas lingüísticamente intersubjetivamente, que la tradición sociocultural de toda comunidad humana recoge conserva y transmite como una de sus formas fundamentales para ser y existir en el mundo".¹⁹

En efecto la tradición cultural no se puede reducir a una acción instrumental, la vida social y con ello el mundo de la cultura, es ante todo la acción comunicativa, el pensamiento simbólico, el ámbito del lenguaje.

Una posibilidad de hacer y rehacer, tanto en la educación como en la cultura, es el trabajo de Penélope, que al tejer, aún sabiendo que alguien pueda destejer por la noche, continúa su ardua tarea a diario.

Esa es la misión, elaborar el denso entramado de la vida, de la propia vida que encarne en y para sí los valores éticos en y con los otros...

"Perpetuos viajeros que miramos hacia la otra orilla, desgarrados..."²⁰

NOTAS.

1. Teófilo Neira, *La cultura contra la escuela*, Madrid, Taurus, 1992, p. 46.
2. Don Tapscott, "Promesas y peligros de la tecnología digital", en Juan Luis Cebrián, *La red*, México, Taurus, 1999, p. 30.
3. Giovanni Sartori, *Homo videns: la sociedad televisiva*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 32-33.
4. Congreso IBERMADE, OEI – SEP, Marzo, Querétaro, México, 2000.
5. Teófilo Neira, *op. cit.*, p. 51.
6. Rosario Herrera, "El malestar en la educación: notas para un diagnóstico" en *Reforma y Utopía* No. 8, Guadalajara, Interuniversitaria, 1993, pp. 65-66.
7. Rosa María Zúñiga "Un imaginario alienante: la formación de maestros. En busca de un maestro mejor", en *Psicoanálisis y educación*, México, UNAM, 1990, p. 150.
8. Cfr. Entrevista con la Dra. Leticia Fernández Jiménez, Supervisora ON LINE, Madrid, junio, 2001.
9. Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, México, Lumen, 1987, p. 84.
10. Don Tapscott *op. cit.*, p. 33.
11. Giovanni Sartori, *op. cit.*, pp. 35-37.
12. Peter McLaren, *La vida en las escuelas: una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*, México, S. XXI, 1984, p. 203.
13. Rosa María Zúñiga, *op. cit.*, pp. 145-146.
14. Teófilo Neira, *op. cit.*, p. 62.
15. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 316.
16. Mario T. Ramírez, "Telos y phronesis" en *Devenir*, (Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura), Año 2, No. 3, Morelia, UMSNH, enero, 2001, pp. 167-168.
17. *Op. cit.*, p. 170-171.
18. Rubí de María Gómez, "¿Por qué Filosofía?" en *Revista Cuatrocientos*, No. 12, octubre-noviembre, UMSNH, Morelia, 1999, p. 29.
19. Marco A. Toscano, "Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa" en *Devenir* (Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura), Año 1, No. 2, Morelia, UMSNH, julio, 2000, p. 56.
20. Andrés López, "Greguerías", en *EL LISTIN DIARIO*, Santo Domingo, 6 de septiembre, 2000.

□



Juan Antonio Corbelli, *Pequeña pareja*.

Razón y Técnica:

una aproximación a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

Emiliano José Mendoza Solís

A Juan Álvarez

Introducción.

La posibilidad de estudiar a las ciencias sin atender a su historia refleja claramente el afán que cierto tipo de epistemología tiene para justificar su dominio en *sí mismo*: un dominio en el cual se prescinde de toda mediación de la praxis social y de la vida cultural. Precisamente, en contra de este tipo de teoría "tradicional", Max Horkheimer propone una "teoría crítica" que se presenta como un saber del mundo y de la sociedad que trata de asumir como condición fundamental de su constitución teórica, la materialidad e historicidad de sus objetos propios como parte del mundo que trata de conocer. La teoría crítica rechaza, en definitiva, la visión racionalista según la cual la función social de la ciencia carece de sentido para la propia ciencia.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt —Horkheimer, Adorno y Marcuse, principalmente—, más allá de pretender formular una descripción alternativa de la realidad sin otro valor que el epistemológico, se propone como tarea más apremiante denunciar la fascinación de dominio que la teoría tradicional expresa cuando hace de todo tipo del conocimiento un instrumento técnico de control instrumental. Así, Theodor Adorno denuncia la barbarie de las sociedades capitalistas modernas y su expresión más cruda: el

Holocausto; y en la misma dirección Herbert Marcuse encuentra que en las entrañas de los aparentemente "objetivos" conceptos de ciencia y tecnología, habita nada menos que una mera "justificación" ideológica.

El objetivo de este texto, es el de exponer de manera general la crítica que la Escuela de Frankfurt hace a la sociedad industrial moderna. Asimismo, en el último apartado trataré de exponer el replanteamiento elaborado por Jürgen Habermas sobre los conceptos problemáticos de ciencia y técnica, tomando en cuenta sus implicaciones en el ámbito político expresadas con la aparición de la tecnocracia.

I. Razón, Técnica y Holocausto.

"El proceso de los medios técnicos se ha visto acompañado por un proceso de deshumanización. Ese proceso amenaza con destruir la meta que quería realizar: la idea de hombre".¹

M. Horkheimer, Crítica a la razón instrumental.

La historia de la civilización occidental se puede interpretar desde múltiples perspectivas; una de ellas se dirige a la descripción de un mundo que se sustenta a partir de una aparente armonía, estableci-

da dentro del marco de un concepto positivo de razón. Max Horkheimer ha denominado a este tipo de pensamiento "razón subjetiva", ya que parte de los criterios formales de un "valor operativo"; es decir, lo *razonable* es en este sentido todo lo que se aleja de la creencia y el mito —tildándolo de mentira o engaño— y se aproxima más bien, a un tipo de razón que demuestra utilidad y que se adapta a las condiciones de la relación entre fines y medios.² Contrapuesto al concepto subjetivo de razón, Horkheimer reconoce la "razón objetiva" que parte de la tesis de que lo racional no sólo domina en la conciencia de los individuos, sino que "la cuestión de la razón y la sinrazón es también aplicable al ser objetivo, a las relaciones así entre los hombres singulares, como en clases sociales, a las instituciones de la sociedad y hasta la naturaleza extrahumana".³ Entonces, la razón objetiva adopta como criterio de verdad la totalidad de la existencia, que es donde coinciden la tradición filosófica y los intereses populares; se trata de una razón que concibe y reconoce los alcances y la aplicación de la razón subjetiva, pero que no reduce sus pretensiones a una concepción cerrada, pues reconoce que el mundo "habla su propio lenguaje" y será tarea de la filosofía lograr que la voz de la naturaleza sea audible.⁴

Años antes de que Horkheimer edificara esta crítica a la razón subjetiva, encontramos en Edmund Husserl el antecedente más importante de la crítica a las pretensiones de los métodos positivistas. Husserl en sus conferencias sobre "La crisis de las ciencias"⁵ ya diagnosticaba que desde mediados del Siglo XIX, se podía percibir el surgimiento de una seria imposibilidad de alcanzar un "auténtico humanismo", pues al dejarse determinar por las ciencias positivas, el hombre se iba alejando paulatinamente de los problemas que lo configuran y le dan sentido. Husserl va más allá de la problemática recurrente en su época entre las ciencias naturales (positivas) y las ciencias del espíritu, y reconoce que "la mera ciencia no tiene nada que decirnos" ya que, al hacer abstracción de todo lo subjetivo, excluye el horizonte de la historia y de los valores; es decir, el horizonte cultural en el que el hombre se desenvuelve y puede lograr su plenitud. La idea de filosofía que se prefigura en el renacimiento y que trata de recuperar el aura de la filosofía clásica antigua, es el punto de referencia que Husserl adopta para mostrarnos que "no siempre se ha entendido la verdad en el sentido de esta objetividad que domina metodológicamente en las ciencias positivas".⁶ El hombre antiguo, de esta manera, es aquél que se forma radicalmente a sí mismo sobre la base de una razón libre y que es capaz de conciliar nuevamente la esfera de lo ético con el mundo que lo rodea. Desde la perspectiva husserliana, las ciencias positivas pueden ser consideradas un "concepto residual", ya que no sólo se han abandonado las ideas más importantes que daban contenido a la verdadera ciencia (como

la entendían los griegos), sino que igualmente el positivismo le da la espalda —al desprestigiarlos como metafísicos— a los problemas de la razón, que son los que explican y asignan el sentido a los valores y la historia humana. Así, el problema de la razón en todas sus formas particulares (el conocimiento, la valoración o la acción) se desplaza al centro de la discusión, pues es en este horizonte precisamente donde se sortea la búsqueda por el *sentido del hombre*.

Justamente la pretensión de crear un *nuevo humanismo*, es lo que da origen a la entusiasta reforma filosófica, cultural y educativa, que caracteriza a la ilustración del Siglo XVIII. No pasó mucho tiempo, antes de que este entusiasmo se viera empañado al convertirse en un melancólico desencanto, propiciado principalmente por el cultivo especializado de las ciencias positivas. Horkheimer, al recuperar la idea de ciencia como formación histórica, observa que este proceso de ilustración ha llevado a la razón por un camino que atraviesa indiferente milenios en contra del pensamiento mítico, el *prejuicio* y la superstición; volviéndose finalmente en contra de los conceptos que desde Platón eran naturales a la razón: la libertad y la justicia. Así, el paso de la ilustración al positivismo se inclina según el filósofo frankfurtiano, al reconocimiento de un único criterio que ve "en la *razón subjetiva*, formal, instrumental lo que llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza".⁷ Bajo estas circunstancias, la fe por la filosofía universal se *desmorona* según Husserl por "el motivo externo de que crecía prodigiosamente el contraste entre el permanente fracaso de la metafísica y el aumento ininterrumpido y cada vez más vigoroso de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas".⁸ Las consecuencias de este desmoronamiento y de esta pérdida de fe tanto en la filosofía como en el concepto de razón universal, se traduce en una radical crisis que afecta a todas las ciencias modernas y por consiguiente afecta a la totalidad de la vida cultural.

La conciencia fundada en el mundo ilustrado, insinúa cada vez más nítidamente la existencia de una autoridad incuestionable; la modernidad traza entonces sus límites precisamente a partir de un concepto de ciencia que se agota en los hechos, las abstracciones matemáticas y su expresión materializada en el marco de una razón instrumental: la técnica. De esta manera la razón se olvida de la reflexión de los fines como medida de sí misma. La relación que el hombre establece con la técnica se convierte en un fetichismo irracional y patógeno. Theodor W. Adorno encuentra en esta relación anómala entre el hombre y la técnica, elementos importantes que posibilitaron las condiciones que dieron lugar a una de las empresas industriales más eficientes y productivas... de exterminio humano: Auschwitz.⁹



Oliver Wojtowicz, *Kafka*.

Para comprender la lógica del holocausto y de sus tortuosos medios de realización, no es necesario adoptar criterios distintos a los que la modernidad ha tomado como principios de racionalidad desde la ilustración. Así pues, Auschwitz no es producto de un escape irracional, no se trata tampoco de un rezago aún no erradicado de la barbarie premoderna. El holocausto como dice S. Bauman "fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad, un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio".¹⁰ La Racionalidad técnica fungió como aliada importante en la materialización e instrumentalización de Auschwitz, pues no interfirió en ningún momento con la búsqueda racional de la eficiencia. Todo el mecanismo que supone el holocausto se desprende de principios auténticamente racionales, pues las condiciones necesarias que posibilitaron su concepción y su desarrollo eran parte de la *cultura burocrática* ya establecida, que sólo buscaba en la sociedad un objeto de administración, es decir: crear el campo propicio para el control y el dominio, que es hasta nuestros días un síntoma común de nuestras sociedades.

II. Técnica y Sociedad Industrial Moderna.

"El concepto de razón técnica es tal vez por sí mismo ideología. No sólo su aplicación sino también la técnica es dominio (sobre la naturaleza y sobre los hombres), dominio metódico, científico, calculado y calculador. Los fines y los

intereses determinantes no son 'adicionales' e inspejados desde afuera: están ya comprendidos en la construcción del aparato técnico; la técnica es un proyecto histórico-social; en ella está proyectado lo que una sociedad, y los intereses que dominan, piensa hacer de los hombres y de las cosas".¹¹

H. Marcuse, Industrialización y capitalismo.

En la misma dirección Herbert Marcuse se suma al diagnóstico elaborado por Horkheimer y Adorno; igualmente la razón subjetiva se ha convertido en un sistema de objetivación universal, que no entiende sino lo que puede ser integrado funcionalmente en un aparato total que sólo persigue el insaciable incremento de su eficiencia. Este aparato es la sociedad industrial moderna. Para toda la primera generación de la Escuela de Frankfurt, la noción de «racionalización» propuesta por Max Weber, resulta un punto de referencia importantísimo en contra del cual fundan buena parte de sus críticas a la sociedad moderna, pues la propuesta de Weber deja al descubierto las pretensiones de la ciencia y la racionalidad moderna, como una forma de dominio socio-político que generalmente se encubría como un triunfo de la verdad sobre el mito y la ilusión.

Marcuse en su breve ensayo *Industrialización y capitalismo*, encuentra que en el proceso de «racionalización» weberiano, no se implanta la racionalidad como tal, sino que se impone en realidad una determinada forma de dominio político a partir del cual "la racionalidad formal se vuelve indisolublemente racionalidad



Martín Diguán, Óleo sobre tela

capitalista y aparece como la dominación de la *irracional ansia de lucro*.¹² Así, la razón abstracta se vuelve concreta en el dominio calculable de la naturaleza y del hombre de manera que la razón entendida como lo propone Weber “se revela como razón técnica: producción y transformación del material, mediante el aparato metódico-científico (...) cuya racionalidad organiza y controla cosas e individuos, fábrica y burocracia, trabajo y tiempo libre”.¹³

La cultura burocrática que, como observábamos anteriormente, posibilita en gran medida las condiciones del holocausto, encuentra en la propuesta de Max Weber un lugar preponderante y destacado dentro de las sociedades. La exposición de Weber sobre la burocracia moderna, el espíritu racional, la mentalidad científica, *el reino de la subjetividad*, etc. no se encarga en ningún momento de configurar un mecanismo capaz de excluir los excesos del Nacional Socialismo en Alemania. De esta manera, los integrantes de la Escuela de Frankfurt concebían en este afán de dominio representado en la burocracia, un elemento común no sólo de los sistemas autoritarios como el Estado Nazi, sino también —como lo plantea el propio Weber— el poder dominante de la burocracia encuentra su manifestación en la “forma de una racionalidad económica moderna”¹⁴ que funcione para los intereses administrativos del capitalismo industrial.

La *racionalización* de la burocracia moderna es autista. No responde a ninguna iniciativa ética; es decir, no responde a otro valor que no sea el cumplimiento eficientemente de dominio. En la administración burocrática la precisión, continuidad, dis-

creción, subordinación, selección, entre otros muchos criterios del mismo orden, cumplen la función de organización y control social, tratando en todos los casos de propiciar una creciente especialización de las funciones administrativas, siguiendo lo que Weber llama *consideraciones objetivas*. Este *cumplimiento objetivo* de las tareas significa principalmente que las labores burocráticas “se llevan a cabo según normas calculadas y sin tener en cuenta a las personas”.¹⁵

El análisis de la burocracia en Weber, finalmente encuentra su *fundamento* en el dominio integral de una racionalidad capitalista que opera en la sociedad industrial moderna. El poder de la burocracia es inseparable de la industrialización, pues todo este aparato burocratizado se encuentra fundado sobre un conocimiento especializado, que sólo puede operar cuando es adecuado a las exigencias y posibilidades técnicas de la totalidad del sistema. La administración burocrática del aparato capitalista, en toda su racionalidad, no deja de ser un medio, por lo tanto Marcuse identifica aquí su carácter limitado y dependiente, pues la burocracia se somete a sí misma a un poder externo y supraburocrático, en este sentido escribe: “cuando la racionalidad cobra cuerpo en la administración y sólo así cobra cuerpo, la fuerza que dicta leyes debe ser irracional”.¹⁶

En resumen, la racionalidad de la ciencia, la técnica y sus métodos conducen a las sociedades industriales modernas a una dominación cada vez más eficaz de la naturaleza que, posteriormente, se traduce igualmente a una dominación efectiva del hombre sobre el hombre; a partir de un aparato burocrático que pretende aplicar el dominio de la naturaleza en el ámbito social. La dominación se perpetúa por *medio y con* la tecnología, proporcionando la legitimación a un

poder político que termina por invadir hasta el último resquicio de la cultura. La racionalidad tecnológica lejos de eliminar, justifica la legitimidad de dominio, pues como lo especifica Marcuse "si la razón técnica se revela como razón política, ocurre únicamente porque desde el comienzo era esta razón técnica y esta razón política, determinada y limitada por el preciso interés de dominio".¹⁷

No obstante, el concepto de *racionalización* de Max Weber, como lo ha observado con claridad Jürgen Habermas, no se trata simplemente de un proceso a largo plazo de transformación de la estructura social; también el proceso de racionalización tiene implicaciones si lo miramos desde un punto de vista freudiano; es decir, como *mantenimiento del dominio objetivo* que permanece oculto por la innovación de imperativos técnicos y políticos. La apelación a imperativos técnicos sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del dominio. Aquí radica precisamente el carácter histórico-social en el que descansan los intereses de la técnica; de ahí la importancia y la posibilidad de la técnica como un proyecto humano.

III. La Técnica como Ideología.

Habermas analiza en su ensayo *Ciencia y técnica como ideología* de 1968,¹⁸ la crítica que Marcuse elabora a la racionalidad científico-técnica, tratando de sortear algunas de las dificultades e interrogantes que se manifiestan en su propuesta. Asimismo el filósofo alemán adopta y reformula el concepto de *racionalización*, trasladándolo a un marco de referencia distinto al de Weber, que funcionará como un "esquema de interpretación" tanto a la crítica de Marcuse como a la doble función de la técnica: como fuerza ideológica y productiva.¹⁹ En este texto Habermas finalmente, expone algunas ideas propias sobre nociones que posteriormente abordará de manera más sistemática, en la que tal vez sea su obra más importante en la actualidad: *Teoría de la acción comunicativa*.

La *racionalidad* weberiana, como ya se ha sugerido con anterioridad, sólo se refiere a la situación de empleo de la técnica y exige un tipo de acción que

implica dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad. Bajo estos criterios es que esta racionalidad significa la institucionalización del dominio (burocracia) y que al concebirse como "sistema social de acción racional con respecto a fines"²⁰ deja de ser reconocible como política (se aleja del plano de la discusión y el diálogo). Y es justamente aquí en donde Marcuse llega a la conclusión de que el *concepto de razón técnica es el mismo ideología*. Lo que resulta inédito en la historia, apunta Marcuse, es que este proceso científico-técnico ya no opera a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que ella misma se convierte en la base de legitimación.

Siguiendo la antropología de Arnold Gehlen, Habermas pone especial énfasis en la evolución de la técnica dentro de una lógica que obedece a una *estructura racional con respecto a fines*, lo que significa que corresponde a la estructura del trabajo. La relación indisoluble entre acción racional y trabajo nos muestra la imposibilidad de renunciar a la técnica, incluso de pretender sustituirla por una distinta como lo sugiere Marcuse. Ciertamente, mientras el hombre tenga que subsistir por medio del trabajo, invariablemente su existencia se verá condicionada por la técnica. Así, Habermas critica la idea de una *nueva subjetividad frente a la naturaleza*, ya que no es posible encontrar un sustituto que pretenda ser más humano; bien vista, la forma de la ciencia y de la técnica (como sistemas de acción racional con respecto a fines) acaba constituyendo una forma de existencia: el horizonte histórico del *mundo de la vida*. Para Habermas, la sociología weberiana toma en cuenta este proceso y su obra esta consagrada a explicarlo aunque tal vez no de manera acertada. Como ya se especificó en el apartado anterior, el concepto que propone Weber de racionalización, intenta aprehender las repercusiones que el progreso científico-técnico tiene sobre el marco institucional de las sociedades involucradas en el proyecto de la modernización: ahora la *dominación tradicional* cede terreno a la *dominación burocrática*, la sociedad militar a la sociedad industrial, la cultura a la civilización, etc.

Stanek Wojcieszyn, Jacek



facultad de filosofía



Stanisław Wojcicki, *Abstrakty*

Las categorías de *trabajo e interacción* resultan para Habermas los criterios adecuados para reformular la racionalización weberiana. El trabajo está determinado por la acción instrumental que se orienta por reglas que descansan sobre el saber empírico. Esta acción racional realiza fines demarcados bajo condiciones dadas. Mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados a partir de criterios controlados por la eficiencia de la realidad, la acción estratégica sólo depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible.

La interacción por su parte, se orienta de acuerdo con normas intersubjetivas vigentes que definen el comportamiento del sujeto y en donde "su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana".²¹ Así como la validez de las reglas técnicas y sus estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o correctos, la validez de la acción comunicativa y sus normas sociales se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones. Tal acuerdo sólo puede asegurar su cumplimiento mediante la práctica obligatoria pues "un comportamiento desviado que viola las normas vigentes, provoca sanciones que solo están vinculadas a la regla de la forma externa, esto es, por convención".²²

Con estos dos tipos de acción se pueden distinguir los sistemas sociales según predomine en ellos la acción racional o la interacción. Cuando las acciones están determinadas por el marco insitucional, se dirigen por expectativas de comportamiento; cuando la acción viene determinada por los subsistemas de acción racional con respecto a fines, responden a los modelos estratégicos o instrumentales. El marco institucional, característico de las sociedades modernas, no resulta un problema en sí, la cuestión problemática es: ¿Qué tipo de acción es el que domina en la sociedad moderna: la acción estratégica o la acción comunicativa?

Habermas aplica estos criterios para aclarar las diferencias entre el sistema social *precapitalista* y el *sistema social capitalista*. De tal manera que en la sociedad precapitalista (y preindustrial), la evolución de los subsistemas de acción racio-

nal con respecto a fines se mantiene dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales. El caso de la sociedad capitalista se distingue por una notable evolución de las fuerzas productivas que "convierte en permanente la expansión de subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmogónicas del mundo".²³ Tales cosmovisiones de carácter mitológico y religioso obedecen como ya se aclaró a la lógica de los contextos de interacción. Al contrario, el capitalismo ofrece una legitimación de dominio que ya no es necesario hacer bajar "del cielo de la tradición cultural", y se puede identificar con el trabajo social y sus estrategias racionales.

La superioridad de la forma de producción capitalista, observa Habermas, tiene que ver principalmente con la interacción de un *mecanismo económico* que garantice la aplicación de subsistemas de acción con respecto a fines y a la creación de una legitimación económica en donde el sistema de dominio impone nuevas exigencias de racionalidad, compatibles con los subsistemas. Aquí encontramos precisamente las condiciones que posibilitan el proceso de adaptación de lo que Max Weber entendió como racionalización y desde el cual se pueden distinguir dos tendencias: una *racionalización desde abajo* y una *racionalización desde arriba*.

El trabajo social, la racionalidad instrumental, la institucionalización en todos los ámbitos, constituye lo que Habermas ha llamado tendencia desde abajo. Por otra parte, la tendencia desde arriba, que es principalmente administrativa, trata de elaborar las ideologías legitimadoras desde la visión científico-técnica, dando pie al origen de las ideologías pues "sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son cobetáneas a la crítica ideológica".²⁴ En el caso de la sociedad precapitalista dominada por la tradición y la cultura, su legitimación se puede decir que es immanente.

Ambas tendencias de racionalización resultan inseparables y "establecen la unidad de la forma

de dominación del sistema social capitalista".²⁵ En cuanto a la actividad estatal, se alinea a la estabilidad y crecimiento del sistema económico; la política adopta un carácter negativo, pues su único objetivo es ahora el de prevenir las dificultades y evitar riesgos "que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a la realización de fines prácticos, sino a la resolución de cuestiones técnicas".²⁶ La política tradicional permanece de esta manera, clausurada y con ella la legitimación de su dominio que se veía obligado a definirse con fines prácticos; es decir, que trataba de llegar a una interacción que permitiera la convivencia y el diálogo.

La política moderna, al dejar de lado los asuntos prácticos, se obstina en servir a una realidad abstracta y condiciones puramente técnicas. Del progreso de la ciencia y la técnica, depende otra variable más importante del sistema: el progreso económico. El resultado es que la evolución del sistema social parece estar determinada por la lógica del progreso científico-técnico, de tal manera que la igualdad inmanente de este progreso según Habermas "es la que parece producir las condiciones materiales concretas a las que han de ajustarse una política orientada a satisfacer necesidades funcionales".²⁷ La política de la que nos habla Habermas es la *tecnocracia*, que trata desde la ciencia y la técnica de explicar y legitimar su dominio en equipos de administradores.

La tecnocracia sirve como ideología para una política dirigida a resolver tareas técnicas, que se olvida de las cuestiones prácticas y se dirige a ciertas tendencias que desgastan el marco institucional pues, como dice Habermas: "El dominio manifiesto de un Estado autoritario se ve reemplazado por las coacciones manipulativas de una administración técnico-operativa".²⁸ Con todo esto, la acción comunicativa que se orienta en un sentido articulado lingüísticamente y que presupone la interiorización de normas, termina por quedar desarticulada. La disolución de la acción comunicativa supone la disolución de la conciencia del hombre. La subjetividad humana se encuentra rodeada de controles que no le permiten asumir el mínimo de autonomía. Las condiciones fundamentales de la vida, cuando se someten al control y manipulación, se traducen en una negación cultural de la posibilidad para adaptarnos a una naturaleza externa que se presenta en una intersubjetividad mediada lingüísticamente; y no sólo eso; significa que, con el paso del tiempo, nos alejamos cada vez más del *auténtico humanismo* y del *sentido de la historia*, que le pudiera dar a su vez otros sentidos a nuestra cultura y a nuestras acciones.

Notas:

1. M. Horkheimer citado por J. Bermúdez-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía*, Madrid, Tecnos, p. 74.
2. Cfr. M. Horkheimer y T. W. Adorno, "Sobre el concepto de la razón", en *Sociología*, Madrid, Taurus, 1971.
3. *Op. cit.*, p. 271.
4. *Ibid.*, p. 272.
5. E. Husserl, "La crisis de la ciencia como expresión de la radical crisis vital de la humanidad", en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984.
6. *Op. cit.*, p. 14.
7. Horkheimer, *op. cit.*, p. 277.
8. E. Husserl, *op. cit.*, p. 16.
9. T. W. Adorno, "La educación después de Auschwitz", en *Contrafuerzas*, Bs. As., Amorcrotta, 1973.
10. Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2000, p. 23.
11. H. Marcuse, *La sociedad opresora*, Caracas, Tiempo nuevo, 1970, p. 34.
12. *Ibid.*, p. 14.
13. *Ibid.*, p. 14.
14. *Ibid.*, p. 26.
15. Z. Bauman, *Op. cit.*, p. 19.
16. H. Marcuse, *Op. cit.*, p. 27.
17. *Ibid.*, p. 35.
18. H. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, p. 53-112.
19. *Cfr. Ibid.*, p. 66.
20. *Ibid.*, p. 55.
21. *Ibid.*, p. 69.
22. *Ibid.*, p. 69.
23. *Ibid.*, p. 75.
24. *Ibid.*, p. 79.
25. Cfr. Marco Arturo Toscano, "Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa", en *Desvíos*, Año I, no. 2, Moelia, UMSNH, 2000, p. 43.
26. *Ibid.*, p. 84.
27. *Ibid.*, p. 88.
28. *Ibid.*, p. 96.

Psicoanálisis, escritura y cultura

Rosario Herrera Guido

*De lo escrito hemos visto muchas mutaciones
desde que el lenguaje existe,
lo que se escribe es la letra,
y la letra no siempre se fabricó de la misma manera,
Al respecto, se hace historia,
historia de la escritura
y se devanan los sesos imaginando
para qué diablos servían las pictografías
mayas o aztecas y, un poco más atrás,
los guijarros de la Mesia de Azil:
¿qué diablos serían esos dardos tan raros?
¿a qué jugaban con ellos?*

Jacques Lacan (Le Séminaire Encore)¹

*La hoja en blanco, la ausencia de escritura,
la 'tabula rasa', es un mito.
Siempre estamos ya escritos, por los deseos del Otro,
por los sueños que al soñarlos nos hicieron lo que somos
y que nos ofrecen esta vida
que llamamos propia a falta de mejor nombre.
El palimpsesto nos devuelve siempre a una escritura anterior
y es lo que posibilita otras.
No hay comienzo; sólo hay continuaciones.*

Frida Saal (Greenaway: un film para escribir, *La jornada*, 20 de enero, 1998).

1. Las huellas del inconsciente.

Sigmund Freud temprano concibe el inconsciente como una instancia psíquica asociada a la escritura. Desde la *Carta 52* le comunica a su amigo Wilhelm Fliess que trabaja bajo el supuesto de que el mecanismo psíquico se ha producido merced a una estratificación sucesiva, que el material preexistente de huellas mnémicas sufre un

reordenamiento de acuerdo con nuevas relaciones, una retranscripción (*Umschrift*), y que la memoria no preexiste de manera simple sino compleja, pues se encuentra registrada en por lo menos tres transcripciones: conscientes, preconscientes e inconscientes.²

Es pues desde Freud que estamos ante el tema de la huella, en el sentido de Jacques Derrida, como *arcbiescritura*, como significante y escritura, pues al inconsciente se le debe leer al pie de la letra, a través de lo que se escucha que se escribe de significante. Y es que el inconsciente freudiano es un sistema de huellas, marcas significantes, signos, letras, en el que las representaciones mismas están pensadas como huellas. La huella mnémica de la representación reprimida, decía Freud en *Las neuropsicosis de defensa* (1894), no ha sido sepultada (*untergeben*), forma parte de un conjunto psíquico segundo: lo inconsciente. Lo más digno de subrayar es que Freud habla de huella, texto y escritura: "No es raro que sólo tras un trecho de empeño psicoanalítico uno se entere del genuino contenido de una fobia, del texto correcto de un impulso obsesivo".³

Lo escrito, enseña Jacques Lacan a partir de su renovado retomo a Freud, se reconoce por una preeminencia del texto. Si Freud sugiere que su trabajo de interpretación es comparable al de Champollion, es porque "...en *La interpretación de los sueños* no se trata en todas las páginas sino de lo que llamamos la letra del discurso, en su textura, en sus empleos... Y Freud estipula acto seguido que hay que entenderlo, como dije antes, al pie de la letra".⁴ Y es que la letra es ese soporte material que el discurso toma del lengua-

je, cuya estructura preexiste a la entrada de cada sujeto en el lenguaje y en la cultura, pues su lugar está ya inscrito desde el nacimiento, bajo su nombre propio. La escritura es pues la traza que es el sujeto, la traza que lo traza, que lo sujeta al lenguaje y a la cultura. Un rasgo que Octavio Paz concibe como poético: *algo que se hace y nos hace*.

En el discurso del psicoanálisis se trata de la marca que señala la falta del Otro (tanto en el sentido de la ausencia de la madre como de lo que le falta, por lo cual se ausenta), la tachadura, el significante que falta y permite que el sujeto se venga a sumar como traza en el orden simbólico y en la cultura. De aquí que el inconsciente está estructurado "(...) como los conjuntos de los que se trata en la teoría de los conjuntos, como letras".⁵ Lacan, con esta otra definición del inconsciente abre la posibilidad de pensar en las relaciones entre matemática y poética. Porque la matematización alcanza un real, como misterio del cuerpo que habla: el inconsciente.

Lacan se refiere varias veces a la letra en el contexto de su relación con Ferdinand de Saussure. Pero Saussure privilegia el lenguaje hablado por sobre el escrito, arguyendo que el primero aparece antes, tanto en la historia de la humanidad como en el ser humano, la escritura es una mera representación del lenguaje hablado, y el significante una imagen acústica, no gráfica. Pero cuando Lacan toma el texto de Saussure lo pervierte para los fines del psicoanálisis, y concibe la letra no como la mera representación gráfica de un sonido, sino como la base material del lenguaje mismo. La letra para Lacan, desde sus *Escritos*, es la materialidad que el discurso concreto toma del lenguaje. Así es como Lacan pone a la letra en contacto con lo real, es decir, como un sustrato material que soporta el orden simbólico. Una materialidad que implica indivisibilidad y localidad: la letra es la estructura del significante. Como elemento de lo real, la letra carece de sentido. Lacan recurre a Freud para ejemplificarlo con los jeroglíficos egipcios, tanto tiempo indescifrables para los europeos hasta que Champollion logra leer esas inscripciones enigmáticas, que no obstante están organizadas en el sistema significante de la cultura. Y es que el significante insiste como una letra sin sentido, que sin embargo marca el destino del sujeto, que debe descifrar. La letra retorna y se repite en la vida cultural del sujeto.

Dado que el papel de la letra en el inconsciente es de primer orden, el analista no debe concentrarse en el sentido o la significación del discurso de su analizante, como pretenden los hermeneutas, sino en sus propiedades formales, a fin de leer la palabra del analizante como un texto, es decir tomarlo literalmente (*prendre à la lettre*). Lo anterior me obliga a redefinir *el inconsciente estructurado como un lenguaje por el inconsciente estructurado como una inscripción*. De lo que se desprende que no hay interpretación del inconsciente sino transcripción.

2. Hacia una (po)ética de la escritura.

Una aguda pregunta que Gérard Pommier se hace en *La neurosis infantil del psicoanálisis*,⁶ sobre si el psicoanálisis es ciencia, rodeado como está de maestros en sugestión y salud mental, lógicos y matemáticos, que responden a la razón social de Freud, Klein o Lacan, me impele a tener que dar cuenta de las relaciones entre el psicoanálisis y la poética. Ciertamente en la obra de Freud se puede captar la perspectiva científica: los esquemas, las tópicas, el modelo termodinámico y óptico, la apelación a la experiencia, el deseo de inscribir el psicoanálisis en el campo de la biología (ante el que Lacan pregunta *¿Qué mosca le picó a Freud?*). Pero paralelamente a este proyecto científico, se apela a la literatura y a una poética del lenguaje. Lo mismo sucede con Lacan: los matemáticos, los grafos, la topología, muestran que el psicoanálisis aspira al estatuto de ciencia. Pero se trata de un esbozo de ciencia o de un delirio científico que no desprecia la estructura poética del lenguaje, dado que su lectura no es unívoca sino multívoca y hasta equívoca. Desde luego, advierte Gérard Pommier, hay que liberarse de una necia confusión entre

David Hughes, 2011



la ciencia y el Saber Absoluto. De cierta manera las tentativas de formalización y su eficacia son suficientes para pretender cientificidad. Sin embargo, es una alternativa que les causa malestar a la mayoría de los psicoanalistas, que prefieren ser artesanos y artistas que operadores activos de una lógica del inconsciente que no descarta una poética. Pommier hace un recuento de estas posiciones entre las que destaca la de los paladines de la *International Psychoanalytic Association (IPA)* que le apostaron a la represión del afecto indecible como factor primordial de la cura, o la de los doctrinarios que pensaron significar su ruptura con la *Escuela Freudiana de París* a través de la primacía teórica y práctica del objeto de la pulsión, indecible y fuera del lenguaje. Por lo que se pregunta Pommier: *¿Qué no se quiere volver a encontrar el afecto?* Si es así, tanto mejor si el psicoanálisis no es una ciencia, pues les ayudaría a los analistas a dejar sus rituales, dogmas y fidelidades. Ante lo que Pommier advierte que más le valdría al psicoanálisis, que navega a la deriva como la pulsión, zozobrar.

No obstante, hay una puerta que el mismo Lacan abre para resolver la dicotomía entre ciencia y poética, promovida principalmente por la modernidad ilustrada, para gloria de aquella y afrenta de ésta. Se trata de una alternativa que sólo se sostiene si no se condena a la poesía para entronizar a *la gayu ciencia*, y si se hace un puente entre lo que Bachelard llamó el trabajo de día (el de la ciencia) y el trabajo de noche (la poética). ¿Acaso no es el mismo Lacan quien llega a comparar sus matemas con poemas, por su naturaleza multívoca? Todo ello con el propósito de alcanzar algún real. Por el lado de la poética y de la experiencia de la poesía que engendra, a lo que se apunta es a lo (a)sentido: afirmado y insentido. Por el lado de la matemática, nada mejor que citar a Lacan: "Sólo la matematización alcanza un real (...) que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional, y que no es lo que éste cree, realidad, sino de veras, fantasma (...) como misterio del cuerpo que habla (...)".

La posibilidad de proponer una dimensión poética del psicoanálisis no se riñe con los esfuerzos de estructurar un discurso que aspira a ser una nueva ciencia de la cultura, que no de un Saber Absoluto. Una poética que contempla que la dimensión ética del deseo, ante la imposibilidad de decir el ser, impele al sujeto a tener que hacer ser, a inventar un significante que circule en el tejido lenguajero de la cultura, un objeto que no hay, que introduce el campo de la creación cultural y la dimensión estética. Todo ello es lo que permite avanzar hacia una (po)ética de la escritura, que también tiene sus cortes, sus marcas, sus desgarrones, que son metáforas de la relación sexual que no existe, del goce imposible, del ser y de la muerte.

Hace tiempo, gracias a una amable invitación del Dr. Braunstein, diaté una conferencia en el *Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos*, sobre el *Seminario Encore* de Lacan, que intitulé "Lacan Batalleando Aún". En tal ocasión, entre otras lecturas, abordé algunos temas de un libro de Georges Bataille que se llama *Las lágrimas de Eros*.⁸ De él quise destacar que no antes de la conciencia de la muerte aparecen las tumbas, las huellas de tal desgarradura, hace unos 100.000 años a. de e. Un texto que no sólo promueve la primera ley de la cultura (la que ordena sepultar a los muertos) y el culto como origen de la cultura, sino que marca la huella de la trascendencia ante la finitud de la vida, además de que hace de la escritura una experiencia (es)cripta.

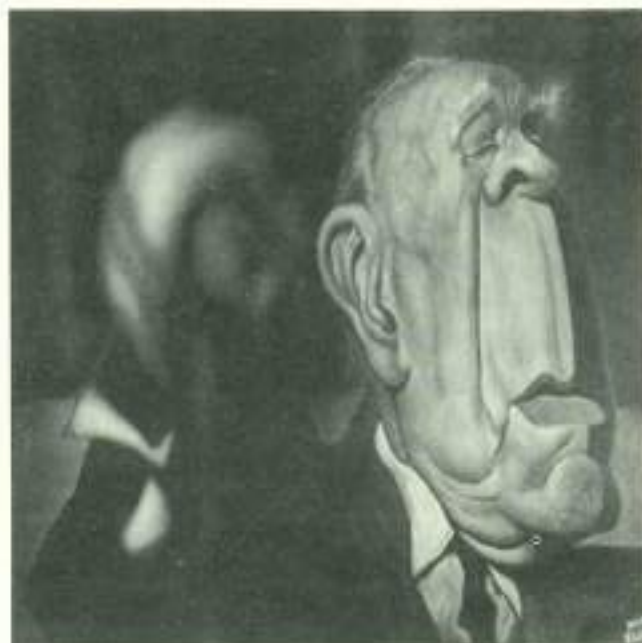
La escritura hace un lazo social que no se reduce a las necesidades materiales de supervivencia, sino implica también una causalidad trascendente, un símbolo: Dios, el jefe, el tótem, etc. Freud, al querer ir más allá, inventa el mito de Tótem y Tabú: los hermanos reunidos asesinan al padre, y este asesinato sella el primer lazo social: sobre la tumba del padre muerto se erige el tótem. Esta es la primera gran metáfora en la historia del psicoanálisis. El asesinato es a causa de la falta de goce, que ya no será accesible después de haber eliminado al padre. Se trata de un mito que sin embargo se actualiza cada vez que pronunciamos una frase, porque hablamos a nombre de nuestro tótem, firmamos en su nombre, hacemos cultura, poesía barroca o moderna, con lo cual aseguramos el poco de ser que produce este acto (po)ético. El ser, el goce, el rescate del goce por la escala invertida del deseo, es el motivo principal de la cultura, que es flor de poética, y que sólo encuentra consistencia gracias al símbolo.

La escritura no es un simple grafismo sino una huella, con todo lo que ésta tiene que ver con el cuerpo, no sólo porque deja huellas y por estar escrito, sino porque para escribir hay que poner el cuerpo. Como decía mi maestra Frida Saal: el cuerpo está escrito. La escritura es una metáfora del ser. Por ello les propongo una (po)ética de la escritura, que además de tener presente el sentido de la *poiesis griega*, como *la causa que hace que lo que no es sea*, se autoriza en un significante que acuño para tal propósito: *l'être* (que se refiere al ser y a la letra). El ser del sujeto del lenguaje y de la cultura es pues un hecho de *l'être*. La letra, de la que Lacan dice que nos perturba tanto que la llamamos carácter. *Kharakter, kharassein* (grabar), que también significa energía y expresión personal. Se graba con empuje, (con)pulsión derivante se pergeña el tronco, la piedra o el papel, para hacer un rasgo, una traza que nos traza. Pero también *l'être* es el ser y la letra, la carta, las palabras de una canción, de un romance, y más aún, de una carta de amor, que como la relación sexual *no cesa de no escribirse*, porque no hay allí más que

imposibilidad, a lo sumo encuentro de todas las huellas de nuestro exilio de la relación sexual, aunque por un instante haya la ilusión de que la relación sexual existe y se puede escribir, en un instante que anuda todo posible amor.⁹ Aunque no hay que olvidar que el lenguaje tiene otro efecto que no es sólo el de llevar a la gente a reproducirse o amarse. Todos los quehaceres de este animal lenguaje se encuentran contaminados por el hecho de estar implicados en otra satisfacción, la del lenguaje, la del inconsciente, desde que algo se dice y no se dice. Se trata de otro efecto que es el escrito, que puede ser una carta de amor, y que si se trata de un amor verdadero siempre se convierte en poema. Que *no hay relación sexual* se sustenta en lo escrito, dado que esta relación no puede escribirse. Y si todo lo que se escribe procede de la imposibilidad de escribir la relación sexual, entonces este efecto de discurso que se llama escritura es un acto amoroso, es decir, (po)ético.

"La letra es, radicalmente, efecto de discurso ... lo dicho cobra sentido después".¹⁰ Por ello en el análisis lo que está en juego es saber lo que un discurso produce por efecto de lo escrito. La dimensión de lo escrito no tiene que ver sólo con el oído, sino con la lectura que se hace a partir de lo que se escribe de significativo. Me parecen ejemplares los siguientes versos de Octavio Paz en su *Carta a León Felipe: Aprender a ver oír decir / lo instantáneo / es nuestro oficio*. ¿Acaso este acto de *ver oír decir* no es precisamente lo que se descifra del inconsciente, lo que se escribe de significativo? Una lectura que se escucha en el instante, en el acto analítico. No es el significado lo que se escucha, sino más bien lo que se escribe de significativo. El significado es el efecto del significativo. Es la barra entre el significativo y el significado la que fundamenta la afirmación de que lo escrito no es para ser comprendido. Sin la barra de la represión sobre la que pasa el significativo sería imposible apreciar el deslizamiento del significado, que produce un efecto poético, gracias a que el significativo se inyecta en el significado. Esto explica que Lacan, cuando lee a Joyce, compare la forma en que para el poeta (como para el analista), el significativo *viene a rellenar como picadillo al significado*. Parafraseando a Lacan: el analista debe suponer que el analizante sabe leer poesía o que puede aprender a leerla, mientras que el analizante no sabe que lo que hace su analista es (re)escribirla.

Lo que se lee en un análisis es la letra y al pie de la letra. Se trata de lo que se lee más allá del decir del sujeto, que participa de una poética comparable a la de la poesía moderna, en la que el discurso se quiebra, produciendo una falla, una discontinuidad, donde el lenguaje revela algo de la verdad en lo escrito. La (po)ética de la escritura lee una huella como efecto del lenguaje, que no hay que confundir con un metalenguaje. Nada más alejado de la escritura poética del análisis que la exigencia de la modernidad ilustrada de



David Pugliese, Bogotá

dar sentido al sentido, a través de la coherencia lineal de la historia, que pretende dar sentido, mientras que lo que debe leerse es el efecto del decir mismo.

El lenguaje no es universal, puesto que las significaciones giran en torno a una significación fantasmática de cada sujeto que no es universalizable. Algo que los posfreudianos y los hermeneutas interpretan como que el analista inyecta al paciente su propia lección. Pero la respuesta es anterior a la pregunta, ya que el saber está en el inconsciente. El analizante le demanda un saber al analista, quien con su silencio le dice que lo que tiene que hacer es hablar, ya que la lección ya está inscrita, por lo que el texto no va a ser el del analista, puesto que proviene del Otro (orden simbólico). Por ello la interpretación se expresa así: *no te lo hago decir*.

El acto analítico promueve una (po)ética del psicoanálisis. Para que el sujeto advenga debe consentir en no pensar ni ser, además de despojar a las palabras de toda responsabilidad y exigencia de reconocimiento del Otro, abriendo la vía hacia el objeto, que no deja de referirse a la palabra.¹¹ Un objeto del que afirma Jean Lescure: "Solo una poética puede sacar de su ausencia a este ser por venir".¹² La frase de Lacan en la que advierte que el analizante hace poesía, debe entenderse a partir de las limitaciones del lenguaje, que permiten apreciar tanto los sonidos como los silencios. Al desvanecerse las palabras en el silencio, adviene el acto de escribir para fijarlas, registrar el discurso y su ley, dejar una impronta *en y de* lo real, conservar el sentido revelado por los significantes, dar testimonio de su deslizamiento y también de *la falta en ser* que presentifica el lenguaje, pues la escritura comporta el signo de la muerte. Por ello

el análisis es una experiencia poética de desasosiego, como la de Mallarmé frente a la página en blanco, frente a la que la escritura permite una calma provisional. El texto viene a significar la palabra viva que ha entrado en el silencio, trascendiendo al lector y al escritor.

La (po)ética del psicoanálisis surge de la imposibilidad de las palabras de decir el ser (una experiencia que confronta al sujeto con el silencio: lo real). Un real que se desprende del silencio del Otro, porque le falta el significante que designe el ser del analizante, que al tachar el analizante al analista se tacha a sí mismo, sumándose al orden simbólico y a la cultura como traza, como cuerpo escrito. Un real que es bordeado a lo largo de un análisis, a través de una experiencia que, inspirada en Lacan, llamé *Littérature*, una metáfora que evoca la materialidad de la letra, la letra-tierra, para promover una (po)ética de la escritura que lleve al analizante por un camino inverso al de la historia, de la escritura al objeto, de lo simbólico a lo real. *A la frase el analizante hace poesía*, hay que agregarle que el analista también, pues en los momentos privilegiados de un análisis, es afectado por una experiencia poética cercana a los caligramas de Apollinaire o la dodecafonía de Schönberg, pues más que significación y univocidad hay multivocidad, más que armonía hay equívoco y disonancia.

3. Escritura, letra y huella.

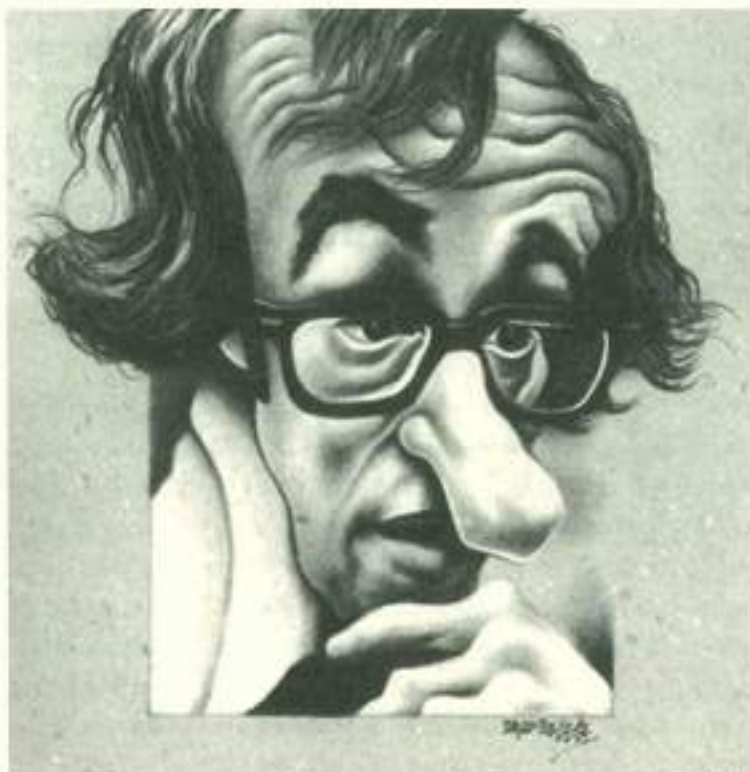
A fin de seguir por el camino de la (po)ética de la escritura, es preciso hacer algunas consideraciones a *La Gramatología* de Jacques Derrida, cercana a la *huella* en el inconsciente que desde temprano sospecha Freud. Una lectura que me permite promover la hipótesis de una (po)ética de la huella, la letra y la escritura en el marco de la cultura. Cuando Derrida se pregunta si podría ser la gramatología una ciencia general de la escritura, responde que como los esquemas tradicionales del saber son inasimilables, primero es preciso hacer una crítica al *logocentrismo occidental*, que considera primordial un logos concebido como habla (significante) en el centro de la cultura y de la historia, regido por una metafísica de la presencia que margina la escritura. Derrida promueve una gramatología que no es una ciencia tradicional sino un programa abierto a una teoría general, donde la historia misma de la escritura debe ser pensada a partir de la noción de *grama*, de la posibilidad de toda inscripción al seno de la cultura, de un *grafema* que nombra a un átomo irreductible: la *archi-escritura* en general.

Como lo poético, la letra es algo que se hace y nos hace, pues es inscripción significante. La letra en psicoanálisis pertenece al campo

de la gramatología, que se impone como un pensamiento de la huella, de la *archi-escritura*, de la *différance*. Frente a la unidad del signo lingüístico como diferenciada y arbitraria de un significado y un significante, como simple presencia sin referencia a una huella, que sostiene la supuesta unidad de la palabra, Derrida opone la gramatología que tacha el logocentrismo (que privilegia la palabra hablada y rechaza la escritura), a partir de afirmar que hay una aventura seminal de la huella, como pensamiento *inmotivado* del signo. Aquí se puede reconocer la relación de la poética y la gramatología: la experiencia del pensamiento que se porta sin pensar, como la voz del Otro que atraviesa al sujeto en la experiencia poética del psicoanálisis.

El mismo Saussure decía que el lenguaje era un sistema de significaciones cuyo valor estaba en las diferencias entre sus elementos. Una cuestión sobre la que Derrida sostiene que si todo proceso de significación es entendido como juego formal de diferencias, articulado, complejo, implica un constante reenvío de significantes, ya que el significante no significa nada (como sostiene San Agustín en *De Magistro* y que Lacan rescata para su teoría del significante), a no ser que otro significante lo venga a significar. Asimismo, la huella sólo existe para otra huella, pues no hay ninguna que sea la primera. La estructura misma de la *archi-huella* o *archi-escritura* plantea como imposible un origen primigenio. Cada huella es la huella de otra huella. El concepto de origen, de *archia*, está sometido a la tachadura (*raturo*), que designa la relación de la metáfora a un origen imposible como presencia metafórica, que juega aquí una irreductibilidad a la presencia, sin que se dé la posibilidad de la referencia, como metáfora de... algo.

La estrategia de la *différance* permite que el pensamiento actúe en la escena de lo inconsciente, de lo impensado, de la escritura. Se trata de una lógica cuya estrategia no tiene finalidad, en el instante mismo de la huella como *différance*, a partir de un descentramiento cuyo juego, como en Nietzsche, rechaza todo centro. Estamos pues en el azar y la aventura seminal de la huella.¹³ El pensamiento de la huella tacha la idea misma de *archia* (origen) y de *telos* (fin). El origen y el fin constituyen la lógica del proceso por el que la metafísica cree dominar su lenguaje y sus propios límites. El pensamiento de la huella rompe con la irreversibilidad del tiempo (concepción lineal de la temporalidad), destruye toda lógica de la identidad y descarta toda estructura cerrada que no es otra que la historia de la metafísica como discurso centrado en la presencia. Por ello la gramatología es la ciencia del origen tachado, que se produce gracias a la estrategia de la escritura, donde el origen ni siquiera ha desaparecido, puesto que nunca ha quedado constituido más que retrospectivamente por un no-origen. La huella se convierte de este



David Hughes, Woody Allen.

modo en el origen del origen; si todo comienza por la huella, lo que no hay es una huella originaria.¹⁴ La *différance* es lo que difiere, en los dos sentidos: lo diferente y lo que aplaza (transfiere y retrasa el encuentro absoluto con el referente). La *différance* es un movimiento incesante mediante el que toda lengua, código o sistema de reenvíos se constituye históricamente como tejido de diferencias, deslizamiento de sentido, interpretación abierta, creación, aplazamiento de significado e definitivo, experiencia (po)ética.

El signo no puede plantearse como significado de un significante. Por ello Lacan define el signo como lo que *representa algo para alguien*, en oposición al significante que es *lo que representa a un sujeto para otro significante*. A ello responde que para Derrida la historia misma de la escritura es un devenir inmotivado de la huella. La huella derridiana no puede encasillarse en la pregunta metafísica ¿Qué es? La huella es el borramiento de la huella, ya que lo propio de la huella es borrar lo que podría mantenerla en presencia. Mas ello no significa que la huella sea perceptible o imperceptible.¹⁵ La huella pertenece al universo de la (po)ética, es el simulacro de una presencia que se presenta sobre un fondo de ausencia, que se desplaza y remite a otra huella, haciendo de la presencia, tanto en el habla como en la escritura, algo imposible de asir.

La *différance* hace posible el movimiento de la significación, de su deslizamiento, donde cada elemento presente, que aparece en la escena de la presencia, remite a otra cosa que a sí mismo, al tiempo que conserva la marca del elemento pasado y señala la marca de su relación con el elemento futuro, ya que la huella se refiere al futuro y al pasado. Hay pues un intervalo que separa el movimiento de la significación, de lo que no es él para que sea él mismo. Este

intervalo es el espaciamiento, el devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (la temporización). Es esta constitución del presente, como síntesis originaria, no-simple, en sentido estricto no-originaria de marcas, de huellas, la que Derrida llama archi-huella o *différance*, que es espaciamiento y temporización. El espaciamiento como archi-huella en la que se encuentran amarrados los tejidos del sentido, es el tiempo muerto que anuncia lo otro, lo diferente, que da cuenta del lenguaje como sistema articulado. Sin intervalo entre las letras, los fonemas, las palabras y las frases, serían ininteligibles, no habría significación, o significancia en el sentido de Lacan. El signo no se subordina a ninguna realidad. El signo es siempre huella, diferencia, que no llega a su sentido último, a la presencia que representaría, a un significado definitivo y unívoco. Es por esta imposibilidad de llegar a la última palabra, o como dice Octavio Paz, *a la primera palabra de la que han surgido todas las demás*, que la escritura leviente una experiencia (po)ética.

Para Lacan y Derrida, tanto el signo como el orden simbólico encierran un vacío fundamental, que no es accesorio ni externo sino un elemento constitutivo de su estructura, una imperfección, una carencia sin la que estaría incompleto. Todo signo, como producto de la *différance*, difiere su sentido, su encuentro con el significado, que no es una presencia que el signo difiera y a la que reemplaza. Antes bien es ausencia de presencia, juego de diferencias. Todo significado está en posición de significante en tanto parte de la cadena significante. La secundariedad que parecía poder reservarse para la escritura afecta a todo significado en general. No hay pues significado que escape al juego de reenvíos significantes que es el lenguaje mismo.¹⁶ La estructura del signo implica el deslizamiento del sentido, el movimiento del significante que constituye al lenguaje como juego de reenvíos significantes. El sentido sólo puede darse a partir de esta duplicación del significante, del significado en posición de significante. Desde luego que el juego de reenvíos significantes supone el rechazo del sentido y de la significación regida por la unión de *logos* y *foné*, de sentido y sonido. Es el reenvío del significante del significante lo que produce una liberación del significante respecto al *logos*, la verdad y el significado primero y único, que no significa que puedan darse significantes sin significado, más bien que es imposible que los significados sean últi-

mos, unívocos, definitivos, trascendentales e independientes del orden simbólico.

La secundariedad de la escritura, según la metafísica tradicional, desde la perspectiva de la gramatología en realidad afecta tanto al signo escrito como al signo hablado. (Esto es lo que le comunica Freud a su amigo Fliess en la *Carta 52*). En lugar de implicar una pérdida de la presencia, del sentido (según el pensamiento metafísico), el juego de las diferencias, el reenvío de los significantes, extiende el potencial del lenguaje, hasta el límite de lo hiperlingüístico. Ello explica que el habla y la escritura, que son secuencias de significantes, están siempre abiertos a la interpretación. El habla y la escritura no son estructuras rígidas de sentido sino sistemas de signos con sus propiedades: independencia semiótica y repetitividad. Y es que los signos escritos son independientes de los agentes individuales o colectivos: autor/ lector; emisor/receptor. Todo signo es multívoco. La *différance* crea una polisemia universal a la que Derrida llama *diseeminación*. El pensamiento de la huella, es la condición de posibilidad de todo lenguaje, al producir una ruptura con la oposición habla/escritura y de la trascendentalidad de la archi-escritura. La tarea de la gramatología es evaluar el estatuto de la escritura, a fin de liberar a la escritura del *logos*, sin privilegiar la escritura.

La escritura no es sustituto de algo presente que está más allá de ella. De lo que se desprende que hay que romper con la noción clásica de representación que pone por condición la pérdida inevitable de una supuesta presencia originaria, lejana pero extrañada por el pensamiento occidental, que la representación pretende rescatar. Lo que sustenta a esta metafísica es la dualidad entre el mundo inteligible y el mundo sensible, cuyo fin anunciaba Nietzsche con la muerte de Dios y el ocaso de la metafísica platónica. Esta dualidad entre lo inteligible y lo sensible es la que produjo el rechazo de la escritura como rechazo de lo sensible, lo externo, la materialidad, el cuerpo. La gramatología sólo surge con la muerte de la unión *logos-phoné*, con la muerte del dios metafísico anunciada por Nietzsche, pero como muerte de todos los valores absolutos.

La escritura de la que trata la gramatología no es una grafía ordinaria, es la huella que determina el ámbito general de los signos. Donde el concepto de signo no se limita al campo lingüístico, sino que engloba todos los signos posibles. El pensamiento de la huella es la condición de posibilidad del orden simbólico. La huella indica el principio de articularción (no-fonética sino formal) en que se basa todo lenguaje y marca la distancia con respecto a sí mismo que el lenguaje conlleva, pues es el fundamento de todos los sistemas de escritura: a saber, la traza. En su origen diferido hay pues una escritura que funda el habla y la escritura, que constituye la archi-escritura, como condición de todo lenguaje posible, una *poiesis* griega,

una *causa que hace que lo que no es sea*. La lengua misma es escritura, de lo contrario no habría notación posible. La *différance* es la impresión de la marca, que abre la posibilidad de una teoría de la inscripción en general, de una traza que nos traza, de algo que hacemos y que nos hace, de una (po)ética de la escritura que es condición de la cultura. Pero como señala Maurizio Ferraris, para Derrida no existe nada fuera del texto, lo que no significa que sólo existan escritos, que no haya neuronas, papel, grabadoras y computadoras, sino que para que algo revele su ser, es preciso que esté escrito en alguna parte, en el cuerpo o en el sujeto.¹⁶

El analista no debe desviarse hacia una actitud empática basada en una comprensión imaginaria del contenido del decir del analizante (el significado). El lenguaje está ahí para encontrar al Otro, pero también para impedir que lo comprendamos. Y es que en el lenguaje no hay correspondencia estable de uno a otro entre el signo y el referente, ni entre el significante y el significado. Es esta propiedad del lenguaje la que genera la ambigüedad en las formaciones del inconsciente, que sólo pueden transcribirse jugando con la homofonía y otras formas de equívoco, que aluden a una (po)ética, como apalabramiento de la verdad del deseo del sujeto del lenguaje y de la cultura.

Notas.

1. Jacques Lacan, *Encore. Le Séminaire XX*, París, Seuil, 1975, p. 45.
2. Sigmund Freud, "Carta 52", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, t. I, p. 274.
3. Sigmund Freud, "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909), *op. cit.*, t. X, p. 101.
4. Lacan, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 267.
5. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 47.
6. Gérard Pommier, *La neurosis infantil del psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, pp. 59-80.
7. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 118.
8. Georges Bataille, *Las Lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 198.
9. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 132.
10. *Ibid.*, p. 36.
11. Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud. Le Séminaire I*, París, Seuil, 1975, p. 126.
12. Cf. Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, Buenos Aires, Siglo Veinti, 1980, p. 163.
13. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 427.
14. Jaques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 90.
15. Jaques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 76.
16. Cf. Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 1999, p. 39.

FILOSOFÍA, CULTURA Y DIFERENCIA SEXUAL

Rubí de María Gómez
(coordinadora)



El dinamismo de la revolución igualitaria, pluralista, respetuosa y diferenciadora cultural y genéricamente, que otorgan los autores reunidos por Rubí de María Gómez, ha hecho palabra: su sonoridad habrá de escucharse lejos. Por lo tanto, deleitémonos con la música vanguardista que resuena en las tres secciones que conforman el inquietante libro Filosofía, cultura y diferencia sexual. Donde las largas ideas aparecieron en cabellos cortos o muy largos, pero siempre plateados o luminosos para que tejamos, juntándolos con los nuestros, la red que hemos de lanzar hacia un futuro mejor.

María Rosa Estación.



De venta en la Facultad de Filosofía



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
División de Estudios de Posgrado

ESPECIALIDAD Y MAESTRÍA EN

FILOSOFÍA de
Cultura

Informes:

*Coordinación de posgrado de la Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Ciudad Universitaria (atrás de Rectoría) Morelia, Mich., C. P. 58030
Teléfono (443) 3 27 17 99 Fax 3 27 17 98 e-mail: filos01@jupiter.umich.mx <http://ramos.filos.umich.mx>*

Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural

¿Hacia un nuevo universalismo cultural?

Morelia, México, 27-31 de agosto de 2002.
Centro de Capacitación de la U.M.S.N.H.

Convoca:

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

EJES TEMÁTICOS:

- 1. CULTURA Y NORMATIVIDAD.** Los discursos teóricos sobre la cultura. Interdisciplinariedad. Cultura, sociedad, política y ética. Horizontes normativos de la investigación social.
- 2. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y CULTURALES.** Feminismo, ecologismo, etnicidad, etcétera. Fundamentalismo y tradicionalismo. Las luchas por el reconocimiento.
- 3. INTERCULTURALIDAD, PLURICULTURALIDAD Y MULTICULTURALIDAD.** Relativismo cultural y conflictos culturales. Diálogo y políticas culturales. Sociedades pluriculturales, ciudadanía multicultural, filosofía intercultural.
- 4. ¿HACIA UN NUEVO UNIVERSALISMO CULTURAL?** Globalización o particularización; mundialización y regionalismos; ética, política y utopías culturales.

E-mail: filosofia@jupiter.umich.mx

Teléfono: 00-52 (código internacional de México) + 443 + 3271799.

Teléfono y fax: 00-52 + 443 + 3271793.

Domicilio: Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México

Visíté nuestra página web,
donde encontrará más información
y podrá registrarse como congresista:
<http://ramos.filos.umich.mx>

"conocer para crear"

