

ANUARIO DE
FILOSOFÍA



VOLUMEN 1 / MÉXICO / 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





ANUARIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dra. Tatiana Sule Fernández
Secretaria General

Dra. Mariflor Aguilar Rivero
Secretaria Académica

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Dr. Raúl Alcalá Campos
Jefe de la División de Estudios de Posgrado

Mtra. Claudia Lucotti
Jefa de la División de Estudios Profesionales

Lic. Pedro Joel Reyes López
Jefe de la División del Sistema de Universidad Abierta

Lic. Carlos Mapes Sánchez
Secretario de Extensión Académica

Dr. Carlos Oliva
Coordinador del Colegio de Filosofía

Lic. Laura Talavera
Coordinadora de Publicaciones

ANUARIO DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 1 MÉXICO 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Comité Editorial:

Mariflor Aguilar Rivero
Alberto I. Constante López
Rebeca Maldonado Rodriguera
Carlos Oliva Mendoza
Ernesto Priani Saisó
Pedro Joel Reyes López
María de Lourdes Valdivia Dounce
Ambrosio Velasco Gómez

Director:

Ambrosio Velasco Gómez

Coordinador:

Carlos Oliva Mendoza

Primera edición: 2009

DR © 2009. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510 México, Distrito Federal

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
Ambrosio Velasco Gómez	9
PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO	
<i>Identidad y substitución</i>	
Raúl Quesada	17
<i>¿Ignoramus et ignorabimus?</i>	
Carlos Torres Alcaraz	33
<i>Atención y énfasis iniciales de Vico en Bacon</i>	
José Luis Balcárcel	51
<i>Controversias tecnocientíficas y valoración global del riesgo</i>	
Jorge E. Linares Salgado	61
<i>Universo o pluriverso</i>	
Carlos Oliva Mendoza	71
PROBLEMAS DE ESTÉTICA	
<i>Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación</i>	
Greta Rivara Kamaji	83
<i>Pensar el arte. Cuatro proposiciones estéticas</i>	
María Antonia González Valerio	93
<i>Nóesis, nous poietikós, póiesis, poesía.</i>	
<i>Acercamiento, desde la intuición creativa en Plotino,</i>	
<i>a algunos aspectos del pensamiento poético moderno</i>	
<i>(Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)</i>	
José Manuel Redondo	109

8 □ CONTENIDO

EN TORNO A LA ÉTICA Y A LA SUBJETIVIDAD

<i>Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética</i> Pedro Enrique García Ruiz	127
<i>Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente</i> Rebeca Maldonado	143
<i>Don Quijote: sujeto y personaje</i> Josu Landa	167
<i>Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)</i> Jorge Armando Reyes Escobar	179
 DIVERSIDAD CULTURAL Y DERECHOS	
<i>Las mujeres en la última utopía platónica</i> Víctor Hugo Méndez Aguirre	205
<i>La contingencia de los derechos humanos</i> Mónica Gómez Salazar	213
 COMENTARIOS DE LIBROS	225

PRESENTACIÓN

En 1980 se publicó *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 1, núm. 1, del Colegio de Filosofía de nuestra Facultad, siendo entonces director el doctor Abelardo Villegas y secretaria general la doctora Juliana González. En la presentación del *Anuario*, el doctor Abelardo Villegas decía: “*Teoría* recoge una pluralidad de temas, de autores y de posiciones filosóficas. Ésa es justamente la misión del *Anuario*: exponer la investigación formulada desde diferentes perspectivas”.

El segundo número del *Anuario* se publicó cinco años después, durante la dirección del doctor José G. Moreno de Alba. En esta ocasión el *Anuario* recogió los trabajos del simposio “Problemas filosóficos del conocimiento sociohistórico”. En la presentación del *Anuario* la doctora Juliana González subraya “la representatividad de los trabajos, tanto del quehacer individual como de la actividad comunitaria que conforman la vida académica del Colegio de Filosofía de nuestra Facultad, con toda su diversidad interna”.

El tercer y último número del *Anuario Teoría*, también coordinado por Juliana González, junto con Enrique Hülsz y Margarita Vera, apareció en 1982, dedicado a la conmemoración del bicentenario de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Así, han pasado más de 25 años desde que se publicó el último *Anuario* del Colegio de Filosofía.

Por ello, en una nueva época, este primer número del *Anuario* del Colegio de Filosofía correspondiente al año de 2007 es motivo de celebración y al mismo tiempo de reflexión. Ciertamente es un logro importante que se hayan integrado trabajos de calidad de profesores del Colegio de Filosofía que han estado desarrollando investigaciones sobre problemas de ética, estética, epistemología, ontología y filosofía de la cultura. En su gran mayoría se trata de doctores jóvenes que se han incorporado recientemente a la planta de profesores de carrera, o que están en proceso de hacerlo a través del Programa para la Formación de Investigadores en Escuelas y Facultades (PROFIP). Desde luego, también participan profesores que tienen ya una amplia trayectoria en la Facultad. Esperemos que en los próximos anuarios, además de que los jóvenes académicos continúen participando con sus investigaciones, también se incrementen las contribuciones de nuestros profesores con más antigüedad y se reflejen también otras líneas de investigación y docencia que se cultivan en el Colegio, como filosofía de la religión, filosofía mexicana, filosofía política, hermenéutica, historia de la filosofía,

entre otros, que “conforman la vida académica del Colegio de Filosofía de la Facultad con toda su diversidad interna”, como decía la doctora Juliana González. Tal diversidad sigue siendo en nuestros días una virtud del filosofar en nuestra Facultad, como se pone de manifiesto en este volumen.

El presente *Anuario* está conformado por quince artículos que se distribuyen en cuatro apartados. Primeramente, una sección sobre temas epistemológicos y sus relaciones con otros campos filosóficos. La segunda parte está dedicada a problemas de estética. La tercera, recoge tres trabajos sobre diversas concepciones de la subjetividad. El último apartado integra dos artículos que tienen en común el problema del reconocimiento de la diferencia y de los derechos humanos.

La sección de epistemología es la más extensa. Se integra con dos trabajos sobre filosofía de la lógica y las matemáticas del siglo XX, otro sobre Bacon y Vico, uno más que vincula la filosofía de la ciencia y la tecnología con la ética y, finalmente, un ensayo que relaciona la representación en la filosofía y en la literatura. El trabajo de Raúl Quesada es un minucioso análisis del concepto de identidad en la filosofía de la lógica. Quesada expone dialógicamente los puntos de vista, muchas veces contrapuestos, de filósofos de la tradición analítica como Russell, Wittgenstein, Frege, Quine, Gödel, Cartwright, entre otros, sobre diferentes aspectos de la identidad lógica, que abren nuevas perspectivas de estudio de la relación entre ontología y lógica. Así pues, lejos de ser uniforme, la filosofía analítica, aun en el campo de la lógica y las matemáticas, tiene fuertes controversias internas. De esta manera, Raúl Quesada muestra que en las ciencias formales, analógicamente a lo que sucede en las ciencias sociales o en las humanidades, las controversias internas constituyen el principal motor de su desarrollo.

En su artículo “*¿Ignoramus et ignorabimus?*” Carlos Torres, profesor de la Facultad de Ciencias que también ha impartido cursos en Filosofía y Letras, discute la posibilidad de construir teorías formales, específicamente matemáticas que sean decidibles y cabalmente demostrables. Para ello, recorre puntualmente el desarrollo de las investigaciones de Hilbert durante más de tres décadas, a partir de 1900, hasta Gödel quien demostró en 1929 que más allá del cálculo de predicados de primer orden, la completitud no se puede alcanzar en ninguna teoría aritmética, o en teoría alguna que presuponga la aritmética. Con ello se plantea un fuerte cuestionamiento a la pretensión racionalista de que todo problema bien planteado es resoluble, aun en el campo de las matemáticas, y de que toda teoría científica debe aspirar a una estructura estrictamente axiomática.

En su ensayo, José Luis Balcárcel estudia el significado de la modernidad que es sustentado por la temprana tradición historicista de Vico en relación con la filosofía de Bacon. En este sentido, se destaca la mayor penetración, capacidad de certidumbre y amplitud de alcances que logra la propuesta viquiana por su atenta observación de las teorías de Bacon. Tenemos en este ensayo una propuesta donde se destacan las funciones vinculantes de la filosofía respecto a la ciencia, la técnica y las artes.

El artículo de Jorge Linares trata sobre los límites de la razón humana para prever todas las consecuencias de los sistemas tecnocientíficos en la naturaleza, la sociedad

y la vida en general. La combinación de un creciente poder tecnocientífico y de una creciente ignorancia sobre sus posibles consecuencias produce inevitablemente la sociedad del riesgo. Ante este creciente peligro se vuelve urgente un nuevo “contrato social” para la ciencia y la tecnología en el siglo XXI tal y como lo formula la *Declaración de Budapest* de 1999 para promover la corresponsabilidad mundial que limite la influencia de intereses mercantiles o militares. Jorge Linares propone un conjunto de principios éticos que sirvan de base para esa ética de corresponsabilidad mundial, principios tales como el de responsabilidad, de precaución, de autonomía y de justicia distributiva. En su propuesta, Jorge Linares muestra los límites y riesgos de la racionalidad tecnocientífica que si no es acompañada de principios éticos y políticos, puede resultar catastrófica en el mundo contemporáneo.

Cierra esta amplia sección el trabajo de Carlos Oliva. El doctor Oliva ha escrito un texto, a partir de las alegorías de Borges, sobre el uso del lenguaje como instrumento para la representación del universo. En su texto, se hace hincapié en la recepción del trabajo borgesiano que da pie al libro de Foucault, *Las palabras y las cosas*, y se conectan tales alegorías con aquellas que, análogamente, desarrollara Wittgenstein en *Las investigaciones filosóficas*. Se trata de un trabajo que muestra cómo la literatura propicia la reflexión filosófica. De esta manera, Carlos Oliva muestra la convergencia de tradiciones filosóficas comúnmente consideradas inconmensurables y, más aún, la confluencia de la filosofía analítica con la literatura.

La segunda sección recoge tres trabajos sobre diversos temas de estética: la verdad en el arte, la definición de arte y las relaciones entre arte y ciencias.

En “Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación”, Greta Rívara reconstruye las principales críticas que Nietzsche hace sobre ciertas nociones de verdad que denomina metafísicas. La pasión por la verdad es parte del afán del hombre por alcanzar la gloria, pero este afán es fútil, pues la verdad última y eterna es inalcanzable. Greta Rívara señala que es más bien en el ámbito del arte donde puede alcanzarse una verdad vital, siempre histórica, contextualizada, nunca universalmente válida.

Por su parte, María Antonia González Valerio presenta cuatro perspectivas estéticas para pensar el arte: la posición hermenéutica, representada principalmente por Gadamer, quien enfatiza el proceso de la interpretación sobre la obra de arte misma; la posición postestructuralista, de origen principalmente francés, representado por Deleuze y Guattari, que resalta la sensación como el ser del arte; la estética analítica, cuyo principal exponente es James Anderson, que busca dar una definición estética de arte, de manera semejante a como en la filosofía analítica de la ciencia se procura definir un criterio epistemológico de demarcación entre ciencia y otros tipos de representaciones y saberes; finalmente, la autora analiza una cuarta posición desde un “lugar no filosófico”, a través de la estética de Zambrano y Ricoeur, con quienes tiene más afinidades.

En “*Nóesis, nous poietikós, póiesis, poesía*”, José Manuel Redondo analiza la concepción de Plotino sobre la noesis o intuición creativa de Plotino para explorar algunos aspectos del pensamiento poético en las obras de Blake, Shelley, Coleridge, Heidegger y Paz. De esta manera, el autor desarrolla una hermenéutica heurística que focaliza

la creación como un espacio consensual del arte y de la ciencia. Así, a diferencia del punto de vista de Greta Rivara que confronta la verdad del arte con el conocimiento científico, José Manuel Redondo busca la convergencia de estas dos esferas de la cultura en el momento de creación (científica o artística).

La tercera sección versa sobre diversas reflexiones en torno a la subjetividad y la ética, que van desde la revisión crítica del pensamiento heideggeriano hasta la confrontación entre el budismo-zen y la filosofía occidental moderna.

Pedro Enrique García dedica su artículo “Humanismo y subjetividad. Heidegger y el desfondamiento ontológico de la ética” a nuestro querido profesor Ricardo Guerra, fallecido en mayo de 2007. En este trabajo se analiza la concepción cartesiana del sujeto y la crítica heideggeriana a esta noción. Según el autor, “para Heidegger es necesaria la destrucción de la figura del sujeto, pues sólo así se puede mostrar en su original constitución ontológica del *Dasein* que yace bajo la capa encubridora del *ego cogito*”. Además de esta crítica al concepto moderno de sujeto, el profesor García analiza la idea heideggeriana de publicidad, caracterizada por la inautenticidad. De esta manera, se muestra cómo Heidegger también rechaza el espacio de la intersubjetividad, como espacio dialógico de la reflexión ética.

Rebeca Maldonado continúa con los temas en torno a la subjetividad, confrontando las concepciones racionalistas occidentales con las orientales. Frente al carácter yo-céntrico de la subjetividad en la filosofía moderna, de Descartes a Kant, Rebeca Maldonado se inclina a favor de la concepción des-centrada de la subjetividad oriental de un “yo sin yo”, propio del budismo zen. Ciertamente, el diálogo que promueve la doctora Maldonado entre la filosofía oriental y la occidental es una tarea muy pertinente en nuestros días.

El tema de la subjetividad persiste también en el artículo de Josu Landa, “Don Quijote: sujeto y personaje”. En contra de la idea moderna de considerar al sujeto como un sustrato ontológico definido, Josu Landa señala que para Cervantes, al igual que para Pico de la Mirándola, el hombre es siempre un sujeto en formación y transformación a través de su querer, pensar, desear, actuar, hablar, sufrir... De esta manera, Josu Landa muestra qué tanto difiere la concepción renacentista del hombre a la noción moderna de sujeto, que intenta definirlo por atributos o capacidades fijas y fundantes. En lo personal coincido plenamente con esta observación del profesor Landa. Ciertamente el pensamiento renacentista, tanto italiano como iberoamericano no es la antesala de la modernidad, sino más bien su antítesis. Por ello, la enorme significación de las culturas renacentistas ante la crisis de la modernidad.

Jorge Reyes compara el pensamiento de Habermas con el de Levinas en “Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral”, Jorge Reyes recurre a Levinas para cuestionar el universalismo, formalismo y procedimentalismo de la ética del discurso que propone Habermas, aun considerando los matices que introduce el concepto de solidaridad habermasiana. Sin negar los problemas de la propuesta de Habermas, Jorge Reyes subraya hacia el final de su artículo los dilemas en los que recurre la crítica de Levinas.

Finalmente, la cuarta sección recoge dos trabajos sobre el tema de diferencias ciudadanas y derechos humanos en la antigua Grecia y en nuestros días. Con ello se pone en evidencia la persistencia de los problemas éticos y políticos de la diversidad humana.

Víctor Hugo Méndez en su artículo “Las mujeres en la última utopía platónica” analiza la propuesta que hace Platón en las *Leyes* acerca de la inclusión de las mujeres en el gobierno democrático de Magnesia. En esta propuesta utópica, Platón defiende la idea de que una sociedad justa requiere de igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Esta propuesta democrática es, a juicio del autor, más radical que el pensamiento de Pericles. Habría que subrayar que esta tesis contrasta con lo que el propio Platón sustenta en la *República*, donde asigna diferentes derechos a los hombres, según su naturaleza que define la clase a la que pertenecen (gobernantes, guerreros, trabajadores).

En su artículo “La contingencia de los derechos humanos”, Mónica Gómez hace una revisión de la génesis histórica de la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948 por parte de la ONU, y a partir de considerar diferentes ejemplos de diversidad cultural, plantea la necesidad de una reformulación de esa lucha de derechos fundamentales que sea sensible y se adecue a la diversidad de culturas que existen en las naciones del mundo contemporáneo.

Así, mientras Víctor Hugo Méndez celebra la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en la Antigüedad, Mónica Gómez defiende el reconocimiento de diferentes derechos según las diferentes culturas.

Ciertamente todos los artículos de las diferentes secciones se caracterizan por centrarse en problemas teóricos o prácticos vigentes en la actualidad. Con ello se muestra la pertinencia de la reflexión filosófica para hablar y discutir acerca de los problemas del mundo contemporáneo. Pero sobre todo, hay que subrayar que todos los artículos de este *Anuario* son resultado de investigaciones rigurosas y originales que se ubican en los límites de campos filosóficos e incluso disciplinarios, propiciando, más que la transgresión, el entrecruce de estas áreas para formular nuevos problemas y ampliar los horizontes de la investigación filosófica.

La parte de artículos se complementa con una sección de comentarios bibliográficos en los que se discuten libros recientes, principalmente de colegas del Colegio de Filosofía que estuvo a cargo de la doctora Rebeca Maldonado. Esta sección promueve la edificante práctica de leernos y de discutir entre nosotros, tarea urgente para consolidar una tradición de pensamiento filosófico mexicano e iberoamericano. De una manera especial, quiero referirme al libro de nuestro querido y admirado profesor emérito, Adolfo Sánchez Vázquez, de quien podríamos decir lo mismo que Cervantes de Salazar decía de Fray Alonso de la Veracruz, en 1554: “el más eminente maestro en artes que haya en esta tierra... sujeto de mucha y variada erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y variada doctrina”. Su libro *Ética y política* es una extraordinaria y magistral obra, en la que denuncia las perniciosas consecuencias de la separación entre ética y política en el mundo moderno y contemporáneo, tanto en sociedades capitalistas como socialistas y particularmente en México. En suma,

podríamos decir que para Sánchez Vázquez, una ética desprovista del compromiso político es irresponsable y vacía y una política sin ética es ciega y cínica.

Los otros libros que se comentan, todos ellos interesantes y con aportaciones originales son: *Reconocimiento y exclusión*, de Raúl Alcalá Campos; *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, de Leticia Flores Farfán; *Gadamer y las humanidades I*, coordinado por las doctoras Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio; *Gadamer y las humanidades II* coordinado por los doctores Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar. Estos dos volúmenes recogen los trabajos presentados en el Simposio Internacional sobre Gadamer que se realizó en la Facultad en 2004. *Configuraciones de un filosofar sureador*, del doctor Horacio Cerutti Guldberg; *El goce: un concepto lacaniano*, del doctor Néstor Braunstein; *Umbrales de la mística*, coordinado por las doctoras Isabel Cabrera y Carmen Silva; *La ética del respeto a la naturaleza*, del doctor Paul W. Taylor. Finalmente, nuestro querido profesor Luis Villoro, destacado investigador emérito, presenta un excelente ensayo sobre democracia, republicanismo y multiculturalismo que escribió con motivo de la presentación de mi libro *Multiculturalismo y republicanismo*. Luis Villoro está de acuerdo con la mayor pertinencia de la democracia republicana en relación con la democracia liberal, para una nación multicultural como la mexicana, pero él subraya la importancia del carácter comunitario que debe tener la democracia republicana para que efectivamente pueda responder a las demandas de autonomía “de los pueblos desde abajo”.

Esperamos que este primer número del *Anuario* del Colegio de Filosofía en su nueva época contribuya al enriquecimiento de la tradición filosófica mexicana e iberoamericana, en sí misma plural y dinámica, y promueva su análisis y discusión en nuestro país y en el contexto internacional.

Agradezco la confianza y el honor que me ha concedido el Comité Académico del Colegio de Filosofía al nombrarme director de este primer número del *Anuario de Filosofía*. También agradezco y reconozco el valioso trabajo del Comité Editorial del *Anuario*, especialmente del doctor Carlos Oliva, coordinador del Colegio de Filosofía. También, expreso mi gratitud a todos los dictaminadores de los artículos que se enviaron para el *Anuario*. Gracias a su anónima y crítica labor fue posible mejorar los trabajos y, en su caso, aprobarlos para su publicación. Y desde luego mi más amplio agradecimiento a los autores de los artículos y de las reseñas bibliográficas que hicieron posible la integración de este primer número de la nueva época del *Anuario de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Ambrosio Velasco Gómez

PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO



Identidad y substitución

Raúl QUESADA

Frases impecables desde el punto de vista gramatical pero enteramente desprovistas, no diré de significado, porque bien examinado sí tenían alguno, y a veces varios, pero de fundamento.

Beckett

En *Principia mathematica*, Russell¹ ofrece una definición de la identidad que establece que x y y son idénticas cuando todas las propiedades de la una lo son de la otra, esto es, define la identidad en términos de la comunidad de propiedades. Consecuentemente, esta caracterización puede escindir-se en dos implicaciones: la primera deriva la indiscernibilidad de la identidad (si x y y son idénticas, entonces son indiscernibles), la segunda deriva la identidad de la indiscernibilidad (si x y y son indiscernibles, entonces son idénticas). Estas dos caras de la definición, veremos, pueden presentar aspectos problemáticos que a veces invitan, y otras exigen, a una toma de posición teórica. La posibilidad irrestricta de generar totalidades a partir de funciones predicativas, los compromisos ontológicos y epistemológicos derivados de la cuantificación de segundo orden, la aceptación de principios *a priori* con contenido existencial, la distinción entre principios lógicos y principios morales en relación con los atributos divinos y las tribulaciones humanas, son algunos de estos aspectos. Ante este panorama se pueden tomar diversas actitudes que van desde la renuncia a dar una definición de la identidad hasta intentos que asumen todas las consecuencias filosóficas de este afán. Por otro lado, estas actitudes suelen generar tensiones y propiciar polémicas acerca de los límites entre la filosofía y la lógica y, en los casos más radicales, a reflexionar sobre los límites de la pertinencia teórica. La correspondencia entre Leibniz y Clarke y las críticas de Wittgenstein en el *Tractatus* a la definición russelliana, son ejemplos claros de cómo la identidad puede propiciar la manifestación de diferencias de actitud teórica y filosófica. Para lo que aquí nos ocupa estas diferencias pueden tomar, esquemáticamente, dos formas: por un lado está el filósofo que quiere preservar las características lógicas

¹ Véase Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, *Principia mathematica* [1910], *13. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1964.

de la identidad con un mínimo de compromisos filosóficos y que, consecuentemente, echará mano de todo su ingenio técnico para evitar que la identidad sea trampolín de especulaciones que rebasen la conceptualización establecida alrededor de la ortodoxia lógica. Por otro lado está el filósofo que cree que hacer explícito el potencial teórico concentrado en la noción de identidad, conduce directamente al examen y, a veces, al cuestionamiento de los presupuestos filosóficos de la ortodoxia lógica. Este contraste, claro está, depende en última instancia de los límites que se imponga a lógica y a la pertinencia teórica en general, pero también depende de la actitud filosófica con la que se conciben estas reflexiones. Leibniz, que especulaba con la misma facilidad con la que calculaba, decía: “reconozco que la verdadera metafísica no es muy diferente de la verdadera lógica, esto es, del arte de inventar en general”.² Pero en estos tiempos pocos pensadores arriesgarían una síntesis tal. En todo caso, en este trabajo, sólo nos ocuparemos de algunos aspectos de la posición de Quine que coinciden con los afanes de pureza y delimitación del primer tipo de filósofo. No obstante, tal vez sea conveniente tomar como punto de partida y marco de referencia histórico la reflexión leibniziana sobre la identidad.

En una carta de noviembre de 1686, Leibniz le comenta a su corresponsal Placcius: “...aunque no me parece que haya necesidad de otro tipo de prueba además de la que depende de la substitución de equivalentes”.³ Esta relación entre la identidad y la substitutividad, y el poder lógico de asumirla, no ha dejado en general de reconocerse. Frege es un buen ejemplo, ya que, en los *Grundlagen*,⁴ afirma que las leyes que caracterizan a la identidad se pueden derivar analíticamente de su definición y asume como definición el principio leibniziano de substitución *salva veritate*. En el contexto del problema general de establecer una noción o concepto a partir de una equivalencia dice Frege:

De aquí surge una segunda duda; la de si por usar tal método no podríamos vernos envueltos en contradicción con las conocidas leyes de la identidad. ¿Cuáles son éstas? Se podrían desarrollar a partir del concepto mismo como verdades analíticas. Leibniz define así: “*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*”. Hago mía esta definición de la igualdad. [...] De hecho, en la substitubilidad general están contenidas todas las leyes de la identidad.⁵

Años después, en una reseña de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl, Frege renuncia a dar una definición propiamente dicha de la identidad, pero insiste en la importancia fundamental del principio leibniziano de la substitutividad *salva veritate*. Dice Frege:

² Apud Hidé Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. Londres, Duckworth, 1972, p. 10.

³ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Carta a Placcius”, apud H. Ishiguro, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Véase Gottlob Frege, “Los fundamentos de la aritmética”, en *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. Trad. de Hugo Padilla. México, UNAM, 1972, parágrafo 65.

⁵ *Idem*.

[...] convengo con el autor en que la explicación de Leibniz: “*eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*” no merece ser calificada como una definición; sin embargo, mis razones son diferentes de las suyas. Puesto que cualquier definición es una identidad, la identidad misma no puede ser definida. La explicación de Leibniz podría ser considerada como un axioma que explicita la naturaleza de la relación de identidad; como tal su importancia es fundamental.⁶

Esta actitud, de explicitar y caracterizar el funcionamiento lógico de la identidad más que intentar definirla, la asumirá Gödel en su prueba de la completud del cálculo de predicados de primer orden de 1930⁷ y la secundará Quine en sus trabajos sobre la lógica de la teoría de los conjuntos.⁸ En estos dos casos, como en el de Frege, la idea central es que la substitutividad es esencial al funcionamiento de la identidad y, como veremos más adelante, éste es el punto de partida de la reflexión de Quine. Pero antes de pasar a Quine tal vez sea conveniente hacer algunas precisiones terminológicas. El llamado principio de substitutividad *salva veritate* es una afirmación que hace Leibniz en distintos textos y de maneras diversas⁹ sin relacionarlo explícitamente con la ahora llamada ley de Leibniz, que se suele formular así:

$$A = B \rightarrow (\Phi)(\Phi A \equiv \Phi B)$$

y que claramente se emparenta con una de las dos implicaciones contenidas en la definición del *Principia*: aquella que deriva la indiscernibilidad de la identidad.

Esta “ley de Leibniz” también puede tomar otras formas y otros nombres: por contraste con el principio de la identidad de los indiscernibles también se la ha llamado el principio de la indiscernibilidad de los idénticos. Wiggins, por ejemplo, asume esta identificación cuando habla de “...un principio conocido usualmente como la ley de Leibniz o de la indiscernibilidad de los idénticos, a saber:

$$(x)(y) ((x = y) \supset (\Phi x \equiv \Phi y))^{10}$$

Sin embargo, la fuente más conocida del uso de estos términos tal vez se encuentre en el artículo de Quine “Reference and Modality”, que se gestó en los años cuarentas y se publicó en 1953. Allí dice Quine:

⁶ G. Frege, “Reseña de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl”, recogida parcialmente en Peter Geach y Max Black, eds., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 80-81.

⁷ Véase Kurt Gödel, “The Completeness of the Axioms of the Functional Calculus of Logic”, en Jean van Heijencort, *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1967, pp. 582-591.

⁸ Véase Willard van Orman Quine, *Set Theory and its Logic*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1963, parágrafo 1.

⁹ Algunas referencias específicas se encuentran en H. Ishiguro, *op. cit.*, cap. 2 y en G. W. Leibniz, *Logical Papers*. Trad. de G. H. R. Parkinson. Oxford, Universidad de Oxford, 1966.

¹⁰ Véase David Wiggins, *Sameness and Substance*. Oxford, Blackwell, 1980, p. 19.

Uno de los principios fundamentales que gobierna la identidad es el de *substitutividad*, o, como bien puede llamarse, el de la *indiscernibilidad de los idénticos*. Este principio estipula que: dado un enunciado verdadero de identidad, uno de sus términos puede substituirse por el otro en cualquier enunciado verdadero y el resultado será verdadero.¹¹

Qué tan sensato sea identificar al principio de substitutividad con la ley de Leibniz o caracterizarlo como principio de la indiscernibilidad de los idénticos, son cuestiones que debemos posponer ya que están íntimamente ligadas con el planteamiento del problema y con las diferentes versiones que se suelen dar de “una” ley o “un” principio. Richard Cartwright, por ejemplo, ofrece buenas razones para distinguir entre el principio de substitutividad y la ley de Leibniz, aunque, como veremos, su versión de esta última pone el énfasis en su interpretación ontológica.¹² Por otro lado, los problemas asociados con las conocidas excepciones al principio de substitutividad se suelen asociar con la distinción entre contextos extensionales y contextos intensionales, mientras que el problema de la indiscernibilidad tiende a relacionarse con la caracterización de las sustancias vía la predicación y la posibilidad de una diferencia *solo numero* o a plantearse en términos de posibilidades lingüísticas de descripción.

Una forma de empezar a entender estas diferencias es tratar de establecer el énfasis que las determina y que prepara el camino para establecer prioridades lógicas y ontológicas. Tomemos, por ejemplo, la ley de Leibniz entendida como la implicación que deriva la indiscernibilidad de la identidad y que, como ya vimos, se puede expresar así: $A = B \rightarrow (\Phi)(\Phi A \equiv \Phi B)$. Por un lado la verdad de esta afirmación tiene algo de perogrullesco: si *A* y *B* son iguales, ¿cómo las vamos a diferenciar? Pero, debemos notar, esta imposibilidad de diferenciación se establece a través de una cuantificación universal sobre propiedades y esta cuantificación, como la noción misma de propiedad, tiene sus bemoles lógicos y ontológicos. Una cosa es la obviedad de Pero Grullo y otra la claridad cartesiana.

Regresemos entonces al principio leibniziano que sintetiza la función lógica básica de la identidad y que, en general, suscita más reparos por su formulación que por su contenido. La más conocida de sus expresiones es la que cita Frege, parcialmente, y que se puede complementar extendiéndola una línea más:

Son lo mismo aquellos que uno puede ser substituido por el otro sin que se altere la verdad, como “triángulo” y “trilátero”, “cuadrángulo” y “cuadrilátero”. (“Eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veritate, ut Triangulum et Trilaterum, Quadrangulum et Quadrilaterum”).¹³

¹¹ W. van O. Quine, “Reference and Modality”, en *From a Logical Point of View*. 2a. ed. Nueva York, Harper & Row, 1963, p. 139.

¹² Véase Richard Cartwright, “Identity and Substitutivity”, en Milton K. Munitz, ed., *Identity and Individuation*. Nueva York, Universidad de Nueva York, 1971.

¹³ *Apud* H. Ishiguro, *op. cit.*, p. 19. Véase G. W. Leibniz, *Logical Papers*, p. 34 y C. I. Gerhard, *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, p. 219.

Desafortunadamente y aunque —como nota Ishiguro— es claro que en este texto Leibniz está discutiendo una relación entre conceptos, la mayoría de los lectores de Leibniz han señalado que en otros pasajes la formulación del principio no es tan clara o apunta hacia una discusión de objetos más que de conceptos. Así, en otro escrito, dice Leibniz:

Que *A* es lo mismo que *B* quiere decir que el uno puede substituirse por el otro en cualquier proposición sin que se altere la verdad.

(“*Idem autem esse A ipsi B significat alterum alteri substitui posse in propositione quacumque salva veritate*”).¹⁴

Pero también afirma:

A coincide con *B* si el uno puede substituirse en el lugar del otro sin que se altere la verdad, o si, al analizar cada uno de ellos por la substitución de sus valores (sus definiciones) en el lugar de los valores, lo mismo aparece en ambos lados.

Lo mismo lo entiendo formalmente (*formaliter*).

(“*Coincidit A ipsi B, si alterum in alterius locum substitui potest salva veritate, seu si resolvendo utrumque per substitutionem valorum (seu definitionum) in locum terminorum utriusque prodeunt eadem, eadem inquam formaliter...*”)¹⁵

Aquí la palabra clave es “*formaliter*” porque, como señala Ishiguro, su uso proviene de la filosofía medieval y su sentido es el “de aquello que concierne a las cosas mismas más que a la idea de las cosas”.¹⁶ Sin embargo, más que entrar a las fuentes de una supuesta ambigüedad leibniziana¹⁷ entre uso y mención, tal vez fuera conveniente atender a los principios que se evocan con tal distinción. Esta actitud se justifica no sólo porque, desde el punto de vista de la erudición leibniziana, la lectura más coherente del principio de substitutividad lo relaciona con conceptos y no con cosas o palabras, sino porque aun dentro del ámbito de los conceptos, el principio no parece tener una función uniforme. Ishiguro, por ejemplo, piensa que a veces el principio puede interpretarse como una definición de la identidad de conceptos —como cuando se infiere la substitutividad de la identidad— pero también señala que en otras formulaciones —cuando se deriva la identidad de la substitutividad— parece funcionar como un criterio de identidad de conceptos.¹⁸ Para lo que aquí nos interesa, los principios que estarían en cuestión y que deben establecerse con cierta nitidez son los que Richard Cartwright caracteriza como principio de substitutividad y principio de identidad. En el contexto general de

¹⁴ *Apud* H. Ishiguro, *op. cit.*, p. 19. Referencias: G. W. Leibniz, *Logical Papers*, p. 52 y L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. París, 1903, p. 362.

¹⁵ *Apud* H. Ishiguro, *op. cit.*, p. 19. Referencias: G. W. Leibniz, *Logical Papers*, p. 53 y L. Couturat, *op. cit.*, p. 362.

¹⁶ H. Ishiguro, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ En relación con este problema véase H. Ishiguro, *op. cit.*, cap. 2.

¹⁸ *Idem*.

establecer las relaciones entre estas nociones, Cartwright delimita los principios que las rigen de la siguiente manera: por un lado tenemos un principio leibniziano que, en términos contemporáneos, se puede formular así:

(A) para todas las expresiones α y β , $\alpha = \beta$ expresa una proposición verdadera si y sólo si, para todas las oraciones S y S' , si S' es como S excepto por contener una ocurrencia de β donde S contiene una ocurrencia de α , entonces S expresa una proposición verdadera sólo si S' también la expresa.¹⁹

De acuerdo con Cartwright, (A) se puede considerar como la fusión de:

(B) para todas las expresiones α y β , $\alpha = \beta$ expresa una proposición verdadera si la sustitución de β por α preserva la verdad.

con

(C) para todas las expresiones α y β , $\alpha = \beta$ expresa una proposición verdadera sólo si la sustitución de β por α preserva la verdad.²⁰

En otras palabras, (A) afirma que la sustitución *salva veritate* es condición necesaria y suficiente de la identidad; (B) es la parte que establece a la sustitución como condición suficiente de la identidad y (C) la que la establece como condición necesaria. Este desglose le permite a Cartwright enfatizar que es (C), y no (B), la condición que mejor expresa el principio de substitutividad; en las palabras de Quine, que Cartwright cita, esto quiere decir que: “dado un enunciado verdadero de identidad, uno de sus términos puede substituirse por el otro en cualquier enunciado verdadero y el resultado será verdadero”.²¹ La delimitación y limitación del principio de substitutividad a la implicación que va de la identidad a la substitutividad no deja de tener problemas ya que, al menos en la formulación quineana, se sigue usando la noción de “término” que, como se sabe, sufre (y goza) de una notoria ambigüedad compartida con las nociones de “sujeto” y “predicado”.²² Sin embargo, lo que le interesa a Cartwright es distinguir entre (C), el principio de substitutividad, y (D), lo que él llama el principio de identidad. Este último lo expresa así:

(D) si $x = y$, entonces toda propiedad de x es una propiedad de y .²³

(D) es un principio que no sólo se suele asociar con (C), sino que se podría considerar su fundamento. Si x es igual a y , si son la misma cosa, entonces todo lo que se

¹⁹ R. Cartwright, “Identity and Substitutivity”, en *op. cit.*, p. 120.

²⁰ *Idem.*

²¹ Véase *ibid.*, p. 121 y W. van O. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 139.

²² Véase Peter Geach, *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Ithaca, Universidad de Cornell, 1970, p. 22. (Citado por H. Ishiguro).

²³ R. Cartwright, “Identity and Substitutivity”, en *op. cit.*, p. 121.

predique con verdad de x se predicará, también con verdad, de y . El problema, como señala Cartwright y muestra la amplia bibliografía sobre el tema, es que —más allá de las discusiones acerca de cómo salirles al paso— el principio de substitutividad tiene excepciones. Discutibles o no, estas excepciones indican que (C), el principio de substitutividad, no comparte la transparencia y simpleza de (D), el principio de identidad. Es por esto que para Cartwright es importante mostrar que, aunque a veces se confundan o se piense que el uno es la manifestación material del otro, (C) y (D) son dos principios diferentes y, sobre todo, que (D) no implica a (C). En este planteamiento se enfatizarán dos cosas: en primer lugar que pensar que (D) implica a (C) equivale a pensar que de las excepciones a (C) se puede derivar la falsedad de (D). Dice Cartwright: “...preguntar si el principio de identidad implica el principio de substitutividad es preguntar si de la proposición acerca de que hay un contraejemplo al principio de substitutividad se puede inferir legítimamente la falsedad del principio de identidad”.²⁴

En segundo lugar se pone énfasis en el carácter ineludible de las excepciones al principio de substitutividad: la existencia misma de oraciones donde la substitutividad no es transparente y requiere de una explicación que justifique su opacidad, muestra que el principio y sus excepciones van de la mano. Esta relación es de notarse, ya que, como habíamos mencionado, la substitutividad se suele asociar con el principio de identidad y esta asociación es la que sugiere la imposibilidad de excepciones. Así, refiriéndose al principio de substitutividad, Quine dice lo siguiente:

Es fácil encontrar casos contrarios a este principio. Por ejemplo, los enunciados:

- (1) Giorgione = Barbarelli
- (2) A Giorgione lo llamaban así por su tamaño

son verdaderos; sin embargo, el reemplazar el nombre “Giorgione” por el nombre “Barbarelli” convierte a (2) en la falsedad: A Barbarelli lo llamaban así por su tamaño.²⁵

Pero, un ejemplo más adelante, insiste:

Sin embargo, la base del principio de substitutividad parece bastante sólida; todo lo que se puede decir acerca de la persona Cicerón (o Giorgione) debe ser igualmente verdadero de la persona Tulio (o Barbarelli) ya que son la misma persona.²⁶

Es este punto de vista el que obliga a Quine a relacionar las excepciones al principio de substitutividad con opacidades referenciales veniales y la aplicación cabal de ese principio con una transparencia que, en su pureza, sólo puede ser constada por esa misma

²⁴ *Ibid.*, p. 122.

²⁵ W. van O. Quine, “Reference and Modality”, en *op. cit.*, p. 139.

²⁶ *Idem.*

aplicación cabal. Sin embargo, señalar aquí una circularidad sería un tanto apresurado ya que es precisamente esta circularidad la que suelda la substitutividad con la pureza referencial. Cartwright, por otro lado, piensa que lo importante de estos ejemplos es que constituyen excepciones y el que haya formas, ingeniosas o tormentosas, de enderezar su oblicuidad o restituir su transparencia, sólo enfatiza el hecho de su excepcionalidad. Con Quine en mente dice Cartwright:

Algunos responden a esto [la diferencia entre S1: “A Giorgione lo llamaban así por su tamaño” y S2: “A Barbarelli lo llamaban así por su tamaño”] señalando que la proposición expresada por S1 también se expresa por la oración diferente: “A Giorgione lo llamaban ‘Giorgione’ por su tamaño” y aquí la substitución de ‘Barbarelli’ en el lugar de la primera aparición de ‘Giorgione’ resulta en una oración que, en contraste con S2, expresa una proposición verdadera. Pero la respuesta apropiada a esto es: cierto, pero no pertinente. Ya que, por más que la situación pueda ser diferente con otros pares de oraciones, el hecho es que el par (S1, S2) es un contraejemplo. Aún más, a veces se dice que la aparición de ‘Giorgione’ en S1 no es puramente referencial (no puramente designativa, oblicua). Pero esto, lejos de salvar al principio de substitutividad, sólo reconoce que el par (S1, S2) es de hecho su contraejemplo, ya que también se nos dice que la aparición de un nombre en una oración cuenta como puramente referencial sólo si la substitución de esa aparición por todas y cada una de las expresiones co-designativas preserva el valor de verdad.²⁷

Este planteamiento está orientado hacia una pregunta básica en la argumentación: ¿en qué medida las oraciones S1 y S2 podrían considerarse como una excepción al principio de identidad? Puesto que este principio está formulado en términos de propiedades, la excepcionalidad de (S1, S2) tendría que ver con una propiedad de Giorgione que no lo fuera de Barbarelli; la dificultad es determinar cuál podría ser esta propiedad. El intento de determinar una propiedad de Giorgione de la que Barbarelli carezca, arguye Cartwright, resulta en una incoherencia que no puede usarse como contraejemplo del principio de identidad. Pero antes de tratar de formular esa incoherencia hay que notar que la propiedad en cuestión no puede ser la propiedad de ser llamado ‘Giorgione’ por su tamaño, ya que esta propiedad la tienen tanto Giorgione como Barbarelli. Tampoco se puede pensar en la propiedad de ser así llamado en razón de su tamaño, ya que entonces tendríamos que especificar cómo de hecho se es llamado. Estas dificultades indican que precisar una propiedad de Giorgione que no posea Barbarelli no es una tarea simple y requiere que se establezca una relación entre un objeto y la verdad de una afirmación específica acerca de él. Dice Cartwright:

Una sugerencia más adecuada es que la propiedad en cuestión sea aquella que tiene un objeto si y sólo si la proposición acerca de que al objeto en cuestión lo llaman así por su tamaño, es una proposición verdadera. Se podría por tanto

²⁷ R. Cartwright, “Identity and Substitutivity”, en *op. cit.*, p. 122.

sugerir que si suponemos que P es la propiedad que tiene una cosa x únicamente cuando la proposición acerca de que a x la llaman así por su tamaño es verdadera, entonces, puesto que la proposición acerca de que a Giorgione lo llamaban así por su tamaño es verdadera, Giorgione tiene P, y, puesto que la proposición acerca de que a Barbarelli lo llamaban así por su tamaño es falsa, Barbarelli no tiene P, y de esto, junto con la identidad de Giorgione con Barbarelli, se puede concluir que el par (S1, S2) falsifica el principio de identidad.²⁸

Esta conclusión, como ya mencionamos, conlleva para Cartwright una incoherencia que, esquemáticamente, se puede formular así: supongamos que la propiedad en cuestión es P, entonces la formulación del ejemplo inicia con la verdad de:

(1) Giorgione tiene P

y se agrega:

(2) A Giorgione lo llaman “Barbarelli”

De (1) y (2) se puede derivar, por generalización existencial:

(3) Hay alguien a quien llaman “Barbarelli” y tiene P

que, dada la caracterización de P como “la propiedad que tiene una cosa x únicamente cuando la proposición acerca de que a x la llaman así por su tamaño es verdadera”, es equivalente a:

(4) Hay alguien a quien llaman “Barbarelli” y la proposición acerca de que lo llaman así por su tamaño es verdadera

que, en el mejor de los casos y en el espíritu del ejemplo, es falsa: no hay alguien a quien se llame “Barbarelli” por su tamaño. Claro está que el defensor de P podría argüir que tanto la incongruencia como la falsedad de (4) provienen precisamente de la violencia ejercida en contra del principio de identidad. Después de todo, se podría pensar que lo que muestra el ejemplo de Quine es que existe al menos una propiedad que tiene Giorgione y de la que carece Barbarelli, no obstante que son la misma cosa gorda. Sin embargo, hay que recordar que a lo que apunta la argumentación de Cartwright es hacia la posibilidad de caracterizar adecuadamente a P. En este tenor el defensor de P podría sugerir que (4) no es una formulación adecuada de (3) ya que en (4) la expresión “lo llamaban así” hace referencia a “Barbarelli”. El problema es que la única forma de eliminar la posibilidad de que “lo llamaban así” no se ancle en un nombre es eliminar ese nombre, pero si seguimos este camino la equivalencia adecuada de (3) sería:

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

- (5) Hay alguien tal que la proposición acerca de que lo llamaban así por su tamaño es verdadera.

En (5) “lo llamaban así” no tiene antecedente, sino que aparece por sí sola, sin referencia a un contexto lingüístico; pero esto es precisamente lo que quiere enfatizar Cartwright, que una expresión como “lo llamaban así” tiene que hacer referencia a un contexto y la ausencia de ese contexto vicia la formulación de la proposición y, consecuentemente, la definición de la discutida propiedad P. Dice Cartwright:

De acuerdo con esa definición, un objeto dado tiene P únicamente en el caso de que la proposición acerca de que lo llamen así por su tamaño sea verdadera. Pero, ¿cómo debemos entender esto? Si suponemos que la expresión ‘lo llaman así’ tiene un referente fijo —el nombre ‘Giorgione’, digamos— entonces P no servirá para falsificar el principio de identidad; y si entendemos que el referente de ‘lo llaman así’ cambia con cada una de las diferencias en la elección de nombre para el objeto dado, entonces la definición presupone algo falso, a saber, que existe algo como la proposición acerca de que el objeto en cuestión lo llaman así por su tamaño.²⁹

Para Cartwright el examen cuidadoso del ejemplo quineano muestra entonces dos cosas, por un lado, que el principio de substitutividad tiene excepciones y que la gravedad de estas excepciones se suele asociar con el principio de identidad, por otro, se argumenta que el principio de identidad no implica al de substitutividad, ya que la transformación del contraejemplo a la substitutividad en un contraejemplo al principio de identidad conlleva, como vimos, considerables dificultades de formulación. Su argumentación, dice Cartwright,

Muestra que no todo contraejemplo para el principio de substitutividad es un contraejemplo para el principio de identidad y, por lo tanto, que el principio de identidad no implica el principio de substitutividad. Y esto, me parece, es algo que debe reconocerse de una vez por todas.³⁰

Aunque convincente esta conclusión mantiene en el aire una pregunta muy general: ¿cuál es la relación entre identidad y substitutividad? Si, como arguye Cartwright, el principio de identidad no implica al de substitutividad, ¿podemos suponer que son independientes?, ¿hay que renunciar a considerar a la identidad como el fundamento ontológico de la substitutividad? En lo que resta de este trabajo examinaremos una posición, la de Quine, que en parte replantea y en parte reevalúa estas preguntas. Para Quine, como para Frege, Gödel y la mayoría de los lógicos, la substitutividad va de la mano con la identidad y separarlas equivaldría a privarnos de un mecanismo lógico muy

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

³⁰ *Ibid.*, p. 125.

poderoso. El problema entonces es cómo dar una caracterización de la identidad que garantice la substitutividad y que no dependa de nociones ontológicas cuestionables y muy discutidas como las de sustancia o propiedad, sino que pueda ser formulada en los términos más sobrios y formales de individuación, variables individuales, predicados y cuantificación.

Un logro muy cercano a este ideal se debe a Gödel, quien, como se sabe, probó la completud del cálculo de predicados en su tesis doctoral de 1930. En su prueba de los dos primeros teoremas

Teorema I. Toda fórmula válida del cálculo funcional restringido es probable.

y su equivalente:

Teorema II. Toda fórmula del cálculo funcional restringido es o refutable o puede ser satisfecha (y, además, puede ser satisfecha en el dominio denumerable de individuos).

Gödel parte de seis axiomas que no incluyen a la identidad.³¹ Sin embargo, un poco antes de formular el Teorema VII, dice:

Tanto el Teorema I como el Teorema II se pueden generalizar en varias direcciones.

En primer lugar es fácil incorporar la noción de identidad (entre individuos) a la consideración agregando a los Axiomas 1-6, ya mencionados, dos más:

$$7. x = x, 8. x = y \rightarrow [F(x) \rightarrow F(y)].^{32}$$

de esta forma se amplía el ámbito de fórmulas a las que se aplicaban los Teoremas I y II y se obtiene:

Teorema VII. Toda fórmula del ámbito ampliado puede ser probada si es válida (más precisamente, si es válida en todo dominio de individuos)

y

Teorema VIII. Toda fórmula del ámbito ampliado es o refutable o puede ser satisfecha (y, además, puede ser satisfecha en un dominio finito o denumerable de individuos).

El mecanismo para lograr esta extensión consiste en agregar a la fórmula del ámbito ampliado que se desee probar, el Axioma 7 y todas las fórmulas generadas por la aplicación sistemática del Axioma 8 a sus predicados (monádicos, diádicos, etcétera). Esta receta garantiza la eliminación del signo de identidad de una fórmula sin alterar sus propiedades lógicas. Dice Gödel:

³¹ Véase K. Gödel, "The Completeness of the Axioms of the Functional Calculus of Logic", en *op. cit.*, pp. 582-591. (Traducción de la versión publicada, en el mismo año, de la tesis de 1930.)

³² *Ibid.*, p. 589.

En lo que respecta a la prueba, supongamos que A denota una fórmula arbitraria del ámbito ampliado. Construimos una fórmula B como el producto (conjunción) de A, $(x)(x = x)$, y todas las fórmulas que obtenemos del Axioma 8 sustituyendo F por las variables funcionales que ocurren en A, esto es, más precisamente:

$$(x)(y) \{x = y \rightarrow [F(x) \rightarrow F(y)]\}$$

para todas las variables funcionales singulares de A,

$$(x)(y)(z) \{x = y \rightarrow [F(y, z) \rightarrow F(y, z)]\} \& (x)(y)(z) \{x = y \rightarrow [F(z, x) \rightarrow F(z, y)]\}$$

para todas las variables funcionales binarias de A (incluyendo la misma “=” y las fórmulas correspondientes para las variables funcionales n -arias de A para las cuales $n \geq 3$). Supongamos que B’ sea la fórmula que resulta de B cuando el signo “=” se reemplaza por una variable funcional G que no aparezca en B de ninguna manera. Entonces el signo “=” ya no aparece en la expresión B’ que, por lo tanto, de acuerdo con lo que se ha probado antes, es o refutable o puede ser satisfecha. Si es refutable también lo es B, puesto que resulta de B’ a través de la substitución de “=” por G. Pero B es el producto lógico de A y una sub-fórmula que obviamente se puede probar por los Axiomas 7 y 8. En este caso, por lo tanto, A es también refutable.³³

La satisfacción, como es de imaginarse, genera otros vericuetos en relación con la identidad que no se reducen a la falta de elementos de discernimiento sino que, por el contrario, enfatizan problemas de distinción, de número y de clase a los que aquí no haremos referencia. Por lo pronto notemos que los Axiomas 7 y 8 de Gödel nos permiten formular un facsimil de la identidad que, sin respaldos ontológicos, logra garantizar la substitutividad ya que la identidad se resume en la indiscernibilidad y ésta se establece en términos puramente predicativos. Así, si dejamos a un lado por un momento el problema de la individuación, podemos entender que Quine asuma gustosamente la solución de Gödel y la reformule en términos más generales.

En el contexto de una discusión acerca del ámbito de la lógica,³⁴ Quine plantea el problema de incluir o excluir a la identidad dentro de ese ámbito. Sugiere así que una buena razón para excluirla es que, si asumimos que las verdades lógicas lo son en razón de su estructura, entonces las verdades paradigmáticas de la teoría de la identidad no serían verdades lógicas. Aceptar a la identidad como parte de la lógica podría entonces poner en tela de juicio el irrefutable carácter formal de la última. Dice Quine:

Sin embargo, esta actitud general hacia la verdad lógica es amenazada (*threatened*) por el predicado “=” de identidad. Verdades de la teoría de la identidad como “ $x = x$ ”, además de “ $(\exists y) (x = y)$ ” o “ $\sim(x = y \cdot \sim(y = x))$ ”, son inaceptables como

³³ *Idem.*

³⁴ Véase W. van O. Quine, *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1970, cap. 5.

verdades lógicas bajo las definiciones proyectadas de verdad lógica, ya que son falsificables al substituir otros predicados en lugar de “=”.³⁵

Otra razón, más específicamente quineana, para expulsar a la identidad del reino de la lógica, es la idea de que la generalidad lógica es típicamente oblicua, esto es, se ejerce sobre oraciones y no sobre objetos:

Podemos generalizar a partir de “Tom es mortal”, “Dick es mortal” y así sucesivamente, sin hablar de verdad o de oraciones; podemos decir: “Todos los hombres son mortales”. En forma similar podemos generalizar a partir de “Tom es Tom”, “Dick es Dick”, “0 es 0” y así sucesivamente, diciendo “Todo es igual a sí mismo”. Pero cuando, por otro lado, queremos generalizar a partir de “Tom es mortal o Tom no es mortal”, “La nieve es blanca o la nieve no es blanca” y así sucesivamente, ascendemos a hablar de verdades y de oraciones, decimos: “Toda oración de la forma ‘ p o no p ’ es verdadera”, o “Toda alternancia de una oración con su negación es verdadera”. Lo que propicia este ascenso semántico no es que “Tom es mortal o Tom no es mortal” sea de alguna manera acerca de oraciones mientras que “Tom es mortal” y “Tom es Tom” es acerca de Tom. Las tres son acerca de Tom. Ascendemos únicamente por la manera oblicua en la que se relacionan entre sí las instancias sobre las que generalizamos.³⁶

Así las cosas, si la identidad o, para el caso, cualquier otro predicado, formara parte de la lógica, entonces el quineano ascenso semántico, propiciado por la oblicuidad, quedaría anclado al lenguaje objeto y a su discurrir sobre objetos. Ésta, que podría pensarse como la situación natural, Quine la considera “desafortunada” ya que la distinción entre generalizar a partir de objetos y generalizar a partir de oraciones y verdades es esencial para distinguir entre las ciencias naturales y la lógica. Quine plantea el problema de la siguiente manera:

Si [...] consideráramos a “=” o cualquier otro predicado como parte del vocabulario puramente lógico, tendríamos entonces que reconocer que, después de todo, a través de la cuantificación directa en el lenguaje objeto se pueden expresar algunas generalidades lógicas; “ $(x)(x = x)$ ”, por ejemplo. Esto parece desafortunado. El contraste entre generalidades que se pueden expresar así por la cuantificación en el lenguaje objeto, por un lado, y las generalidades que, por el otro, requieren del ascenso semántico, marca un lugar notorio y tentador para establecer la línea divisoria entre las otras ciencias y la lógica.³⁷

Por otro lado, y a pesar de estas tentaciones de exclusión, existen otras razones que nos pueden inclinar a incluir la identidad dentro del enrarecido ámbito de la pureza lógica. La primera de ellas, la que la distancia, lógica y epistemológicamente, de las

³⁵ *Ibid.*, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ *Ibid.*, p. 61.

matemáticas, es la completud; Gödel, como ya recordamos, mostró, usando los Axiomas 7 y 8, que el cálculo de predicados con identidad es completo, mientras que, como Gödel también mostró unos meses más tarde, la aritmética no lo es. La segunda razón es la neutralidad, la teoría de la identidad “no tiene preferencias”, y esta neutralidad, y la universalidad consiguiente, la emparenta más con la lógica que con las matemáticas. En palabras de Quine:

Otro aspecto en que la teoría de la identidad parece más lógica que matemáticas es la universalidad: trata a todos los objetos imparcialmente. Es cierto que, en forma semejante, cualquier teoría puede formularse con variables generales con un rango universal, sin embargo, los únicos valores de las variables que importan, por ejemplo, para la teoría de los números o la teoría de los conjuntos, son los números y los conjuntos, mientras que la teoría de la identidad no tiene preferencias.

Esta última característica sugiere que la teoría de la identidad, como la teoría de la cuantificación, es peculiarmente básica.³⁸

Este carácter básico de la identidad, aunado a la posibilidad de dar una caracterización funcionalmente adecuada de ella a partir de predicados y cuantificadores, inclina a Quine a considerar la identidad como parte de la lógica. La ventaja teórica de esta caracterización es que no se establece en abstracto, como una definición, sino en función de la riqueza descriptiva del lenguaje que se está regimentando.

Aunque no podemos definirla puramente en términos de funciones de verdad y cuantificación, podemos definir la identidad, o un útil facsímil de ella, en los sistemas donde se apliquen las funciones de verdad y los cuantificadores.³⁹

Así, en lugar de dar una definición general como la del *Principia*, que inmediatamente se ve lastrada por sus implicaciones teóricas, Quine, como Gödel, da los lineamientos de una definición para cada sistema o lenguaje lógico en el que se desee incorporar la identidad. Estos lineamientos, podríamos decir, son una aplicación del principio de indiscernibilidad de los idénticos al caso particular de un lenguaje o sistema; esta aplicación consiste, básicamente, en asegurar que si x es igual a y entonces no hay forma de discernir entre ellas. En el caso de un lenguaje en particular esto quiere decir garantizar que en ese lenguaje no existan recursos para distinguir entre dos términos relacionados verdaderamente por el predicado de identidad, esto es, asegurar que los recursos descriptivos de ese lenguaje no permiten distinguir entre x y y ; dado cualquier predicado de ese lenguaje, ya sea monádico, diádico o n -ádico, x lo tendrá si y sólo si y también lo tiene. Pedagógicamente Quine explica el mecanismo de la siguiente manera:

El método de definición es evidente a partir del siguiente ejemplo. Considérese un lenguaje estándar cuyo léxico de predicados consiste en un predicado “A” de

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

un lugar, dos predicados, “B” y “C”, de dos lugares y un predicado “D” de tres lugares. Podemos entonces definir “ $x = y$ ” como la abreviación de:

$$(3) Ax \equiv Ay \cdot (z)(Bxz \equiv Bzy \cdot Bxz \equiv Byz \cdot Czx \equiv Czy \cdot Cxz \equiv Cyz \cdot (z')(Dzz'x \equiv Dzz'y \cdot Dxxz' \equiv Dzyz' \cdot Dxxz' \equiv Dyyz'))).$$

Nótese cuál es el plan: el agotamiento de las combinaciones. Lo que “ $x = y$ ” nos dice, de acuerdo con esta definición, es que los objetos x y y son indistinguibles por los cuatro predicados; que aun en sus relaciones con otros objetos z y z' son indistinguibles uno del otro en tanto esas relaciones se expresen en oraciones simples.⁴⁰

Esta posibilidad de ver “ $x = y$ ” como la forma sucinta o abreviada de (3) permite considerar las leyes de la identidad como formas abreviadas de verdades lógicas de la teoría de la cuantificación, esto es, como verdades puramente formales o estructurales que no hacen referencia a un lenguaje objeto o a un conjunto de predicados en particular. De aquí que finalmente, dado este mecanismo que permite pensar la identidad como un esquema lógico neutro, Quine se incline por su asimilación dentro de la lógica.⁴¹ Las ventajas de esta asimilación desde el punto de vista quineano son claras: por un lado hace justicia a la universalidad y neutralidad de la identidad, por el otro garantiza la substitutividad, que simplemente se deriva de la indiscernibilidad, sin tener que acudir a ningún principio ontológico. De esta manera el planteamiento de Quine distancia la caracterización de la identidad del problema de la sustancia y lo acerca al de la individuación.⁴² Sin embargo, es precisamente en su relación con la individuación donde surge una pequeña dificultad en la versión quineana de la identidad y esta dificultad, la tentación de relativizar la identidad, puede crecer hasta cuestionar la neutralidad y universalidad de esa noción fundamental. Después de establecer el mecanismo de reducción de la identidad a la gramática estándar del lenguaje cuantificado, Quine señala:

Puede suceder que los objetos que se proponen como valores de las variables de cuantificación no sean completamente distinguibles uno del otro a través de los cuatro predicados. Cuando esto pasa (3) no logra definir la identidad *genuina*. Este *fracaso*, sin embargo, permanece *oculto* [remains unobservable] desde *el interior del lenguaje* [from within the language]; desde ese punto *privilegiado* (3) es tan buena como la identidad.⁴³

Pero si este “método de definir o simular la identidad” fracasa en tanto que definición “genuina”, y esto sucede cuando los predicados disponibles no son suficientes para diferenciar completamente a los objetos que, se supone, serán los valores de las variables,

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Véase *ibid.*, p. 64.

⁴² Este punto de vista lo enfatiza Quine en “Identity” pero, hasta donde yo sé, no ha sido publicado.

⁴³ *Ibid.*, p. 63. (Cursivas mías.)

entonces surgen preguntas que ese método debería si no eliminar, sí, al menos, acallar. Estas preguntas, tradicionales que son, se pueden formular en los términos del ejemplo quineano: si la individuación generada por los cuatro predicados del lenguaje en cuestión no es suficiente, ¿cuántos predicados y de qué lenguaje sí serían adecuados para hablar de una identidad genuina? Si la identidad se relaciona con la individuación, ¿la individuación generada por la “simulación” de la identidad es un simulacro de individuación? ¿Cuál sería el costo ontológico de este simulacro? Si la identidad se establece en función de un lenguaje, ¿en qué medida se podría hablar de una relativización de la identidad y, por ende, de la ontología? Y, por último, ¿en qué medida esta situación no le abre nuevamente la puerta a la tentación de pensar que la mejor forma de entender los valores de las variables de cuantificación son las viejas sustancias? Estas y otras preguntas vecinas son el trasfondo filosófico de la reflexión formal acerca de la identidad y la substitutividad.

Las sustancias, podemos tal vez concluir, no son tan fáciles de eliminar de la reflexión lógica; no lo son, en primer lugar, porque si queremos que nuestra cuantificación siga siendo objetiva, en el sentido de que nuestras variables individuales se refieran a objetos individuales e individualizables, más allá de los recursos predicativos de nuestro lenguaje, entonces tenemos que aceptar que una identidad definida a través de un acervo específico de predicados, tiene sus limitaciones. Esta conclusión concuerda con la idea, laboriosamente elaborada por Cartwright, acerca de que no todo contraejemplo al principio de substitutividad puede ser considerado como un contraejemplo al principio de identidad. Suponer lo contrario, como parece hacerlo Quine, le lleva explicar la falta de substitutividad por una cierta opacidad o falta de transparencia referencial. Desafortunadamente la caracterización de esta opacidad suele hacer referencia a la misma falta de substitutividad que trata de explicar.

La conclusión, más fuerte, acerca de que el principio de identidad no implica el de substitutividad, constituye, obviamente una invitación para reflexionar acerca de las relaciones entre la ontología y la lógica, específicamente en lo que toca a una posible relativización de la identidad y de la ontología, pero esas reflexiones se encuentran más allá de los límites de este trabajo expositivo y, probablemente, de las capacidades de su autor.

¿Ignoramus et ignorabimus?

Carlos TORRES ALCARAZ

En agosto de 1900 David Hilbert dictó una conferencia ante el pleno del Segundo Congreso Internacional de Matemáticas celebrado en la ciudad de París. El título de la misma era muy simple: “Problemas matemáticos”, un tema apropiado para el cambio de siglo.¹ En ella, Hilbert emprendió la defensa de una convicción que le acompañó durante toda su vida: que todo problema matemático es susceptible de una solución exacta. Éste fue el punto de partida de sus subsecuentes reflexiones acerca del futuro de las matemáticas.

Hilbert había pensado en esta cuestión durante mucho tiempo. Antes del Congreso dudó entre abordar este tema o la relación entre las matemáticas y la física, un punto que Poincaré había contemplado tres años atrás. Su decisión final la tomó con base en una sugerencia de Minkowski: “sería más atractivo mirar hacia el futuro, enumerando una lista de problemas en los que los matemáticos habrían de ponerse a prueba durante el siglo venidero”.² Se trata quizá de la conferencia más renombrada en la historia de las matemáticas. Tras precisar las exigencias que toda buena solución debe satisfacer, en la parte final presentó y analizó su famosa lista de 23 problemas individuales cuya resolución, pensaba, contribuiría al avance de las matemáticas en el siglo XX.³

La convicción de Hilbert

En un encendido pasaje, Hilbert parte de la sugerencia de Minkowski para adentrarse en nuestro anhelo por anticipar el futuro:

¹ David Hilbert, “Mathematical Problems” (trad. de Mary Winston Newson), en *Proceedings of Symposia in Pure Mathematics*, vol. 28. American Mathematical Society, 1976, pp. 1-34.

² Véase Constance Reid, *Hilbert*. Nueva York, Springer-Verlag, 1970, p. 69.

³ Véanse Felix E. Browder, ed., *Mathematical developments arising from Hilbert problems* [Proc. Symp. Pure Math.], vol. 28. Providence, American Mathematical Society, 1976 y Jean-Michel Kantor, “Hilbert’s Problems and their Sequels”, en *The Mathematical Intelligencer*, vol. 18, núm. 1, 1996. En cuanto a las exigencias para las buenas soluciones, la más importante es —dice Hilbert— “su exposición metódica y sistemática”.

¿Quién de nosotros no se alegraría al descorrer el velo que oculta al futuro, y lanzar una mirada a los próximos avances de nuestra ciencia y a los secretos de su desarrollo en los siglos venideros? ¿Hacia qué metas específicas tenderán los espíritus matemáticos más preeminentes? ¿Qué nuevos métodos y nuevos hechos en el amplio y fértil terreno del pensamiento matemático traerán consigo los nuevos tiempos? [...] Pues el cierre de una gran época no sólo nos invita a mirar hacia el pasado, sino a dirigir nuestros pensamientos hacia el futuro.⁴

Para Hilbert, una manera de mirar hacia el futuro de las matemáticas es a través de sus problemas. De hecho, cada etapa de su historia se caracteriza por ciertos problemas que estimularon la creación de nuevos métodos, y por algunos otros que no se pudieron resolver. “Es mediante la solución de problemas que el investigador pone a prueba el temple de su acero; encuentra nuevos métodos y nuevos discernimientos, y gana un horizonte más amplio y libre”.⁵ Los problemas matemáticos pueden provenir de cualquier parte, pero una vez que ingresan al dominio de la matemática se les debe resolver mediante el razonamiento puro, sin otra ayuda que la de la lógica y la imaginación. Esto, dice Hilbert, marca la diferencia entre las matemáticas y el resto de las ciencias.

Obviamente, puede suceder que al tratar de resolver un problema, todos los intentos estén condenados al fracaso, no por falta de destreza o inventiva, sino porque las hipótesis adoptadas son insuficientes para decidir la cuestión. En este caso el problema aparecerá, visto desde la teoría a la que pertenece, como un reto insuperable. Hilbert propone en tal caso recurrir a un procedimiento en el que confía plenamente: probar que las hipótesis admitidas son insuficientes para zanjar la cuestión. En este último caso, la “disolución” del problema se lograría en un segundo nivel, en el que el razonamiento no es acerca de los objetos de la teoría, sino acerca de la teoría misma.⁶ Así, de acuerdo con Hilbert, dado un problema matemático siempre es posible (a) resolverlo con los recursos disponibles en la teoría, o (b) demostrar que los axiomas y métodos de prueba admitidos en la teoría no son suficientes para decidir la cuestión, es decir, que todos los intentos por hallar una respuesta al interior del sistema están condenados al fracaso.

Es importante señalar que para muchos matemáticos esta última posibilidad no representa una solución al problema mismo. Por ejemplo, desde 1963 sabemos que la hipótesis del continuo es independiente de los axiomas de Zermelo-Fraenkel para la teoría de conjuntos, lo cual para muchos matemáticos no resuelve en sí la cuestión

⁴ D. Hilbert, “Mathematical Problems”, en *op. cit.*, p. 1.

⁵ *Idem.*

⁶ Desde la antigüedad los matemáticos han ofrecido pruebas de imposibilidad. Por ejemplo, la prueba de que la diagonal de un cuadrado es inconmensurable con su lado. No obstante, fue la matemática moderna la que introdujo esta forma de razonamiento en la práctica ordinaria, superando en forma inesperada viejos y difíciles problemas que habían resistido a todos los intentos de solución dentro de la teoría. Por ejemplo, la trisección del ángulo, la rectificación del círculo y la duplicación del cubo con regla y compás; la solución de cualquier ecuación de quinto grado por medio de radicales y la prueba del quinto postulado de Euclides. Todos estos problemas fueron resueltos de manera inesperada: mostrando que con los medios seleccionados no es posible darles solución.

acerca de la cardinalidad del conjunto de los números reales. Tal como lo advierte Kurt Gödel: “[...] sobre la base del punto de vista aquí admitido, una prueba de la indecidibilidad de la conjetura de Cantor con relación a los axiomas adoptados para la teoría de conjuntos [...] de ninguna manera resuelve el problema”.⁷ El punto de vista referido es el del realismo conceptual, según el cual “los conceptos y teoremas de la teoría de conjuntos describen una realidad bien determinada, en la que la conjetura de Cantor debe ser falsa o verdadera. Por tanto, su indecidibilidad a partir de los axiomas hoy asumidos sólo puede significar que estos axiomas no contienen una descripción completa de esa realidad”.⁸ No obstante, para Hilbert, que en estas cuestiones adopta un punto de vista muy cercano al nominalismo, la alternativa recién mencionada (a o b) agota todas las posibilidades: dado un problema matemático, alguna de ellas se habrá de alcanzar, de modo que tarde o temprano se aclarará la relación lógica entre la proposición matemática (“el problema”) y los principios admitidos. Más allá de esto, diría Hilbert, la matemática no puede ni debe intentar ir: un “no” rotundo al realismo conceptual.

Es quizá este importante hecho junto con otras razones filosóficas lo que da lugar a la convicción (compartida por todos los matemáticos, aunque sin el soporte de una prueba) de que todo problema matemático bien definido es susceptible necesariamente de una solución, ya sea en la forma de una respuesta efectiva a la pregunta propuesta, o mediante una prueba de la imposibilidad de su solución, y por tanto del irremediable fracaso de todos los intentos. [...] ¿Es el axioma de la resolubilidad de todo problema matemático una característica peculiar del pensamiento matemático, o es acaso una ley general inherente a la naturaleza de la mente, el que toda cuestión que se pregunta debe tener una respuesta?⁹

Vista desde la matemática, esta convicción, que Hilbert eleva al rango de axioma, parece un factor prevaleciente a lo largo de la historia, y en última instancia la causa de nuestra persistencia al tratar de resolver un problema matemático, en vez de retroceder ante los fracasos. Vehemente, exclama: “La convicción en la resolubilidad de todo problema matemático es un incentivo para el trabajador. Escuchamos dentro de nosotros el canto imperecedero: he ahí un problema. Busca su solución. La podrás encontrar mediante la razón pura, pues en la matemática no hay *ignorabimus*”.¹⁰ Es sobre esta base que Hilbert postula la resolubilidad de todo problema matemático: tarde o temprano cualquier cuestión matemática será resuelta en el sentido recién señalado.¹¹

⁷ Kurt Gödel, “What is Cantor’s continuum problem?”, en Paul Benacerraff y Hilary Putnam, comps., *Philosophy of Mathematics, Selected Readings*. 2a. ed. Cambridge, Massachusetts, Universidad de Cambridge, 1964, p. 263.

⁸ *Idem*.

⁹ D. Hilbert, “Mathematical Problems”, en *op. cit.*, p. 7.

¹⁰ *Idem*. *Ignorabimus* = ignoraremos. En latín en el original.

¹¹ En cuanto al axioma de la resolubilidad de todo problema matemático, lo correcto es ubicarlo en un contexto kantiano, tal como lo sugiere Michael Detlefsen en “FOM: Hilbert and solvability, etc.”, <http://www.cs.nyu.edu/pipermail/fom/1999-June/003272.html>. Kant, al igual que Hilbert, considera que una prueba de la imposibilidad de resolver un problema con los métodos y principios elegidos es

Una contienda filosófica

En la cita anterior, Hilbert utiliza la expresión *ignorabimus* en alusión al fisiólogo y filósofo francés Emile DuBois-Reymond (1818-1896), quien al abordar el problema de la existencia de límites en el conocimiento de la naturaleza sostuvo que hay problemas, denominados por él *trascendentales*, que son irresolubles; éstos incluyen la naturaleza de la materia y la fuerza, y todo lo relacionado con el origen del movimiento, la sensación y la conciencia. Su desalentadora frase “*Ignoramus et ignorabimus*” —Ignoramos e ignoraremos—, se convirtió en el lema de muchos científicos y filósofos en los años ochentas del siglo XIX, y una equivocación, desde el punto de vista de Hilbert. En franca oposición, Hilbert no sólo afirma que todo problema matemático se puede resolver, sino que extiende esta creencia a toda la ciencia.¹² En su discurso de retiro a los 68 años de edad sostuvo, tal como lo había hecho 30 años atrás, que no existe tal cosa como un problema irresoluble. Sus palabras finales dan testimonio de su irrefrenable optimismo:

Alguna vez el filósofo Comte dijo —con el propósito de mencionar un problema ciertamente irresoluble— que la ciencia nunca podría descubrir el secreto de la composición química de los cuerpos celestes. Unos pocos años más tarde este problema fue resuelto mediante el análisis espectral de Bunsen y Kirchhoff [...]. La verdadera razón por la cual Comte no pudo hallar un problema irresoluble es, en mi opinión, que no hay en absoluto problemas irresolubles. En lugar del necio *ignorabimus*, nuestra respuesta es la contraria: Debemos saber, sabremos.¹³

Este credo no fue compartido por todos sus coetáneos. Por ejemplo, L. E. J. Brouwer, una de las fuerzas motrices del intuicionismo matemático en el siglo XX, a la vez que niega la universalidad del principio lógico del tercero excluido, sostiene con firmeza que éste es equivalente a la suposición de que todo problema matemático es resoluble, y afirma: “En cuanto a la convicción a veces expresada de que no hay problemas matemáticos irresolubles, no existe en nuestros días ni siquiera una sombra de su prueba”.¹⁴

también una forma de resolverlo (véase Kant, *CRP*, A476/B504 y A480/B508). Al respecto, es importante notar que en tal caso la “solución” no se obtiene a través de una prueba al interior de la teoría, sino a través del análisis de las condiciones bajo las cuales se le intenta probar o refutar. En otras palabras, Kant y Hilbert aceptan como “solución” de un problema lo que en filosofía se conoce como una *solución trascendental*, y en lógica como una *prueba de indecidibilidad*. Como ya lo hemos señalado, esta postura no es compartida por los defensores del realismo conceptual.

¹² Es importante señalar que Hilbert jamás intentó probar esta afirmación más allá de la matemática. No obstante, el solo hecho de mencionarla es un indicativo de la firmeza de sus convicciones.

¹³ D. Hilbert, “Logic and the Knowledge of Nature”, en William B. Ewald, comp., *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*. 2 vols. Trad. de W. B. Ewald. Oxford, Clarendon, 1996, p. 1 165. Las últimas palabras de la cita —Debemos saber, sabremos [*Wir müssen wissen. Wir werden wissen*]— son el epígrafe que se halla sobre la tumba de Hilbert.

¹⁴ Luitzen Egbertus Jan Brouwer, *E. J. Brouwer Collected Works I: Philosophy and Foundations of Mathematics*. Trad. de Arend Heyting. Ámsterdam, North Holland, 1975, p. 21.

Brouwer recrimina a Hilbert el no apoyar su creencia con una prueba. Para entonces (1908) Hilbert se hallaba inmerso en el estudio de las ecuaciones integrales y la física teórica, así que el reto tuvo que esperar por casi una década para ser aceptado. Antes de ir a los detalles, hay dos importantes observaciones por hacer:

1. Tal como lo advierte Brouwer, la creencia de Hilbert en la resolubilidad de todo problema matemático no tenía a la sazón ningún fundamento teórico. Más bien, se trataba de una visión metafísica, de una especulación: en el dominio de la matemática, la razón pura no conoce límites. Esta fe en el poder de la razón sólo es comparable a la de Leibniz y es superior a la de Descartes. Un pensamiento muy en la línea racionalista de la filosofía occidental: los productos de la mente son transparentes a ella misma, es decir, no hay cuestiones irresolubles en este dominio.

2. Como hemos visto, para Hilbert son dos las maneras de resolver un problema: una, razonando *dentro* de la teoría; la otra, razonando *acerca* de la teoría. Por tanto, su creencia se apoya decididamente en la convicción de que la estructura de toda teoría matemática es algo que podemos descubrir, sin dejar nada oculto con relación a su orden lógico-demostrativo.¹⁵ En otras palabras: para Hilbert, el camino seguro para resolver un problema matemático fluctúa entre la teoría y la metateoría.¹⁶

La teoría de la demostración

Finalmente, en 1917 Hilbert retomó públicamente la cuestión de los fundamentos de la matemática cuando, en una conferencia dictada ante la Sociedad Matemática de Suiza, señaló la necesidad de investigar la demostración matemática a fin de establecer los fundamentos de esta ciencia.¹⁷ Éste fue el inicio de un periodo de intensa actividad en esta área, donde su principal preocupación era probar la consistencia de la matemática clásica.¹⁸ Aun así, la cuestión de la resolubilidad de todo problema matemático siguió ocupando un lugar importante en sus planes.

Según Hilbert, el problema de los fundamentos de la matemática clásica quedaría resuelto al probar que está libre de contradicciones, es decir, demostrando su consistencia. Ésta era la principal razón por la cual se concentró en el estudio de la demostración matemática. Con este propósito fue que propuso convertir cada demostración en un arreglo estructurado de fórmulas que pudiera exhibirse en concreto y examinarse en todas sus partes, para lo cual era necesaria la formalización. Dentro de este nuevo enfoque, el problema de la resolubilidad, planteado inicialmente con cierta vaguedad

¹⁵ Véase D. Hilbert, “The Foundations of Mathematics”, en Jean van Heijenoort, comp., *From Frege to Gödel*. Trad. de Stefan Bauer-Mengelberg y Dagfinn Føllesdal. Cambridge, Massachusetts, Universidad de Harvard, 1967, p. 475.

¹⁶ La única expresión que Hilbert utiliza con el prefijo “meta” es “metamatemática”. No obstante, la palabra “metateoría” se ajusta perfectamente a sus intenciones en este caso.

¹⁷ Véase D. Hilbert, “Axiomatisches Denken”, en D. Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 3. Berlín, Springer Verlag, 1935, pp. 146-156.

y más cercano a la especulación filosófica que a la matemática, se transformó en un tema de investigación formal. Ahora el estudio de la estructura deductiva de las teorías matemáticas pasaba por los siguientes conceptos: *cálculo lógico* (la misma noción que la de *sistema formal* en la lógica matemática), *inferencia formal*, *prueba formal*, *consistencia* y *completud*.¹⁹ Hilbert denominó esta empresa *teoría de la demostración*. Su principal objetivo era probar, con métodos finitistas, la consistencia de la matemática clásica.²⁰ En cuanto al tema que nos ocupa, Hilbert advierte: “Ciertamente, la teoría de la demostración no puede proporcionar un método general para resolver todos los problemas matemáticos. No existe algo de ese tipo. Sin embargo, lo que sí cae dentro del campo de acción de nuestra teoría es la prueba misma de la consistencia de la suposición del carácter resoluble de todo problema matemático”.²¹

Veamos qué tenía Hilbert en mente al momento de relacionar entre sí las nociones de consistencia y resolubilidad. Supongamos que se cuenta con un procedimiento para decidir si una fórmula A es consistente con los axiomas de una teoría formal \mathfrak{I} . Ahora, si aplicamos este procedimiento a una fórmula $\exists xp(x)$ y descubrimos que sí lo es, entonces podemos asumir la existencia de una solución para el problema expresado por $p(x)$, pues, en el peor de los casos, $\exists xp(x)$ es independiente de los axiomas de \mathfrak{I} , de modo que resulta imposible probar la fórmula $\neg\exists xp(x)$ o hallar un contraejemplo para $\exists xp(x)$. En tal caso se puede añadir $\exists xp(x)$ como un axioma (si no es que ya es un teo-

¹⁸ Al parecer, un segundo incentivo para Hilbert fue que su alumno dilecto, Hermann Weyl, se convirtió al intuicionismo, un hecho que rebasó los límites de su tolerancia. Era indispensable detener esta tendencia resolviendo en forma definitiva el problema de los fundamentos.

¹⁹ Todos estos conceptos son de naturaleza sintáctica, aunque Hilbert jamás se refirió a ellos en tales términos (el término “sintaxis” fue introducido en la lógica por Rudolf Carnap en los años treinta del siglo pasado). Por ejemplo, los conceptos de consistencia y completud considerados son los siguientes: Una teoría formal I es *consistente* si no hay una fórmula A de su lenguaje tal que A y $\neg A$ (donde “ \neg ” es el símbolo para la negación) son derivables en I ; de la misma manera, I es *completa* si para cada fórmula cerrada A , o A o su negación $\neg A$ es derivable en I .

²⁰ *Grosso modo*, la matemática finitista es la matemática de la evidencia sensible, en la que sólo se consideran propiedades y relaciones entre objetos concretos de la experiencia sensible (signos y combinaciones finitas de signos), y sólo se toman en consideración métodos combinatorios. Esta teoría no se construye axiomáticamente, sino que se desarrolla en un plano informal sobre la base de la evidencia intuitiva.

²¹ D. Hilbert, “Acerca del infinito”, en Carlos Álvarez y Luis Felipe Segura, comps., *David Hilbert, fundamentos de las matemáticas*. Trad. de Luis Felipe Segura. México, UNAM, Facultad de Ciencias, 1993 (Mathema), p. 108. En mi opinión, por “la suposición del carácter resoluble de todo problema matemático” debemos entender en este caso el principio del tercero excluido. Este principio establece que toda proposición matemática es verdadera o falsa. Por tanto, asumirlo respalda la idea de que todo problema tiene respuesta. Una dificultad respecto a este principio es que su validez no se puede afirmar sin más con relación a las totalidades infinitas. Piénsese, por ejemplo, en un enunciado existencial de la forma $\exists xA(x)$ relativo a los enteros positivos, donde $A(x)$ es un predicado decidable. La única manera de validar el principio en esta circunstancia sería a través de la exhibición de un caso favorable, *i. e.*, de una n tal que $A(n)$, o de una prueba que mostrara que para cada n , $\neg A(n)$. En un dominio finito esto siempre se puede lograr a través de la revisión exhaustiva de todos sus elementos. No obstante, en el caso de los enteros positivos resulta imposible llevar a cabo una tarea de esta naturaleza a fin de llegar a una conclusión negativa. Por tanto, con relación a los conjuntos infinitos nada garantiza la validez

rema) y postular, con ello, la existencia de una solución para el problema $p(x)$.²² Ahora vemos por qué una prueba de consistencia para $\exists xp(x)$ es, para Hilbert, una manera de resolver el problema expresado por la fórmula. Hay dos observaciones:

1. Planteado de esta manera, el problema de la resolubilidad de todo problema matemático se fragmenta, debiéndose considerar en el contexto de cada teoría específica. Por otra parte, esta fragmentación reduce el problema a proporciones manejables. Cuando Hilbert abordó esta cuestión en 1900 pasó por alto que la irresolubilidad no es una cuestión absoluta, sino relativa a los axiomas adoptados. Esta noción tan abierta de resolubilidad —es decir, resolubilidad no a través de medios específicos sino a través de *cualesquiera medios imaginables*— es, por decir lo menos, cuestionable, y parece no tener ningún sentido.²³

2. En el contexto de la teoría de la demostración, la cuestión de la resolubilidad de todo problema matemático es una cuestión precisa con relación a cada teoría específica. De esta manera, incluso ante la imposibilidad de precisar un método general para resolver todos los problemas matemáticos, Hilbert está preparado para abordar la cuestión caso por caso, investigando la estructura lógica de cada teoría. En cada situación la cuestión de la resolubilidad se convierte en un problema combinatorio relativo al sistema considerado, es decir, en un problema matemático. De esta manera, Hilbert busca dar fin a una disputa filosófica (la de la resolubilidad de todo problema matemático) no a través de la discusión verbal, sino haciendo matemáticas. Se trata, en fin, de la “matematización” de un problema filosófico.

El programa

Hacia 1925 Hilbert tenía detallado un programa cuya meta principal era “eliminar de una vez por todas la cuestión relativa a los fundamentos de la matemática”.²⁴ Lo podemos resumir como sigue: (1) formalizar la matemática clásica; (2) probar, con métodos finitistas, que la formalización es consistente; (3) probar, si tal es el caso, que el

incondicional del principio del tercero excluido, el cual tiene el rango de una noción ideal y como tal se le debe justificar. En otras palabras, Hilbert ve en el principio del tercero excluido una idea regulativa en el sentido de Kant —una hipótesis acerca de los objetos mediante la cual damos unidad y simplicidad a nuestro pensamiento— cuya incorporación debemos justificar. Dicha justificación consistiría en una prueba de consistencia, lo cual cae dentro del campo de acción de la teoría de la demostración, tal como lo afirma Hilbert en el pasaje citado.

²² Aquí entra en juego el “principio creativo” de Hilbert, según el cual nosotros creamos los objetos matemáticos mediante axiomas. Al respecto, véanse la correspondencia Hilbert-Frege en Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Trad. de Hans Kaal. Chicago, Universidad de Chicago, 1980, y los comentarios de Michael Detlefsen en “FOM: Hilbert and solvability, etc.”, en *op. cit.*

²³ Al respecto, véase Kurt Gödel, *Collected Works. III: Unpublished Essays and Lectures*. Comp. de Solomon Feferman, John W. Dawson Jr., Warren Goldfarb, Charles Parsons y Robert M. Solovay. Nueva York/Oxford, Universidad de Oxford, 1995, p. 65, n. 4.

²⁴ D. Hilbert, “The Foundations of Mathematics”, en *op. cit.*, p. 464.

sistema formal es completo; y (4) hallar un método para determinar la validez (universal) de las fórmulas del cálculo de predicados. Todas estas cuestiones están relacionadas con la cuestión de la resolubilidad. Para nuestros fines, en lo que sigue será suficiente con limitarnos a la teoría de los números.

Supongamos la existencia de un sistema formal S para la teoría elemental de los números que es consistente (es decir, no puede probar una fórmula A y su negación $\neg A$) y completo. Bajo tales circunstancias, el sistema tendría la capacidad de decidir cualquier problema matemático expresable en su lenguaje. Podríamos, por ejemplo, ordenar las pruebas formales conforme a los números de Gödel e inspeccionarlas sucesivamente, hasta hallar una prueba de la fórmula pretendida o de su negación. A causa de la completud, eventualmente llegaríamos a la prueba de una o la otra, y debido a la consistencia, una vez en posesión de la prueba de una de ellas sabríamos de la inderivabilidad de la otra, de modo que la cuestión quedaría resuelta. Por cierto, esto mostraría la existencia de un algoritmo para decidir la verdad o falsedad de cualquier fórmula perteneciente al lenguaje de S en caso de que el sistema fuera correcto (es decir, que no pudiera probar enunciados aritméticos falsos).

Si el programa hubiera tenido éxito en esta empresa, Hilbert habría podido desechar la vaga noción de “verdad”, sustituyéndola por la noción exacta de teorema formal,²⁵ o manejar la noción de “verdad” a través de la noción (sintáctica) de consistencia, dado que en un sistema completo la consistencia es equivalente a la demostrabilidad.²⁶ Por otra parte, ante la falta de garantías de que la completud se podría alcanzar en general, Hilbert planteó el *problema de la decisión* (*Entscheidungsproblem*): hallar un método efectivo para decidir si una fórmula cerrada del cálculo de predicados es válida. Tal método proporcionaría un procedimiento de decisión para cualquier sistema matemático con un número finito de axiomas, como lo son las principales teorías matemáticas.²⁷ Hilbert vio en esto “el problema fundamental de la lógica matemática”.²⁸

Con relación a tales objetivos, Hilbert creyó que éstos se alcanzarían en poco tiempo. En 1928 escribió: “toda cuestión que se puede plantear dentro del marco de la teoría de la demostración [...] encuentra un respuesta única dotada de precisión matemática”.²⁹

²⁵ De hecho, Jacques Herbrand, un seguidor del programa, denomina “verdaderas” a las fórmulas que son formalmente derivables en el sistema. Véase, por ejemplo, Jacques Herbrand, “Les bases de la logique hilbertienne”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930, núm. 37, pp. 243-255.

²⁶ Para ver cómo se relacionan consistencia y completud, consideremos la siguiente definición debida a Hilbert: Un sistema es *completo* si al añadir a los axiomas un enunciado que no es derivable en el sistema, entonces podemos derivar una contradicción en el sistema extendido. Véase D. Hilbert, “Problèmes de Foundation des Mathématiques”, en Jean Largeaut, comp., *Intuitionisme, et théorie de la démonstration*. Trad. de J. Largeaut. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 182.

²⁷ Para ser más precisos: una fórmula A es derivable en el cálculo de predicados a partir de un conjunto K de axiomas, si y sólo si hay un subconjunto finito $\{A_1, \dots, A_n\} \subseteq K$ tal que la fórmula $(A_1 \wedge \dots \wedge A_n) \rightarrow A$ es válida. En símbolos, $K \vdash_{PC} A \Leftrightarrow$ existe $\{A_1, \dots, A_n\} \subseteq K$ tal que $\models A_1 \wedge \dots \wedge A_n \rightarrow A$.

²⁸ Véase D. Hilbert y Wilhelm Ackermann, *Principles of Mathematical Logic*. Trad. de Lewis M. Hammond. Nueva York, Chelsea Publishing Company, 1950, p. 112.

²⁹ D. Hilbert, “Problèmes de Foundation des Mathématiques”, en *op. cit.*, p. 184.

La confianza de Hilbert con relación a estas cuestiones es un muestra del optimismo que siempre lo caracterizó, surgido en este caso de una ilusión: la de estar en posesión de una *lingua philosophica* (el lenguaje de la lógica de predicados) y de un *calculus racionator* (el cálculo de predicados) como aquellos soñados por Leibniz.³⁰

Algunos resultados adversos

En lo que sigue nos limitaremos a algunos resultados debidos a Kurt Gödel, Alonso Church y Alan Turing relacionados con el tema.

Si bien Gödel demostró en 1929 el teorema de completud para el cálculo de predicados de primer orden,³¹ un resultado en armonía con el programa de Hilbert, en 1931 asombró al mundo matemático con dos hallazgos sorprendentes: la completud no se puede alcanzar en el dominio de la aritmética; ninguna teoría consistente que contenga una formalización de la aritmética recursiva puede probar su propia consistencia.³²

Tras los teoremas de Gödel, la posibilidad de zanjar el problema de la resolubilidad por medio de un sistema completo cayó en desgracia. En cuanto al problema de la decisión, la esperanza de una solución favorable se desvaneció gradualmente hasta que al final cedió ante la certeza de que era inalcanzable. Dicha certeza se apoya en dos resultados negativos probados por Church y Turing en 1936,³³ quienes, tras aclarar la noción de “procedimiento efectivo” (necesaria para probar tales resultados) demostraron que el problema de la decisión es irresoluble para la lógica de predicados, así como para cualquier sistema S que contenga una formalización de la aritmética recursiva.³⁴

³⁰ En un célebre escrito, Leibniz se refiere a la creación de una *lingua philosophica* y, sobre de ella, de un *calculus racionator* que constituiría una forma cuasi-mecánica de extraer conclusiones, imaginando que, una vez en posesión de él, quienes quisieran resolver cualquier controversia filosófica sólo tendrían que tomar un lápiz y decir ¡calculemos!

³¹ Podemos enunciar este resultado como sigue: *toda fórmula válida del lenguaje del cálculo de predicados es derivable en dicho cálculo*, es decir, *el cálculo de predicados es completo respecto al conjunto de fórmulas válidas* (completud semántica).

³² Podemos enunciar estos resultados como sigue: Sea S un sistema formal que contiene una formalización de la aritmética recursiva. Si S es consistente, entonces: $G1$ (primer teorema de incompletud). Se pueden hallar enunciados aritméticos simples A pertenecientes al lenguaje de S tales que ni A ni su negación $\neg A$ son demostrables en el sistema; $G2$ (segundo teorema de incompletud). La fórmula C que expresa la consistencia de S no es derivable en S , es decir, el sistema S no puede probar su propia consistencia. Posteriores investigaciones mostraron que las fórmulas A y C en $G1$ y $G2$ son equivalentes a fórmulas del tipo $\forall \bar{a} \exists \bar{x} P(\bar{a}, \bar{x}) = 0$, donde \bar{a} y \bar{x} son sucesiones finitas de variables sobre los enteros positivos y P es un polinomio con coeficientes enteros. Por tanto, entre los problemas que S no puede resolver se hallan algunos de naturaleza elemental, a saber, enunciados diofantinos acerca de la existencia de soluciones para ecuaciones polinomiales.

³³ Véase Alonso Church, “An unsolvable problem of elementary number theory”, en *The American Journal of Mathematics*, vol. 58, 1936, pp. 345-363, y Allan M. Turing, “Computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem”, en *Proceedings of the London Mathematical Society* (2), núm. 42, 1937, pp. 230-265.

³⁴ Para ser más precisos, Church y Turing probaron que no hay una función recursiva f del conjunto de fórmulas del cálculo de predicados (o del sistema S) en el conjunto $\{0, 1\}$ tal que $f(A) = 1$ si y sólo

De esta manera, las esperanzas de Hilbert por alcanzar un sistema axiomático completo para la aritmética o, al menos, un sistema incompleto pero decidible que apoyara parcialmente su credo, se redujeron a nada, y la resolubilidad de todo problema matemático pasó a depender de la posibilidad de hallar impredecibles vías de solución en un número ilimitado de casos. Por otra parte, este fracaso no refutó categóricamente la creencia de Hilbert.

La cuestión del computabilismo

Ciertamente, ni los teoremas de Gödel ni los resultados de Church y Turing aseguran la existencia de problemas absolutamente irresolubles, aunque muestran los obstáculos por superar si lo que se quiere es una respuesta favorable. Al respecto, analizaremos algunas consecuencias de los teoremas de Gödel con relación al debate en el dominio de la filosofía de la mente.³⁵

En la matemática, ¿es superior el poder del pensamiento humano al de las máquinas?, para ser más precisos, ¿habrá una máquina probadora de teoremas equivalente a nuestra intuición matemática, digamos en el dominio de la teoría de los números? Estas cuestiones son el núcleo de interminables disputas desde los años treinta del siglo XX, las cuales se agudizaron tras la publicación de dos polémicos artículos, uno de Turing en 1950 y otro de J. R. Lucas en 1961.³⁶ Hoy en día la literatura sobre el tema está llena de apasionados ensayos en los que defensores y detractores del *computabilismo* —tendencia según la cual la mente funciona esencialmente como una máquina de Turing— tratan de resolver la cuestión más allá de toda duda, en un esfuerzo por demoler o apuntalar el último bastión de nuestro orgullo: ya no somos el centro del universo (Copérnico), ni el centro de la creación (Darwin), y posiblemente no somos dueños de nuestros actos (Freud); pero, nuestra mente, ¿es nada más que una máquina?³⁷

si A es válida (si y sólo si A es derivable en S). Esta respuesta negativa al problema de la decisión se apoya en la *tesis de Church-Turing* (mejor conocida como *tesis de Church*), la cual, llanamente, dice que toda función aritmética efectivamente calculable (todo predicado aritmético efectivamente decidible) es general recursiva(o). Esta tesis, que se puede expresar mediante la ecuación *efectivamente calculable (decidible) = general recursiva(o)*, goza de una amplia aceptación por distintas razones y cuenta con un vasto soporte empírico.

³⁵ La filosofía de la mente es una rama de la filosofía que trata de la naturaleza de los fenómenos mentales en general, y del papel de la conciencia, la sensación, la percepción y el razonamiento en lo particular. Sus problemas incluyen lo relacionado con el libre albedrío, la relación mente-cuerpo, el problema de las otras mentes y el computabilismo. Al respecto, sólo tocaremos algunos aspectos de esta última cuestión y únicamente en relación con el tema que nos ocupa. Una interrogante básica en este dominio es la siguiente: ¿se puede describir el funcionamiento de la mente humana en términos algorítmicos o computacionales? Como veremos, la respuesta a esta pregunta tiene serias implicaciones con relación a la resolubilidad de todo problema matemático.

³⁶ Véase A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", en *Mind*, vol. LIX, núm. 236, 1950, y J. R. Lucas, "Minds, Machines and Gödel", en *Philosophy*, 1961, vol. XXXVI, pp. 112-127.

³⁷ Además de Turing, dos figuras importantes que sostienen o han sostenido esta tesis son Hilary Putnam y Jerry A. Fodor. El primero instauró en los años cincuenta una postura filosófica denominada

Al respecto, los teoremas de Gödel se han utilizado en muchos intentos por derribar esta tesis.³⁸ Aun cuando al presente sólo se han alcanzado resultados parciales en este dominio, algunos de ellos se relacionan con la cuestión de la resolubilidad.

Para ubicar el tema en su justa perspectiva, recapitulemos la relación entre las nociones de *sistema formal* y *máquina de Turing*; *grosso modo*, éstas son equivalentes. En efecto, dado que los sistemas formales son de naturaleza sintáctica, todos los procesos formales realizables en ellos los pueden llevar a cabo máquinas de Turing. Por ejemplo, dado un sistema formal S para la aritmética, es posible definir una máquina de Turing T que producirá exactamente los mismos teoremas que S . El recíproco también es cierto: dada una máquina de Turing T , es posible construir un sistema formal F cuyo conjunto de teoremas coincida con la producción de T , de modo que las nociones de *sistema formal* y *máquina de Turing* son intercambiables. En consecuencia, los teoremas de Gödel también valen para las máquinas de Turing y se pueden exponer en forma modificada como sigue. Sea M una máquina productora de teoremas para la aritmética recursiva. Si M no puede producir enunciados aritméticos contradictorios, de la forma $E \wedge \neg E$, entonces: ($G1'$) Hay enunciados aritméticos A (los cuales dependen de M) tales que ni A ni su negación $\neg A$ son producibles por M ; ($G2'$) El enunciado aritmético C que expresa la consistencia de M no puede ser producido por M .

Algunos autores han visto en estos teoremas una refutación al computabilismo. Por ejemplo, Nagel y Newman³⁹ y Lucas⁴⁰ arguyen que la diferencia entre la mente humana y cualquier máquina consistente productora de teoremas aritméticos radica en que ésta es incapaz de producir (*probar*) algunos enunciados aritméticos que la primera puede reconocer como verdaderos (v. gr., A y C en $G1'$ y $G2'$). De este modo, concluyen, la mente humana supera a cualquier computadora (o máquina de Turing) en cuanto a su capacidad para reconocer verdades aritméticas.

funcionalismo bajo el precepto de que la mente es esencialmente una máquina computadora; a la sazón, un rasgo de su pensamiento era que lo único relevante para el estudio de la cognición es el funcionamiento de la mente, no su composición material. Al respecto, Fodor sostiene algo semejante; según él, la idea central de la ciencia cognitiva es aquella de la teoría de la demostración, según la cual las relaciones semánticas, en particular las relaciones semánticas entre los pensamientos, se pueden simular mediante procesos sintácticos (aquí vemos manifestarse en toda su extensión la idea de la mecanizabilidad del pensamiento). Estos autores niegan toda importancia a las neurociencias, pues desde sus respectivos puntos de vista las propiedades neurológicas del cerebro son irrelevantes para dar cuenta de las propiedades cognitivas de la mente. Véase, por ejemplo, Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1975, caps. 18-22, y Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1975.

³⁸ Véase, por ejemplo, Emil Leon Post, "Absolutely unsolvable problems and relatively undecidable propositions", en Martin Davis, comp., *Basic Papers On Undecidable Propositions, Unsolvability Problems And Computable Functions*. Nueva York, Raven Press, 1964, pp. 340-417, J. R. Lucas, *op. cit.*, Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*. Oxford, Universidad de Oxford, 1989 y R. Penrose, *Shadows of the Mind*. Oxford, Universidad de Oxford, 1994.

³⁹ Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's Proof*. Nueva York, Universidad de Nueva York, 1958.

⁴⁰ J. R. Lucas, *op. cit.*

Precisemos el argumento de Nagel y Newman. En la demostración de su primer teorema de incompletud, Gödel construye un enunciado aritmético A que afirma, una vez decodificado en el metalenguaje, su inderivabilidad en el sistema. Dicho enunciado tiene la propiedad de ser verdadero si y sólo si como fórmula es inderivable en M . Por tanto, argumentan dichos autores, no siendo derivables A y C en M , pues M es consistente, quien esto observa reconoce en ello la verdad de ambos enunciados. *Ergo*, la superioridad de la mente sobre la máquina.

El argumento anterior parece plausible, pero hay una falla en él. Para saber que A y C son verdaderos, primero debemos probar la consistencia de M . De otra manera, lo único que se tendría sería el enunciado condicional “Si M es consistente, entonces A y C son verdaderos”, de donde no se sigue sin más la verdad de A y C .⁴¹ Ahora, es precisamente $G2$ (o $G2'$) quien nos previene acerca de los obstáculos que debemos superar en este sentido: una prueba de consistencia para un sistema matemático que comprenda a la aritmética recursiva deberá ir más allá del sistema. Pero, si el sistema es suficientemente poderoso como para abarcar el 99.9% de la matemática existente (como, por ejemplo, ZFC), ¿deberíamos dar por sentado que tarde o temprano probaremos, nosotros los humanos, la consistencia del sistema?, es decir, ¿estamos seguros de que en cada caso hallaremos las evidencias necesarias para probar la consistencia de *cualquier* sistema matemático? Conforme a la creencia de Hilbert, tal debería de ser el caso.

Si bien los teoremas de Gödel muestran algunas limitaciones del enfoque axiomático —como, por ejemplo, su incapacidad para alcanzar ciertas metas—, es un error pensar que prueban directamente la superioridad de la mente humana sobre las computadoras. Es más, en la actualidad no está descartada la posibilidad de una máquina demostradora de teoremas equivalente a nuestra intuición matemática, es decir, de una máquina M (en un lenguaje apropiado) cuya producción coincida con el conjunto de teoremas que la mente humana alguna vez pudiera probar. Esto no va en contra del segundo teorema de Gödel, pues la única conclusión asequible es que la mente humana, al igual que la máquina, jamás podría probar la consistencia de M . En otras palabras, si la mente humana tiene las mismas capacidades matemáticas que una máquina de Turing M , entonces el problema aritmético que expresa la consistencia de M será también irresoluble para la mente. Obviamente, esto sería devastador para la creencia de Hilbert, pues habría problemas aritméticos absolutamente irresolubles para la mente humana. Es más, tales enunciados se podrían exhibir, pues serían de corte elemental. Pero en tal caso la alternativa señalada por Hilbert —resolver un problema con los recursos disponibles en una teoría o demostrar que se trata de un indecidible—, no sería exhaustiva.

En resumen: lo único que podemos concluir a partir del segundo teorema de Gödel es la siguiente disyuntiva: o bien la mente humana supera a todas las máquinas (es decir, puede decidir más cuestiones aritméticas que cualquier máquina consistente), o bien

⁴¹ Obviamente, probar un enunciado de la forma “Si P entonces Q ” no significa probar Q , incluso si Q es verdadero. Es más, en los casos relevantes la máquina M logra producir la fórmula $C \rightarrow (A \wedge C)$ que formaliza el condicional en cuestión (donde A y C son como en $G1'$ y $G2'$).

hay problemas aritméticos absolutamente irresolubles para la mente humana (donde no se excluye que ambas alternativas se cumplan).⁴² De esta manera, quienes rechazan la segunda alternativa deben hallar una vía de escape al computabilismo.

Como podemos ver, los teoremas limitativos nos ofrecen una notable herramienta para explorar la cuestión del computabilismo, con la clara posibilidad de resolver un problema filosófico no mediante la discusión verbal, sino haciendo matemáticas. En ello, Gödel secundó a Hilbert.

Perspectivas

Por ahora parece distante el día en que la controversia en torno al computabilismo llegue a su fin. Al respecto, dice Hao Wang:

Si reflexionamos en el carácter y el desarrollo de la intuición matemática tal como se muestra en la práctica de la comunidad matemática, podremos examinar con mayor cercanía la posibilidad de que nuestra intuición matemática sea (o no) equivalente en su poder al de alguna computadora. No obstante, los fenómenos relevantes son tan complejos e indefinidos que yo, por mi parte, me niego a encarar tan formidable tarea.⁴³

A pesar del comentario al final de la cita anterior, fue Wang mismo quien sugirió una posible refutación al computabilismo: mostrar que la mente humana puede probar su propia consistencia.⁴⁴ A propósito de esta posibilidad, Gödel advierte que el principal obstáculo es la clarificación de la noción de *prueba absoluta*: “En vista de que [...] no tenemos claridad acerca de esta noción, sigue siendo posible que la consistencia de la intuición matemática no sea una proposición, o al menos que esto no sea evidente”.⁴⁵

La falta de claridad en torno a la noción de prueba absoluta se hace evidente una vez que enfrentamos las paradojas intencionales, que muestran nuestra deficiente comprensión de la misma. Tenemos, por ejemplo, la proposición “Esta proposición no es demostrable”, la cual destruye el uso reflexivo de la noción de prueba. Éste es el punto detrás de la propuesta de Gödel: si hemos de refutar al computabilismo, primero debemos hallar una solución a las paradojas que comprenden la noción de prueba,

⁴² Véase Hao Wang, *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, MIT, 1996, p. 185. Respecto a la alternativa anterior, algunos autores la miran con desestima o indiferencia. Por ejemplo, en un comentario a un escrito de Gödel, George Boolos afirma que a él no le sorprende la posibilidad de verdades matemáticas a las que no se les pueda dar una prueba comprensible por los humanos. Véase George Boolos, “Note to 1951*”, en K. Gödel, *Collected Works, vol. III: Unpublished Essays and Lectures*, p. 294.

⁴³ H. Wang, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁴ Véase H. Wang, *From Mathematics to Philosophy*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 317-321.

⁴⁵ *Apud* H. Wang, *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*, p. 188.

con la esperanza de lograr una prueba de consistencia con los medios retenidos.⁴⁶ Su razonamiento se basa en una analogía. Como sabemos, una vez definida la noción de “procedimiento efectivo” mediante el concepto de función recursiva o sus equivalentes, fue posible probar algunos resultados en torno a lo que se puede y no se puede resolver mediante algoritmos (v. gr., la ya mencionada respuesta negativa al problema de la decisión). En forma análoga, si se tuviera una definición precisa de la noción de prueba (es decir, una noción *absoluta*), que por ahora sólo se ha definido con relación a teorías específicas, podríamos establecer resultados generales acerca de lo que se puede y no se puede probar, y ver de manera directa (ésta es la esperanza de Gödel) que el dominio de “lo demostrable” no encierra contradicciones.⁴⁷

Esto, por supuesto, no probaría que todo problema matemático es resoluble, pero mantendría viva la creencia de Hilbert (a la que Gödel se adhiere, aunque por otras razones). Obviamente, la vía sugerida por Gödel debe superar algunos obstáculos. Por ejemplo, debe hacer frente a la incompletud de todo formalismo y a la paradoja de Richard, que excluye ciertas formas de definir la noción de prueba en un sentido absoluto. Al respecto, Gödel considera que esto se podría lograr definiendo la noción de prueba de manera no constructiva. Hasta donde sabemos, nada se ha logrado en esta dirección.

Otra línea de pensamiento en contra del computabilismo es la de Roger Penrose, quien en cierto sentido sigue a Lucas. En un par de libros polémicos,⁴⁸ Penrose se apoya en los teoremas de Gödel y la física cuántica para defender la tesis de que el funcionamiento de la mente no se puede describir en términos computacionales. Al igual que Gödel, cree que la matemática trata con verdades eternas relativas a un mundo intangible, del que en principio ninguna parte quedaría fuera del alcance de nuestro conocimiento. En su opinión, la correcta lectura de los teoremas de incompletud es que la verdad matemática no se puede determinar mediante reglas creadas arbitrariamente por los humanos, y que el entendimiento humano va más allá de los argumentos formales y los procedimientos computables.⁴⁹ En cuanto a este último punto, confía en que la mecánica cuántica proporcionará los elementos necesarios para establecer de manera indubitable que en el funcionamiento del cerebro intervienen procesos físicos aleatorios y, por lo mismo, no computables, de modo que su tesis tendría el apoyo de la fisiología del cerebro. Obviamente, hoy en día la propuesta de Penrose no es más que una línea de investigación.

Justo en el extremo opuesto tenemos a Robin Gandy, quien, en franca oposición a Gödel, Lucas y Penrose, sostiene que eventualmente no habrá ninguna diferencia

⁴⁶ Véase *idem*. Por supuesto, puede ser que nuestra intuición matemática sea inconsistente; no obstante, en tal caso el problema de “resolubilidad” de todo problema matemático sería trivial.

⁴⁷ Desde nuestro punto de vista, la noción de *prueba absoluta* es tan sólo una idea en el sentido que Kant le da a este término. Por tanto, lo que Gödel propone es alcanzar un mejor entendimiento de la misma a fin de convertirla en un concepto.

⁴⁸ R. Penrose, *The Emperor's New Mind* y *Shadows of the Mind*.

⁴⁹ Véase R. Penrose, *Shadows of the Mind*, p. 418.

esencial entre lo que el intelecto humano y las máquinas pueden hacer en el dominio de la matemática.⁵⁰ Discípulo de Turing, Gandy cree que todos esos elementos no algorítmicos del pensamiento matemático que podemos agrupar bajo el nombre de “chispa divina” (*divine spark*), tan utilizados en contra del computabilismo, serán simulados adecuadamente por las máquinas de la enésima generación. En este contexto, por “chispa divina”, Gandy entiende la clase de discernimientos que entran en juego en la matemática cuando, por ejemplo, decimos “¡Oh!, ya veo como va”, o cuando se nos vienen a la mente cosas como “no estaría bien si...” o “esto se asemeja (o me recuerda) a...”⁵¹ Estas vías de pensamiento, afirma, no son estrictamente algorítmicas, no porque sea imposible mecanizarlas, sino porque son falibles. Así, si una máquina pudiera llevar a cabo procesos similares a los recién señalados, sería imposible probar la no mecanizabilidad: tanto la máquina como el matemático humano se hallarían en una situación similar, pudiendo llegar a resultados verdaderos mediante procesos que en un principio parecen no mecanizables.⁵² En cuanto al futuro, sostiene que en cincuenta o cien años todo esto será simulado adecuadamente mediante procesos aleatorios, y que habrá máquinas que en algunas áreas de la matemática serán consideradas por los matemáticos como valiosos colegas (y no meros asistentes).⁵³ De esta manera, la pretendida superioridad de la mente humana sobre las máquinas sería negada por la simple existencia de tales colegas mecánicos, y el fantasma de la irresolubilidad recorrería la matemática como una sombra.

Esto es lo que, según Gandy, nos depara el futuro. Y si bien para algunos no se trata sino de una fantasía —una visión sustentada en promesas, más que en logros reales—, en conjunto revela una interesante posibilidad que nadie puede ignorar, una posibilidad que los rivales de la inteligencia artificial deben rebatir.⁵⁴

⁵⁰ Véase Robin Gandy, “Human versus Mechanical Intelligence”, en Peter Millican y Andy Clark, comps., *Machines and Thought*. Oxford, Universidad de Oxford, 1996, p. 125.

⁵¹ Consideremos dos ejemplos: 1. La prueba euclidiana de que para cualquier colección (finita) de números primos, hay un número primo que no figura en la colección; este teorema lo prueba Euclides para tres primos, y supone que el lector tiene suficiente “chispa divina” para *ver* cómo trabaja el argumento con cualquier colección (finita) de primos; 2. La hipótesis de Riemann; ¿de dónde supone Riemann que todos los ceros no triviales de la función zeta de Euler $\zeta(s)$, extendida al campo de los números complejos, se hallan sobre la recta $Re(s) = 1/2$?

⁵² Véase R. Gandy, “Human versus Mechanical Intelligence”, en *op. cit.*, p. 135. Con mayor generalidad, William J. Rapaport sostiene algo similar al decir que la sintaxis es suficiente para el pensamiento real. Véase al respecto William Rapaport, “How to Pass a Turing Test. Syntactic, Semantics, Natural Language Understanding, and First-Person Cognition”, en *Journal of Logic, Language and Information* [número especial sobre Alan Turing e inteligencia artificial], vol. 9, núm. 4, octubre de 2000, pp. 467-490.

⁵³ R. Gandy, “Human versus Mechanical Intelligence”, en *op. cit.*, pp. 133-136. Gandy incluso indica cómo se podría llevar a cabo tal simulación.

⁵⁴ Por “inteligencia artificial” entendemos la ciencia y el arte de hacer que las máquinas hagan cosas que requerirían de inteligencia si las hiciera un ser humano, como, por ejemplo, elaborar un diagnóstico médico, jugar (y ganar!) al ajedrez, especular en la bolsa de valores o demostrar teoremas. Una lúcida introducción al tema se halla en John Haugeland, *La inteligencia artificial*. México, Siglo XXI, 1988.

Al respecto, una posibilidad es que la cuestión se decida en la práctica, con la construcción de máquinas que simulen adecuadamente la mente humana. Ciertamente, esto no sería una prueba irrefutable de que la mente humana *es* equivalente a una máquina, pues podría suceder que ni la inteligencia artificial ni la fisiología lograran reunir los elementos necesarios para demostrar un hecho de tal naturaleza. En tal caso lo único que se tendría como prueba sería la evidencia empírica.⁵⁵

Estos ejemplos, que sólo recogen una pequeña parte de los debates contemporáneos, deberían bastar para formarse una idea del curso que siguió durante la segunda mitad del siglo XX el problema planteado por Hilbert. Al respecto, las líneas de investigación más promisorias parecieran ser las dos ya expuestas: la investigación de la demostración matemática con el propósito de caracterizarla de manera absoluta, y la sugerida por las ciencias de la computación y la inteligencia artificial. Así, lo que comenzara como una simple profesión de fe, la creencia en la resolubilidad de todo problema matemático, terminó por enlazarse con dos cuestiones que nos remiten al pasado y al presente de la ciencia y la filosofía occidental: la exploración de la mente y la inteligencia artificial.

Por lo que a nosotros concierne, la magnitud de la empresa nos mueve a pensar en la imposibilidad de alcanzar algún día una respuesta definitiva. No debemos olvidar que la cuestión atañe, no al conocimiento del mundo externo, sino al de nuestras propias capacidades. ¿Podremos conocer a tal punto el funcionamiento de nuestras mentes como para disipar tales dudas? Al pensar en ello, no podemos sino recordar el epitafio que Homero, el gran poeta de la Antigüedad, consagrara al Testórida, según parece uno de los primeros en entregarse a tales misterios: “Oh Testórida, aunque las cosas oscuras para los mortales son en gran número, nada les resulta a los hombres más difícil de conocer que su propia mente”.⁵⁶

Breves reflexiones

El interés de Hilbert en la teoría de la demostración y en el enfoque algorítmico de la prueba matemática se originó, al menos en parte, en su deseo de probar que todo problema matemático es resoluble. Esto lo llevó a la necesidad de aclarar la estructura deductiva de la matemática y al problema de la decisión, con la consiguiente introducción de nuevos métodos y conceptos. En la actualidad, estos conceptos y métodos forman parte de diversas ramas de la lógica matemática, y se extienden a dominios tales como las ciencias de la computación y la demostración automática de teoremas. Pese a que ningún resultado en la lógica lleva su nombre, la contribución de Hilbert a este dominio se puede apreciar en la cantidad de problemas que planteó, y en el legado

⁵⁵ En efecto, el hecho de que la mente humana se pudiera simular adecuadamente con las máquinas no probaría la supuesta equivalencia. Más bien, la prueba de tal hecho se debería dar con apego a estándares que la inteligencia artificial está lejos de alcanzar. Por supuesto, sería un placer contar con colegas tan interesantes como los que sugiere Gandy.

⁵⁶ Homero, Epígrafe V, al Testórida o hijo de Testor.

de la teoría de la demostración. Con firmeza, trazó las líneas de investigación en esta área, marcando el destino de toda una generación de investigadores. La tierra que abonó es el suelo donde florecieron los teoremas de Gödel, Church y Turing, mismos que exhibieron las dificultades subyacentes a su propia creencia.

En cuanto a la cuestión de la resolubilidad de todo problema matemático, sabemos, como ya lo hemos expresado, del alto grado de dificultad que supone darle una respuesta precisa. La creencia de Hilbert tiene profundas raíces en la filosofía racionalista. En ello se adhiere a Kant, quien sostiene que toda cuestión surgida dentro del dominio de las ciencias matemáticas debería tener una respuesta precisa. Con el paso del tiempo hemos aprendido acerca de las sutilezas que oculta un pensamiento tan simple. Como sea, es el mismo Kant quien ofrece un posible indicativo de la naturaleza de la cuestión planteada por Hilbert. En un conocido pasaje del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos advierte de la disposición de la razón a hacerse preguntas que no puede responder por sobrepasar todas sus facultades. En este sentido, la pregunta por la resolubilidad de todo problema matemático pareciera ser una de tales interrogantes. No obstante, con esto no queremos decir que Hilbert se equivocó al intentar una prueba que diera sustento a sus creencias. Si bien consideramos que sus dudas jamás se podrán aclarar del todo, semejando más bien una incógnita que cumple con las premoniciones de Kant, esto no significa que sus esfuerzos fueran en vano. Por el contrario, gracias a su empeño la matemática se benefició con un enorme caudal de métodos y hechos sorprendentes. Con vehemencia, Hilbert impulsó nuevas y fructíferas líneas de investigación, mostrando con ello que la matemática no es distinta de las demás actividades humanas o de la vida misma: nos ocupamos de las cosas no sólo por su utilidad práctica o su factibilidad, sino por el reto que nos plantean; trazamos planes en una dirección, sin saber en realidad a dónde iremos a parar.

En contra de la imagen popular que ve en la matemática una ciencia fría y racional, Hilbert nos mostró que ésta es también un producto de nuestras pasiones, de nuestro irrefrenable deseo por alcanzar el absoluto.



Atención y énfasis iniciales de Vico en Bacon

José Luis BALCÁRCEL

El significado de modernidad que en filosofía encarna la sustentada por Vico, encuentra de modo sobresaliente en la de Bacon importante referente principal. Conforme a lo que representa el enfoque que conduce a la suya propia a acercársele y seguirla en aproximación de continuidad. Tocante a tratar de conseguir otorgarle a la función de la disciplina mayor penetración, capacidad de certidumbre y amplitud de alcances posibles. En cuanto factibilidad y destino concernientes al ámbito cognoscitivo propiamente, y a la finalidad operativa de ello resultante. Logrados a través del establecimiento de una necesaria relación que vincula a la filosofía con las ciencias, las técnicas y las artes.

Según el mismo Vico lo sostiene de manera clara, enfática y reiterada. Privilegiando tal relación vinculatoria para el efecto. Como fundamento propio y conveniente, y en ese sentido base de sustentación misma, expresiva de la convincente racionalidad explicativa mediante la cual propugna y esgrime, en distintos momentos y contextos, la dirección definitoria de su propia filosofía. Con sentido orientador, afirmativo y confirmativo implícito, a la vez que explícito, en tanto estructuración interna y exposición que respectivamente entabla y comunica tal concatenación correlativa, por él sugerida con insistencia. Convirtiéndola en exigencia motivada por virtud de esa adecuación generadora y resultante encontrada, re-encontrada si se quiere, que encierra dicho vínculo: filosofía, ciencias, técnicas y artes conforme a lo que debiera, pudiera y en *la práctica* consiguiera venir a resultar. Según derroteros que apuntaban, en perspectiva, su planteamiento renovador, retomado con razón, del que en ese sentido formulara Bacon.

De ahí que en dicho postulado relacional: filosofía, ciencias, técnicas, artes, radicaría y del mismo derivaría el fundamento que como tal le merecería acogerlo e invocarlo. Estableciéndolo y situándolo en la base articuladora del discurso que constituye la propia filosofía de Vico.

A lo cual me refiero aquí, sin más. Tratando de acentuar, con énfasis formalizador conveniente, la necesidad sostenida por Vico, encaminada a demandar el cumplimiento de la repetida relación. Así como las críticas suyas a la negatividad que entrañaría su incumplimiento. Conceptos frecuentes en torno a esa relación de la filosofía con el saber científico y la actividad humana puesta de manifiesto en las técnicas y las artes, que yace como dinámico activo, subyacente si se quiere, a veces, explícito y de fondo

otras más, fundamentales en la concepción filosófica asumida por Vico. En seguimiento aproximado y de continuidad posibles respecto de la de Bacon, desde el principio aquí señaladas.

Reiteración de mi parte sólo destinada a prestarle atención al señalamiento de interés y necesidad que el propio Vico sustenta, sobre la importancia que para la filosofía reviste acogerse al principio y proyecciones del mismo derivadas, que pueden alcanzar a obtenerse conforme a la recomendable observancia del cumplimiento de la adecuada relación, conveniente de guardar con las ciencias, las técnicas y las artes. Asunto que éste hace suyo en buena medida coincidente con Bacon, cuya lectura lo llevaría a compartir criterios en ese sentido con éste, a través del conocimiento y estudio logrados de su obra.

Cuestión que viene a constituir algo que, con mucho, entraña inmenso interés filosófico, contrario al de opiniones que redundan en la simplicidad especulativa que, por lo mismo, pasan por alto o menosprecian el sentido y significado que alcanza a tener tal concepción sustantiva. Valiosa recepción confirmatoria de modernidad filosófica que Vico aprehendería de Bacon. Situado éste para aquél en lugar y papel de epígono de la filosofía moderna o modernidad filosófica, y él mismo como esmerado continuador suyo, en lo posible.

En relación con lo cual cabe, y es oportuno señalar, que al respecto de ningún modo se trata de creer, menos de hacer creer, que Vico ignorara o se manifestara indiferente al conocimiento de Descartes o simplemente le restara importancia en ese sentido. De ninguna manera. Al contrario. A éste también le concedería lugar en eso. Al extremo de que en un momento, tardío si se quiere, llegaría a referirse a él como “el importantísimo Descartes”, en semejanza de consideración que le mereciera el “sublime Galilei”.¹ Sin embargo, Vico, de fino modo, nos conduce a priorizar consideraciones más favorables a resaltar la figura, el pensamiento y las aportaciones que recibe de Bacon. Y a parar mientes profundas en la inmensa importancia que representa en la filosofía, y por lo tanto en la suya, la de Bacon. Tal como lo deja ver claro en su *Autobiografía*² —que vale recordar, aparecería en latín, escrita en tercera persona— y en varios otros escritos suyos. Aclaración que contribuye a mejor entender el sentido de lo que explica, refiriéndose a su propio proceso de formación intelectual:

Cuando finalmente tuvo noticia [Vico] de Francis Bacon, señor de Verulamio, hombre igualmente de incomparable sabiduría, tanto vulgar como refleja, como la de quien es al mismo tiempo un hombre universal en teoría y en práctica, así como

¹ Como lo señala Josep Martínez Bisbal en su “Introducción”, en Giambattista Vico, *Autobiografía de Giambattista Vico*. Ed. y trad. de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal. Madrid, Siglo XXI de España, 1998, p. 45; cf. G. Vico, “Sobre la mente heroica”, en *Obras. Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*. Pres. de Emilio Hidalgo-Serna. Introd. de José M. Sevilla. Ed., trad. del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona, Anthropos, 2002, p. 211. Ahí, Francisco J. Navarro Gómez, traduce: “el gran Descartes”.

² G. Vico, *Autobiografía de Giambattista Vico*.

raro filósofo y gran ministro de estado de Inglaterra. Y dejando aparte sus otros libros, en cuyas materias tal vez existiesen otros iguales o mejores, en aquellos de su *De augmentis scientiarum* aprendió tanto que concluyó que, del mismo modo que Platón es el príncipe del saber de los griegos, y los griegos no tienen un Tácito, así un Bacon falta tanto a los latinos como a los griegos. Se admiraba que un solo hombre fuese capaz de ver cuánto falta en el mundo de las letras, qué se debería descubrir y promover, y de cuantos y cuales defectos tenga que enmendarse en aquello que ya se tiene; y sin que, ni por inclinación, o por su particular profesión, o por sectarismo, si exceptuamos algunas pocas cosas que ofenden a la religión católica, deje de hacer justicia a todas las ciencias, y a todas con el propósito de que cada una haga su especial contribución a la suma para que pueda constituirse la universal república de las letras. Y habiéndose propuesto Vico tener siempre delante de los ojos a estos tres singulares autores, tanto en sus meditaciones como en sus escritos, de esa forma fue elaborando sus trabajos de ingenio, que después le llevaron a su última obra *De universi iuris uno principio*, etcétera.

[...]

Hasta aquellos tiempos Vico admiraba a dos solamente por encima de todos los demás sabios, que fueron Platón y Tácito, porque con una mente metafísica incomparable Tácito contempla al hombre como es, Platón como debe ser.³

Cabe destacar la extraordinaria importancia que a Vico le merecieran y, por qué no, la fascinación que le despertaran, los planteamientos filosóficos de Bacon, conforme al tratamiento a través del cual los abordara éste. Pletóricos de racionalidad en su análisis y pulcritud en la argumentación. A cuyo lado, sin embargo, no dejaba de manifestar reticencias a los que directa o indirectamente se manifestaban ocasionando roces, por llamarlo de alguna manera, con los relativos a otros aspectos del saber y “conocimiento” contrapuestos, que de algún modo se tocaban con creencias y afectos que formaban parte de sus concepciones o creencias provenientes de la ideología religiosa, a la que se mantendría apegado.

De ahí su admiración y cercanía hacia el Bacon filósofo, relacionado con la ciencia. Por y en ello para él confiable, “dejando aparte sus otros libros, en cuyas materias tal vez existiesen otros iguales o mejores...” O bien, “si exceptuamos algunas pocas cosas que ofenden a la religión católica...” Menuda contradicción de soportar, tolerándolas de uno y otro lado, y viceversa, la ciencia, la filosofía y las creencias ideológicas religiosas. Asuntos como los de la irracionalidad de la fe y de la separación del Estado y la Iglesia, sostenidas por Bacon, que hoy mismo vuelven a ser motivo de adversidad y aun de crisis en el ámbito de las concepciones políticas e ideológicas provocadas por nuevas oposiciones suscitadas al respecto. Como las propugnadas ahora oficialmente por el Vaticano a través de la *Salvados en la esperanza*, del papa Benedicto XVI, y en concepto extendidas a nuestros medios y otros, nada extraño resulta considerar el escozor intelectual que entre las concepciones y creencias a las que Vico había estado adscrito pudieran causarle entonces, haciéndose motivo, cuando menos de su inconformidad.

³ *Ibid.*, pp. 114-115.

Ahora bien, en lo tocante a Descartes, no por cierto en descargo de Vico respecto a él, sino en todo caso de la historia de su propia formación intelectual a la sazón, entonces aún en proceso acumulativo de gestación. Como efectivamente resultara producirse en su relación con obras y autores a veces de manera directa y otras a través de noticias adquiridas e interpretaciones obtenidas de terceros. Como llegaría a sucederle alguna vez en lo referente a tan importante autor. Postergando con ello por dilatados tiempos y espacios filosóficos la plenitud de su reconocimiento. O peor aún, como en otro momento le ocurriera con Descartes mismo, a quien llegó a tener por tal, confundíéndole con uno de sus seguidores e intérpretes, según lo hace ver el mismo Martínez Bisbal, en eruditas anotaciones a la *Autobiografía*, esclarecedoras al respecto.⁴

De ese modo, en su relación de acercamiento a su obra, Vico le reprocharía a Descartes que desaprobara

[...] los estudios de las lenguas, de los oradores, de los historiadores y de los poetas, y, dando importancia solamente a su metafísica, a su física y a sus matemáticas, reduce la literatura al saber de los árabes, los cuales tuvieron en estas tres ramas hombres doctísimos, hombres como Averroes en metafísica, y tantos famosos astrónomos y médicos que han dejado en una y otra ciencia también las voces necesarias para explicárselas. Por tanto, a todos aquellos, aunque doctos y de gran ingenio, que durante mucho tiempo se habían ocupado de las físicas corpusculares, de experimentos y de máquinas, las *Meditaciones* de Renato debieron parecerles abstrusísimas, porque deberían ser capaces de apartar sus mentes de los sentidos para meditar sobre ellas, por lo que el elogio para ser considerado como un gran filósofo era: “éste entiende las *Meditaciones* de Renato”.⁵

Por lo que Vico reconoce que, no obstante, tras “comenzar a razonar de metafísica, y aquello que Doria [interlocutor suyo] admiraba de sublime, grande y nuevo en Renato, Vico le advertía que era viejo y vulgar entre los platónicos. Pero de los razonamientos de Doria él observaba una mente que a menudo alumbraba rayos resplandecientes de platónica divinidad, por lo que, desde entonces, quedaron unidos por una fiel y leal amistad”.⁶

En realidad, aún antes, en lo que tuvo que ver con los comienzos de su formación, Vico la emprendería contra Descartes. Como bien puede apreciarse desde los inicios de su *Autobiografía*. Si nos atenemos a los términos temporales que la misma pareciera comprender, como a las inquietudes, acechos y empeños relacionados de su parte con fuentes y autores motivo y objeto de sus preocupaciones tempranas. Tal pondría al descubierto lo que al principio parecería manifestarse como pre-juicio de su parte, precisamente respecto a Descartes. Así fuera por incompatibilidad de criterios *extrañamente* devenida de anteriores recepciones suyas bajo tendencias jesuitas. Divergentes

⁴ Véase nota 44 de Bisbal en *ibid.*, p. 102.

⁵ G. Vico, *Autobiografía...*, pp. 113-114.

⁶ *Ibid.*, p. 114.

de las que, con no poco desdén o abiertamente de manera despectiva, entonces Vico a la ligera denominaba metafísicas. Como si se dijera que Vico a esas alturas aún era presa, o todavía no conseguía despojarse, de una suerte de *ídolos*, a los que Bacon, a quien aún no descubría y por lo tanto sólo después convertiría en su guía intelectual, particularmente filosófico, tanta batalla destinara a combatir para desterrarlos racionalmente.

Así, aludiendo propiamente a su formación, comentaba Vico que reñido con el estudio él mismo por algún tiempo, obligado a su abandono un tanto por agobio y otro por desilusión de incomprendimientos frente a una suerte de lógica que terminaría por rechazar, no obstante sobre su vuelta a retomar la disciplina del estudio, hablaría del método seguido para llevarlo a cabo. Con la severa advertencia de que:

No se fingirá aquí lo que astutamente fingió Renato Descartes acerca del método de sus estudios para poner de manifiesto solamente su filosofía y las matemáticas, y echar por tierra todos los otros estudios que completan la divina y humana erudición, sino que con la ingenuidad que corresponde al historiador se narrará detalladamente y con sinceridad la serie de todos los estudios de Vico, para que se conozcan las causas propias y naturales de su éxito como literato tal como fue.⁷

En cuanto al equívoco aludido arriba, de que Vico diera por cierta la autoría de Descartes de una obra efectivamente cartesiana, por influencia asumida de aquel por su autor, aunque no fuera éste el único que la tuviera por tal, tanto que el propio Descartes desmintió en su oportunidad el equívoco, con motivo de la traducción al francés de sus *Principes de la philosophie*. De lo cual Vico no consiguió tener noticia, porque leía a Descartes directamente del latín. La confusión lamentable tuvo su origen en la *Filosofía natural*, de Enrique Regius: “bajo cuya máscara Descartes la había comenzado a publicar en Utrecht”.⁸

Por mi parte, tratando de no apartarme del tema, pero sí queriendo sacar provecho de la coyuntura y circunstancia que, creo, conviene recordar, ya que arriba aludí al asunto de primicias, prioridades y epígonos en relación con la filosofía moderna, marco dentro del cual se movía Vico, al aludir a ello no con ánimo de querer y tratar de establecer entre quien de ambos, o de éstos a la vez, como suele preferirse para zanjar disputas sin mayor compromiso de ruptura con la comodidad de simultaneidades avenibles: si Bacon anticipó a Descartes o viceversa, me interesa traer a cuento un planteamiento dado en nuestro medio, proveniente nada menos que de Gaos.

Refiriéndose mi maestro a las aportaciones de Descartes a la concepción de la ciencia moderna, al reconocerlo así, resulta del mayor interés la referencia que establece respecto a Bacon en cuanto a lo que en el sentido de primicias vendría a corresponderle a éste en el tratamiento del problema:

⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸ *Ibid.*, p. 102. Véase nota aclaratoria 44 ya citada de Bisbal, al respecto.

En lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan exactamente como conocemos los distintos oficios de los artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera para todos los usos para los que son apropiados, y así hacernos como dueños y señores de la naturaleza. Lo que no es de desear solamente por la invención de una infinidad de artificios que harían que se gozase sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que se hallan en ésta, sino también y principalmente para la conservación de la salud, la cual es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues hasta el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que si es posible encontrar algún medio que vuelva a los hombres en general mejores y más aptos que hasta aquí, creo que es en la medicina donde hay que buscarlo. Verdad es que lo que ahora está en uso contiene pocas cosas cuya utilidad sea tan grande; pero sin que yo tenga ninguna intención de despreciarla, estoy seguro de que no hay nadie, ni siquiera entre los que la profesan, que no confiese que todo lo que se sabe en ella es casi nada en comparación de lo que queda por saber; y que cabría librarse de una infinidad de enfermedades, así del cuerpo como del espíritu, e incluso quizá de las debilidades de la vejez, si se tuviese suficiente conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que nos ha provisto la naturaleza.⁹

Y a continuación anota Gaos: “Es el grandioso ideal que ha presidido hasta el día de hoy el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas y de la transformación de la sociedad y la vida humana toda por obra de ellas. Poco antes que Descartes lo había formulado Bacon en términos a los cuales se parecen tanto los de Descartes, que no se puede menos de pensar que éste tenía presentes los de Bacon”.¹⁰

En *Del método de estudios de nuestro tiempo I*, Vico hace ver cómo Bacon, en *Sobre el desarrollo de las ciencias*, con gran capacidad de imaginación e invención mencionaba nuevas artes y ciencias aun de las que hasta el momento suyo se tenían, planteándose cuánto convendría que las existentes pudieran desarrollarse más para que la sabiduría humana “fuese absolutamente perfecta”. Lo cual lo hacía instalarse en la posibilidad de un mundo más allá del real y actual que se vivía. Dueño de un optimismo utópico en tanto dable por mejor decir, superior a la “industria” humana existente, en cuanto condiciones técnicas materiales dadas. Faltantes por insuficiencia de un progreso o desarrollo como impedimento para alcanzar una “absolutísima sabiduría” capaz de suplir las deficiencias subsistentes. Comentando que tal se manifiesta de parte de quienes por tener bastante más quieren, por lo cual se evidencia tratándose de Bacon que igual procede en lo “literario”, en su caso lo hipotético como formulación asociada de modo apegado a los supuestos, de manera semejante a los hombres de

⁹ Descartes, *apud* José Gaos, “La personalidad de Descartes”, [Conferencia leída en el Ateneo Español de México en el año del tercer centenario de la muerte de Descartes], en *Obras completas*, t. IV, *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*. México, UNAM, 1997, pp. 59-60.

¹⁰ José Gaos, *op. cit.*, p. 60.

Estado, en alusión a tratarse del canciller, barón de Verulam, quienes dueños del poder aspiran a extender e intensificar su poderío.¹¹

Sin embargo, aunque visto, leído y oído así y hasta ahí el planteamiento interpretativo de Vico sobre Bacon en este caso, para nada querría decir que ahí, en eso, sobre el tema, existiera una contraposición diametral de su parte hacia éste. En realidad se trataba de asumir un enfoque de discernimiento en perspectiva, que viendo hacia delante ponía en claro la necesidad de inconformarse con lo que hasta un momento dado se tiene por sabido y conocido, como si se tratara del encuentro de un límite ya infranqueable, de un hasta aquí y allí. Cuando por el contrario se debe imponer la confianza y seguridad de que las funciones del conocimiento, las técnicas y las artes, en tanto instrumentos del saber y actuar, y en tanto de apoyo hacia nuevas posibilidades de averiguación, de continuo le permitirán al hombre ahondar cada vez más en el conocimiento de la realidad. Coadyuvando a las posibilidades de progreso y desarrollo con la obtención de mayor dominio sobre la misma, para mejor servirse de ella.

Sobre todo por lo que históricamente nos beneficia comparar entre lo que supieron e hicieron los antiguos y lo que respecto de ello logra conseguirse después, “en la actualidad”. Entendida ésta, por supuesto, por la suya propia, la de entonces, de su tiempo y época; para nosotros la de ahora y a futuro, la de siempre. La que recibe, reúne y recoge el saber en constante posibilidad de superación transformadora. Debiendo de ese modo entenderse lo que en el pensamiento de Vico significa lo que bien podemos entender por: *concepto de perspectiva*. No sólo como temporalidad a futuro, sino sobre la base de esa acumulación transformadora posible que conserva en parte, descarta en otra y resume y sintetiza en sus alcances, en cuanto saber y hacer, conocimiento y práctica. Con el instrumental que al hombre le otorgan las ciencias, las técnicas y las artes. Que la filosofía, contrario a desconocer debe saber reconocer.

Pudiendo, de esa manera, establecerse diferencias y valorar entre lo positivo y negativo de uno y otro momento históricos. Consiguiendo con ello, en todo caso, hacer un balance, con fundamento y apoyo de esas disciplinas, de los avances que pueden preverse y lo que deba y pueda evitarse precisamente a futuro. Sobre la base de estar en capacidad, establecer, a partir de lo obtenido con anterioridad y lo logrado hasta el momento, lo que hará posible a través de ese escudriñar, contar con el saber y hacer del futuro. Lo que en cuanto a conocer y saber podríamos conjeturar y prever en posibilidades de llegar a tener y conseguir en aspiraciones por concretar.

Con ello, y para ello, por lo tanto, obtener beneficio a través de cerciorarnos de manera crítica, en torno al método que más y mejor pueda conducirnos en materia de averiguación, investigación y conocimiento. Tratándose de ese nuevo método que se propone, según las virtudes que el mismo puede tener y proporcionar, conforme a lo que se apunta. Nótese, por lo tanto, la preocupación de Vico sobre el método; asunto

¹¹ G. Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo, I” [disertación ante la juventud estudiosa de las letras, en la Real Academia del Reino de Nápoles el 18 de octubre de 1708], en *Obras. Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, p. 77.

de cuño eminentemente baconiano. Tanto como cartesiano, aunque Vico, al menos al principio, no lo considerara en términos homologables posibles, por lo visto.

En el entendido de que lo que subyace al fondo, tanto como lo que sobresale, viene a ser la actitud crítica. O el modo crítico de enfrentar las cosas, como método, o fundamento metodológico, a través del mismo. En ello viene a radicar el interés y la posibilidad de alcances de lo nuevo. La crítica como novedad entrañada para tratar de conseguir logros, al amparo de la ciencia, la técnica y las artes. La química, la física, la geografía, la astronomía, servidas del laboratorio, del microscopio, del telescopio, de los nuevos inventos y los nuevos instrumentos. Signos y significados, pues, de modernidad. Ahí está dada “por entero toda la Academia Nueva”, en palabras de Vico.¹²

En el mismo sentido de reconocimiento a Bacon, por lo que tiene que ver con la ciencia, la metodología adecuada para la investigación y la lógica que las apoye y fundamente, en la sexta parte de la misma disertación señala lo cerrado e insuficiente que resulta el aristotelismo operacional. Respecto de lo que hay que poner atención en cuanto a la crítica que encierra. Ya fuera por tratarse de una crítica que tuviera como blanco directo, a secas, a Aristóteles y las operaciones lógicas que establece para la determinación de sus sistemas clasificatorios. O bien de una crítica certera a los manejos de la escolástica que viciaría la operatividad ideada por Aristóteles, haciéndola caer en formulaciones reiterativas al margen y, aún más, en perjurio de la investigación científica y sus posibilidades de desarrollo del conocimiento, al impedirle o cerrarle sus posibilidades de penetración y avance cognoscitivos mediante la utilización y el aprovechamiento del recurso de la inferencia inductiva y deductiva posibles, restringiéndole su papel, simplemente, al de repetidor de lo sabido. Lo cual vendría a desvirtuar por “incomprensión” total, las aportaciones de Aristóteles a la investigación científica, inmersas en el contenido propio del desarrollo de la ciencia griega de su tiempo.

De ahí que tras recalcar, en medicina por ejemplo, sobre el asunto y el papel de la observación a partir de los síntomas que permiten el diagnóstico, Vico recordara cómo Bacon hiciera hincapié en “que los seguidores de Galeno conjeturaban incorrectamente las causas de las enfermedades con un silogismo, así yo diría que los más modernos nos presentan incorrectamente lo mismo con un sorites”.¹³ Siempre que, por tendencia a la aproximación, se produzca el caso de persistir en repetirlo. Tratándose, como es sabido, ni más ni menos, que de un raciocinio compuesto de muchas proposiciones encadenadas, de modo que el predicado de la antecedente pasa a ser sujeto de la siguiente hasta que en la conclusión se une el sujeto de la primera con el predicado de la última. Con el agregado notable concluyente de Vico: “Pues como quien debate con un silogismo no aporta nada nuevo, porque en la premisa mayor o en la menor está comprendida la conclusión, así quien afirma con un sorites no hace otra cosa que explicar una verdad

¹² G. Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo, I y II”, en *op. cit.*, pp. 77-79.

¹³ G. Vico, “Del método de estudios de nuestro tiempo, IV”, en *op. cit.*, pp. 91-92.

segunda que estaba latente envuelta en la primera. En cambio las enfermedades son siempre nuevas y diversas, como siempre distintos son los pacientes”.¹⁴

La atención y énfasis que mantuviera Vico por Bacon, expresión del mejor reconocimiento que le mereciera su obra, por mi parte resumida en el título que decidiera para el apunte que estas notas recogen, encuentra confirmación, sin disimulo alguno del propio Vico, en las emotivas expresiones, producto del profundo aprendizaje crítico que Bacon le permitiera, con las que se refiere a una de sus obras que tanto lo impresionaran: “Lean el áureo *De (Digítate et) augmentis scientiarum* del gran Bacon, un libro, si exceptúan algunas cosas, digno siempre de admirar y de ser tenido ante los ojos; y consideren cuánto del mundo de las ciencias queda aún por corregir, suplir y desvelar”.¹⁵

* * *

El texto que antecede concreta, así sea en parte, el interés por el tema que encierra el título escogido para encabezarlo, significándolo. Él mismo es producto del guión-guía que para su desarrollo como ponencia me permití elaborar en versión abreviada, destinada a que se discutiera en el III Seminario Internacional de Filosofía Política. II Seminario Internacional: Giambattista Vico y el Mundo Moderno, celebrado durante el mes de octubre pasado en Tepoztlán, Morelos, bajo los auspicios de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. La autorización para que se publicara aquí la presente versión, fue extendida por el doctor Jorge Velásquez Delgado, distinguido antiguo alumno mío en la carrera de filosofía de nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Organizador y principal animador del citado Seminario Internacional en torno a Vico, en sus dos ediciones hasta ahora celebradas. Por cierto, el autor debe recordar que en la primera de ellas participó como ponente el doctor Josep Martínez Bisbal, varias veces citado en este texto, quien pertenece al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, España.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92. Que la nota correspondiente de Francisco J. Navarro Gómez nos remite en referencia de antecedente al planteamiento de Vico, a Celso: *De re medica*, III, 1: “No convienen los mismos remedios a todos los enfermos” (G. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, p. 244, nota 95).

¹⁵ G. Vico, “Sobre la mente heroica”, en *op. cit.*, p. 209.



Controversias tecnocientíficas y valoración global del riesgo

Jorge E. LINARES SALGADO

En los últimos años, la relación entre la sociedad y la tecnociencia¹ se ha modificado debido a la creciente complejidad de los riesgos tecnológicos y a la dificultad de evaluarlos adecuadamente.

Los riesgos que genera la tecnociencia contemporánea no resultan sólo de “errores humanos” o de fallos en los diseños, sino de la creciente complejidad de efectos encadenados entre las acciones humanas y los fenómenos naturales. Dichos riesgos han sobrepasado nuestra capacidad de previsión porque, como lo señaló Charles Perrow,² la *normalización del accidente* es una característica de los sistemas tecnológicos de alta complejidad (como las centrales nucleares, por ejemplo) que la tecnociencia ha construido.

Controversias tecnocientíficas

Debido a su creciente poder de transformación del medio ambiente y de las relaciones sociales, la tecnociencia contemporánea se desarrolla en medio de controversias entre los diversos agentes sociales que participan en su conformación. Hemos visto intensos debates sobre nuevos y complejos riesgos derivados de las innovaciones tecnológicas. En algunos casos se ha logrado cierto consenso sobre lo que habría que evitar por el momento, mediante restricciones y moratorias, por ejemplo, sobre la clonación humana

¹ Véase Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica*. Madrid, FCE, 2003. El concepto de tecnociencia al que nos referimos aquí expresa la unidad de acción entre ciencia y tecnología en proyectos de investigación e innovación tecnológica con finalidades industriales y comerciales. Es decir, la finalidad central de la tecnociencia, a diferencia de la ciencia teórica, es pragmática. El conocimiento científico se subordina así a la tecnociencia para producir artefactos, bienes y sistemas que puedan introducirse al mercado. Esta finalidad pragmática se asocia indisolublemente con los intereses industriales y comerciales del capitalismo mundial. La tecnociencia es, por tanto, una empresa colectiva para intervenir y transformar el mundo, y no un mero conjunto de teorías. Su carácter operativo y el ampliado poder de intervención que ha desarrollado conlleva una serie de problemas ético-políticos, puesto que sus intervenciones pueden tener consecuencias problemáticas o negativas sobre la naturaleza y la sociedad.

² Charles Perrow, *Normal Accidents. Living with High-Risk Technologies*. Princeton, Universidad de Princeton, 1984.

reproductiva. Pero el debate continúa en el caso de la producción de OGM o transgénicos, o bien sobre el uso de embriones para investigación de células madre. No menos controversial ha sido el debate sobre la energía nuclear como sustituta de los hidrocarburos, sobre las acciones para enfrentar el cambio climático o la evaluación, todavía incipiente, de los riesgos ambientales y biológicos derivados de la nanotecnología.

Estas controversias sociales se han generado a partir de discrepancias en las valoraciones sobre los riesgos tecnocientíficos. En años anteriores se subestimaban los riesgos y sólo la comprobación de daños a la salud o al medio ambiente era un motivo justificado para retirar o modificar una tecnología. Por el contrario, se perfila en nuestros días un nuevo *contrato* entre la sociedad y la tecnociencia que busca reducir los riesgos mediante la deliberación y el control público, así como distribuir de un modo más justo los beneficios de las interacciones entre la tecnociencia y la naturaleza. Este nuevo contrato social con la tecnociencia busca fortalecer la co-responsabilidad mundial y aplicar medidas precautorias para reducir la posibilidad de accidentes tecnológicos de catastróficas consecuencias. La *Declaración de Budapest* (1999), sobre la ciencia y el uso del saber científico, fruto de la reunión del International Council for Science, que promovió la UNESCO, expresa ya los objetivos de ese nuevo “contrato social” para la ciencia y la tecnología en el siglo XXI.³

Esa nueva relación entre la sociedad y la tecnociencia requiere un marco ético de principios con el fin de establecer criterios generales para enfrentar, en lo posible, una serie de problemas que están implicados en cualquier procedimiento de resolución de controversias, los cuales se vinculan, en mi opinión, directamente con el problema de la percepción y evaluación social del riesgo. De una adecuada manera de enfrentar las controversias dependerá la viabilidad de alcanzar acuerdos y consensos mínimos (pero que no eliminan algunos disensos insuperables) entre los diversos agentes sociales que participan en el desarrollo de la tecnociencia.

Sin embargo, me parece necesario reconocer que no todas las controversias tecnocientíficas tienen solución, ya que las distintas valoraciones sociales del riesgo pueden ser irreductibles entre sí. Por eso, las controversias pueden permanecer abiertas, aunque se hayan aplicado ya las innovaciones en cuestión. Pero esto es deseable sólo a condición de que se alcance un consenso básico que permita monitorear y regular las innovaciones que son objeto de la controversia, para reactivar el debate en cuanto surjan nuevas evidencias científicas sobre el problema.

Un requisito esencial para la resolución de las controversias tecnocientíficas reside en que éstas se produzcan en un ambiente de discusión racional, democrático y plural, que permita el equilibrio y contrapeso entre una diversidad de intereses y valoraciones sociales, y que proteja el derecho a disentir, a cuestionar y a seguir evaluando los efectos de las tecnociencias que impliquen riesgos de consideración. En ocasiones, la complejidad de los riesgos inherentes a las acciones tecnológicas puede dar lugar a una *controversia abierta* y, en algunos casos, *permanente*, que favorezca y estimule

³ Véase la *Declaración* en <http://www.oei.es/salactsi/budapestdec.htm>.

el debate argumentado desde diversas perspectivas sociales y culturales hasta alcanzar un punto de acuerdo.

Ahora bien, las controversias sobre el desarrollo tecnocientífico implican nuevos problemas de gestión política de orden nacional e internacional. La participación social en la evaluación de los riesgos del mundo tecnológico no puede darse como un proceso de repentina “iluminación” colectiva; es más bien fruto de un largo proceso de transición para construir una cultura de deliberación pública que se apoye en el conocimiento, pero que no se reduzca a la opinión de los expertos. Además, es necesario tener en cuenta que en las controversias intervienen tanto la “subjetividad del riesgo objetivo”⁴ como la “objetividad del riesgo subjetivo”,⁵ pues a medida que la sociedad posea mayor información (no siempre adecuada o bien comprendida), que recibe principalmente de los medios masivos de comunicación, se generará una discrepancia entre los riesgos objetivos (calculables hasta cierto punto) y la construcción intersubjetiva de los mismos.

La naturaleza de los riesgos depende de nuestros conocimientos y de nuestros valores, de juicios epistémicos y éticos.⁶ Pero, como sostiene Hans Jonas: “sólo sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego”.⁷ Valorar un riesgo implica, por tanto, co-construirlo con quienes creen en la posibilidad de que ocurra un daño a algo valioso. Corresponde a la sociedad entera, y no sólo a los científicos y expertos, emprender un proceso heurístico para desocultar los riesgos tecnológicos de mayor envergadura. En dicho proceso heurístico puede actuarse con extremada precaución y, eventualmente, caer en “falsos positivos” por un error de evaluación social del riesgo. Pero quizá nuestra percepción del riesgo se ha vuelto más aguda en los últimos años por la sencilla razón de que los riesgos objetivos han aumentado en su complejidad. El precio de “falsos negativos”⁸ en las evaluaciones de riesgos puede tener consecuencias catastróficas.

Lo que refuerza la percepción social del riesgo y, por ende, la intensidad de las controversias, son los errores y negligencias que se han cometido en catástrofes anteriores (Chernobyl sigue siendo el prototipo), pero también contribuye la inevitabilidad del accidente tecnológico en una sociedad que ha incrementado enormemente su capacidad de intervención en la naturaleza entera y, por tanto, se ha vuelto consciente de la mayor imprevisibilidad de los efectos de sus acciones tecnológicas.

⁴ Cf. J. López Cerezo y J. Luján López, *Ciencia y política del riesgo*. Madrid, Alianza, 2000, cap. 5.

⁵ La objetividad del riesgo se plasma en estadísticas y cálculo de probabilidades que dependen de determinados valores de referencia, mientras que la (inter)subjetividad del riesgo se basa en experiencias previas de haber padecido un desastre en carne propia. No es posible separar absolutamente lo objetivo de lo subjetivo en la valoración del riesgo. Ambos están presentes en cualquier debate sobre riesgos tecnocientíficos.

⁶ J. López Cerezo y J. Luján López, *op. cit.*, p. 86.

⁷ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*. Barcelona, Herder, 1995.

⁸ El “falso positivo” es la situación en que se percibe mayor riesgo del que podía existir y éste se sobredimensiona; cuando ocurre un “falso negativo” se percibe erróneamente un riesgo mucho menor o simplemente la ausencia de riesgo. Las consecuencias del “falso negativo” pueden ser mucho más negativas, si el riesgo se transforma en accidente.

Ahora bien, la percepción colectiva de un riesgo razonablemente aceptable por todos para poder resolver las controversias, dependerá no sólo del avance de la investigación científica para aportar explicaciones e información relevantes, sino también de la gestión política de los riesgos, del nivel de difusión y comprensión social de la información, de los procedimientos de legitimación de las innovaciones tecnológicas, así como de la capacidad de reflexión ética de las comunidades involucradas.

Por eso, las controversias tecnocientíficas constituyen un gran desafío mundial que implica democratizar la producción y difusión del conocimiento científico, así como adecuar los procedimientos y las instituciones políticas para lograr una participación ciudadana activa en los procesos de innovación y desarrollo tecnocientífico. La idea de que el progreso tecnológico sólo puede ser guiado por una élite tecnocrática ha mostrado ya sus consecuencias más funestas.

En torno a algunas controversias se han logrado acuerdos pragmáticos (por ejemplo, el *Protocolo de Kyoto* para la disminución de los gases que causan el *efecto invernadero*) que no implican compromisos políticos definitivos, y a veces ni siquiera compromisos epistémicos, debido a la imposibilidad de llegar a una valoración unánime sobre los riesgos. Si bien los acuerdos de tipo pragmático son necesarios y, en ocasiones, parecen la única vía para avanzar en la solución de los problemas mundiales, su provisionalidad puede favorecer el predominio de los intereses de los grupos económicos y políticos más influyentes en el mundo. De hecho, esto ha sucedido ya, desde mi punto de vista, en el debate sobre bioseguridad en lo que respecta a la regulación y etiquetado de productos que contienen transgénicos. Pero estos acuerdos pragmáticos no eliminan por sí mismos las controversias tecnocientíficas. El caso de los transgénicos lo ilustra. Apenas se ha superado, por decirlo de algún modo, una primera etapa de la controversia. El debate sobre los riesgos menos evidentes y de largo plazo del uso de la biotecnología continúa abierto.

Conviene además tener en cuenta tres situaciones ambiguas o incluso paradójicas en la resolución de las controversias.

1. *Ambivalencia de escenarios futuros de riesgos mayores*. En los debates tecnocientíficos la prevención de riesgos puede caer en la paradoja de la *profecía catastrofista*. Esto es, si hacemos caso a esas “profecías” que anticipan, en este caso, con proyecciones y conjeturas científicas (tal como ha sucedido con el cambio climático) la alta probabilidad de un desastre mayor, y establecemos medidas precautorias a tiempo, el daño probablemente no sucederá, pero la profecía perderá fuerza haciéndonos inmunes a nuevas advertencias. Si no hacemos caso, el cumplimiento de la profecía sólo comprueba que la posibilidad existía y que no fuimos capaces de darle crédito. Como decía Jonas: “en el fracaso de la profecía reside el éxito de la precaución”. Las profecías catastrofistas sobre riesgos tecnológicos mayores movilizan a sectores sociales muy activos, pero polarizan inevitablemente el debate con elementos ideológicos y, a veces, irracionales, puesto que una sociedad sólo puede actuar con efectividad contra los riesgos tecnológicos si siente efectivamente un profundo temor de que ocurran escenarios catastróficos. Pero en la medida en que una sociedad se movilice para reducir los riesgos mayores, la

profecía catastrofista se desactiva y produce un efecto de “anestesia” a la comunidad, la cual puede ya no percibir otro tipo de riesgos menos evidentes, quizá ocultos. De este modo, tanto la minimización tradicional del riesgo como las profecías catastrofistas hacen más vulnerable a cualquier comunidad ante los riesgos mayores del desarrollo tecnocientífico. Es necesario buscar un equilibrio reflexivo entre el catastrofismo y la irresponsable incredulidad sobre los riesgos tecnocientíficos.

2. *Incremento del riesgo en la medida en que actuamos para evitarlo.* Además de lo dicho en el párrafo anterior, cada política precautoria, cada nueva norma o regla de seguridad incrementa la complejidad de los sistemas tecnocientíficos y agrega insospechados factores causales de nuevos riesgos. Cada intervención que decidamos se involucra con nuevos riesgos; pero no actuar a tiempo parece comportar el mayor de ellos. No es posible la reducción del riesgo a cero, y cualquier acción precautoria puede desencadenar otros riesgos.

3. *Beneficios inmediatos y evidentes, riesgos perdurables y ocultos.* Los riesgos del mundo tecnocientífico se extienden cada vez más a largo plazo y no son evidentes para la gran mayoría. Se requiere investigación científica e instrumentación técnica para identificarlos, calcular su probabilidad y “desocultarlos”. Para poder comunicar adecuadamente el conocimiento de los riesgos es indispensable una ardua labor de divulgación científica, un sistema de educación pública eficiente y un continuo debate en los medios masivos. En cambio, los beneficios inmediatos (o su promesa) de las innovaciones tecnológicas son ostensibles, están a la vista y, aparentemente, al alcance de todos. Hay, por tanto, una tensión permanente entre lo oculto y lo evidente, entre lo inmediato y lo remoto, que dificulta el conocimiento social de los riesgos.

Principios éticos para la resolución democrática de las controversias

Para evitar el predominio de las valoraciones centradas sólo en los intereses mercantiles y militares, o en las visiones de beneficios a corto plazo en las decisiones sobre la tecnociencia, requerimos crear procedimientos de participación ciudadana que no sólo incluyan a los expertos científicos, sino también a todos los individuos afectados que puedan participar en una deliberación argumentada de carácter público, que genere consensos para orientar el desarrollo tecnocientífico. Considero que un marco ético mínimo para ello estaría compuesto por cuatro principios *prima facie*,⁹ a condición de que se establezca un criterio de mínima satisfacción de los contenidos de todos ellos.¹⁰

⁹ Esto es, los cuatro principios son igualmente prioritarios, pero puede haber conflicto entre ellos. De ser el caso, debe ponderarse, a partir de las circunstancias concretas, una forma de jerarquizar los principios, siempre y cuando no se anule alguno de ellos.

¹⁰ Estos principios están basados en los que se han formulado como base, de cierto consenso, de la bioética. Véase H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós, 1995. En tanto principios, sólo representan el marco general para orientar las discusiones en el intento de

a) *Principio de responsabilidad*. La intervención tecnocientífica ha creado entornos y condiciones de vida artificiales o modificados a tal grado que nos vuelve responsables de su sustentabilidad. Como sostenía Jonas, hemos contraído una nueva y extendida responsabilidad con la humanidad, con muchas otras especies a las que hemos afectado y con el planeta entero. Para sostener en equilibrio con la naturaleza la tecnosfera global que hemos construido necesitamos asumir una responsabilidad global para proteger lo que amenaza nuestro poder extendido y para proyectar un futuro viable. Si queremos además experimentar con nuevas entidades artificiales (como por ejemplo: los OGM, partículas nanotecnológicas, clones o embriones para investigación) tendremos que establecer regulaciones globales más estrictas que las que usualmente existen con otros artefactos que no poseen tan alto grado de organicidad o de complejidad. Se trata de una responsabilidad por la complejidad artificial que hemos creado. Los nuevos artefactos, derivados de la biotecnología o la nanotecnología, por ejemplo, no pueden ser análogos a entidades “naturales”, pues su constitución material ha sido intervenida y han sido producidos con la intención de conferirles un fin técnico; por ello, se requiere de un proceso de análisis y discusión de su estatus específico. La tecnociencia se distingue por su capacidad para instrumentalizar materia orgánica o para reconfigurar materia inorgánica, introduciendo nuevas formas de complejidad que no tienen precedentes en la naturaleza. En ello hay riesgos que debemos analizar. La tecnociencia ha logrado que un organismo pueda ser instrumentalizado desde su concepción: podemos utilizar embriones y desecharlos como si fueran jeringas de plástico, podríamos producir clones humanos o animales con la intención expresa de que sirvieran exclusivamente como una reserva personalizada de órganos.

Sobre la base del reconocimiento de la nueva complejidad artefactual que construye la tecnociencia pueden acordarse y negociarse regulaciones y controles globales, pero no prohibiciones absolutas, como de hecho se ha intentado en el *Protocolo de Cartagena* sobre bioseguridad.

La responsabilidad implica impulsar el desarrollo de investigaciones científicas independientes de los intereses mercantiles y de los poderes políticos y militares; es decir, un objeto primario de protección de la responsabilidad es el conocimiento mismo. El objetivo de esta investigación básica consiste en prevenir y anticipar los efectos negativos de la intervención tecnológica, así como publicar y difundir a tiempo todo lo que se sabe sobre los riesgos para que la sociedad tome decisiones autónomas, mediante procedimientos democráticos que involucren a los directamente afectados.

Por otra parte, la responsabilidad también consiste en *hacerse cargo*, en este caso, del daño ya provocado a la naturaleza o a la salud humana, para remediarlo en lo posible y evitar nuevos problemas. La responsabilidad implica tareas de protección y restauración ambiental, protección de especies en peligro de extinción, compensación por daños provocados al hábitat de comunidades enteras, etcétera.

resolver las controversias tecnocientíficas. Cada principio puede dar lugar a una serie de normas o reglas específicas.

El carácter complejo de los nuevos artefactos que se introducen en el mundo implica que, por responsabilidad socialmente compartida, debe ponerse límites a algunos intereses sociales (en principio legítimos) que constituyen el impulso esencial de la innovación tecnocientífica, si es que existen riesgos de consideración. La primera regla derivada de la co-responsabilidad nos indicaría que los proyectos tecnocientíficos deben ser sometidos al escrutinio público, y al debate entre diferentes agentes sociales para que se garantice la seguridad y un nivel de riesgo aceptable, en función de intereses legitimados y consensuados (la salud, la bioseguridad, la protección ambiental, etcétera).

b) *Principio de precaución*. Dado el margen de incertidumbre con que actúa la tecnociencia, se ha postulado desde hace años el *principio de precaución* como un conjunto de medidas que tienden a modificar, suspender o retirar una acción u operación tecnocientífica cuando ésta implique la posibilidad de un peligro o efecto perjudicial para el medio ambiente o para la salud humana, aunque no existan pruebas científicas contundentes, y si el posible daño es incalculable u ostensiblemente mayor al beneficio proyectado. El principio de precaución se basa en riesgos inciertos, pero no insignificantes. Se debería aplicar cuando ni siquiera puede prevenirse un daño conocido, e implica una inversión de la carga de la prueba para la introducción de una innovación tecnocientífica.

El principio de precaución no rechaza todo riesgo y todo tipo de daño que sea efecto de una acción tecnológica, ante todo, porque muchos de los efectos son imprevisibles, sino que indica que el daño o mal esperado no debe ser incalculable u ostensiblemente mayor al beneficio proyectado en el tiempo. Los daños y riesgos deben mantenerse en un nivel socialmente aceptable, siempre y cuando no impliquen una distribución injusta de cargas entre los miembros de la comunidad. Es decir, también se debe considerar como riesgo la mayor desigualdad y la disminución de la autonomía individual o colectiva.

La carga de la prueba se invierte: las innovaciones de alta complejidad tecnológica deben ser evaluadas por instancias independientes de los intereses comerciales e industriales para averiguar si conllevan riesgos mayores. Si no existen evidencias de riesgos mayores (físicos, biológico-genéticos, sociales o políticos), entonces lo que procede sería establecer regulaciones prudenciales, revisables y reversibles en el transcurso de la investigación y del debate ético-político, que limiten y regulen los intereses individuales y grupales para evitar la posibilidad de algún escenario de riesgo que implicara efectos contra los cuales no podríamos actuar.

c) *Principio de autonomía y consentimiento informado*. Las acciones tecnológicas deben proteger, favorecer y potenciar la autonomía individual y grupal para que cada sujeto o comunidad decida, con la información suficiente y de modo responsable, qué tipo de riesgos es aceptable y qué prioridades de desarrollo tecnológico deben establecerse para distribuir de un modo más justo sus beneficios. En este sentido, es esencial el derecho de los ciudadanos a deliberar sobre las innovaciones tecnocientíficas y a elegir los riesgos que están dispuestos a aceptar con conocimiento de causa, desde sus propios parámetros culturales. Los individuos y las comunidades tienen derecho a rechazar cualquier innovación tecnológica, siempre que no afecten el derecho de terceros.

Asimismo, se debe asegurar la independencia para investigar, debatir y publicar todo lo referente a las controversias tecnocientíficas. Aquí la intervención de los medios de comunicación y de las instituciones de educación es crucial para potenciar el juicio informado y la decisión autónoma de todas las personas involucradas.

El principio de autonomía implica que toda innovación tecnológica debe contar con el consentimiento informado de los directa o posiblemente afectados. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar en las decisiones cruciales sobre el desarrollo tecnocientífico, en la evaluación y ponderación de sus riesgos, y en la búsqueda de acuerdos y de instrumentos sociales para distribuir de un modo más justo los beneficios de las innovaciones tecnológicas.

d) *Principio de justicia distributiva* de los beneficios tecnológicos, pero también de los riesgos. Los intereses individuales con respecto al desarrollo y aprovechamiento de los recursos tecnológicos tienen que ser regulados por la distribución equitativa de oportunidades y de bienes básicos de interés público. Además, el principio de justicia debe proteger las condiciones para que los ciudadanos puedan ejercer su derecho de autonomía, individual y colectivamente.

En el mundo tecnológico son los más pobres, los menos informados, los más marginados del desarrollo, quienes resultan los últimos beneficiarios de los bienes tecnológicos y los receptores privilegiados de sus males. Por ello, el principio de justicia prescribe redistribuir los beneficios y los riesgos para consolidar la cooperación mundial en la producción y transferencia del conocimiento y de las tecnologías. Es posible y necesario formular acuerdos de justicia global para enfrentar los riesgos derivados del desarrollo tecnológico mediante legislaciones ambientales, sanitarias, industriales, farmacológicas, etcétera.

Conclusión

Así pues, los cuatro principios que he esbozado buscan introducir en la racionalidad tecnológica valores ético-políticos para reorientar y someter a un examen público aquellas tecnociencias que posean riesgos de gran magnitud sobre la naturaleza y la vida humana.¹¹ Intentan contrapesar el predominio de valores mercantiles, militares y de poder político que han impregnado a la tecnociencia. Mediante las controversias, como mecanismos sociales de deliberación sobre el desarrollo tecnocientífico, es posible que se transparenten y se equilibren los fines y los intereses de todos los agentes que están involucrados en dicho desarrollo (tecnólogos, científicos, inversionistas, corporaciones

¹¹ En particular, las controversias serán decisivas en la tecnomedicina, la ingeniería genética y la biotecnología, así como en diversas modalidades de tecnociencias de gran "impacto social" (ciencias cognitivas y neurociencias, farmacología, realidad virtual, tecnologías de la información, tecnologías educativas, nanotecnología, etcétera). El campo de aplicación es enorme y muy diverso. Existen antecedentes internacionales en la negociación y puesta en práctica de acuerdos y protocolos como el de Cartagena o el de Kyoto.

industriales, gobiernos y agencias estatales, grupos ciudadanos, usuarios y consumidores, etcétera) para que lleguen a un consenso de equilibrio razonable. Pero esto sólo es posible si se difunde ampliamente la información y se estimula el debate público para que la sociedad pueda deliberar y evaluar con suficiente tiempo las consecuencias, beneficios y riesgos de cada innovación tecnológica.

Para tales fines, es factible poner en práctica en el ámbito político diversos mecanismos de participación democrática y de contrapoder ciudadano que interactúe con las instituciones convencionales (los parlamentos, los sistemas judiciales y las agencias gubernamentales). En suma, requerimos *democratizar la tecnociencia* para que ésta, a su vez, democratice a la sociedad tecnológica, porque una tecnociencia en constante debate público constituye, de hecho, una reinención de la democracia actual mediante un nuevo contrato social que se centre en consensos ciudadanos adoptados tras un proceso deliberativo y argumentado.



Universo o pluriverso

Carlos OLIVA MENDOZA

El mundo es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto.

David Hume

No es extraño encontrar en la lectura de Borges una premisa fundamental: se trata de un escapista, autor de meras ficciones matemáticas y metafísicas; en su obra, encontramos a un escritor que finalmente contaba mentiras y figuraba deslumbrantes inventos. Según creo, partir de esta infatigable premisa es una irresponsabilidad. Borges fue un autor preocupado por los datos que insertaba en sus ensayos y ficciones y, justo por esta razón, sus referencias históricas deberían de ser analizadas en relación con las referencias que son sólo verosímiles en las narraciones del autor del *Aleph*. La cadena entre ficción y realidad, entre datos históricos y datos inventados, entre mentira y verdad, debe de ser manejada con suma perspicacia, tratándose de un autor que nos ofrece una representación tan compleja del universo y de la historia.

A esta tendencia de leer la ficción de Borges como acto de irrealidad, de darle un uso sólo formal y lúdico, pocos han escapado; un caso célebre al respecto es el de Michel Foucault. Como se sabe, una de las obras más bellas e influyentes del siglo XX, *Las palabras y las cosas*, fue inspirada por un ensayo del argentino. En la primera página de su texto, el filósofo francés dice: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”.¹

El texto al que se refiere Foucault se encuentra en un ensayo: “El idioma analítico de John Wilkins”. Borges inicia este ensayo, de no más de cuatro páginas, con las siguientes palabras:

¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1993, p. 1.

He comprobado que la decimocuarta edición de la *Encyclopaedia Britannica* suprime el artículo sobre John Wilkins. Esa omisión es justa, si recordamos la trivialidad del artículo (veinte renglones de meras circunstancias biográficas: Wilkins nació en 1614, Wilkins murió en 1672, Wilkins fue capellán de Carlos Luis, príncipe palatino; Wilkins fue nombrado rector de uno de los colegios de Oxford, Wilkins fue el primer secretario de la Real Sociedad de Londres, etcétera); es culpable, si consideramos la obra especulativa de Wilkins.²

Este dato, para empezar, es del todo cierto. John Wilkins fue eliminado a partir de la decimocuarta edición y su presencia no ha sido restituida hasta ahora (2007).

Así, se podría decir que desde el primer párrafo Borges enmienda un poco la *Enciclopedia Británica*. No sólo restituye en un texto, el suyo, la presencia de Wilkins, sino que, además, lo hace con una retórica singular. Repite cinco veces el apellido de alguien que, por trivialidad, ha sido eliminado de la historia del pensamiento consignada en la *Enciclopedia*. El ejercicio de fijación de la memoria puede reinsertar, sin mayores dilaciones, a un hombre o a una mujer en una tradición de la que ha sido borrado.

Pero regresando al moderno sajón, Borges ve en él un trabajo especulativo que, de ser valorado, implicaría, sin culpa alguna, la restitución del obispo inglés a la *Enciclopedia*. Wilkins se interesó en “la teología, la criptografía, la música, la fabricación de colmenas transparentes, el curso de un planeta invisible, la posibilidad de un viaje a la luna, la posibilidad y los principios de un lenguaje mundial”.³ Esto lo sabe el argentino por la consulta de los siguientes libros: “*The Life and Times of John Wilkins* (1910), de P. A. Wright Henderson; el *Wörterbuch der Philosophie* (1924), de Fritz Mauthner; *Delphos* (1935), de E. Sylvia Pankhurst; *Dangerous Thoughts* (1939), de Lancelot Hogben”.⁴ Todos los libros existen y pueden ser consultados.⁵ Acaso lo único que Borges omite en esta tendenciosa bibliografía es el título completo de *Delphos*. El título es *Delfos: el futuro del lenguaje internacional*. Recuérdese que en Delfos se encontraba, a 600 metros del nivel del mar, el oráculo más importante del mundo heleno y el lugar de adoración de Gea; quizá, pues, el secreto de la lengua universal sólo puede anunciarse en forma enigmática, tal como lo habría hecho el oráculo délfico de la tierra.

Un dato más, el escritor del “Inmortal” dice que *no* hay ejemplares del libro de Wilkins, *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language*, en su Biblioteca Nacional, pero, no obstante, nos informa que ese libro tiene 600 páginas

² Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Obras completas*. Barcelona, Emecé, 1989, vol. 2, p. 84.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

⁵ John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*. Bristol, Thoemmes, 2002; Estelle Sylvia Pankhurst, *Delphos. The future of international language*. Londres, Kegan Paul & Co., 1972. (Por cierto, de la misma Pankhurst es este otro interesante título: *The home front: a mirror to life in England during the world war*) y Thomas Hogben Lancelot, *Dangerous Thoughts*. Nueva York, WW Norton, 1940.

en cuarto mayor y que está fechado en 1668. El libro, por cierto, ha sido reeditado en Bristol, en el año 2002, por la editorial Thoemmes.

Así, después de que hemos sido informados de las fuentes que utilizó Borges para realizar algo similar a una entrada, que bien podría sustituir a la que ha sido eliminada de la *Enciclopedia Británica*, el argentino nos arroja la tesis central de tal nota: “todos los idiomas del mundo (sin excluir el volapük de Johann Martin Schleyer y la romántica *interlingua* de Peano) son igualmente inexpresivos”.⁶

Como algunos o algunas sabrán, existe una gramática del volapük y del interlingua. El caso de este último lenguaje artificial es singular porque su autor, Giuseppe Peano, nacido en 1857, fundó la lógica matemática. Un lenguaje artificial que es una rama de los estudios científicos y filosóficos del mundo occidental, establecido plenamente por Russell. Este artificio remata la pretensión modernista, específicamente leibniziana, de establecer la lógica como ciencia, con base en dos principios: una *characteristica universalis* y un *calculus ratiocinator*. No es, pues, difícil deducir que un mismo afán universalista y racional guiaba a Peano en el establecimiento del interlingua, que propuso en 1903 y que es, básicamente, una lengua desarrollada a partir del latín, pero sin las flexiones del adusto lenguaje de Agustín.

Más aún, como bien observa Borges, tales lenguas artificiales, así como el esperanto, tienen un claro fundamento en la filosofía cartesiana:

Descartes, en una epístola fechada en noviembre de 1629, ya había anotado que mediante el sistema decimal de numeración, podemos aprender en un solo día a nombrar todas las cantidades hasta el infinito y a escribirlas en un idioma nuevo que es el de los guarismos; también había propuesto la formación de un idioma análogo, general, que organizara y abarcara todos los pensamientos humanos. John Wilkins, hacia 1664, acometió esa empresa.⁷

Y en una nota a pie de página dependiente del párrafo que acabo de citar, Borges dice: “Teóricamente, el número de sistemas de numeración es ilimitado. El más complejo (para uso de las divinidades y de los ángeles) registraría un número infinito de símbolos, uno para cada número entero; el más simple sólo requiere dos. Cero se escribe 0, uno 1, dos 10, tres 11, cuatro 100, cinco 101, seis 110, siete 111, ocho 1000... Es invención de Leibniz, a quien estimularon, (parece) los hexagramas enigmáticos del *I King*”.⁸

Esta fuente de inspiración de Leibniz, la mitología que encierra el *I Ching*, es fascinante. Se data el origen de ese *corpus* metafísico en el 2800 a. C., aproximadamente, y se le atribuye a un sabio chino, Fu Hsi. Hombre en el que también recae la leyenda de ser el primer emperador, el unificador de China y el introductor de la agricultura. Pero quizá lo más sorprendente del mito del *I Ching* es la idea de que los 64 hexagramas que forman el perfecto modelo matemático del universo se encuentran en el caparazón

⁶ J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 84.

⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

de una tortuga. Se trata de los fundamentos de una hermenéutica, donde la armonía de la gramática universal, 4 096 signos resultado de la multiplicación de 64 por 64, debe de ser interpretada a modo del designio oracular o chamánico.

No es ajena a todo esto la crítica representación del lenguaje que hacen los helenistas, esos pensadores que se encuentran en la encrucijada histórica entre el cristianismo y el fin de la *polis* y la cultura griega. Mientras los epicúreos plantean una teoría materialista del lenguaje, las palabras no son sino átomos en movimiento; los estoicos recurren al sistema ternario para explicar el lenguaje. Como recuerda Foucault: “A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, ya que se reconocía en él el significante, el significado y la ‘coyuntura’ (el *τύγχανον*)”.⁹ Esta idea se empata con la imprescindible teoría de la interpretación del signo y el significante en el momento en que acontece o, en términos del epicureísmo, en el momento en que se padece. Por el contrario: “A partir del siglo XVII [...] la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá, de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado”.¹⁰

Otro dato importante para la comprensión de los modernos, paradigmáticamente representados por Borges en la figura de Wilkins, es que el *I Ching* es el libro más adusto de la humanidad. Fue entre quince y veinte siglos a. C. cuando el texto se transcribió. Y en el siglo V a. C., la época de florecimiento griego, el sabio Confucio (550-428 a. C.) ya se declaraba, al igual que Sócrates, ignorante frente al enigma que representa el universo. Así, lo común a dos magmas del pensamiento occidental y oriental, hace casi veinticinco siglos —hace un guiño en la historia de la humanidad—, es que reconocían, en sus formas míticas de representar al universo, el enigma central del movimiento del ser y del sentido del universo. Los signos no constituían representaciones del orden, sino, acaso, el arcano fluir de ese cosmos.

En este contexto, es que la figura del obispo inglés, junto con el pensamiento occidental del siglo XVII, adquiere una luz temible.¹¹ John Wilkins, como destaca Borges, frente a Descartes, Leibniz o sus émulos del siglo XIX y XX, Peano y Martin Schleyer, ya no parece siquiera plantearse el problema de la artificialidad del lenguaje y del universo. Al igual que Hume, para Wilkins el mundo y las lenguas son un artificio, por eso Borges puede transcribir las ideas de Mauthner. El autor del diccionario filosófico alemán “observa que los niños podrían aprender ese idioma sin saber que es artificioso;

⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Como acierta en sintetizar Foucault, en el centro de la filosofía moderna del siglo XVII está la separación radical de la ciencia y la historia. Al eliminarse la historia y mitología del mismo lenguaje, lo que queda es una serie de intuiciones puras que se encadenan para formar la arquitectónica de la verdad. “Desde entonces, el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Pertenece a las palabras el traducirla, si pueden; ya no tienen derecho a ser su marca. El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y neutralidad” (*ibid.*, p. 62).

después en el colegio, descubrirían que es también una clave universal y una enciclopedia secreta”.¹² ¿Y no es acaso esto lo que hacemos en la vida las y los occidentales postilustrados: creer que un lenguaje no es un artificio, sino el ser secreto de las cosas y del universo que será descifrado u ocultado, definitivamente, en nuestra educación?

Pero Borges va más allá en su ensayo, reconduce el problema del artificio y el ser al lugar límite de la belleza. De pronto, sin sutileza alguna, estamos en el eco de la vieja polémica sobre lo bello que protagonizarán los textos platónicos y aristotélicos. Borges analiza el despliegue del universo que hace la gramática artificial de Wilkins y concluye en la idea de lo bello. En ese esquema, “la belleza figura en la categoría décimo sexta; es un pez vivíparo, oblongo”.¹³ Como se observa, se trata de una representación especulativa; imposible para la comprensión finita del ser humano.

Justo en este punto es que aparece la famosa tabla que desencadena la obra de Foucault. Escribe Borges:

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.¹⁴

Foucault dedicará tres páginas a comentar, con estupor, la clasificación. En primer lugar dice algo cuestionable: “En el asombro de esta taxinomia [*sic*], lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*”.¹⁵ La primera edición de *Las palabras y las cosas* está fechada en 1966, lustros atrás, en 1945, Wittgenstein finalizaba sus *Investigaciones filosóficas*. En el párrafo 39 de esa obra, el vienés se pregunta cuántos géneros de oraciones hay. Concluye que pensar el lenguaje de esta forma es incorrecto y sugiere que en lugar de géneros pensemos en “juegos del lenguaje”, los cuales son, a su vez, “formas de vida”. Entonces nos da una lista parcial de las oraciones que se podrían hacer:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un suceso. Hacer conjeturas sobre el suceso. Formar y probar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas. Inventar una historia y leerla. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos.

¹² J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 85.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ M. Foucault, *op. cit.*, p. 1.

Hacer un chiste; contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.¹⁶

Esta lista, al igual que la del *Emporio celestial de los conocimientos benévolos*, me parece absurda, como toda clasificación, pero no impensable. Es más, creo que tras Borges y Wittgenstein se encuentra la idea de restituir el poder creador y sorprendente del universo y el lenguaje frente a todo intento de clasificación. En la famosa paradoja de Sorites del párrafo 18 de las *Investigaciones*, curiosamente también tomada de Mauthner, hay un indicio de esta idea: “(¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser una ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes”.¹⁷

¿Cómo, pues, comprender la *ataxonomía* del universo, la fuerza inmemorial del lenguaje? Foucault dice que como acto monstruoso.

La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste [...] en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas. Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en que podrían ser vecinas. Los animales “i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de camello” ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podría yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?¹⁸

Desde esta idea es fácil inferir que Borges lo que acentúa es la vacuidad del lenguaje, del pensamiento y la inmaterialidad del universo. Todo es una ficción borrada. “Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven con esterilidad el lirismo de las frases”.¹⁹

Heterotopista, desértico, místico o estéril son adjetivos que se le cuelgan sin ton ni son a Borges. Pertenecen todos ellos a lo que Daniel Balderston ha llamado: “la posición irrealista” respecto a la obra del autor de *El libro de arena*. Como señala el suramericano, “Para muchos lectores y críticos ‘Borges’ es sinónimo de ‘irrealidad’, y los adjetivos creados a partir de su apellido parecen referirse a lo irreal, lo ficticio e incluso, lo ficticio en segundo o tercer grado”.²⁰

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alonso García Suárez y Ulises Moulines. México, UNAM, IIF, 2003, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁰ Daniel Balderston, *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1996.

Pero el ensayo de Borges no finaliza con la “monstruosa” lista de la *Enciclopedia china*. Inmediatamente, el argentino consigna algo más cercano a nosotros, una clasificación bibliográfica fundamental en la taxonomía contemporánea del archivo del saber.

El Instituto Bibliográfico de Bruselas también ejerce el caos: ha parcelado el universo en 1000 subdivisiones, de las cuales la 262 corresponde al Papa; la 282, a la Iglesia católica romana; la 263, al Día del Señor; la 268, a las escuelas dominicales; la 298, al mormonismo, y la 294, al brahmanismo, budismo, shintoísmo y taoísmo. No rehúsa las subdivisiones heterogéneas, verbigracia, la 179: “Crueldad con los animales. Protección de los animales. El duelo y el suicidio desde el punto de vista de la moral. Vicios y defectos varios. Virtudes y cualidades varias”.²¹

Esta primera división decimal, que data de 1905, marca la tendencia positivista a universalizar, por medio de guarismos, los sistemas de clasificación de los libros, esto es, de lo que creemos que es el saber y su registro.²² Aquí ya no sólo estamos hablando de la *Enciclopedia Británica* y Wilkins, sino de la clasificación occidental del saber, taxonomía tan cuestionable como los proyectos filosóficos del siglo XVII, la *Enciclopedia china*, los juegos del lenguaje de Wittgenstein o la clasificación bibliográfica de cualquier facultad. Me pregunto si alguien que trabaja en una universidad no ha sentido, después de pasar años entre tres o cuatro pasillos de libros o en uno o dos pisos de una biblioteca, al caer por error en otro piso u otro pasillo, que hay un universo que por su clasificación está perdido para siempre o, peor aún, que hay un universo en donde jamás seremos contemplados.

Por esto es que Borges concluye de manera terrible, de manera apegada a las tradiciones de la filosofía moderna: la tesis sobre la artificialidad del lenguaje implica la de la inexistencia del universo. “[...] notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo”.²³

“Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios”.²⁴ Esto parece ser imposible para el *hombre* occidental y moderno pero Borges, quizá, sugiere que es imposible para todo ser humano.²⁵

²¹ J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 86.

²² La bibliotecología surge en el siglo XVII, como un desarrollo natural del enciclopedismo del XVI. El propio Leibniz realizó la clasificación de la Biblioteca de Wolfenbüttel y otros sistemas de clasificación notables son los siguientes: La clasificación de la Biblioteca de Alejandría en Poesía, Historia, Filosofía, Oratoria y Miscelánea. La de las bibliotecas medievales en Archivos, Textos sagrados, Contribuciones, Concilios y actos de sínodos, Homilias y epístolas de los Santos Padres, Leccionarios y Leyendas de mártires.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ Utilizo la categoría de *hombre* y no la de ser humano u hombre y mujer porque se trata de una categoría creada *ex professo* por la filosofía moderna. Como señala Foucault: “el hombre no es el pro-

Conclusión muy diferente es la que alcanza Foucault en *Las palabras y las cosas*. La diferencia central parece ser que el pensador argentino nos entrega al abismo de la soberbia taxonómica del ser humano; mientras que Foucault reconoce el sentido en tales clasificaciones. “El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una tensión, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta una profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado”.²⁶ Esta idea, que peca de retórica y espectacular, conduce al filósofo francés a enunciar que ese orden es la cultura más profunda de la sociedad.

Foucault señala que el lenguaje acontece en medio de dos regiones: la de los códigos fundamentales de una cultura y la de las teorías científicas o de interpretación filosófica. En ese *topos* es que la cultura

[...] librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que les prescriben sus códigos primarios, instancia una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, que *hay* un orden.²⁷

Así, la región donde la cultura se emancipa, crítica y felizmente,

[...] puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad (por ello, esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico); más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más “verdadera” que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda y sin modos de ser.²⁸

Como puede observarse, en esta definición desde una perspectiva crítica, o lo que en otro lugar llama “la ontología del presente”,²⁹ Foucault presupone ya su cara noción

blema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos” (M. Foucault, *op. cit.*, p. 375).

²⁶ *Ibid.*, p. 5.

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Idem.*

²⁹ M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207.

de *episteme*. Una forma no histórica que se crea a partir de la mirada desde el presente de la conciencia. En resumen, el texto de Borges le sirve para mostrar que no hay ese recorte crítico y epistémico en la lejana China.

Por el contrario, una lectura más responsable del texto de Borges implica sostener que la extrañeza del lenguaje y del universo no pueden circunscribirse a la lista de la enciclopedia china. Primordialmente, Borges busca lo extraño y maniaco en la cultura occidental, no en la fantástica lista, como lo hizo el autor de *La arqueología del saber*. Cuando Foucault escribe:

Sin embargo, el texto de Borges lleva otra dirección; a esta distorsión de la clasificación que nos impide pensarla, a esta tabla sin espacio coherente, Borges les da como patria mítica una región precisa cuyo sólo nombre constituye para el Occidente una gran reserva de utopías. ¿Acaso en nuestro sueño no es la China justo el *lugar* privilegiado del espacio? Para nuestro sistema imaginario la cultura china es la más meticulosa, la más jerarquizada, la más sorda a los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión; la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo; la vemos desplegada y congelada sobre toda la superficie de un continente cercado de murallas.³⁰

Y más adelante sigue mitificando una construcción de la alteridad absoluta:

Tanto en la enciclopedia china citada por Borges y la taxinomia [*sic*] que propone nos conducen a un pensamiento sin espacio, a palabras y categorías sin fuego ni lugar, que reposan, empero, en el fondo sobre un espacio solemne, sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas; existiría así, en el otro extremo de la tierra que habitamos, una cultura dedicada por entero al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de seres en ningún espacio en el que nos es posible nombrar, hablar, pensar.³¹

El filósofo francés se equivoca, comete el error de no fijar la tabla china en medio de toda clasificación humana, entre los millones de universos ficticios que el ser finito se inventa. Efectivamente, la tabla no ha sido encontrada y el mismo Borges dice que Franz Kuhn es un autor desconocido o apócrifo. No obstante, quizá haya más sentido en ese universo borgesiano que en la locura fría del universo de la filosofía europea del siglo XVII o que en nuestros parcelados universos académicos, críticos y felices, donde las cosas ya no guardan, como sugiere Chesterton, el misterio de la memoria y la agonía del anhelo.

Habrá que decir en descargo de Foucault que la conclusión de su introducción y del final del libro presuponen la verdadera sombra borgesiana. Más allá de la *episteme*

³⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 4.

³¹ *Ibid.*, pp. 4-5.

fija y la crítica del presente, lo que nos anuncia es el regreso de la tortuga cifrada y secreta. Cuando el francés dice en referencia a la filosofía moderna: “En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies”.³²

Cuando Foucault concluye su texto, podemos presuponer la inminencia de un pluri-verso cifrado, de las múltiples formas del sentido del universo que nos dan un espacio, al tiempo que borran los signos:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieron tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos ahora, oscilarán, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.³³

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 375.

PROBLEMAS DE ESTÉTICA



Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación

Greta RIVARA KAMAJI

El vínculo lenguaje y verdad es un tema en el que la filosofía nietzscheana repara constantemente debido a que encuentra allí uno de esos nexos típicos de la metafísica, generados y olvidados por ella misma, cuyo análisis y desmembramiento abre la posibilidad de repensar la relación entre lenguaje y verdad en su mutua constitución e interacción. Desde tal replanteamiento, el vínculo aparece como contingente y azaroso, por tanto, como susceptible de ser establecido en diferentes direcciones y con distintos sentidos, dando con ello un ímpetu creador —más que exegético o explicativo— a la interpretación, la cual se encuentra en el centro de la relación entre lenguaje y verdad. Uno de los textos en los que Nietzsche repara en este tema es “Sobre el *pathos* de la verdad”. Vale la pena reparar en algunas de las ideas presentes allí para traer a cuenta dicha relación.

En “Sobre el *pathos* de la verdad” Nietzsche señala que el anhelo de gloria ha acompañado al ser humano en todo momento “¿es la gloria realmente sólo el más delicioso bocado de nuestro amor propio?”¹

Hay momentos, dice Nietzsche, en los que el ser humano se ha sentido irradiado por algo poderoso, desde esa irradiación ha sentido que ilumina el mundo y quiere imprimir a esa sensación de gloria el carácter de posteridad: se siente inmortal, siente que ha conquistado el ineluctable movimiento, la transitoriedad de lo real. Ha triunfado sobre la realidad, pues parece que nuestra ansia de gloria nos ha hecho mirar con horror el perpetuo movimiento de las cosas que no es sino el signo máximo de nuestra propia finitud.

Tratar de satisfacer ese anhelo de gloria hace que el ser humano desee que esos instantes de luminosidad tengan siempre herederos, pues lo que deseamos, señala Nietzsche, es dejar constancia de nuestra presencia a través de esos momentos, nos queremos para siempre, siempre presentes y en esto, al parecer, hemos encontrado el sentido que da fundamento a la cultura. “La terrible batalla de la cultura se enciende por la pretensión de que lo grande debe ser eterno; pues todo lo otro [...] lo acostumbra-

¹ Friedrich Nietzsche, “Sobre el *pathos* de la verdad”, en F. Nietzsche, *Dios ha muerto*. Trad. de María Antonia González Valerio. México, UNAM, 2003, p. 29.

do, lo pequeño, lo vil, llena cada rincón del mundo [...] se arroja obstruyendo [...] el camino en el que lo grande tiene que proseguir hacia la inmortalidad”.²

Entre los seres humanos, nos dice Nietzsche, los filósofos parecen ser los más motivados por aquel anhelo, puesto que ellos han mostrado una gran hostilidad hacia lo efímero y lo fugaz. Ellos han creído que pueden poseer de las cosas su permanencia y a esa posesión le han llamado verdad y, además, creen que el mundo la necesita y la necesita eterna, como eternos quieren ser ellos y sus conocimientos.

Por ello, nos enseña Nietzsche, al inventar el conocimiento, inventamos también el instante más arrogante de nuestra historia y con esto, sin saberlo, nos condenamos porque al ser humano “la verdad lo impulsaría hacia la desesperación y la destrucción, la verdad de estar eternamente condenado a la falsedad”.³

Hemos visto en el conocimiento nuestra eternidad, mas el conocimiento no alcanza y por ello, paradójicamente, parece destruir. ¿Cómo evalúa Nietzsche aquella destrucción? En primer lugar, haciendo una crítica a la concepción de la verdad en la tradición filosófica y, en segundo, intentando construir otra concepción de la verdad a partir de esa crítica. En este sentido, nos dice Nietzsche, el arte parecería ser más poderoso que cualquier otra forma de conocimiento, pues, sin saberlo, no destruye la vida, la crea.⁴

La crítica se concentra, como sabemos, en el carácter dogmático de la noción tradicional de la verdad. Para nuestro autor, ese carácter obedece a la necesidad de creer que la verdad está ahí, pura, lista para ser descubierta por cualquier sistema de racionalidad. Estos sistemas habían supuesto que la verdad es algo inamovible, un en-sí, que se da a espaldas de la cambiante realidad, pues la verdad se refiere a otra realidad que niega y devalúa la efímera y cambiante vida. En nombre de la verdad, la filosofía, según la evaluación nietzscheana, ha negado la vida.

Ahora bien, esto no quiere decir que Nietzsche haya renunciado a hablar de la verdad, de verdades. Más bien lleva la verdad a otro terreno, a aquel que cuestiona lo incuestionable, lo que se pretende absoluto. Este terreno es el de la vida, la vida que está por encima del conocimiento y la verdad. Ese terreno es, por tanto, el del instinto, el del impulso de ilusión sobre el cual puede construirse todo conocimiento y toda la verdad. Ese terreno es también el de la historicidad y la temporalidad, ineluctable marca de toda verdad, de todo conocimiento.

Es el terreno en el que conocimiento y vida no están separados, en el que la afirmación de la vida no es la negación del conocimiento. Con ello, Nietzsche pretendió enfrentarse a aquella tradición en la cual la sustitución de la vida por el concepto había marcado la dirección en la que eran decididos los significados de las nociones de verdad, de realidad, de conocimiento.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ Recordemos que filosofía y arte serían para Nietzsche dos modos de crear ficciones, pero la ficción del arte acompaña más de cerca a la vida que las ficciones de la filosofía.

Nada más que ilusiones, señalaba Nietzsche, las ilusiones del metafísico que suponen que su mundo conceptual es “El mundo”, mientras que la ilusión del artista (sobre todo trágico) busca acompañar los movimientos de la vida, transfigurándola perpetuamente, no encuentra verdades inamovibles sino siempre nacientes, siempre gestándose, acompasándose con la vida.

Como sabemos, una de las herramientas que Nietzsche construyó para hacer su crítica de la verdad, en términos metafísicos, fue precisamente la genealogía. Estrategia de interpretación, estrategia desenmascaradora que anuncia que detrás de todos nuestros juicios de valor, de conocimiento, hay motivaciones, motivaciones por las que aquellos operan, actúan. Estas motivaciones no son otra cosa que voluntad de poder.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche ahonda en el vínculo entre el lenguaje y la verdad. El tema de la verdad entra aquí en el terreno de la voluntad. Nuestro autor señala que es debido a la voluntad de verdad que olvidamos que toda verdad no es sino mentira.

La verdad es proyectada, pues nosotros somos voluntad de verdad, necesitamos que esa voluntad se muestre y se realice. Aquí comienza ya la verdad a ser útil. Construimos códigos útiles, ficciones necesarias para poder vivir, para poder convivir. Ésta es la función primaria de la verdad, sin embargo, olvidamos esta función que la verdad tiene para la vida, para *nuestra* vida. La filosofía, en su dimensión metafísica, se inserta en ese olvido y ha llegado a creer que el mundo se agota en cadenas causales y se explica según el principio de razón suficiente. Así, olvida —quizás queriéndolo— el carácter construido, ficcional de todo aquello que llama conocimiento, que detenta como verdad.

Más aún, Nietzsche señala que ni la verdad ni el conocimiento ni el lenguaje mismo, surgen de la base de un pensamiento lógico, formal, analítico; por el contrario, surgen de la más inmediata potencia creadora que caracteriza a la humana existencia: crear metáforas, simbolizar, significar, narrar significadamente la realidad, la realidad que no es nunca sino *nuestra* realidad.

Sin embargo, la posibilidad de asumir esto no causaría al metafísico sino horror; toda la gloriosa ciencia, todo el immaculado conocimiento se alza sobre una base que no obedece a ninguna lógica. El metafísico, lejos de hacer explícito esto, lo oculta, lo olvida, necesita creer en la objetividad, necesita creer que el animal que crea metáforas es sólo un animal racional, discursivo, analítico y ahí comienza a creer en *su* verdad.

Frente a esto, ¿qué es la verdad? ¿Cómo comienza Nietzsche a entenderla a la vez que critica aquellos supuestos de la metafísica? Conocemos la respuesta de Nietzsche a esta pregunta, o al menos una de sus respuestas:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han

vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁵

¿Qué quiere decir esto? Para Nietzsche, estamos sobrecogidos por un impulso de verdad que no es sino la necesidad misma de regular nuestro trato con la realidad. Esa necesidad nos hace mentir, mentimos para poder vivir. Mentir para vivir es una estructura de la vida, el problema es olvidarlo, olvidar la mentira y su función vital para proyectar mundos donde habitan las mayúsculas verdades, mundos en sí. El problema es olvidar que todo concepto pretendidamente inamovible no fue en su génesis otra cosa que una metáfora, una inocente mentira, un deseo de vida, una ilusión que permite vincularnos con el mundo. Vida y ficción están íntimamente ligadas. La idea de ficción en Nietzsche puede leerse desde diferentes perspectivas. En un primer momento, tiene una significación básicamente vital, como se mencionó, es una necesidad, un impulso que tiene por resultado una utilidad, “En algún apartado rincón del universo centelleante [...] hubo una vez un astro en el que animales centelleantes inventaron el conocimiento.”⁶

Aquí, la verdad y el conocimiento no son sino ficciones que a su vez son un medio para vivir; mas, según Nietzsche, hemos olvidado que se trata de un medio e imaginamos que se trataba de una inclinación pura hacia ellos.

En este contexto, la pregunta importante para Nietzsche es: ¿de dónde viene ese olvido? El poder de la ficción, de la ilusión es tal, su utilidad es tan portentosa que olvidamos todo lo que opera detrás de eso que consideramos verdad y conocimiento.

Entonces comenzamos a fingir, a simular, a fijar parámetros, modelos que luego se irían convirtiendo en verdades, más aún, en *Verdades*; delimitamos fronteras entre lo que es verdad y lo que no lo es, imaginamos que existe una correspondencia entre el nombrar las cosas y las cosas mismas, creemos en una burda referencialidad del lenguaje, desconfiamos de las convenciones de modo que “solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’”.⁷

Entonces, parece que nos separamos de las palabras, del lenguaje, les damos existencia objetiva. Si la primera formación de las palabras obedece a impulsos, Nietzsche se pregunta ¿qué nos autorizó a creer que ellas designan objetivamente cosas más allá de nosotros? La arbitrariedad. Hablamos de las cosas y al hacerlo creemos saberlas, inventamos la idea de la posibilidad de conocer las cosas en su “esencia”, aprendimos a confiar desmedidamente en el concepto, a sustituir la vida por éste.

Construimos otra realidad, la del concepto, la de las cadenas causales, la del principio de razón suficiente. Además, señala Nietzsche, depositamos en esto un valor, valoramos aquellas operaciones y comenzamos a creer que el mundo del concepto es más válido frente a la movilidad y gratuidad de nuestro mundo, así, éste queda regulado, sometido.

⁵ F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

Sin esta regulación resultaría falso, la metafóricidad primera que constituye nuestra acción sobre el mundo se desgastó, se petrificó.

Es, en este sentido, en el que Nietzsche consideró que la filosofía de corte metafísico-racionalista partió del “error de creer que tiene cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas”.⁸

Creemos que nuestra originaria actitud estética, *poiética* es, en última instancia, una actitud lógica. Negamos que lo que hacemos es crear mediaciones, inventar relaciones con las cuales damos un rostro más seguro a nuestro inseguro mundo. A la creación de sentidos le dimos el nombre y la categoría de leyes de la naturaleza. Además, he aquí otro olvido: que hemos puesto en esas leyes, precisamente lo que ahí queríamos encontrar.

El ente creador se miró a sí mismo, con la filosofía, como sujeto de conocimiento. Parece que hemos creído que el mundo es más confiable en la medida en que olvidamos que nosotros mismos lo creamos al significarlo. Desconfiamos de nuestra más significativa potencia: nuestra potencia creadora. Con esta desconfianza llegaron otras desconfianzas, de la vida, del mundo y de su carácter siempre deviniente y contradictorio. El mundo del ser, de la unidad, de la identidad, nos devolvía la confianza. Se podía hacer de lo irregular algo regular, de lo incapturable algo capturable: mundo verdadero y mundo aparente, el primero es el de la razón y la ciencia, el segundo, el del arte y todos aquellos órdenes del saber, a los que la filosofía negó condición de verdad, aquellos que excluyó del reino del conocimiento. El arte quedaba fuera de ese terreno, el arte que nunca pareció olvidar su carácter de ilusión, que no olvidó que la vida necesita de la ilusión, que es necesario creer en la ilusión lejos de olvidarla. “El pensamiento sería imposible si no tuviera, fundamentalmente, una ‘concepción’ errónea de la naturaleza del ser: debe predicar sustancia e igualdad [...] debe adscribir atributos a la ‘realidad’, para existir él mismo”.⁹

Nuestro autor considera que el mundo humano es un mundo de despliegue de sentidos, por ello hacemos que las cosas tengan sentido y no a la inversa. Tal vez uno de los motivos por el que no queremos ver en el conocimiento y la verdad su dimensión ficcional es porque toda ficción, como señala Nietzsche, supone una perspectiva de la vida, más aún, la perspectiva es la condición fundamental de toda vida.

Nos horroriza aceptar la perspectiva porque nos muestra el carácter relativo, histórico, efímero y finito de todo lo que detentamos como verdad absoluta y conocimiento objetivo. Nos horroriza pensar que no tenemos sino perspectivas, es decir, interpretaciones del mundo, interpretaciones en las que la vida se sustenta, pues la voluntad de ilusión, dice Nietzsche, es más profunda que la voluntad de verdad, aun cuando la voluntad de verdad en la filosofía se haya convertido en búsqueda de fundamentos seguros.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ Hans Vaihinger, “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en H. Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 61.

Esta voluntad busca tornar todo en algo pensable, conceptualizable, esquematizable. Voluntad que hace a la realidad comparecer frente al concepto, voluntad que se opone al cambio, al cambio que es dolor y angustia, azar, sorpresa, imprevisibilidad.

La filosofía, sobre todo en su acepción racionalista, sería presa de esta voluntad, estaba lista para despreciar a los sentidos, al devenir, enviaba a toda esta dimensión de la vida a ese oscuro recinto donde yace lo no verdadero, donde habita la pluralidad y la diversidad, el cuerpo y la finitud, los instintos y la contradicción. Al otro lado de esta dimensión habita la razón en su luminoso mundo, la verdad que homogeneiza. Ésta es para Nietzsche la operación básica de toda concepción metafísica de la verdad: momificar, organizar y estabilizar, darle nombre a esa estabilidad: Dios, sujeto, razón, sustancia y conciencia, etcétera.¹⁰

Además, la filosofía busca que así sea la vida y no solamente el conocimiento. Metafísica y moral sellarían con solidez sus irrompibles lazos: verdad = moral, mentira = inmoral.

Todo lo que escapa a los límites de la razón discursiva fue condenado. Con esta condena la razón se exiliaba a sí misma del mundo, de la historia, más allá de toda perspectiva, de toda circunstancia, de todo azar.

La genealogía sería la encargada de denunciar los delirios de esa racionalidad no sin antes construir una concepción de la historicidad y la temporalidad que penetran toda pretensión de verdad y de conocimiento, no sin antes construir una concepción del lenguaje, pues, a fin de cuentas, la verdad para Nietzsche es un evento del lenguaje, así como lo son las visiones, las perspectivas sobre el mundo. Para Nietzsche, nos dice Luis Enrique de Santiago, “la verdad es una función del lenguaje. Esta idea [...] anticipa las tesis fundamentales del siglo XX”.¹¹ Pensar el problema de la verdad en Nietzsche implica pensar la manera en que éste concibió el lenguaje, pues “uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Nietzsche, sin el cual su filosofía perdería toda esa tensión creativa que genera, es su reflexión radical sobre el lenguaje y la perspectiva estética desde la que lo piensa. Para comprender [...] su crítica a los problemas tradicionales de la metafísica y la epistemología, es imprescindible contar con esa guía hermenéutica o ‘hilo conductor’, que es el lenguaje”.¹²

El lenguaje es él mismo perspectiva como lo es o lo son las verdades. Sin embargo, la metafísica considera esto una pérdida, parecería que asumirlo implica renunciar al saber, al conocer. Nietzsche, por el contrario, ubica aquí una ganancia: cada valor depende de un punto de vista, de una manera de darse la voluntad de poder. En este sentido, no hay perspectivas verdaderas o falsas. Esto no implica la tan temida arbitrariedad, o el horrorizante relativismo al que tanto ha parecido rehuirle la metafísica. Esto no quiere decir que todo vale por igual, hay distancia y diferencia entre las perspectivas, diversos

¹⁰ Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1997.

¹¹ L. E. de Santiago, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004, p. 349.

¹² *Idem*.

parámetros de su validez, como lo sería la óptica de la vida para Nietzsche. Además, es necesario recalcar que la afirmación del carácter de interpretación y perspectiva de toda verdad, tiene un sentido ontológico, no sólo es el modo de ser del lenguaje, sino que expresa el modo de ser del ser humano en tanto apertura de sentidos y significados, en tanto visiones del mundo, pues somos lenguaje, por ello como lenguaje y por tanto como significación se da la apertura humana del mundo.

Al introducir todos estos elementos en el terreno del problema de la verdad, lo que Nietzsche hace, como sabemos, es hacer entrar en crisis esa razón y esa conciencia que creía estar en posesión total de sí misma y de lo real, hace temblar esa dimensión de la razón que se pretendió única, objetiva, ordenadora, excluyente, aquella que creía resolver todos los abismos y contradicciones, aquella que vio en el lenguaje no una manifestación de la vida, sino la posibilidad de ejecutar la unidad, la definición que pudiese atraparla, esclarecerla. Vio hechos ahí donde hay lenguaje y significación, vio realidades concluidas y definidas, y objetos dados ahí donde el lenguaje configura mundos, ahí donde construye infinitos universos de significado, que son los universos en los que la vida humana se despliega. En resumen, según Nietzsche, la metafísica vio hechos ahí donde sólo hay lenguaje y producción de metáforas. La metafísica vio hechos ahí donde sólo hay horizontes de sentido y diversidad de interpretaciones. La metafísica pensó que con el lenguaje, como señala Conill,¹³ podíamos reproducir algo como “la realidad en sí”.

La metafísica pensó que el lenguaje no es más que un medio para captar la realidad “real”. Para Nietzsche el lenguaje es muestra de que la objetividad es una ingenuidad, una búsqueda ingenua en tanto el lenguaje nos abre significadamente al mundo, el lenguaje mismo es concepción del mundo, concepciones del mundo.

La verdad no es adecuación con ningún ser en sí, con ningún hecho, es un fenómeno de la voluntad de poder en tanto ésta se da como interpretación del mundo, lo que somos y lo que el mundo es, es un evento de significación, de interpretación. Con esto, lo que Nietzsche quiso abandonar fue “la determinación lógico-metafísica de la verdad [...] y descubre que los diversos conceptos fundamentales de la metafísica a los que está ligado el concepto de la verdad [...] son producción de una falsa ‘cosificación’”.¹⁴

Esto es, el lenguaje no está ahí para dominar y controlar la realidad y la verdad. Más aún, si pensamos en las primeras reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, vinculadas como es obvio, con el tema de la verdad, nos damos cuenta, como apunta Luis E. de Santiago, que Nietzsche ubica al lenguaje en un primer nivel primario, que se relaciona con instintos creadores, en este nivel, el lenguaje no es efecto de una conciencia discursiva que pretende ordenar el mundo.¹⁵ Desde este impulso o por este impulso el lenguaje hace mundo, lo constituye como sentido y significación y se erige como interpretación, a su vez, del mundo.

¹³ Cf. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. 2a. ed. Madrid, Tecnos, 2001. Texto fundamental para entender las tesis nietzscheanas en torno al lenguaje y la verdad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ Cf. L. E. de Santiago, *op. cit.*, pp. 352 y ss.

Ahora bien, al ubicar la verdad en el terreno del lenguaje y, por tanto, de la interpretación y la perspectiva, lo que Nietzsche reclama es la necesidad de construir una racionalidad cruzada por la historicidad y la finitud, cruzada por una concepción de la vida como donación de sentido; sin vida no hay perspectiva, no hay perspectiva sin vida. No hay conocimiento, verdad, concepciones del mundo sin el horizonte de significado que los posibilita, un horizonte que no podemos rebasar, pues nos constituye, un horizonte en el que opera el poder de la historicidad, de la tradición. Cada perspectiva es una posición sobre el mundo, una manera de valorarlo, éste es el elemento inherente a toda perspectiva. La perspectiva misma es una valoración, valoración que se inscribe siempre en horizontes de sentido, en horizontes históricos. Es en este punto donde las concepciones nietzscheanas del lenguaje y de la verdad se tornan hermenéuticas o anticipan su hermeneutización, que, como ya señalamos, tiene que ver a su vez con la genealogía.¹⁶

Nietzsche señala que toda interpretación se da sobre la base de un horizonte que es a su vez una óptica que orienta lo que tal interpretación sostiene, de modo que todo pretendido desinterés u objetividad omite este dato inherente a toda interpretación, es decir, que no carece de supuestos previos.

De acuerdo con nuestro autor, es necesario exponer, no tanto los supuestos sino el hecho de que existen, que operan en toda interpretación e incluso la dirigen. Esto sería algo así como dar testimonio de la conciencia hermenéutica, así como señalar la necesidad de explicitarla. Para ello es necesario un paso crítico que se torna un momento de toda interpretación, podríamos decir que se trata de algo así como la exposición de la situación hermenéutica, los prejuicios y la tradición, por señalarlo en términos del propio Gadamer. Cabe aclarar que esta exposición, no se realiza para Nietzsche desde una posición neutral, pura, sino a su vez, desde una óptica y un horizonte. Asimismo, la exposición de este horizonte tampoco es absoluta, pues, como sabemos con Gadamer, ese horizonte no es fijo ni aislable, además, de ese horizonte no podemos desprendernos, no es objeto.

Por ello, la labor crítica del genealogista implica la conciencia de moverse en horizontes de sentido que a su vez mueven su crítica y su interpretación, éste nunca accede a ninguna verdad. Esto es así porque el genealogista evidencia la dimensión perspectivística de toda interpretación, su carácter lingüístico y al reconocer esto, reconoce la imposibilidad de fijar interpretaciones como definitivas y cerradas, ello impediría fundar a su vez nuevos horizontes de sentido.

De ese modo, al incorporar Nietzsche la conciencia de la perspectiva en la interpretación, modifica el sentido de la palabra “verdad”, ésta adquiere un carácter histórico y se ubica justamente como otro elemento más de esos horizontes de sentido, de los cuales, dicho con Gadamer, tampoco podemos salir arbitrariamente pues constituyen la realidad de nuestro ser, no pueden ser expuestos sin más por una conciencia clara, más bien, como no es así, es necesario el paso crítico.

¹⁶ Cf. Greta Rivara, “Nietzsche: una cuestión hermenéutica”, en María Antonia González V., Greta Rivara y Paulina Rivero, coords., *Entre hermenéuticas*. México, UNAM, 2004.

La verdad, las verdades, así, quedan vinculadas más bien con cadenas argumentativas, con aconteceres de sentido y no con objetos ni con realidades dados, no hay adecuación. La verdad queda puesta en relación con los intereses, juicios, prejuicios, tradiciones expuestos en toda visión del mundo.

En este sentido, señalar el carácter perspectivístico de la interpretación y que ésta parte ya siempre de interpretaciones previas y que el mundo mismo se da como un juego de interpretaciones no reduce la comprensión sino que la potencia y ensancha, pues desvela la dependencia de toda interpretación a un sistema de ópticas, de creencias, de juicios; desvela su dependencia de la voluntad que crea visiones del mundo, visiones que, en última instancia, no se distinguen por tener unas más verdad que otras sino que su validez es subsidiaria de la propia tradición; el límite, en todo caso, de la interpretación, pensado con Gadamer, lo constituye la propia tradición.

Esto es así, pues la perspectiva a su vez no es una posesión o propiedad ni de un fenómeno, un texto o un intérprete, sino que es la manera misma en que se abre la experiencia humana del mundo: como lenguaje, como historicidad.

En resumen, la problematización que hace Nietzsche de la noción de verdad a partir de los elementos que hemos señalado, no implica ninguna visión arbitraria de la verdad. La impronta del perspectivismo ni anula ni indiferencia la validez de cualquier interpretación por encima de otras. Nunca para Nietzsche toda interpretación vale por igual. Al ser un fenómeno que tiene que ver con prácticas concretas, con aconteceres históricos de sentidos, con validaciones de ópticas de la vida, la verdad nunca puede ser la certeza de un sujeto frente a un objeto.

Para Nietzsche, existen, en efecto, límites en las interpretaciones y esos límites tienen que ver con las ópticas que las validan, sus posibilidades de potenciar o no la vida, de afirmarla o negarla “porque toda ilusión sólo puede dar uno de dos resultados posibles: o engrandece la vida, o la deprime. Una ilusión que engrandece la vida, lo hace porque la cimienta en sus instintos y confía en ellos, y por lo mismo la vida fluye, se torna creativa”.¹⁷

De este modo, lenguaje, verdad e interpretación son en Nietzsche una tríada indisoluble y ésta constituye una de las herramientas fundamentales con las que realiza su crítica a las concepciones metafísicas de la verdad y el conocimiento.

¹⁷ Paulina Rivero, *Nietzsche. Verdad e ilusión*. México, UNAM / Ítaca, 2004, p. 107. En este texto la autora analiza a profundidad el tema de la verdad en Nietzsche desde la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia*, en donde la verdad y su problematización está indefectiblemente vinculada al gran tema nietzscheano del arte.



Pensar el arte. Cuatro proposiciones estéticas

María Antonia GONZÁLEZ VALERIO

Desde su sistematización, en la *Crítica del juicio* de Kant, la estética filosófica piensa cada vez con mayor insistencia el arte como problema filosófico. Si bien es cierto que desde la época de los griegos la filosofía ha reparado constantemente y casi inevitablemente en las manifestaciones artísticas, es desde el siglo XIX que el arte se ha convertido en un elemento indispensable de los sistemas filosóficos. A tal punto ocupa hoy el arte un lugar central en ciertas filosofías que, a veces, parece que se trata de un giro hacia un paradigma estético. El arte se encuentra presente en el horizonte filosófico con una inusitada persistencia, sin embargo, desde hace casi un siglo ciertas artes atraviesan una crisis que, desde algunas perspectivas, amenaza incluso su pervivencia. ¿Cómo o en qué sentido es que la filosofía se ha afanado por más de un siglo en recuperar la verdad del arte y con ello su estatuto ontológico? ¿Por qué pensar el arte, por qué sigue apareciendo como un problema filosófico?

De entrada habría que decir que cada filosofía que ha pensado afanosamente el arte lo ha hecho con un propósito y fin determinado, esto es, la pregunta por el arte, o mejor dicho, el arte devenido en problema filosófico no aparece gratuitamente como asunto del pensar para ciertas filosofías del siglo XIX y del XX. Si el arte se convierte en asunto del pensar es, en algún sentido, porque la filosofía ha encontrado allí la forma o quizás incluso el camino para dar cuenta de ciertos problemas de orden ontológico. Si quisiéramos plantear los problemas que la filosofía pretende “resolver”, o al menos dilucidar, tomando como vía el arte (¿y en qué sentido el arte puede ser una vía, un umbral, una perspectiva, un punto de partida para el pensar filosófico?) podríamos enumerar los siguientes temas: la cuestión del sujeto; la temporalidad, historicidad y finitud; la pregunta que interroga por el sentido del ser; el modo de ser del lenguaje; la producción de realidad; la transformación y refundación de la filosofía tras la llamada “crisis de la razón”; la oposición entre verdad ontológica y verdad epistémica; etcétera.

Es cierto que cada uno de estos temas debería ser puesto en contexto para desde ahí poder analizar el modo en que el arte ha representado un bastión para las filosofías contemporáneas en su enfrentamiento con la modernidad. Pero antes de llevar a cabo un análisis en tal sentido, es necesario reparar precisamente en este asunto: el arte ha sido un bastión de la filosofía al mismo tiempo que una vía, un umbral, una perspectiva y un punto de partida. La filosofía ha hecho uso del arte con el fin de dilucidar sus propios

cuestionamientos. Pero, ¿qué significa esto para el arte? ¿Es acaso que la reflexión ha reparado en el arte? ¿De qué tipo de arte se sirve la filosofía para replantear la ontología? ¿Qué hace la filosofía con el arte? ¿Qué es el arte, de cuál arte estamos hablando aquí? ¿Cuando la filosofía dice “el arte”, qué es lo que está nombrando?

Podríamos ensayar varias respuestas a estas preguntas que giran en torno a un problema: el concepto de arte. ¿Es el concepto de arte algo sostenido y generado por la misma filosofía en su reflexión, es decir, ha creado la filosofía tal concepto cuando ha necesitado pensar el arte como vía para sus propios cuestionamientos? ¿Cuál es la relación que guarda el concepto de arte con la multiplicidad de manifestaciones artísticas? ¿Hace justicia el concepto de arte a la multiplicidad, la cual además hay que pensar en sentido espacial y temporal, *i. e.*, la infinita variedad de manifestaciones artísticas producidas en distintas culturas —las cuales no necesariamente operan desde un concepto de arte— y la infinita variedad de manifestaciones artísticas producidas en distintas épocas, desde el paleolítico superior hasta nuestros días? El asunto se puede abordar tratando de dilucidar qué es lo que tienen en común todas esas manifestaciones para caer —bajo el uso contemporáneo del concepto— en el campo que abarca la palabra “arte”. Así se podría pensar el cometido de la estética, como lo sostiene Sixto J. Castro: “la teoría del arte parece que tendría una función explicativa que implica un esfuerzo por organizar una ingente variedad de fenómenos para tratar de averiguar qué tienen en común y qué los convierte en eso especial que llamamos ‘arte’”.¹

El problema de la legitimidad del concepto de arte ha sido puesto en tela de juicio varias veces por la misma estética, uno de sus momentos más notables lo representa Hegel, quien ya preguntaba si el arte puede ser objeto de la filosofía y si el concepto de arte hacía justicia a la multiplicidad de lo bello —por tanto, a la multiplicidad del arte, ya que las reflexiones estéticas de Hegel se centran en lo bello artístico:

Sabemos que los objetos bellos corresponden a una multiplicidad infinita; las figuras artísticas en la filosofía y tantos otros objetos. Cada arte expone una cantidad infinita de formas. Y desde luego no en todos los tiempos y naciones han recibido el calificativo de bello las mismas cosas; como infinitamente distinto, lo bello se nos presenta de múltiples formas. Esta multiplicidad, peculiar del arte, como otro campo del espíritu, puede aparecer como una dificultad insuperable para edificar una ciencia de lo bello.²

Otra dificultad apunta a que lo bello no puede ser objeto de la filosofía [...] el objeto mismo parecería ser de tal índole que se zafase a la consideración filosófica, apareciendo en una forma refractaria al pensamiento y enunciando otro campo de nuestro espíritu distinto al de los otros pensamientos; se quiere huir del pensamiento, del concepto. Introducir allí el pensamiento implicaría destruir las peculiares creaciones que conciernen al arte.³

¹ S. J. Castro, *En teoría, es arte*. Salamanca, San Esteban/Edibesa, 2005, p. 32.

² G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte o estética*. Trad. de Domingo Hernández Sánchez. Madrid, Abada/UAM, 2006, p. 57.

³ *Ibid.*, pp. 59-61.

Conocemos bien la respuesta de Hegel a estas dificultades: postular un concepto de arte que dé cuenta de las transformaciones históricas y culturales de las manifestaciones artísticas, por un lado, y por otro, reformular la idea de razón (*Vernunft*) —en oposición al entendimiento kantiano (*Verstand*) y a ciertas posiciones modernas— para que pueda abarcar y pensar el arte. Estos dos movimientos, a saber, una razón ampliada y un concepto que incluye el devenir le permiten afirmar que lo bello artístico es la manifestación sensible de la Idea e incluirlo, de ese modo, dentro del sistema. Vale la pena reparar en que la inclusión del arte dentro del sistema hegeliano y la generación del concepto de arte no se dan en términos apriorísticos, es decir, no comienza postulando un concepto universal y atemporal de arte, sino que pretende derivarlo a partir del fenómeno histórico y hacerlo consecuente con éste. Se trataría, entonces, de un concepto de arte histórico, temporal y material, a diferencia de los conceptos formales, universales y abstractos.

Quizás la estética de Hegel sea el más impresionante intento por postular un concepto de arte que gana legitimación en la medida en que incorpora la multiplicidad sin perder por ello universalidad. Sin embargo, son bien sabidos los problemas que deja abiertos la estética especulativa, así como la recepción que ésta tuvo en las filosofías del siglo XX. Probablemente, el mayor cuestionamiento que se le ha hecho tiene ver con el llamado “fin del arte” debido a la reflexividad y autoconciencia que éste ha ganado para sí mismo. Tal consideración es también vislumbrada por Nietzsche en los fragmentos póstumos que constituyen *Voluntad de poder*, concretamente en su crítica a los artistas modernos: “Aman una forma, no por lo que es, sino por lo que expresa. Son hijos de una generación erudita, atormentada y reflexiva; a muchas leguas de distancia de los antiguos maestros, que no leían y pensaban solamente en dar un festín a sus ojos”.⁴ Nietzsche opone la reflexividad del arte de su tiempo al estado de embriaguez, a la gran pasión y al instinto dionisiaco.

En más de un sentido la estética hegeliana y la nietzscheana configuran el horizonte desde el cual el siglo XX arrancaría su propia reflexión sobre el arte. No sólo serían sus estéticas, sino también sus ontologías las que en gran medida marcarían el camino de las siguientes filosofías, las cuales, a fuerza de pensar el arte y de posicionarlo como vía para dilucidar la pregunta que interroga por el sentido del ser terminarían por convertirse en ontologías-estéticas, como lo es la propuesta nietzscheana y, desde cierta perspectiva, también la hegeliana.

El camino abierto por el siglo antepasado ha sido transitado innumerables veces por el pensar actual; la pregunta por el arte ha sido una de las más significativas y tal vez una de las más cuestionables. Repitamos el interrogante ya formulado por Hegel: ¿puede la filosofía pensar el arte?

No pretendo, en lo que sigue, siquiera intentar responder la interrogante. En vez de ello, me propongo analizar la relación que la filosofía ha establecido con el arte en la época actual, es decir, en la segunda mitad del siglo XX, con el fin de alcanzar ciertos

⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Trad. de Anibal Froufe. Madrid, EDAF, 1981, § 823.

atisbos sobre la cuestión. Para eso, haré un breve recorrido por cuatro proposiciones paradigmáticas de la estética, las cuales evidentemente no abarcan todas las posibilidades que esta disciplina ha creado en las últimas décadas; se trata, antes bien, de un mapa para ubicar algunos de los lugares por los que ésta ha transitado. Las cuatro proposiciones a analizar están representadas por la ontología-estética dividida en la posición hermenéutica (1) y la posestructuralista (2); por la estética analítica con el tema de la definición del arte (3) y finalmente por aquello que he llamado los lugares no-filosóficos desde los que la filosofía abre el asunto del pensar⁵ (4). Para llevar a cabo tal empresa no haré un estudio exhaustivo de cada una de estas proposiciones a través de sus distintas obras y autores, sino que tomaré solamente un artículo representativo de cada una de ellas.

La ontología estética en la hermenéutica

Para abordar esta posición me centraré en el pensamiento de Gadamer, pues considero que es el mejor ejemplo del modo en que la filosofía continental de corte hermenéutico se ha centrado en el problema del arte. Tomaré como texto a analizar el artículo “Estética y hermenéutica”, ya que condensa y concentra buena parte de las argumentaciones sostenidas en *Verdad y método*.⁶

Gadamer abre el tema de la relación entre estética y hermenéutica con el problema de la temporalidad de la obra de arte. El problema del tiempo ha sido una cuestión fundamental para las ontologías poshegelianas que se han esforzado por incluirlo dentro del “sistema” filosófico para pensar el tiempo no en términos cósmicos ni a partir del movimiento, tampoco como categoría trascendental y condición de posibilidad de la experiencia, sino particularmente a partir de la historia, como tiempo histórico. A dos problemas específicos se enfrenta la hermenéutica: primero, a la fundación del tiempo en términos extrasubjetivos e inmanentes con el fin de superar el planteamiento heideggeriano aparecido en *Ser y tiempo* en donde el tiempo es comprendido como “existenciario”, *i. e.*, como un modo de ser de la existencia. Sin embargo, éste no puede ser caracterizado completamente en términos existenciales, ni a partir de la finitud, sino que ha de ser extrasubjetivo o trans-subjetivo, mas sin que eso signifique lanzarlo hacia el plano de la trascendencia, como sucede con la metafísica clásica, que hace depender la fundación del tiempo del ser postulado como fundamento trascendente; segundo, el tiempo histórico ha de ser continuo, ha de marcarse una vinculación entre el pasado y el presente para que ya no sean asumidos como bloques cerrados e inconexos; al con-

⁵ Cf. María Antonia González Valerio, “Giacometti y Levi. Trazos para una ontología mínima”, en T. Oñate, coord., *Ética de las verdades hoy*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006.

⁶ Para un análisis más amplio de la estética en la hermenéutica gadameriana, cf. M. A. González Valerio, *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. México, Herder, 2005.

trario, el pasado es un momento de conformación del presente. No obstante, esta continuidad histórica no ha de anular la tensión entre pasado y presente, como si se tratara de una línea directa que no permite marcar ninguna diferencia entre el horizonte del pasado y el del presente, como si la comprensión de lo que ha sido se revelara inmediata y claramente a la conciencia. Para afirmar la unidad de pasado y presente y simultáneamente la tensión (aquí se ve claramente el hegelianismo gadameriano), Gadamer señalará la continuidad discontinua del tiempo histórico y será precisamente la obra de arte la que encarne primordialmente tal condición.

La obra de arte pasada requiere que en cada caso ganemos el horizonte que nos permita comprenderla e interpretarla. En esto se marca la tensión entre pasado y presente, pues la obra no se abre inmediatamente a su recepción, pide un esfuerzo hermenéutico por parte de quien la escucha: “la obra de arte es de un presente intemporal. Pero ello no quiere decir que no plantee una tarea de comprensión y que no haya que encontrar también su origen histórico [...] la obra de arte, por muy poco que quiera ser entendida de un modo histórico y se ofrezca en su presencia sin más, no autoriza a interpretarla de cualquier forma”.⁷

De un lado la tensión, del otro, la unidad, ya que el presente intemporal de la obra de arte significa que ésta no queda determinada ni reducida al horizonte histórico originario que la vio nacer, ni queda tampoco determinada por las pretensiones o intenciones del creador, ni tampoco por la recepción de los supuestos destinatarios contemporáneos a la obra (aquí se juega también el tema del sujeto), pues “por principio, alcanza más allá de cualquier limitación histórica”.⁸ El arte siempre es más que la época que lo crea y su decir no queda circunscrito epocalmente —como en algún sentido sucede en Hegel—, sino que nos alcanza en este presente como si estuviera dirigida precisamente a nosotros, la obra sigue diciendo hoy gracias a su actualidad (*Gegenwartigkeit*) y continúa conformando la apertura de este presente. La obra de arte pasada nos llega no como archivo o documento histórico, puesto que no sólo nos dice lo que hemos sido, sino también lo que somos y lo que hemos de llegar a ser. Reúne dentro de sí la simultaneidad de todos los tiempos (presente, pasado y futuro) y mantiene la tensión en un ir y venir —precisamente en un vaivén como modo de ser del juego del arte— entre pasado y presente que nos proyecta hacia la posibilidad siempre abierta del futuro indeterminado.

La continuidad discontinua del tiempo histórico evita, asimismo, apelar a la pretendida universalidad inmóvil y ahistórica del arte clásico que niega el devenir; la obra de arte es esencialmente temporal e histórica, se encuentra en un proceso constante de transformación, no permanece siendo nunca la misma y, sin embargo, es siempre la misma. Es esta posibilidad de transformación de la obra lo que permite que ésta nos siga diciendo en el presente, ya que en cada caso es comprendida e interpretada según

⁷ Hans-Georg Gadamer, “Estética y hermenéutica”, en *Estética y hermenéutica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Tecnos, 1998, p. 56.

⁸ *Idem*.

el horizonte actual, aunque eso no significa obviar su origen: “[...] la obra de arte es presente absoluto para cada presente respectivo, y a la vez, mantiene su palabra dispuesta para todo futuro. La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el ‘ése eres tú’ que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: ‘¡Has de cambiar tu vida!’”⁹

De este modo, la obra de arte funda el tiempo histórico extrasubjetivamente, en la medida en que no está circunscrita de manera definitiva a ninguna apertura de lo real, a ninguna época y, sobre todo, a ningún estado-de-yecto del ser-ahí. Y gracias al carácter indefectiblemente sensible del arte, y al hecho de que tiene que ser comprendida e interpretada en cada caso, pues no permite paráfrasis alguna, no se arroja sobre la línea de fuga hacia la trascendencia. El arte requiere en cada caso hacer la experiencia singular —como sucede con el juicio de gusto kantiano— y concreta con la obra en el aquí y ahora.

Otra consideración importante al respecto es que la continuidad discontinua del tiempo histórico está directamente ligada con la apertura inagotable de sentidos considerada como modo de ser de la obra de arte, porque es su “estar siempre ilimitadamente abierta para nuevas integraciones”¹⁰ lo que acentúa el carácter discontinuo del tiempo, mientras que su efecto sobre el espectador contemporáneo acentúa la continuidad. La obra abierta marca lo discontinuo porque hace ver el pasado no como algo dado y acabado, no como un círculo cerrado de sentidos puesto y dispuesto para su explicación, sino como pasado móvil que se modifica con cada comprensión e interpretación; si el pasado está en constante cambio no es posible establecer una liga directa y no tensional con el presente, ya que siempre cabe preguntar ¿con que acepción del pasado se vincula este presente? Ahí es donde se ve claramente el vaivén, es un ir y venir entre tiempos o momentos discontinuos, ya que el presente que va hacia el pasado y regresa no podrá repetir jamás el mismo movimiento, pues ni el presente queda inalterado en el regresar ni el pasado queda inalterado en el ir hacia él. La continuidad es el constante vaivén, el cual, a su vez, es el modo de ser del juego del arte como señalaba líneas arriba.

Finalmente me interesa subrayar el posicionamiento de Gadamer frente al purismo y autonomía estéticos, que pretenderían ver en la obra atributos inherentes e incluso “esenciales” que hacen de algo una obra de arte independientemente del contexto en el que se inserte o de su recepción e historia efectual. No hay objetos estéticos, sino interpretaciones estéticas de los objetos, ha sostenido (Gadamer) en alguna ocasión con el fin de puntualizar que el ente, cualquiera que éste sea, no es esto o aquello en sí mismo sino que depende del modo en que nos haga frente y de la apertura de lo real en la que se inserte. En tal sentido, yo diría que no hay arte y nunca lo ha habido, sino interpretaciones estéticas y aperturas estéticas de lo real en las que esto o aquello aparecen en determinados momentos —que no necesariamente o eternamente— como arte.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

Evidentemente estas consideraciones distan mucho de agotar la complejidad de la estética gadameriana, no alcanzan ni siquiera a mencionar la multiplicidad de temas que ésta aborda. Sirven en este contexto solamente para mostrar el proceder de la ontología estética en su sentido hermenéutico. A partir de lo anterior se deja ver que el arte aparece prácticamente como necesidad filosófica con el fin de replantear cuestiones de orden ontológico. No se trata de pensar la temporalidad de la obra de arte, sino de fundar un tiempo histórico que se adecue con las pretensiones ontológicas y llevar a cabo tal fundación a partir de la obra de arte. Sin embargo, lo que no es seguro es que tal temporalidad dé cuenta del modo de ser de la obra de arte o que tal modo de ser, explicitado por la hermenéutica gadameriana, alcance a enfrentar los problemas propios del arte. ¿Es la obra, en efecto, un presente intemporal? ¿Nos sigue diciendo hoy, y qué es eso que nos dice? ¿De qué arte, de cuáles de las manifestaciones artísticas se habla aquí, del arte clásico, del arte griego? Indudablemente habría algunas artes que se dejan pensar como presente intemporal, pero no todas; lo que se deja pensar claramente así es el concepto de arte. Además, ¿no es precisamente esta interpretación del arte lo que está marcado de reflexividad, ésa a la que aludían Hegel y Nietzsche? ¿Qué es lo reflexivo, la obra de arte o el concepto de arte? ¿Dónde ha quedado el placer de la contemplación estética, dónde ha quedado la categoría de lo bello? No todas las artes se pueden comprender como desafío hermenéutico, no todas tienen el efecto moral sobre el espectador dicho en términos de “has de cambiar tu vida”, pues hay artes que son “un festín a los ojos” y también a los oídos —aquel placer de los sentidos de la vista y el oído a que se refería Platón en *Hippias mayor*. Por eso, tenemos todavía el arte para no perecer a causa de la verdad, ya sea ésta epistémica, ontológica o hermenéutica. ¿Se puede abarcar el arte, todas las artes, en el concepto?

La ontología estética en el posestructuralismo

El posestructuralismo francés se ubica muy lejos de la sistematicidad de la hermenéutica germana, y es también uno de los grandes esfuerzos contemporáneos por pensar la obra de arte, más acá de Nietzsche que de Hegel. Esto significa, de primera instancia, que el problema del tiempo se jugará de manera distinta, más como tiempo intempestivo que como tiempo histórico y continuo. Al menos ése es el caso de Deleuze y Guattari, quienes en “Precepto, afecto y concepto” piensan la obra de arte como acontecimiento. Ciertamente, el tiempo es una de las más importantes consideraciones en este caso, junto con el problema del sujeto, de modo tal que la obra de arte funciona aquí como fundación de espacio-tiempo y como bastión de la crítica al sujeto.

La intención principal del texto aquí discutido es diferenciar la filosofía del arte y de la ciencia, para lo que es menester delimitar y definir no sólo la filosofía, sino también sus pares. Esto quiere decir que el problema del arte queda enmarcado en el de la filosofía, es decir, que en la pregunta acerca de qué es la filosofía se juega también la de qué es el arte. A esta última interrogante los autores dan una definición contundente:

“Composición, composición, ésa es la única definición del arte. La composición es estética, y lo que no está compuesto no es una obra de arte”.¹¹ A esta idea hay que agregar que la obra es un bloque de sensaciones, un compuesto de preceptos y afectos; así como el que la obra se sitúa entre el caos y la opinión al hacer sensible al primero y separarse de la segunda.

El arte aparece una vez más en la historia de la filosofía como “lo otro” de ésta. Lugar común en la reflexión filosófica, pues cuando ésta ha necesitado pensarse, fundarse y re-fundarse ha tenido que confrontarse con aquellos otros discursos que, al menos de primera instancia, parecen compartir con ella ciertas pretensiones. No se trata, entonces, de una pregunta por el arte desde el arte, sino desde una necesidad filosófica: marcar la especificidad de la filosofía; en este caso sostenida a partir de la creación de conceptos. La filosofía crea conceptos, mientras que el arte crea sensaciones. ¿Por qué la filosofía, para pensarse, ha tenido que pensar también su otro? ¿Y en qué sentido el arte ha sido desde siempre “lo otro” de la filosofía? Mucho se ha dicho sobre la relación entre filosofía y poesía, entre filosofía y literatura; mucho ha sido también lo que la filosofía se ha esforzado por distinguirse del arte, so pena de quedar con-fundida con éste, diluida en un género literario.

La especificidad del arte tiene que ver, según Deleuze y Guattari, con el ser de sensación que ésta misma es y que la aleja de la creación de conceptos, de convertirse en mera reflexividad. Aunque el arte se lo proponga, no genera conceptos, ni siquiera el arte conceptual; tal tarea es propia e inexpugnable de la filosofía, la cual, a su vez, ha de generar el concepto de arte, puesto que no opera de otro modo. ¿Cómo funciona el concepto de arte generado por la filosofía de Deleuze y Guattari? Debido a que el tema del tiempo lo he tratado ya aquí de la mano de Gadamer, me centraré en lo que sigue en el problema del sujeto, con el fin de pensar el concepto de arte como crítica al sujeto moderno y a las subjetivaciones de la estética.

La cuestión del sujeto, que ha ocupado gran parte de la reflexión de las filosofías del siglo pasado, ha tomado también su lugar dentro de las estéticas filosóficas, las cuales han hecho un notable esfuerzo por alejar la obra de cualquier posicionamiento subjetivo, lo que se ha traducido en afirmar que su modo de ser no se reduce ni se determina por la intención creadora, ni tampoco por la recepción de un sujeto fáctico. No es ni la intencionalidad creadora, ni la recepción específica de un sujeto lo que constituye su modo de ser, sino que ésta se sostiene a sí misma como ser de sensación: “La cosa se ha vuelto desde el principio independiente de su ‘modelo’, pero también lo es de los demás personajes eventuales [...] Del mismo modo que también es independiente del espectador o del oyente actuales, que no hacen más que sentirla *a posteriori*, si poseen la fuerza para ello. ¿Y el creador entonces? La cosa es independiente del creador, por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí”.¹²

¹¹ Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Precepto, afecto y concepto”, en *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 2001, p. 194.

¹² *Ibid.*, p. 164.

La obra (habría que decir el concepto de obra), por tanto, opera como antítesis del objeto de conocimiento, que dentro de ciertas filosofías es puesto por la conciencia cognoscente. Sobra decir que ninguna conciencia puede aprehender la cosa obra como lo haría con el objeto de conocimiento, ésta no es aprehensible mediante conceptos, pues es un ser de sensación no conceptualizable que existe en sí y que tampoco se deja leer aludiendo a una relación mimética simple por analogía con un supuesto “modelo”. El asunto del sujeto no sólo se trata en términos de creación y recepción, este punto es común en las estéticas continentales; de hecho, se deja ver con suma claridad en la posición gadameriana. Para Deleuze y Guattari, la obra en sí misma no es subjetiva, pues lo que crea no son sentimientos vivibles ni percepciones visibles, sino preceptos y afectos, los cuales no se dejan reducir a ninguna experiencia de ningún sujeto; son creaciones que pertenecen sólo a la obra. Las sensaciones que ésta genera son más vivas que la vida misma, en la medida en que nadie ha de vivirlas ni ha de hacer su experiencia; la obra es más que la vida (como sucede con Hegel y Gadamer, y hasta cierto punto con Nietzsche). Luego, el sujeto no aparece en ningún lado, ni en el creador ni en el receptor ni en la obra: “Las sensaciones, preceptos y afectos son *seres* que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. Están en la ausencia del hombre”.¹³

Autonomía radical de la obra de arte frente al sujeto, no hay ni siquiera sujeto de acción ni mundo de la praxis; no hay posiciones subjetivas ni identitarias, no se trata de experiencias y mucho menos de vivencias. No hay acción porque tampoco hay mundo; lo que hay es espacio-tiempo trans-mundanos y trans-subjetivos, lo que hay es el ser de sensación, el arte. Espacios no-mundanos como los de Rohtko, preceptos no visibles como los de Virginia Woolf, personajes y no personas como los de Balzac, tiempos no narrativos como los de Bacon. Sólo así la obra conserva y se conserva, situándose más allá de la existencia misma, efímera y finita, mundana. La obra es por eso una línea de fuga hacia las fuerzas cósmicas trans-humanas.

Con esto, la obra se sitúa más allá del sujeto de conocimiento y del sujeto existencial. No es éste por supuesto el único tema abordado en el texto aquí discutido. El concepto de obra de arte que presentan es mucho más amplio y complejo. Sólo me ha interesado mostrar la posición de la estética posestructuralista que piensa la obra como antípoda radical de la subjetividad, tarea ésta que la filosofía del siglo XX ha convertido quizás en su más importante proyecto. El concepto de obra de arte funciona como contraconcepto al de sujeto y como punto de discernimiento del mismo discurso filosófico. Sin embargo, el concepto de obra sigue siendo precisamente eso, un concepto, que pretende abarcar las artes, todas las artes que han sido y que son. ¿Puede el concepto de obra abarcar todas las artes? ¿Se dejan leer éstas como preceptos y afectos, como zonas de indiscernibilidad, más allá de la existencia fáctica del aquí y el ahora; es la obra —cuál obra— lo que se conserva y conserva?

¹³ *Ibid.*, p. 165.

La estética analítica y la definición del arte

El problema de la definición del arte se abre con toda su fuerza para esta corriente estética en la década de los años cincuentas en buena medida como respuesta al desafío que plantean las artes plásticas contemporáneas, no solamente a partir del rompimiento del canon —el cual recibe su primera y contundente desestructuración desde el siglo XIX con el movimiento romántico— sino más contundentemente a partir del rompimiento de las formas y objetos estéticos cuyo paradigma serían los *readymades* de Duchamp (si bien *La fuente* fue expuesta en Nueva York en 1917). ¿Por qué algo es una obra de arte, qué hace que algo, cualquier objeto sea hoy en día una obra de arte? Este tipo de preguntas asaltan el pensar de los y las estetas, sobre todo estadounidenses, que tratan de dar cuenta del mundo del arte contemporáneo y la pretendida crisis por la cual pasa. Arthur Danto centra su reflexión en el problema de los “indiscernibles visuales”, es decir, aquellos objetos que visualmente no contienen ninguna marca que los identifique como obra de arte, particularmente se refiere al caso de las *Cajas brillo* de Warhol, que serían visualmente idénticas a las cajas de detergente Brillo que se vendían en los supermercados. ¿Cómo identificar una obra de arte? Ésa es quizás la pregunta fundamental a la que intenta dar respuesta una parte de la estética analítica —la definición del arte no es evidentemente el único tema que aborda esta corriente. La pregunta acerca de qué es el arte queda desplazada a favor de la identificación, esto es, cuáles son las obras de arte. Esta estética se ha dado a la tarea de dar condiciones necesarias y suficientes que permitan la identificación de las obras emergentes, en palabras de Noël Carroll: “De hecho, la tarea recurrente de la filosofía del arte ha sido proveer los medios para identificar como arte las obras nuevas y emergentes, particularmente las de carácter revolucionario”.¹⁴

En la pretensión por crear una definición de arte que sirva a los problemas del mundo práctico del arte (entre los que se puede mencionar que es necesario poder identificar con medios racionales y justificados cuáles son las obras de arte para poder enfrentar problemas de orden legal ahí donde, por ejemplo, alguien daña propiedad privada alegando haber realizado un *performance*, así como no dejar la decisión en manos de coleccionistas y dueños de galería, por un lado, y por otro, en manos del mercado que otorga cada vez precios más exorbitantes a las llamadas “obras de arte”) esta estética ha generado multiplicidad de definiciones y teorías del arte. Éstas tardan más en ser emitidas que en recibir una lluvia de críticas por su inoperatividad, la cual se establece sobre todo atendiendo a dos factores: la amplitud del concepto de arte, pues si es demasiado amplio incluye cosas que definitivamente no son arte; y la estrechez del concepto, que corre el riesgo de dejar fuera cosas que indubitablemente son arte. Aunque es importante resaltar que a menudo la crítica también se establece apelando a

¹⁴ N. Carroll, “Historical Narratives and the Philosophy of Art”, en *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51, 1993, p. 314. *Apud* J. Anderson, “Aesthetic Concepts of Art”, en Carroll, ed., *Theories of Art Today*. Wisconsin, Universidad de Wisconsin, 2000, p. 67.

las leyes de la lógica filosófica, así si un argumento incluye en la definición lo definido, éste será acusado de circularidad.

Identificar el arte y separarlo de otras cosas no ha sido una labor que contemporáneamente haya realizado exclusivamente la estética analítica. La ontología estética ha enfrentado el mismo problema, sólo que de modo distinto, pues no se trata de identificar cuáles son las obras de arte, ni de dar criterios específicos para su delimitación. Quizás desde siempre la filosofía se ha enfrentado al mismo problema: delimitar el arte de lo otro; y ha sido eso otro lo que históricamente ha cambiado. ¿Frente a qué se tiene que delimitar el arte? De primera instancia podríamos señalar que Platón hace un fuerte esfuerzo por separar filosofía y poesía, y con ello delimita hasta cierto punto la poesía dándole caracteres específicos, por ejemplo, la triple mimesis o la manía con que es producida la obra poética. Heidegger en “El origen de la obra de arte” comienza por separar la cosa obra, del ente instrumento y de la mera cosa. Gadamer, a su vez, también distinguirá el texto eminente o literario de otro tipo de textos. En el mismo sentido, Deleuze y Guattari, como hemos visto, se afanan por distinguir el arte de la filosofía y la ciencia, así como por dar una definición del mismo. Esto deja ver que cuando la filosofía piensa el arte a menudo lo ha hecho en términos de distinción, ya que la obra de arte se separa del resto de los entes y cada filosofía especificará en qué sentido se ejecuta tal separación, es decir, otorgará en mayor o menor medida cierta especificidad a la obra de arte.

El artículo a analizar aquí como muestra de la estética analítica no es necesariamente la posición más contundente que al respecto se ha generado, pero sí es emblemático de la corriente. En el texto “Aesthetics Concepts of Art”, James Anderson tiene como objetivo aclarar el proyecto de la definición del arte al separarlo del de la identificación, al señalar que este último es un proyecto de corte epistémico que busca tener una finalidad práctica de cara al *avant-garde*. Según el autor, la definición del arte es de corte metafísico, en la medida en que se pregunta qué es el arte esencialmente, y ha de darse en términos estéticos y eso es justo lo que me interesa resaltar, la posición propiamente estética.

Buscar una definición estética del arte y un concepto estético del arte conduce a la interrogante acerca de qué quiere decir estético en este contexto. Es cierto que aquellas definiciones del arte dadas aludiendo a la esteticidad del mismo o al placer estético que producen han sido acusadas de circularidad. ¿Qué es lo estético? Gadamer en *Verdad y método*, así como en “Estética y hermenéutica” lleva a cabo una certera crítica al esteticismo que pretende pensar y definir la obra a partir de sí misma, incluyendo allí los atributos estéticos puestos por una conciencia estética para la contemplación estética de la obra. El problema de la autonomía de lo estético surge con la recepción de la *Crítica del juicio* de Kant, y se traduce en una separación radical de lo estético frente a lo histórico, a lo moral, al conocimiento, etcétera.¹⁵ La obra es arte y ha de ser

¹⁵ H. R. Jauss realiza un muy buen análisis en el que confronta las posiciones esteticistas de las historicistas, cf. H. R. Jauss, “Literary History as a Challenge to Literary Theory”, en *Toward an Aesthetic of Reception*. Trad. de Timothy Bahti. Mineápolis, Universidad de Minnesota, 1982.

comprendida precisamente como arte. Ésta es justo la posición que sostiene Anderson, la cual se ve claramente en la definición que propone: “*O* es una obra de arte-d = df *O* es o bien (1) un artefacto creado con la intención de ser un objeto de apreciación estética o (2) un artefacto el cual es una muestra de arte autoconsciente”.¹⁶

Con el primer punto, esta definición del arte pretende ser lo suficientemente estrecha como para dejar fuera aquellas obras que pueden ser objeto de apreciación estética pero que no han sido creadas primordialmente con esa intención, *e. g.*, la publicidad o un tratado filosófico. “La tentación de excluir la obra filosófica y la publicidad surge de nuestro planteamiento según el cual ese tipo de artefactos son (normalmente) creados teniendo otros objetivos en mente. No son creados con las *intenciones propias*; por tanto, no son obras de arte”.¹⁷ Lo que obviamente se subraya aquí es el carácter intencional de la producción, el cual primariamente ha de ser estético, aunque secundariamente pueda incluir otras funciones, por ejemplo, políticas o religiosas. Es interesante notar que esta intencionalidad, para Anderson, no depende tanto de la obra, como de la *mens auctoris*. ¿Qué intención tenía el creador al momento de hacer la obra? Si su intención era primariamente religiosa la obra no será una obra de arte, aun cuando sea objeto de apreciación estética. Se trata, en todo caso, de defender una intencionalidad pura en la creación y que ponga en primer plano lo estético, como si lo estético se bastara a sí mismo, o, mejor aún, como si hubiera algo así como “lo estético”. ¿No hay aquí una confusión categorial con lo bello, no se podría subrayar la intencionalidad de crear una obra bella? Todavía se ve un problema más en este acercamiento al arte, ¿el estatuto ontológico de la obra, esto es, su ser en cada caso considerada como arte depende de la intencionalidad del creador?

Aquí hay una clara muestra del purismo estético, *i. e.*, de aquellas filosofías que pretender pensar el arte desde sí mismo. La cuestión de la subjetividad, tal y como ha sido pensada y criticada en el siglo XX, se encuentra completamente ausente de la reflexión, así como el debate sobre la “muerte del autor”. Al obviar este tipo de consideraciones, que desde cierto punto de vista no son “estéticas”, ya que el problema del sujeto incumbe a la ontología o a la teoría del conocimiento, se propone una definición del arte inoperante teórica e históricamente. ¿Cómo apelar a la intencionalidad del creador sin que eso sea *de facto* una apelación a la intencionalidad de la obra, la cual se bosqueja atendiendo a su recepción y a su historia efectual? ¿Cuál es la intencionalidad de la obra con carácter ornamental que se encuentra decorando la iglesia y que ni siquiera está dispuesta para su apreciación estética?

En cuanto al arte autoconsciente, la adenda a la definición pretende salvar de ese modo las obras que obviamente son arte, pero que no están creadas con una intención primaria de ser objetos de apreciación estética. Esto es, si bien no hay intención de apreciación estética, sí habría intención de crear una obra de arte (¿una obra estética?), como sucedería, entonces, con el arte político y religioso. Su principal intención no es la

¹⁶ J. Anderson, “Aesthetic Concepts of Art”, en *op. cit.*, p. 86.

¹⁷ *Ibid.*, p. 84. El énfasis es mío.

apreciación pero sí hacer una obra de arte, de modo que la definición pretende decir que algo es una obra de arte cuando está creado con la intención de ser una obra de arte.

Finalmente, el autor concluye que su definición no es lo suficientemente estrecha para dejar fuera objetos que obviamente no son arte, pero que están creados con la intención de generar apreciación estética, por ejemplo, un tatuaje. Apela, entonces, al contexto y al *sensus communis* que evitarían identificar como arte las cosas que no son arte. Esto significa que termina por renunciar, quizás sin pretenderlo, a la posición del purismo estético, la cual ha resultado ser inoperante para los fines buscados. Desde ahí podríamos plantear que la obra de arte no es arte por sí misma, que no hay arte en sí y que los intentos de la filosofía del arte por pensar solamente el arte desde el arte mismo terminan en un atolladero. Sin embargo, la vía ha quedado abierta por la estética analítica en su desafío de abordar la obra directamente y no desde el concepto, y eso da mucho que pensar.

El arte como lugar no-filosófico

Las posiciones anteriores han mostrado la posibilidad de pensar el arte con la filosofía, incluso cuando se trate, como en el caso de la hermenéutica, de refundar la filosofía atendiendo a la experiencia del arte. Esta última posición, la del lugar no-filosófico, es el camino inverso, a saber, pensar la filosofía con y desde el arte. Dos autores han incurrido por esta vía: Ricoeur y Zambrano. El primero en *Tiempo y narración*, donde intenta dilucidar la cuestión del tiempo a partir de tres ejemplos literarios, *La montaña mágica*, *La señora Dalloway* y *En busca del tiempo perdido*. María Zambrano, por su parte, extrae categorías ontológicas a partir de su análisis de *Misericordia* de Benito Pérez Galdós.¹⁸ No se trata, en estos dos casos, de plantear un concepto de arte ni un modo de ser de la obra, sino de acercarse a una obra concreta y singular con el fin de hacer surgir desde ahí el asunto del pensar; y no hay que confundir esta labor con la de la crítica literaria que analiza y se demora, también, en la obra concreta y singular.

Me enfocaré en el texto de “Misericordia” de Zambrano, en donde la autora hace patente “que es el arte ese lugar privilegiado que deja ver y mostrarse fenómenos silenciados por la filosofía”.¹⁹ Lo que a la autora le interesa pensar es la vida y la existencia enclavadas en la historia y más allá de las categorías, a su juicio, anquilosantes de la filosofía; y justo eso será lo que encuentre en la novela galdosiana, a saber, la vida mostrada en su misterio, en su cotidianidad fluyente y no marcada por acontecimientos decisivos. Zambrano afirma que en la literatura española hay un saber distinto al de la razón racionalista, hay un profundo saber de las cosas y de la vida, por ello piensa el

¹⁸ No es ésta la única obra de arte que Zambrano trabaja en tal sentido. Lo ha hecho también con Proust y Kafka, así como con pintura, arquitectura y poesía.

¹⁹ Greta Rivara, “La misericordia de la razón: María Zambrano y la novela de Pérez Galdós”, en *Luvina*. Guadalajara, Arlequín, núm. 36, otoño de 2004, p. 31.

arte como un saber que llega “hasta la esquiva verdad que apenas tolera la palabra”,²⁰ verdad que no puede ser apresada por el concepto. El arte, su saber y su decir quedarán siempre más allá del concepto, pues lo que hay allí es una verdad de la vida.

Esta verdad la encuentra encarnada en el personaje de Benigna o Nina dentro de la novela *Misericordia*. Y si la novela puede cumplir tal función es porque Zambrano ve en la narración una necesidad ontológica; desde la historización o narrativización primaria de la psique que se revela en lo onírico, hasta su estructuración en las obras de arte literarias. Necesidad de narrar(se), de contar(se) surgida de la trascendencia, pues el ser humano es el ser que padece su propia trascendencia. “La trascendencia sería aquí el deseo y la capacidad que tienen los seres para salir de sí mismos rebasando sus propios límites, siempre a la búsqueda de un ser que no se nos da al nacer —conflicto básico del ser hombre—”.²¹

Buscar la trascendencia desde la indigencia que ontológicamente nos constituye, un ser indigente que anda buscándose, que reclama su ser, que se lo pide a lo otro, a la realidad, y este pedir se da como mendicidad. El ser del ser humano consiste en ser el ente que padece su propia trascendencia porque se ve precisado a autoconstruirse. La humana existencia es andar en harapos, queriendo, deseando el propio ser; deseo de sí mismo, de alcanzarse, de saberse, de tenerse, tal vez por un efímero instante en una completud que se desvanece, que no es más que promesa inalcanzable de ser por entero. La narrativa es conocimiento de lo humano, es encontrar ahí los modos de ser del ser humano; uno de éstos, la indigencia ontológica, ¿dónde lo ha encontrado Zambrano? Lo halló en Nina.

Nina es una pordiosera, un ser indigente que al mendigar crea su trato con la realidad, Nina vive del pedir y del dar, porque lo que recibe lo entrega dadivosamente, vive de la misericordia, y no es ésta una virtud comprendida en términos cristianos, es un modo de tratar con la realidad, un modo de abrirla: vivir del pedir y del dar, porque a la realidad, a lo otro, le pedimos, en tanto indigentes, nuestro ser, porque queremos encontrarnos ahí, trascendidos; reconocerse en lo otro y regresar después al sí mismo, tras el enfrentamiento con la alteridad. Tratar con la realidad es también crearla, es darle, entregarle nuestro ser para conformarla.

Misericordia es nuestra participación en la creación con nuestros sueños, con nuestros deseos. Nina crea la realidad, la suya, en la que se desarrolla su cotidiana existencia, pero no es sólo la suya, en ésta habitan simultáneamente otros personajes de la novela, ¿y qué más da que la realidad de Nina parezca mentira, qué más da que no parezca más que ilusión? Verdad y mentira dependen de la esperanza: “Todo puede suceder, porque nadie sabe nada, porque la realidad rebasa siempre lo que sabemos de ella, porque ni las cosas ni nuestro saber acerca de ellas está acabado y concluso, y porque

²⁰ María Zambrano, “Misericordia”, en *A propósito de Benito Pérez Galdós y su obra*. Bogotá, Norma, 1993, p. 17.

²¹ M. L. Maillard, *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*. Lleida, Universidad de Lleida, 1997, p. 95.

la verdad no es algo que esté ahí, sino al revés: nuestro sueños, nuestras esperanzas pueden crearla”.²²

Nina representa la misericordia, misericordia es la razón de la sinrazón, es el orden en la locura, el orden creado por la narración. Misericordia es aquí una categoría ontológica. Baste esto sólo para mostrar el modo de proceder de esta posición estética, que ve en la literatura un lugar no-filosófico del que emerge la reflexión y desde el que incluso se fundan los conceptos; sin embargo, lo que no se funda aquí es el concepto de arte —o quizás esté fundado de antemano, cuando se toma la decisión de ver en la literatura una forma de verdad, una apertura de lo real. ¿Puede la filosofía pensar el arte? ¿O puede pensarse desde el arte?

²² María Zambrano, *op. cit.*, pp. 35-36.



Nóesis, nous poietikós, póiesis, poesía.
Acercamiento, desde la *intuición creativa* en Plotino,
a algunos aspectos del pensamiento poético moderno
(Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)

José Manuel REDONDO

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas.

Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto

Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.¹

Así pues, no hay para los hombres nada divino o dichoso, fuera de aquello único que sólo vale la pena, a saber, lo que existe en nosotros de entendimiento y de virtud de espíritu. De lo que es nuestro, únicamente esto parece ser imperecedero, sólo esto parece ser divino. En virtud de nuestro poder de participar de esa capacidad, nuestra vida, aunque por naturaleza miserable y penosa, está tan magníficamente dispuesta, que en comparación con los demás seres vivientes el hombre parece ser un dios. Porque con razón dicen los poetas: “El *nous* es el dios en nosotros”.²

La vida humana contiene en sí parte de un dios. Por tanto, o se debe filosofar o debemos decirle adiós a la vida y marcharnos de aquí; pues todo lo demás no parece ser sino necia murmuración y palabrería vacía.³

I

En numerosos pasajes de las *Enéadas*, Plotino, quien en la forma expositiva, respecto a la parte racional del alma, sigue en buena medida la exposición aristotélica del *De*

¹ Aristóteles, *Acercas del alma*. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Barcelona, Gredos, 2002, III, 5, 430a14-15 y 20.

² Aristóteles, *Retórica*. Barcelona, Gredos, 2002, I 411b12-13.

³ Ingemar Düring, *Aristóteles*. México, UNAM, 1987, pp. 663-664. Cita del *Protréptico* aristotélico.

anima (véanse las citas del estagirita más arriba),⁴ hace distinciones entre dos tipos de intelectos o razones, de νοῦς (*nous*):⁵ el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós* —razón activa o creadora—) y el νοῦς παθητικός (*nous patetikós* —razón pasiva o discursiva—):

Hay dos clases de inteligencia: la que raciocina y la que posibilita el raciocinio [...] puesto que existe el alma que razona sobre acciones justas y nobles y puesto que el razonamiento inquiere si tal cosa es justa y si tal cosa es noble, forzosamente ha de existir también alguna cosa justa que sea estable, de la que surge, de hecho, en el alma el raciocinio. De lo contrario, ¿cómo podría razonar? Y si el alma ora razona sobre estas cosas, ora no, es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora sino que posea siempre la justicia [...]⁶

Más para usar el término “inteligencia” en su verdadero sentido, hay que pensar no en lo que está en potencia, ni en lo que pasa de ininteligencia a inteligencia —sino, habrá que buscar otra inteligencia ulterior a esa—, sino en la que está en acto y es siempre inteligencia. Ahora bien, si la Inteligencia posee el entender como algo no adventicio, síguese que si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si posee algo, lo posee por sí misma. Pero si entiende de sí misma y deduciéndolo de sí misma, es que ella misma es las cosas que entiende. Porque si la esencia de la Inteligencia fuera distinta de las cosas que entiende, la esencia misma de la Inteligencia sería ininteligente, y estaría, asimismo, en potencia, y no en acto. No hay que separar, por tanto, la Inteligencia del inteligible, sólo que acostumbremos a separarlos mentalmente partiendo de nuestra propia experiencia.⁷

La actividad de la razón o inteligencia activa es propiamente la νόησις (*nóesis*), la intuición directa e inmediata de las Formas, un misterioso conocimiento que implica identidad entre el sujeto y el objeto, por lo tanto, concebido como auto-conocimiento. Esta facultad —el *nous poietikós*—, llamada por Plotino “la verdadera inteligencia” (sí mismo o auténtico ser del hombre, y que implica su auto-trascendencia), es un aspecto de la parte no caída del alma que permanece aún en el lugar de los inteligibles, ámbito

⁴ La interpretación de los pasajes aristotélicos citados (especialmente los de *De anima*) han sido motivo de una de las más largas y complejas controversias en la historia de la filosofía. Cf. Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.

⁵ La transliteración de términos presenta un problema insoluble, por lo que acudiré a una de las convenciones posibles, que es acentuar tal como en el español. El término griego aparecerá una sola vez en el texto, las siguientes referencias siendo una transliteración del mismo.

⁶ Plotino, *Enéadas*. Introsds., trad. y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982, v, 1, 10-11, 3 vols.

⁷ *Ibid.*, v, 9, 5.1-10. Otras citas del egipcio emparentadas temáticamente con las anteriores: “Pero tal vez objete alguno que tal modo de obrar es propio de la naturaleza; más como en el universo hay sabiduría, forzosamente habrá también raciocinios y recuerdos. Ahora bien, esta objeción es propia de hombres que ponen la sabiduría en lo que no es sabiduría y confunden la búsqueda de la sabiduría con la sabiduría. Por que el raciocinio, ¿qué otra cosa puede ser sino el deseo de hallazgo de la sabiduría y de un juicio verdadero, es decir, de un juicio que atine con la realidad? [...] Por que el que razona trata de aprender precisamente aquello por lo que es sabio el que ya lo posee, de suerte que la sabiduría está en el que se detiene. Y de ello da fe el mismo que razonó, porque, una vez averiguado lo que debe, cesa de razonar: cesó al alcanzar la sabiduría. Si pues, ponemos el principio rector del

del ser, de lo eterno. La razón pasiva, también razón práctica, es la razón discursiva cuya actividad es el razonamiento y el análisis, así como el sentido de identidad del sujeto. Su finalidad es ser mediadora y una de sus características principales es devenir en el tiempo; de hecho, es tiempo, y esto prácticamente la identificará con la ψυχή (*psique*). Para Plotino, la naturaleza del hombre es doble, su alma, anfibia, por un lado ligada a lo corporal por medio de no sólo las partes vegetativas y animales —subconscientes e instintivas— de la *psique*, sino por medio de la razón material o pasiva. Por otro, contemplando los inteligibles con (en) la razón creativa o intuitiva. El problema de la identidad del hombre será central al discernimiento de qué es el conocimiento (*nóesis*), planteado por el egipcio como una tensión dialéctica entre niveles de identidad definidos por el sujeto mismo, el cual, paradójicamente, llega a definir su propia auto-trascendencia al descubrir-crear-intuir su identidad más profunda —ya no “su identidad” (no-suya)— más allá de sí: el sujeto deja de ser tal, o se revela como no-sujeto, sino como puro observador que es observación (de sí-en sí). Plotino lo refiere como αὐτό (autó), αὐτός (autós) (“mismo”, “propio”, “solo”).⁸ De hecho, lo más que este observador o testigo (el sí-mismo) podría decir de sí, es: “soy, soy”; o “yo, yo”.⁹

Por principio, la *nóesis* o intuición no es algo demostrable por medio de la argumentación. Y esto es algo positivo para Plotino, pues el modelo de conocimiento que nos propondrá es el de una exégesis-experiencia que nos lleva más allá de la textualidad y la argumentación; de hecho, más allá de la discursividad y el lenguaje: la intuición o *nóesis* (pensamiento-conocimiento no-discursivo). El auto-conocimiento será la clave interpretativa. La tradición neoplatónica se caracteriza a sí misma como búsqueda de la Sabiduría, atributo divino, la cual es localizada fuera de todos los textos, así como del lenguaje. La expresa crítica y falta de confianza en el argumento discursivo dio forma a estrategias textuales que permitieran al lector ir más allá de la textualidad. Se trata de textos auto-conscientes de sus metodologías, las cuales emplearán como recursos primarios la metáfora y el símbolo, el relato de mitos y la interpretación de éstos, así como la sugerencia expresa de la práctica de diversos métodos de contemplación. Para Plotino, la escritura temporaliza el espacio de la conciencia y traslada dentro de una extensión en el tiempo contenidos de la conciencia simultáneamente presentes. El egipcio insistirá en la necesidad de ir contra nuestros hábitos y costumbres del pensa-

universo al nivel del que aprende, hay que atribuirle raciocinios, perplejidades y recuerdos propios de quien coteja el pasado con el presente y con el futuro; mas si lo ponemos al nivel del que sabe, hay que pensar que su sabiduría consiste en un estado fijo que ha llegado a su término” (*ibid.*, IV, 4, 12). “Pero, ¿quién proporciona al alma este buen juicio? ¿Será necesariamente la Inteligencia, pero no la inteligencia que unas veces lo es y otras no, sino la Inteligencia verdadera, que es, por tanto, bella por sí misma. ¿Debemos, pues, detenernos en ella, como si se tratase de un primer término, o hemos de ir todavía más allá? La inteligencia está situada delante del principio primero con relación a nosotros y, colocada en el vestíbulo del Bien, nos da a conocer todas las cosas que se dan en El; ella misma es, sobre todo, como una impronta del Bien en lo múltiple, mientras el Bien permanece enteramente en la unidad” (*ibid.*, V, 9, 3).

⁸ Plotino, *op. cit.*, VI, 8, 14.

⁹ *Ibid.*, V, 3, 10, 36.

miento literal, pues, por ejemplo, ¿cómo pensar el alma, si el alma no es una cosa, o si el lugar de las Formas no es literalmente un lugar?

El tema de los dos intelectos (inteligencias) o razones, el *nous patetikós* y el *nous poietikós* —la razón pasiva o razón discursiva, y la razón intuitiva, activa o creadora—, así como el tema de la *nóesis* o intuición-comprensión directa (también entendida como creación y revelación)¹⁰ fue una fuente muy fértil en discusiones filosóficas en el helenismo, y más tarde, en las culturas islámica y judía (por ejemplo, el tema del “intelecto agente” y su relación con el conocimiento profético), así como en el cristianismo medieval, y posteriormente en el Renacimiento; pero, tras el advenimiento de la llamada Ilustración, y de la modernidad, la idea de *nóesis*, central en la metafísica neoplatónica (y en sus derivaciones cristianas, islámicas y judías), es mutilada del imaginario filosófico académico (es de hecho a partir de la Ilustración y la modernidad que se profesionaliza y sujeta la filosofía al ámbito de lo académico, tal como hoy lo entendemos) quedando la idea de razón o de intelecto reducida a lo que la misma tradición neoplatónica, siguiendo a Aristóteles y la idea platónica de δiάνοια (*diánoia*), llamaba razón discursiva, calculadora, deliberativa, pasiva o instrumental; es decir, lo que por lo común al día de hoy entendemos como razón (por lo que podemos decir que si el ámbito filosófico académico se define por la idea misma de razón, queda entonces así definido dicho ámbito como el quehacer “racional”: argumentativo, demostrativo, calculador y pasivo, o bien, no-creador, no-activo, no-agente, no-poético, etcétera).¹¹

Así pues, la *nóesis* y el llamado *nous poietikós*, como conceptos y/o como experiencia,¹² pasan al ámbito heterodoxo, marginal o subterráneo; hoy también diríamos

¹⁰ De igual modo se le ha llamado pensamiento no-proposicional, fuente de muchas disputas entre académicos. Véase al respecto: Antony C. Lloyd, “Non-Discursive Thought - an Enigma of Greek Philosophy”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 70, pp. 261-274. Y también, en respuesta a Sorabji: Antony C. Lloyd, “Non-Propositional thought in Plotinus”, en *Phronesis*, núm. 31, pp. 258-265. *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65. Así como Alfino en: “Plotinus on the Possibility of Non-Propositional thought”. en *Ancient Philosophy*, núm. 8, pp. 273-284. Cf. también respecto a la polémica Sara Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2000, p. 92, nota 6.

¹¹ Cf. las nociones de Pierre Hadot de la filosofía como forma de vida y la crítica a que “en la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos” (P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006, pp. 275 y ss.).

¹² Demasiado fácilmente y con mucha falta de seriedad, se le despacha a Plotino y su filosofía como un “misticismo”; pero Plotino, para describir las experiencias y entidades relacionadas con la *nóesis*, frecuentemente recurre al adjetivo ἐναργής (*enargés*: “visible”, “en persona”, “real”, “verdadero”; “brillante”, “radiante”; “claro”, “evidente”, “manifiesto”). Todo lo contrario a remitir a la irracionalidad, la idea de intuición en Plotino, de manera muy enfática, refiere a una perfección de racionalidad, conocimiento y claridad; de hecho —e incluso— a la verdadera racionalidad, o racionalidad esencial y perfecta, dirá el egipcio; al conocimiento en grado sumo. Philip Merlan sugerirá que si vamos a hablar de misticismo en el caso de Plotino (o autores neoplatónicos), hay que hablar de un misticismo de la razón (o propiamente del *nous*, o la Inteligencia) misticismo racionalista (Ph. Merlan, “Introduction”, en *Monopsychism, Mysticism, Metacosciouness*). Observa también María Isabel Santa Cruz: “Importa señalar —y quiero insistir en ello— que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está

contracultural. Desde luego que la idea de intuición de un Bergson, o bien la *lichtung* (iluminación) heideggeriana —entre diversos ejemplos posibles— van a ser sumamente cercanas, o hasta deudoras de la noción clásica griega y helenística de *nóesis*. Pero propiamente serán los poetas y “los pensadores” (entiéndase: filósofos sin título académico que los acredite “legítimamente” como tal) quienes seguirán proponiendo la idea de *nous* y *nóesis*. Desde Shelley hasta Yeats, desde Coleridge y Blake hasta Jung, Breton, Paz; y no hablar de *otras* tradiciones —no “académicas”— como el pensamiento oriental, no sólo antiguo sino contemporáneo.

Si, como ya anotamos, misticismo no remite a irracionalidad, es porque el modelo de razón y racionalidad de Plotino, el cual incluye la intuición, es mucho más amplio e integral que el que nos lega la tradición moderna (así espero quede sugerentemente indicado al final de este ensayo). El “misticismo” plotiniano de la unión con la Inteligencia representa la cumbre de la racionalidad, claridad y conocimiento. El marco contextual y presupuesto de la presente exposición de Plotino es la problemática de la causalidad del Uno; la derivación de la multiplicidad a partir de éste. Estando el Uno más allá del ser y la inteligencia, para el egipcio, está más allá de cualquier atributo que podamos predicar de él: es inefable.¹³ En última instancia, no hay una razón o explicación de por qué el Uno crea; de por qué surge de éste la multiplicidad. Porque sí. ¿O por qué no? Se trata de un acto lúdico, espontáneo, artístico; un juego divino del cual no podemos dar razones o argumentaciones demostrativas últimas.¹⁴ Razón de ser poética y/o expresada poéticamente.¹⁵ Es decir, la filosofía de Plotino no es un sistema, una teoría o un cuerpo de doctrinas donde las hipótesis o primeros principios (el Uno, la Inteligencia y el Alma) son “cosas” que estructuran el orden inteligible a manera de orden cuadrículado y estático del cosmos, sino que la filosofía de Plotino

pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista, en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo” (María Isabel Santa Cruz, “Plotino y el neoplatonismo”, en *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Trotta, 1997, p. 357).

¹³ Lo mejor que se puede decir de él es (que es) *nada*; o de hecho, callar. Agradezco a la doctora Zenia Yébenes su observación respecto a la relación entre la palabra y el silencio, pues como bien me anotara, es un tema que define a la palabra poética. Quizá podríamos decir —y expondremos a continuación— que la palabra poética en Plotino, al intentar nombrar lo innombrable, surge de, y se vuelve hacia, el silencio.

¹⁴ Ténganse en cuenta las numerosas alusiones de Plotino a la representación teatral que es la existencia. Sobre el complejísimo tema del Uno: cf. John Bussanich, “Plotinus’s Metaphysics of the One”, en Lloyd P. Gerson, ed., *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2005. Me parece que cabría anotar que más allá del misticismo plotiniano de la unión con la Inteligencia, la experiencia mística cumbre —en Plotino— es la de la unidad con, o en, el Uno.

¹⁵ Expresada por medio de metáforas, analogías, imágenes y símbolos. En los principios inteligibles, expresión, y modo de ser poético, coinciden. Véanse en seguida las observaciones acerca del carácter ontológico del símbolo y la analogía en la tradición neoplatónica.

es un ejercicio hermenéutico abierto —que no arbitrario—, no dogmático, siempre incompleto, que parte de una caracterización de la filosofía como, fundamentalmente, forma de vida como ejercicio espiritual,¹⁶ y sólo secundariamente, como un conjunto de textos a estudiar, analizar y exponer.

Las *Enéadas* son un esfuerzo por despertar, forzar, sugerir, aquello concebido como una capacidad dormida en los seres humanos, la capacidad de *theoria* o visión, de intuición y auto-despertar. La exégesis de textos será fundamentalmente extra-textual dado el lugar central que tiene la tradición como transmisión de conocimiento fuera de los textos. Hay que convertirse en la exégesis; es decir, el auto-conocimiento —así ya lo observamos— será la llave interpretativa; la ascesis será la pedagogía a seguir. Para el neoplatónico, el símbolo, la metáfora y la analogía¹⁷ —monedas de cambio interpretativas— no son ni subsidiarias, derivativas o referentes a un significado literal. No son, en última instancia, un constructo humano; sino una suerte de traductores o mensajeros divinos.¹⁸

Sara Rappe observa que para Plotino:

[...] lenguaje fails as a vehicle for conveying metaphysical truth since words necessarily refer to entities standing outside of the linguistic system, whereas truth is both self-certifying and self-revealing. Truth [...] can be apprehended only when there is an identity between the knower and the know [...] Metaphor enters as one way in which Plotinus, holding to this theory of truth, tries to bring the possibility of the identity of the knower and the known into the sphere of experience [...] he uses metaphor to guide the reader to a better understanding of what knowing, in the most proper sense, is and is like [...] when Plotinus wants to contrast discursive thinking with non-discursive thinking (or intellectual knowledge) he invokes this distinction between looking outside and seeing inside.¹⁹

¹⁶ Tengo ciertos reparos en usar este término: “espiritual”; dado la gran cantidad de equívocos a los que remite, además de ser asociado a tradiciones religiosas, sean “orientales” (mismo problema), o al cristianismo. Lo mismo que al hablar de “mística”, a lo que aludiremos en su sentido original y primario de misterio, aquello cerrado, de lo que tan sólo se puede musitar simbólicamente o aludir con el silencio; respecto a el término “espiritual”, creo que es válido señalar que en el caso de Plotino, una cosa son nuestras creencias, definiciones, fobias, prejuicios e ideas que tengamos *a cerca de* lo “espiritual”, y otra, como tal, la experiencia de ello; esto último, única y exclusivamente, posibilitaría conocer, saberlo. Podemos estar de acuerdo, o no; pero esto es lo que demanda Plotino: una experiencia que es un conocimiento.

¹⁷ Cf. John Dillon, “Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis”, en R. Baine Harris, ed., *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976.

¹⁸ Señala Rappe: “Symbols function as crossroads, as junctures that allow the soul to trace its path back to its origins. For Neoplatonists, the process of interpreting symbols involves a complex mixture of traditional lore and radical self-reflection” (S. Rappe, *op. cit.*, pp. 12-13).

¹⁹ Rappe además cita muy atinadamente a Steven Strange: “Plotinus’ critique [crítica del lenguaje] is metaphysically important, because it requires a new view of the status of the language of metaphysics. Terms of ordinary language, the normal use of which is to speak about everyday sensible experience, must have new meaning if they are to be applied to Forms. Plotinus thinks that the highest and most important kind or reality can only be spoken of using metaphors” (*ibid.*, p. 94).

Dado que la verdad, según la propuesta neoplatónica en general, no está estructurada como lenguaje ni es producto de un discurso, el texto necesariamente falla por sí solo como transmisor; el lenguaje viene después de la experiencia y más bien como una traducción mala o insuficiente. De manera poderosamente sugestiva, Plotino describe el lenguaje como percepción del pensamiento; como “trazo”, “recuerdo”.²⁰ La discursividad racional será, como el tiempo, una imagen móvil de la Inteligencia eterna, de la auto-presencia auto-contenida de ésta. Plotino nos dice que su actividad es casi como movimiento, así como su complejidad es una multiplicidad que sin embargo es una unidad. Es decir, está buscando ir más allá de lo sensible y de la literalidad del lenguaje utilizando metáforas y analogías.²¹ Por todo ello Plotino sugerirá que el lenguaje filosófico ideal son los jeroglifos egipcios:

Y paréceme a mi que aún los sabios egipcios, percatándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada ideograma era un ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo.²²

La metáfora, el símbolo, la imagen, nos remiten al reino resplandeciente del pensamiento creador, del pensamiento mítico y poético.²³ La interpretación y comprensión de la *nósis* plotiniana es necesariamente a su vez una intuición que es también *ποίησις* (*póiesis*), creación: creación intuitiva e intuición creativa.

²⁰ Plotino, *op. cit.*, IV, 3, 30.

²¹ La analogía reina en el universo, nos insiste el egipcio; es decir, tiene un carácter ontológico: “las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagadoras de las otras, para el observador, por analogía” (Plotino, *op. cit.*, III, 3, 6). Cf. también III, 1, 6, 20; II, 3, 7, 10-20, y II, 3, 7, 1-15. Hay una hermenéutica simbólica que nos permite “leer” o interpretar el cosmos.

²² Plotino, *op. cit.*, V, 8, 6.

²³ Plotino recurre en numerosas ocasiones a los mitos para interpretar y transmitir su pensamiento (por ejemplo, III. 5. 9. 24). Sin embargo, para alguien como O’Meara, entender la intuición como comprensión poética, que se opone al pensamiento científico y lógico, es un error. Para él, Plotino no habla de una forma de conocimiento alternativa, y posiblemente correctiva, de la ciencia y la lógica; sino de un conocimiento que representa la meta de la ciencia y la lógica. Me temo que el error es de O’Meara al asumir que para Plotino la ciencia y la lógica son una meta y no sólo un medio, así como saberes segundos. Deja de lado la preeminencia de la metafísica por encima de las ciencias y la lógica; la metafísica como la ciencia de las ciencias, cuyo lenguaje en última instancia tendrá que ser por necesidad metafórico de acuerdo a la propuesta crítica del egipcio. Además, me parece obvio que O’Meara tiene en mente la idea moderna de ciencia, así como la división y contraposición moderna entre la ciencia y la lógica, por un lado, y las artes, por el otro; entre “lo racional” y “lo irracional e intuitivo” (Dominic J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford, Claredon Press, 1995, p. 43).

II

Ya el magnífico William Blake había denunciado a la Ilustración —y al cristianismo “oficial”— como causa del empobrecimiento del intelecto del hombre: a la razón, que reducida y egoísta se imponía ahora como un dios celoso. Frente a ello Blake declaraba “That the Poetic Genius is the true Man”. Todas las “sectas” de Filosofía son —al decir de Blake—, desde el Genio Poético, adaptadas a las debilidades de cada individuo; en el Genio Poético encuentran su origen, del mismo modo que todas las religiones —incluidas el judaísmo y cristianismo— se derivan de diferentes recepciones del Genio Poético. “As none by traveling over known lands can find out the unknown. So from already acquired knowledge Man could not acquire more. therefore an universal Poetic Genius exists” (*Principle 4*).²⁴ Nuevamente y de modo similar a lo que es la intuición (*nóesis*) de las ideas platónicas, o de los primeros principios en el caso de Aristóteles (“*That the Poetic Genius is the true Man. and that the body or outward form of Man is derived from the Poetic Genius. Like wise that the forms of all things are derived from their Genius*”),²⁵ el Genio Poético —sigo el uso de altas de Blake— es la fuente creadora, con carácter universal, del conocimiento humano; su origen y también aquello que lo lleva a la revelación de algo más allá del conocimiento meramente humano. La noción de conocimiento universal se encontraba ya en el neoplatonismo, de donde originalmente deriva el ideal católico o *katholiké* (universal) y que implicaba para los neoplatónicos una especie de fraternidad universal del hombre en el conocimiento, siendo las diferentes religiones, filosofías y también ciencias, expresiones de una sola sabiduría cósmica o universal. El Genio Poético de Blake corrobora, o reclama, dicha noción.

En específico podemos fácilmente hacer la analogía, por ejemplo, entre el Genio Poético y el *nous poietikós* tal como lo expone Plotino. Recuérdese que éste dedica un tratado entero²⁶ a la naturaleza del δαίμων (*daimon*) (el Genio de Blake: “...Genius. which by the ancients was call’d an Angel & Spirit & Demon”) donde dicha entidad espiritual que guía al hombre simboliza la parte superior del alma o *nous*. El *nous poietikós*, de acuerdo con Aristóteles y luego con Plotino, es el ser esencial del hombre, facultad verdaderamente inmortal y divina; lo cual nos presenta una paradoja: aquello que el hombre esencial y verdaderamente es, es divino y ya no humano, aparente contradicción que se explicará como causada en el hombre por la ignorancia de su verdadero ser. Para Blake, esto sucede dada la tiranía del egoísmo de la razón calculadora, a la cual simbolizó en sus poemas como *Urizen* (“your reason” —tú razón).

En el caso de Plotino el *nous* se presenta como *otro* para el yo alienado, dada la ignorancia de su verdadera condición; se presenta entonces, precisamente, como un ser

²⁴ W. Blake, “All religions are One”, en *The complete Poetry and Prose of William Blake*. Anchor Books, USA, 1988.

²⁵ *Ibid.*, Principle 1st.

²⁶ Plotino, *op. cit.*, III, 4.

espiritual, un *daimon*; por medio de la *nóesis* ocurre una reversión: el *otro* es el verdadero sí mismo, y el yo, o lo que se creía que era el yo, se revela como un yo alienado, como un *otro*, que sin embargo se disuelve —como las tinieblas con la luz— o se integra, completa o ilumina, al reconocer el alma su verdadera, y en última instancia, única identidad en el sí mismo inteligible y divino, o *nous*.²⁷

III

Hubo un poeta del romanticismo inglés que abordó específicamente el tema de los dos intelectos de la tradición neoplatónica: Percy B. Shelley en su *Defensa de la poesía*. Me parece que representa no sólo una interpretación interesante sino muy sugerente y creativa, y más cercana en el tiempo a nosotros. Comienza así Shelley su ensayo:

De acuerdo con cierto modo de contemplar esas dos clases de actividad intelectual que llamamos razón e imaginación, la primera puede considerarse algo así como la mente atendiendo las relaciones que un pensamiento mantiene con otro, sea lo que sea lo que los produzca; y la segunda, como la mente actuando sobre esos pensamientos a fin de colorearlos con su propia luz y componer a partir de ellos, como si de elementos se tratase, otros pensamientos, cada uno de ellos dotados del principio de su propia integridad. La una es el *to poiein*, o el principio de síntesis, y tiene por objetos esas formas que son comunes a la naturaleza universal y a la existencia misma. La otra es el *to logitzein*, o principio de análisis, y su acción concierne a las relaciones entre las cosas en cuanto que simples relaciones, tomando los pensamientos no en su unidad integral, sino como las representaciones algebraicas que conducen a ciertos resultados generales. La razón es la enumeración de cantidades ya conocidas; la imaginación es la percepción del valor de esas cantidades, tanto separadamente como en su totalidad. La razón

²⁷ Respecto a la contraposición entre el Yo y el Sí-mismo, el “yo creado” o “yo empírico” y el sí-mismo ideal, Wald, en su estudio sobre Plotino (George Wald, *Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Fráncfort, Peter Lang, 1990, p. 151), precisamente evocará la distinción que hace Blake entre *selfhood* y *identity*, o “sentido del yo” e “identidad”. El sentido del yo se forma y refuerza a través de la percepción sensorial y la discursividad; éste es el sujeto del conocimiento —incluso en el sentido moderno— de la razón práctica; en cierto sentido —fuerte—, es la razón práctica (en algunos casos *psique* = *nous patetikós*) como sentido o principio de la realidad y sentido de definición, entonces, del yo. La conciencia de sí que tiene este sentido del yo es intermitente y variable. Por otro lado, el sí-mismo ideal, actividad pura (continua o eterna) es el estándar de las actividades encarnadas (otorga los *kanona* a la razón práctica; cf. Plotino, *op. cit.*, v, 3, 3.5-9), una identidad sin pasado ni futuro, agente de la contemplación de las Formas; su pensamiento ya no es “nuestro”, en todo caso habría que decir que piensa por nosotros, o en nosotros: al nivel de la Inteligencia hay una *asimilación*, de lo bajo a lo alto. El tema de la revelación y el *otro* será muy importante en la poesía contemporánea, especialmente en el caso de Octavio Paz. Del mismo modo, el también premio Nobel, William Butler Yeats, escribió y evocó abundantemente sobre el *daimon* y la *nóesis* en la línea de Plotino y Blake (para Yeats el *daimon* es la antítesis del hombre, fuente de la tensión creadora), si bien por consideraciones de espacio no podemos abordar sus profundas y *geniales* reflexiones. Cf. *Per Amica Silentia Lunae* e *Ideas sobre el bien y el mal*.

contempla las diferencias; la imaginación las similitudes de las cosas. La razón es a la Imaginación lo que el instrumento al agente, lo que el cuerpo al espíritu, lo que la sombra a la sustancia.²⁸

Ha de aclararse que Imaginación no se refiere a la mera fantasía, ese perderse, evadirse, sino a la verdadera imaginación, o facultad creadora (sea que hablemos de creación artística, filosófica, científica, religiosa, etcétera). Otro poeta romántico inglés muy cercano a Shelley, S. T. Coleridge, la llama *la imaginación filosófica* o *imaginación primaria*; “the sacred power of self-intuition”: “The primary imagination i hold to be the living power and prime agent of all human perception and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM”.²⁹

Por imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) se referirá a una eco de la primaria y coexistente con la voluntad consciente, diferentes también en grado y modo de operación.

La poesía —también en sentido profundo y amplio, no sólo como versificación— para Shelley es “*la expresión de la Imaginación: la poesía surge con el mismo origen del hombre*”.³⁰ El poeta capta lo verdadero y lo bello; “participa de lo eterno, lo infinito, lo uno”. En su creación se expresa el orden indestructible. Los poetas son los creadores de las leyes, de la sociedad civil y de la cultura; de acuerdo a las circunstancias en que surgen son llamados legisladores, profetas, filósofos, artistas. Son tan poetas y filósofos tanto Shakespeare como Milton. Homero será el gran creador de la cultura griega así como Dante del cosmos de la cristiandad europea. “La labor y el carácter de un poeta participan de la naturaleza divina tanto en lo que respecta a la providencia como a la creación”. Las magnas composiciones de los grandes poetas son episodios de ese gran poema “que todos los poetas, al igual que los pensamientos combinados de una gran mente, han ido construyendo desde el principio del mundo”. En dicha gran mente podemos reconocer a la hipóstasis de la Inteligencia plotiniana, de la cual el *nous* en el hombre es una parte que es también el todo, una especie de holograma. Si la poesía produce placer, porque es expresión de la Belleza —cualidad esencial de la Inteligencia—, también trae consigo perfeccionamiento y bien moral, cuyo instrumento es la imaginación: la poesía no sólo expresa Verdad y Belleza, sino el Bien. Un poema, por lo tanto “es la misma imagen de la vida expresada en los términos de su verdad eterna”; “es la creación de acciones de acuerdo con las formas inalterables de la naturaleza humana, tal como existen en la mente del creador que es la imagen de todas las otras mentes” (*cf.* con la hipóstasis de la Inteligencia, que Plotino identificaría con el Demiurgo platónico y el Motor Inmóvil aristotélico, causa primera que se intuye a sí misma). Por ello el poema “es universal y contiene la semilla de la relación con

²⁸ Percy B. Shelley, “Defensa de la poesía”, en *Ensayos escogidos*. Barcelona, DVD Ediciones, 2001, p. 93.

²⁹ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*. Londres, Everyman’s Library, 1993, caps. XII y XII.

³⁰ P. B. Shelley, *op. cit.*, p. 94.

cualesquiera motivos o acciones que tengan cabida en las posibles variedades de la naturaleza humana”.

Pero también hay un reclamo profético en Shelley respecto al progreso desproporcionado de las ciencias y el razonamiento calculador y utilitarista frente al desarrollo de la facultad creativa, base de todo conocimiento. Se ha ampliado el imperio del hombre sobre el mundo externo a costa de una reducción del mundo interior. El ejercicio del razonamiento analítico se exalta ahora por encima de la expresión directa de la facultad inventiva y creativa misma convirtiéndonos en víctimas de nuestro propio egoísmo e ignorancia: “La Poesía y el principio del Yo, del que el dinero es la encarnación visible, son el Dios y el Mammón del mundo”. Con fuerza resuenan aquí las preocupaciones metafísicas y éticas de Plotino. El “supuesto intelecto” —la razón pasiva o discursiva— como decía el egipcio (digamos también el yo literal, literalizante y literalizado), se asume superior a lo que en realidad es “la mejor parte”, la divina; o no sólo superior, sino que se asume único —pues es precisamente el principio de definición del yo o principio egoísta—, todo sometido a su voluntad, cuando en verdad la poesía, la creación, no es un poder que se ejerza a su capricho. Aquí el inglés apunta a la problemática de la voluntad y la libertad ya entrevista por Plotino. Mencionamos ya que para Coleridge sólo la imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) —un eco de la imaginación primaria— es coexistente con la voluntad consciente.

IV

La pregunta ahora es: ¿constituye la poesía conocimiento? (claro que Blake, Shelley y Coleridge ya han respondido: la poesía es un *conocimiento creador*). Mi tentativa de respuesta no es el propósito de este ensayo, pero sí lo es sugerir una interpretación de la intuición poética, o visión creadora, a partir de la brevísima caracterización que hemos trazado —a manera de invitación— de la *nóesis* en Plotino, dada la insistencia de todos estos pensadores en el tema y la recurrencia de prácticamente las mismas metáforas, símbolos y explicaciones metafísicas, lo cual es ya —en mi opinión— más que notable y muy insinuante: dicha interpretación puede ser a su vez una interpretación de Plotino por medio de las evocaciones de estos poetas; es decir, me parece que se revela una analogía muy poderosa y sugestiva en ambos “decires”. Ambos parece que apuntan hacia lo mismo. Quisiera invitar al lector a pensar en Plotino precisamente como un poeta-sabio, y su obra, liberarla por medio del acercamiento a la misma como un decir esencialmente poético, creador y sugerente, *abierto* (esto último es muy importante); así como pensar el decir poético como un pensar filosófico creador. Si ya de entrada definimos a la filosofía como un mero quehacer —digámoslo así— del *nous patetikós*, del *logitzein* o análisis, cancelamos de antemano la posibilidad de la intuición y damos la razón a Plotino y nuestros poetas respecto al egoísmo estéril y celoso —salvo para toda consideración utilitaria— de la facultad calculadora, entendida la razón discursiva desde esta perspectiva, dada su limitación esencial —¡vaya ironía!— como un principio de ignorancia.

La razón calculadora que discurre en el tiempo y se define también de acuerdo a relaciones espaciales es efectiva y poderosa sierva de la ciencia y la tecnología, pero pobre y estéril novia respecto a la comprensión, captación o intuición-creación del sentido y el significado. El pensamiento literal y literalizante se convierte en nuestra melancólica prisión. Pero frente a ello, nos declara el surrealismo, la “amada imaginación” nos lega una “*libertad espiritual suma*”.³¹ “La actitud realista, inspirada en el positivismo, desde santo Tomás a Anatole France, me parece hostil a todo género de elevación intelectual y moral”, dice Breton, quien denuncia el “*odio hacia lo maravilloso*”. El surrealismo busca la conciliación de la realidad y el sueño en una realidad absoluta o sobrerealidad; de ahí el aspecto revolucionario de la poesía. Como haciendo eco de los autores ya mencionados, para el surrealismo *La imagen es una creación pura del espíritu* (Reverdy); y me gustaría agregar que *espíritu* hay que entenderlo de manera no literal (como paradójicamente muchas veces sucede en la filosofía) sino poética, imaginativamente. Para estos soñadores el surrealismo desvela “el funcionamiento real del pensamiento” como creación poética, derivada, una vez más, del *genio*: revela la “luz de la imagen”, “*la conciencia poética de las cosas*”, “*la verdadera vida*”; en la intuición surrealista, “también el teatro, la filosofía, la ciencia, la crítica, conseguirían volver a encontrarse a sí mismos”. ¿Está esto lejano, por ejemplo —y por extravagante que nos parezca la comparación—, de la intuición de los primeros principios del conocimiento, principios creadores, tal como los presentan Aristóteles o Plotino? Los primeros principios han de intuirse —destello de visión tanto comprensiva como creadora— y a partir de ellos por medio de premisas y conclusiones desarrollar un conocimiento particular,³² pues la facultad en sí mediadora no puede de sí misma intuir creando el principio que sí es capaz de articular, exponer, reflexionar (“alma intelectual cuya inteligencia se *manifiesta* en los razonamientos”;³³ *μερίζω* —*merízo*) no puede intuirse lo primero, es decir, no puede darse la identidad de objeto y sujeto o inteligencia perfecta en la *nóesis*. El instrumento no puede ser su agente.

En otro manifiesto concluye Breton,

[...] el hombre habrá de revestirse de cuanta humildad sea capaz si quiere servirse de lo poco que de sí mismo sabe a fin de investigar la realidad en torno. Para realizar esto último, el mejor medio de que el hombre dispone es la intuición *poética*. Ésta, liberada al fin por el surrealismo, no solamente tiene el poder de asimilar todas las formas conocidas, sino que también es audaz creadora de nuevas formas, por lo que se halla en situación de aprender todas las estructuras de nuestro mundo, manifiestas o no. Únicamente la intuición poética nos proporciona el hilo que nos lleva al camino de la Gnósis [*nóesis*], en tanto en cuanto conocimiento de la realidad suprasensible, *invisiblemente visible en el seno del eterno misterio*.³⁴

³¹ André Breton, *Manifiestos del surrealismo*. Madrid, Visor, 2002, p. 16.

³² Plotino, *op. cit.*, v, 1, 10.

³³ *Ibid.*, v, 1, 3.

³⁴ A. Breton, “El surrealismo en sus obras vivas” [1953], en *op. cit.*, pp. 222-223.

V

La palabra poética revela así el mundo, a diferencia del razonamiento discursivo y calculador, que si bien nos relaciona y enraíza con él, a veces tan sólo lo utiliza, lo somete, pero también en ese sometimiento el mundo se cierra —como una amante despechada— a todo sentido y significado; y recalquemos: no es de sí mismo yermo el razonamiento (o valga decir que no es en sí *malo*, aunque se trata de una categoría muy infantil), definitivamente no lo es cuando es un medio para el intelecto creativo, pero sí es árido y empobrece cuando en vez de medio se vuelve un fin en sí mismo en manos del egoísmo utilitario exacerbado que troca el mundo, en su miseria, en una *tierra baldía* a imagen y semejanza. ¿La tierra es nuestra o nosotros somos de la tierra? Por la poesía, palabra esencial nos dice Heidegger, llega a ser el mundo, y llega a ser en la palabra creadora: *habitar poéticamente* la tierra.³⁵ Por medio de la palabra esencial, reflexiona el alemán, la instauración del ser, la fundamentación de la existencia, son libremente creados. Dicha libre creación ocurre, de acuerdo con Heidegger, en ese diálogo que somos: “los dioses solo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación”. Dioses, esencias, ideas; aquello divino (que somos nosotros y no; o bien que somos esencialmente) que es pensamiento o conciencia de sí pura, en acto: *nóesis*; “importa ver que la actualidad de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos”. En la creación poética, con el lenguaje como medio, llega a ser el mundo en el nombrar los dioses: esto es el diálogo que somos nosotros mismos, diálogo con “los celestes”, o dicho platónicamente, “lo semejante se conoce por lo semejante”; no el soliloquio de la razón discursiva consigo misma, sino que el habla creadora que se manifiesta por medio de ella es un escuchar; se dice el Ser en nuestra habla: el lenguaje, para Plotino, como percepción del pensamiento de la inteligencia; como “trazo”, “recuerdo”; su pensamiento ya no es “nuestro”, sino que piensa por nosotros, o en nosotros. En la intuición o conocimiento que es la *nóesis* plotiniana, conocemos y somos conocidos.

“La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación” (de ellos). Somos un diálogo permanente con los celestes, pero que sólo el poeta, el creador, escucha (a propósito de la inconciencia o ignorancia de la actividad del *nous poietikós* en el hombre, de acuerdo con Aristóteles y Plotino): interpreta los “signos [...] lenguaje de los dioses”,³⁶ el creador escucha y al escuchar crea: se vuelve co-creador, la manifestación de su propia existencia, pues como apunta Heidegger, dicha manifestación “no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal,

³⁵ Para todas las citas subsiguientes de Heidegger: Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*. México, FCE, 1997. En este acercamiento tentativo al pensador alemán me he limitado a este breve pero profundo texto. Hubiese sido deseable hacer una referencia a su vinculación con Hölderlin pero por cuestiones de espacio no fue posible.

³⁶ Cita del *Empédocles* de Hölderlin, en M. Heidegger, *op. cit.*

sino que constituye la existencia del hombre”, y esto acontece por y en la libertad de la decisión.

“El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son”. Habitar poéticamente es estar en la presencia de los dioses, ser tocado por ellos. Como vimos con Shelley, la poesía es el fundamento creador de la historia, no una expresión de ésta; el genio poético crea, nombra a la diosa Historia y a sus hijos, a la diosa Economía, a la oscura madre, celosa y amargada, la diosa viuda Ciencia. “Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez, en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser [...] esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra”.

La razón de ser de la existencia humana es poética, tanto como es poético decir que la razón de ser de la existencia humana es poética; es decir, lo poético no se puede juzgar por medio de la razón sino comprender, intuir, a través de lo poético mismo: ahí reside su libertad... donde otros ven su irrealidad; no hay razonamiento como demostración última: el razonamiento y, en última instancia, el lenguaje se doblan sobre sí mismos —sobre su propia limitación: son su propia limitación—, construyen sobre sí y lo que queda es ya sea el destello de intuición, de visión o comprensión (desde un *más allá*, pero, nuevamente, no literalmente un “más allá”...); se fuerza al lenguaje mismo a ir más allá de sí mismo, como en la poesía, ambos momentos diferentes y simultáneos (parte de un mismo proceso: si bien la intuición como tal está más allá de todo proceso y sistema —ámbito de la libertad— siendo ése el ámbito de la razón discursiva y práctica —¿podemos entonces decir a Kant que la moral es una creación poética; un “como si”...?—; por ello mi insistencia —en otros lados— en que la filosofía de Plotino no es un “sistema” sino en última instancia —además, y más allá de los razonamientos— *recreación poética que busca indicar, sugerir, pero también crear*).³⁷ Si dicha razón de ser es poética, entonces es tanto creada como intuida, tal como lo ha insistido Plotino; son “contemporáneos”, si seguimos haciendo analogía con el planteamiento de Heidegger. “El hombre expresado en virtud del habla es un Revelado”; “Aquel que debe mostrar lo que es” y lo que es, se muestra en el hombre: se abre, lo abre, el hombre.

Así, para Heidegger la poesía crea, pues hace posible al lenguaje; donde hay habla, hay mundo y entonces hay historia. El lenguaje no es un mero útil, un accesorio; no es, esencialmente, un instrumento disponible insiste Heidegger, pero quizá sí quepa decir que, la discursividad, si bien no es instrumento disponible —o no debiera serlo; ése es el reclamo del alemán— sí es un instrumento del que disponen *los celestes* y como tal es “aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”. Quizá

³⁷ Y no sólo del cosmos o la existencia en sí, sino de los textos platónicos mismos: él se sabe o se dice platónico, no “neoplatónico”, categorización producto de un reproche a sus interpretaciones, de acuerdo con esto, erróneas o injustificadas por los textos platónicos (reproche incoherente con la propia idea de filosofía en el egipcio) que supone cual sí es la interpretación correcta, o al menos, el modo de acercamiento a los mismos, limitado exclusivamente por éstos.

—como mencionamos— ese ir más allá de sí mismo del lenguaje es el lenguaje; revela: muestra y vela: sugiere, indica; aprisiona y libera. Ascendemos y descendemos por el lenguaje libremente —si así lo decidimos—, creativamente, creando nuestra prisión o nuestra propia libertad.

VI

Libertad bajo palabra, si queremos aludir a Octavio Paz. Para éste la creación poética se inserta en el ámbito de lo sagrado, mas lo sagrado, cabe decir, interpretado poéticamente, no institucionalizado, sino sacralizado, hemos de insistir. Para Paz,³⁸ la empresa de la poesía moderna consiste, frente a la religión, en crear un nuevo “sagrado”. En el acto poético, al alumbramiento de lo sagrado, la experiencia de lo que llama la “otra orilla”, más allá del mundo objetivo (u objetivado, añadamos), es un hacernos “otros”. Pero esa “otra orilla” está en nosotros mismos, mas en el alumbramiento la voluntad no interviene, o sólo de modo paradójico, mezclada a otras fuerzas. “Libertad y fatalidad se dan cita en el hombre” en la *póiesis* de la intuición: libertad y fatalidad, *nóesis* y *aisthesis*, causalidad y liberación, el devenir y la permanencia. La intuición creadora nos hace ser “otros”, parimos (mayéutica) “otros”, creando grandes metáforas como las Ideas o las Formas, el Uno, la Inteligencia, el Alma, lo Divino, Dios.³⁹ “Y ese ser otros no es sino un recobrar nuestra Naturaleza o condición original”, dice Paz. *Nous* es mi otro y sin embargo mi ser verdadero. Se revela en mí que soy la visión —lo diré con Paz— de que: “El universo está imantado. Una suerte de ritmo teje tiempo y espacio, sentimientos y pensamientos, juicios y actos y hace una sola tela de ayer y mañana, de aquí y de allá, de náusea y delicia. Todo es hoy. Todo está presente. Todo está, todo es aquí. Pero también todo está en otra parte y en otro tiempo. Fuera de sí y pleno de sí”.

Se revela la armonía oculta, el *logos* que ama ocultarse, que quiere y no quiere ser llamado “Zeus”, o “Dios”; que es Uno, es ley, sentido: propósito creador-creado; que es lenguaje y lenguaje del lenguaje; la Inteligencia que gobierna todas las cosas a través de todas; lo único Sabio (paráfrasis de Heráclito). Más allá de las divisiones del razonamiento y de la duración del tiempo, de la discursividad, en la intuición poética se avizora la plenitud del mundo inteligible que es aquí y no es aquí; a través del tiempo y fuera de él. “La nostalgia de la vida anterior [insatisfacción del alma] es presentimiento

³⁸ Para todas las citas subsiguientes: Octavio Paz, “La revelación poética”, en *El arco y la lira*. México, FCE, 2003, pp. 117-184.

³⁹ Por ejemplo, y respecto al uso del lenguaje simbólico y metafórico, como señala George Wald, la posibilidad y realidad del ascenso del alma a los inteligibles o lugar de las Formas en la *nóesis*, es central a la filosofía de Plotino. Mas dicha ascensión no es literalmente un ascenso, pero tampoco un mero tropo literario. Habremos de interpretar el ascenso como una conversión interna (G. Wald, *op. cit.*, pp. 17-19). Recuérdese lo que se dijo acerca de la exégesis-experiencia en el primer apartado. Cf. también lo dicho en la nota 6.

de la vida futura [en el sí-mismo]. Pero una vida anterior y una vida futura que son aquí y ahora y que se resuelven en un instante relampagueante” (el chispazo intuitivo de la *nóesis* donde todo se resuelve en la identidad que es una consigo misma). Los órdenes horizontales y verticales, del ser y el tiempo, de lo celeste y lo terrestre, se confunden en su unión indisoluble, se revelan como unidad. Sin embargo, Paz nos advierte: “La experiencia de lo sagrado no es tanto la revelación de un objeto exterior a nosotros, como un abrir nuestro corazón o nuestras entrañas para que brote ese ‘Otro’ escondido” (inconsciente en “nosotros”, en nuestra identidad egóica: el alma enterrada en el cuerpo, o *yo* literalizado). La palabra poética nos libera, pues ella misma es libertad: “nada nos permite aislar la categoría de lo sagrado de otras análogas, excepto su objeto o referencia; pero el objeto no se da fuera, sino dentro, en la experiencia misma”.⁴⁰

Y dicha libertad, de este lado de la orilla, no en la “otra”, significa necesariamente una divina ambigüedad: “Puede concluirse que la experiencia de lo sagrado es una revelación de nuestra condición original, pero que asimismo es una interpretación que tiende a ocultarnos el sentido de esa revelación”. Es el *logos* enigmático que no dice, ni oculta, sino indica por medio de signos, parafraseando a Heráclito, quien alude a la misma divinidad a la que alude Paz en el título de su obra, de donde le hemos ido citando, *El arco y la lira*. Por ello “La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubres”⁴¹ (22B92) y resplandecientes: el *logos*, el dios, que es día noche, verano invierno, masculino femenino, bien mal, racional irracional, occidental oriental, blanco y rojo.⁴² La intuición revela al hombre creándolo. Palabra consagrada y que consagra. En la creación creamos a nuestro creador.

[...] en tal caso, no se busca ya la razón discursiva o el razonamiento, sino lo que se alcanza es la inteligencia pura. Y bien, ¿pero que impide que la inteligencia pura se de en nuestra alma? Nada, diríamos; pero convendría añadir, entonces, que se trata de una parte del alma. Y esto no podríamos decirlo, porque, aun que afirmemos que es algo nuestro, la Inteligencia [*nous*] se diferencia realmente de la razón discursiva y está siempre por encima de ella. No hay inconveniente en afirmar que es algo nuestro, aun que no tengamos que enumerarla entre las partes del alma. Porque es y no es algo nuestro.⁴³

⁴⁰ Se me hizo la observación, la cual agradezco, de que la noción de lo sagrado en Paz aquí presentada, quedaba muy vaga; es cierto, pero como dice el poeta, dado que su objeto o referencia no se da fuera, sino en la experiencia de lo sagrado mismo, ésta es enigmática, término que prefiero a “vaga”.

⁴¹ *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos. 2001, vol. 1, 22B92.

⁴² Cf. Giorgio Colli, quien, de manera muy sencilla pero poderosamente seductora, sugiere que el origen del lenguaje filosófico, esencialmente la dialéctica, está en los enigmas emitidos por los oráculos. (G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets. 2000).

⁴³ Plotino, *op. cit.*, v, 3, 3.

EN TORNO A LA ÉTICA
Y A LA SUBJETIVIDAD



Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética

Pedro Enrique GARCÍA RUIZ

Al doctor Ricardo Guerra†,
en testimonio de admiración y afecto

I

Una tesis que comparten las posturas que abogan por la muerte del sujeto es la necesidad de mostrar que esta noción supone un principio de dominio o de homogeneización que busca reducir la diversidad a la unidad de la representación. Tal es la lectura, fuente de estos planteamientos, que realizó Heidegger del pensamiento cartesiano, especialmente de la noción de *cogito* y su identificación con los conceptos de ὑπόκειμενον y *subjectum*, que remiten, a su vez, a los conceptos de ουσία y *substantia*.¹ La traducción de los términos griegos de la metafísica clásica como ἐνέργεια, ἀλήθεια y λόγος por los términos latinos de *actualitas*, *veritas* —como *adaequatio*— y *ratio*, conforma el marco categorial de la metafísica moderna. Desde ella pensó —siempre, según Heidegger— Descartes el *cogito* como *subjectum: fundamentum absolutum*. Las *cogitationes* constituyen la actividad por medio de la cual la realidad se torna representación del *cogito*.

El representar humano mismo y el hombre representante, pensados desde la nueva esencia de la realidad efectiva, son aquí más constantes, más reales y más entes que todos los entes restantes. Por ello, en el futuro la *mens humana*, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subjectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de “sujeto”, de manera tal que *subjectum* y *ego*, *subjetividad* y *yo se volverán sinónimos*. En esto, el “sujeto” como nombre que designa el “sobre lo cual” del enunciado sólo pierde en apariencia su dignidad

¹ En el párrafo 6 de *Ser y tiempo* titulado significativamente “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, Heidegger plantea la exigencia de una “destrucción” (*Destruktion*), es decir, de un desmontaje de la tradición metafísica occidental precisamente a través de una crítica radical al vínculo entre el ser del hombre y la idea de sustancia que se consolidó en la ontología clásica y moderna como paso previo para la elaboración de una ontología fundamental. Descartes acepta de la escolástica medieval la distinción de la realidad en sustancias: *substantia infinita* y *substantia finita*.

metafísica, la cual se anuncia en Leibniz y se despliega plenamente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.²

¿Puede identificarse la concepción cartesiana de *cogito* con el concepto de *subjectum*? Étienne Balibar, Michel Henry y Kim Sang Ong-Van-Cung creen que no es posible.³ “Lo que nos importa no es en absoluto el hecho de que Heidegger haya propuesto una interpretación históricamente discutible o simplemente parcial del pensamiento de Descartes, sino lo que está en juego en tal interpretación, a saber, la naturaleza última de la verdad y el ser mismo”.⁴ Y si es correcta dicha crítica, entonces tiene que reconsiderarse la tesis de Heidegger que identifica sin más *cogito*, sustancia y sujeto.

El sujeto del pensamiento no es para Descartes una simple función lógica que produciría espontáneamente sus predicados o también sus juicios. Una tal aplicación de la lógica predicativa al sujeto del pensamiento ha tenido, en efecto, por consecuencia el desdoblamiento al sujeto en conciencia (o percepción) y conciencia de sí (o apercepción), haciendo de este desdoblamiento la condición del pensamiento. Esta orientación trascendental del pensamiento es, como se podrá comprender, de inspiración más leibniziana que cartesiana. El desdoblamiento entre percepción (o representación consciente) y apercepción (o conciencia de sí) significa que el espíritu, por una recuperación reflexiva, se divide [*se dualise*] y hace aparecer la representación en el campo de la verdad, y es de esta manera que, como Kant dice, “El *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones”.⁵

¿Por qué se atribuye a Descartes la creación de la filosofía del sujeto? Todo parece radicar en la identificación entre “yo”, “sustancia” y “sujeto” que se encuentra elaborada en Leibniz y que Kant retoma. Leibniz es el primero en utilizar el término “apercepción” para denominar la “conciencia de sí” y a partir de él se distingue entre percepción y apercepción. Esta distinción la introduce Leibniz en el marco de una crítica al *cogito* cartesiano precisamente en el punto en que la problemática de la *lumen naturae* cartesiana llega al límite. Hay una dimensión que dicha luz no alcanza y que Descartes intuye en las *Pasiones del alma* como afectividad. Para Leibniz “nunca estamos sin percepciones, pero es necesario que estemos a menudo sin apercepciones, a saber, cuando no hay percepciones que sean captables”.⁶ Existen percepciones sin conciencia de sí; y ésta es una tesis capital de uno de los máximos representantes de las filosofías

² Martin Heidegger, *Nietzsche*. Barcelona, Destino, 2000, t. II, p. 354. 2 tt.

³ Étienne Balibar, “Citoyen sujet”, en *Après le sujet qui vient?* Paris, Aubier, 1989 (Cahiers confrontation, 20), pp. 23-47.

⁴ Michel Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid, Síntesis, 2002, p. 92.

⁵ Kim Sang Ong-Van-Cung, “Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l’*ego*?”, en *Descartes et la question du sujet*. Paris, PUF, 1999, p. 135.

⁶ Gottfried W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 188.

del sujeto: una *perceptio* sin *aperceptio* señala un ámbito de alteridad constitutivo de la subjetividad humana que el acto de la reflexión es incapaz de abarcar.⁷

El paso del sujeto del representar hasta el yo nominalizado lo realiza evidentemente la idea de la autorreflexividad de la representación [...] El primer paso lo da la *aperception* acuñada por Leibniz. En el párrafo cuarto de *Principes de la nature et de la grâce* se define tal percepción como “*la conscience, ou la connaissance reflexive de cet état intériur*”. Kant, que siempre identificó “yoidad” con autorreflexividad, adoptó esa definición, tal vez por instigación de C. A. Crusius, el cual habla —con mayor resolución que Christian Wolff— de la conciencia como representación de representaciones.⁸

La única sustancia que se puede atribuir al pensamiento reflexivo (*cogito*) es la que se define a partir de sus propios actos. ¿Qué es una cosa que piensa? Algo que duda, afirma, siente, imagina, etcétera, es decir, el *cogito* no se plantea al margen de los modos del *cogitare*.⁹ En las respuestas a las objeciones al autor de las *Meditaciones metafísicas*, en concreto, a la objeción de Pierre Gassendi que señalaba la posibilidad de poder deducir la existencia del *cogito* de cualquier otro acto, no necesariamente del pensamiento, Descartes indicaba: “Así, por ejemplo no sería buena la deducción *me paseo, luego soy*, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión”.¹⁰ Es incorrecto atribuir a la filosofía cartesiana la búsqueda de un *fundamentum inconcussum absolutum veritatis*, expresión ajena a Descartes y que está lejos de indicar la búsqueda de “*quelque chose de certain*” (*aliquid certi*) que sea “*certaine et indubitable*” (*quod certum fit et inconcussum*).¹¹

Heidegger interpreta la búsqueda cartesiana por lo cierto y lo indubitable como un proceso de antropomorfismo del pensamiento, o mejor dicho, de subjetivación de la realidad. “En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, ‘pienso, luego existo’. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento

⁷ M. Henry, *op. cit.*, p. 84.

⁸ Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*. Barcelona, Herder, 1995, p. 35.

⁹ “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare” (René Descartes, “Principia philosophiae”, en *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris, J. Vrin/CNRS, 1964-1974, t. I, p. 9.

¹⁰ R. Descartes, “Responses aux Cinquièmes Objections”, en *Oeuvres de Descartes*, t. VII, p. 352. “C’est à partir de la pensée, non seulement à partir de l’acte de pensée, mais aussi à partir du contenu objectif, ou plutôt de la ‘matière métaphysique’ de la pensée, qu’émerge une instance que qu’on pourrait nommer ‘sujet’ chez Descartes” (K. Sang Ong-Van-Cung, *op. cit.*, p. 137.

¹¹ “Remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais” (R. Descartes, “Discours de la méthode”, en *Oeuvres de Descartes*, t. VI, p. 33.

inquebrantable de toda certeza”.¹² Esta tesis, sostendrá Heidegger, fue ya formulada por Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Pero ¿no es esta interpretación de la historia de la filosofía una reducción y nivelación de sus problemas a la sola cuestión del surgimiento y consolidación del sujeto? Es necesario realizar una revisión de esta “filosofía de la historia” en la medida en que ello nos permitirá plantear una noción no metafísica de subjetividad. La crítica de Heidegger a la noción de sujeto se torna un *obstáculo epistémico* que no permite una visión alternativa del problema y condena, desde un principio, cualquier intento de reivindicación de una teoría del sujeto. “Todo humanismo se funda en una metafísica, o se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por ello, si se considera la manera en que se determina la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es ‘humanista’”.¹³ Analizar esta tesis, medir sus alcances y, ante todo, sus límites, permitirá comprender lo que se podría denominar la “prehistoria” de la subjetividad moderna, pues lo que buscamos son los supuestos que han definido a la modernidad como metafísica del sujeto. Evidentemente, dicha tarea es por sí misma vastísima; por eso creo indispensable indicar, al menos de manera aproximativa, algunos de sus aspectos. La importancia de la teoría del sujeto en Heidegger es tal que es imposible abordar el asunto sin dedicar un intento de reconstrucción del problema, más aún cuando esta crítica subyace a casi todas las posturas que insisten en la muerte del sujeto.

Uno de los errores básicos de esta interpretación de las filosofías del sujeto y de su historia es negar los distintos rostros del sujeto, no abarcables bajo un único concepto. Las diversas expresiones de la subjetividad a través de la historia pueden ser recuperadas en el marco explicativo de una renovada teoría del sujeto que intentaría establecer las bases de un nuevo humanismo. Sin embargo, la pregunta por la subjetividad, que es paralelamente la pregunta por lo ético, no es “originaria” para Heidegger. La figura de la subjetividad introduce una deformación en torno a la propia comprensión de la existencia humana que se determina, verdaderamente, desde la pregunta por el ser. Lo ético se concibe, desde esta perspectiva, como una suerte de incompreensión de las estructuras fundamentales del existir humano. Nuevamente fueron los griegos quienes pudieron dar cuenta de esta “experiencia originaria” a través del concepto de φύσις.

Pero esta concepción restringida de la φύσις en la dirección de lo físico, no se produjo del modo que nosotros, los contemporáneos, nos imaginamos. A lo físico oponemos lo “psíquico”, lo anímico, lo animado, lo viviente. Sin embargo, todo ello, para los griegos y aun en tiempos posteriores pertenecía a la φύσις. Como manifestación opuesta introdujeron lo que llamaban θέσις, posición, lo puesto, o el νόμος, ley, regla, en el sentido de las costumbres. Pero esto no constituye la moral, sino que se refiere a lo que afecta a los usos, a lo que se apoya sobre los

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 109.

¹³ M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *Questions III*. París, Gallimard, 1996, p. 71.

lazos constituidos a partir de la libertad y sobre lo asentado a partir de la tradición. Es lo que designa el ἥθος, es decir, lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre que luego fue degradado por influjo de la moral, al dominio de lo ético.¹⁴

En el segundo tomo del *Nietzsche* encontramos la exposición más concisa de la teoría heideggeriana sobre la subjetividad. Ahí señala Heidegger los tres momentos determinantes en la consolidación del ser humano en sujeto: 1. La doctrina de Protágoras que afirma al hombre como medida de todas las cosas, 2. La doctrina de Descartes que plantea al hombre como fuente de toda objetividad y, finalmente, 3. La doctrina de Nietzsche del hombre como productor y propietario del ente a través de su voluntad. Tres propuestas que desde distintos momentos históricos conforman el desarrollo de la metafísica como establecimiento de la subjetividad humana en tanto que *subjectum*. De este modo, la totalidad de la historia occidental se lee como un proceso unívoco, tanto así que podemos encontrar en Protágoras una anticipación de la metafísica cartesiana. “En efecto, en ambos casos se expresa de manera casi palpable la preeminencia del hombre”.¹⁵ Así, en Protágoras ya se establece el primado del “yo” (*ego*), es decir, se considera al “hombre” (ἄνθρωπος) como medida (μέτρον) de todas las cosas. Pero, obviamente, Heidegger no atribuye a Protágoras un pensamiento subjetivista como el sostenido por Descartes. El “yo” que plantea el sofista sólo es comprensible en el horizonte griego de la manifestación del ente como *desocultamiento*. Esto es, precisamente, lo que separa el pensar griego del moderno. Y para Heidegger es el surgimiento de la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) lo que establece el punto de inflexión entre los antiguos y los modernos, pues en el sentido estricto del pensamiento griego, ὑπόκειμενον no tiene como referencia al *subjectum*.

Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal y como se toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *tras-lación* de la experiencia griega a otro modo de pensar. El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder el suelo bajo sus pies.¹⁶

No deja de ser sospechosa esta exaltación heideggeriana de lo griego frente a lo moderno; de hecho, podemos considerar a Heidegger como uno de los últimos y más ilustres representantes del mito griego, esto es, de la construcción ideológica que se elaboró en la época del romanticismo en la que se vinculaba lo griego y lo alemán como

¹⁴ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 24-25.

¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 113.

¹⁶ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1995, p. 17.

si se tratase de un mismo fenómeno. “Sobre el fundamento de una verdadera ‘grecomanía’ (Goethe) nace y se desarrolla la idea romántica de una relación directa del pueblo alemán con Grecia, imaginada nostálgicamente como modelo a seguir, acompañada de una depreciación de la romanidad y de la latinidad filosófica”.¹⁷ El pangermanismo de Heidegger contribuyó a reforzar el mito que vincula a Grecia con Alemania, “pueblo metafísico”.¹⁸ Amén de los efectos deformantes a nivel histórico y cultural, hay que tener en cuenta que el rechazo de la cultura latina significa también la crítica al momento en el que se consolida la idea de *humanitas* de mano de la tradición romana; desde la experiencia del ser que Heidegger cree ver en los griegos, la cultura latina sólo puede significar una deformación cuya expresión más clara es el humanismo.¹⁹ “Heidegger interpreta la misión del pueblo alemán en un sentido eminentemente filosófico, como lo muestra su interpretación de Hölderlin y de los presocráticos desarrollada en esta época, y toma sus distancias de la ideología nacional socialista, del neo-humanismo clásico, y del humanismo cristiano de Theodor Haecker”.²⁰ La crítica a la tradición latina es forzosa en tanto que en ella se consolida una concepción del ser humano que se mantendrá hasta la modernidad. “Humanismo” y “latinidad” conforman un espacio de significación que debe ser desconstruido en la medida en que se busque aprehender el sentido originario de la existencia humana, pues es en la época romana cuando se construye la idea de “humanidad” en oposición a la de “animalidad” (*Tierheit*), oposición que encontramos, de mano de la filosofía criticista, en la Ilustración. Kant había distinguido un *arbitrium liberum* y un *arbitrium brutum* para poder indicar lo propio del ser humano como un ser esencialmente racional.²¹

Así, ¿cómo podemos comprender el cambio del ὑπόκειμενον al *subjectum* con la tesis aristotélica establecida en las *Categorías* donde se afirma que “la sustancia no es

¹⁷ Franco Volpi, “Heidegger et la romanité philosophique”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, núm. 3, 2001, p. 7.

¹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 47.

¹⁹ Sobre la invención de Grecia como cuna de la cultura europea cf. Martin Bernal, *Black Athena. The Afrosiatics Roots of Classical Civilization. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Nueva Jersey, Universidad de Rutgers, 1987. Una evaluación crítica de esta problemática en Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2003, pp. 41-53.

²⁰ F. Volpi, “Heidegger et la romanité philosophique”, en *op. cit.*, p. 10.

²¹ “Pues la razón no le eleva en valor sobre la mera animalidad [*blosse Tierheit*] si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales; en tal caso la razón sería sólo una manera especial de la cual se ha servido la naturaleza para dirigir al hombre al mismo fin al que ha destinado a los animales, sin determinarlos a un fin superior. Así pues el hombre necesita ciertamente, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, de la razón para tener presente siempre su bien y su mal, pero tiene razón para un fin superior, a saber, no sólo para reflexionar sobre lo que es en sí bueno o malo, y de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, no interesada, sino para distinguir totalmente este juicio de aquel otro y hacerlo la condición suprema de aquel” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. México, UAM-I, 2001, p. 60).

sujeto”²² La distinción entre una ουσία “primaria” y una ουσία “secundaria” planteada por Aristóteles se pierde totalmente con esta identificación heideggeriana, pues la ουσία primaria es la única que “subyace” mientras que la secundaria es “puesta” designando la diferencia entre género y especie.²³ “La diferencia entre la sustancia primaria y secundaria se asimila a la diferencia entre género y especie, pero la sustancia secundaria no es una ‘especie’ del género ‘sustancia’: es la diferencia entre ουσία, en cuanto lo que ha sido, y el yacimiento o diferenciación de los seres”.²⁴ Si esto es así, ¿cómo debemos comprender la siguiente afirmación de Heidegger? “*Sub-jectum* es la traducción e interpretación latina del ὑπόκειμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el ‘yo’ humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en ‘sujeto’”.²⁵ Según esta interpretación, el *ego* se transforma en la *substantia prima* que hace subyacer a todos lo demás y lo define según su género y especie, los torna *objectum*.²⁶ Por esta razón, Descartes al asumir un método reflexivo en la búsqueda de un fundamento absoluto del conocimiento es el iniciador de la filosofía de la conciencia, pues plantea que la subjetividad del sujeto es productora de la objetividad del mundo. El *cogito* convierte en representación el *cogitare* —de ahí la conocida reformulación de esta problemática por Husserl: *ego-cogito-cogitatum*—²⁷ y sólo de esta manera puede asumirse como tal, es decir, en el ejercicio mismo de la reflexión el *cogito* da cuenta de las cosas y de sí mismo: toda representación es también representación del yo que realiza el acto del representar. Esta operación es lo que llamamos “autoconciencia”. “Para el representar así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *sub-jectum*”.²⁸ Una confirmación de esta tesis

²² Aristóteles, “Categorías”, en *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid, Gredos, 1988, 3-20.

²³ *Ibid.*, 5, 2 a 15. Según Franz Brentano “Aristote appelle substance première [πρώτη ουσία] l’individu qui relève du genre de la substance. Ce que nous affirmons revient donc à dire que les catégories sont toutes prédiquées de la substance individuelle au point d’en être les suprêmes prédicats. Cela résulte de la proposition précédente, qui a établi que les catégories constituent des genres supérieurs des choses. Elles sont prédiquées en priorité, en tant que *généra*, des espèces qui leur sont immédiatement subordonnées, et si ces espèces sont à leur tour des genres, elles le sont aussi de leurs espèces et sous-espèces en descendant jusqu’à l’individu” (F. Brentano, *De la diversité des acceptions de l’être d’après Aristote*. Paris, J. Vrin, 1992, pp. 104-105).

²⁴ Gillian Rose, *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*. México, FCE, 1990, p. 64.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 119.

²⁶ Jean-François Courtine, “ὑποκειμενον, substance et sujet”, en *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris, PUF, 2003, p. 80.

²⁷ Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México, UNAM, 1988, p. 18. Años más tarde precisará Husserl: “En el marco de la ἐποχή universal tengo, pues, a mi disposición la evidencia apodíctica absoluta ‘Yo soy’. Pero en esta misma evidencia vienen contenidas múltiples cosas. *Sum cogitans*; este enunciado de la evidencia, significa más concretamente: *ego cogito-cogitata qua cogitata*” (E. Husserl, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica, 1991, p. 81).

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 129.

la encuentra Heidegger en los *Principios de filosofía* de Descartes: “Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurant”. El acto de la representación en el que conjuntamente el yo y lo representado se dan conforma la tesis capital de la teoría del sujeto heideggeriana. El sujeto moderno ya no es concebido como *ens creatum*; ahora se define como *ens certum* que a través de sus *cogitationes* constituye la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*). “La re-presentación (*Vor-stellung*) se ha convertido en instauración (*Auf-stellung*) y fijación (*Fest-stellung*) de la esencia de la verdad y el ser”.²⁹ Sin embargo, ¿esta concepción del sujeto cartesiano puede identificarse con ese proceso a través del cual se eleva al ser humano como referencia de todo ente? ¿Es el ser humano la figura metafísica fundamental del pensamiento cartesiano? “Si de lo que se trata es de medir aquello que realmente fue el punto de mira del *cogito*, resulta forzoso reconocer que, lejos de colocar al hombre en el centro de la problemática, lo excluye de forma radical, y ello en la reducción: lo que subsiste no tiene ya ni ojos, ni orejas, ni cuerpo, ni pertenece al mundo ni a nada que se le parezca; sólo es el primer aparecer según la efectividad fenomenológica pura e irreducible de su aparecer a sí”.³⁰ La crítica heideggeriana al humanismo se deriva de una lectura unilateral de las filosofías clásicas del sujeto, pues el pensamiento de la representación es incapaz de dar cuenta de la cuestión del ser (*Seinsfrage*). Heidegger contra la subjetividad, Heidegger contra la ética.

II

Ya en sus trabajos anteriores a *Ser y tiempo* Heidegger perfilaba una crítica contra el “dominio de la subjetividad” que tiene su origen en la metafísica del *cogito*.³¹ La subjetividad del sujeto considerada como sustancia es inaugurada por Descartes,³² de ahí que se haga necesario un desmontaje de los supuestos no pensados que sustentan la concepción cartesiana del *ego cogito*; Descartes omitió, como toda la tradición, la pregunta por el sentido del ser, y por ende no se cuestionó por el sentido del ser del ente llamado “hombre”. “La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

³⁰ M. Henry, *op. cit.*, p. 93.

³¹ La confrontación con Descartes es uno de los lugares comunes de la polémica de Heidegger con la tradición filosófica que posteriormente denominará “metafísica de la subjetividad”; no se reduce a la discusión sobre el estatuto ontológico del *cogito* y del concepto de mundo como *res extensa* en los párrafos 6, 19, 20 y 21 de *Ser y tiempo*. El rechazo de la filosofía cartesiana está ya presente en los tempranos cursos de Friburgo (1919-1923) Véase, por ejemplo, M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, curso del semestre de invierno de 1921/1922, Gesamtausgabe, tomo 61, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 172 y ss. Aquí encontramos una de las raíces de la crítica heideggeriana a la subjetividad y al humanismo.

³² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, pp. 128 y ss.

una pregunta inabordable para la metafísica como metafísica”.³³ Esta sustituyó el ser por un ente, ya sea Dios, el sujeto, la sustancia, etcétera, “este poner uno por otro es propio de la metafísica”.³⁴ Con Descartes la subjetividad del sujeto se coloca como el fundamento del mundo; a partir de Kant todo ente pasará a convertirse en objeto que se constituye a partir de la actividad de la subjetividad trascendental. Con la aparición de esta nueva base egológica o cogitativa comienza el mundo moderno propiamente dicho, el mundo de la representación y de la ciencia moderna.³⁵ El sujeto se convierte en la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas. Para Heidegger es necesaria la destrucción de la figura del sujeto pues sólo así se podrá mostrar en su original condición la constitución ontológica del *Dasein* que yace bajo la capa encubridora del *ego cogito*.³⁶ El *Dasein* no reduce el mundo a un correlato de sus *cogitationes*, sino que se encuentra “en el despejo del ser”, y en esto consiste su existencia. “La historia del ser soporta y determina toda condición y situación humana”.³⁷

Es conocida la postura de Heidegger respecto a encontrar en su pensamiento elementos normativos, o, según la expresión de Luc Ferry y Alain Renaut, una “ética ontológica”.³⁸ Sin embargo, se ha insistido en el carácter esencialmente ético de la analítica existencial por no decir de una “ética originaria” en el pensamiento del último Heidegger.³⁹ Algunos especialistas han indicado la pertinencia de una “ética fenomenológica”, como Barbara Merker,⁴⁰ o bien, de una clara y evidente formulación ética como Hans Fahrenbach, quien sostiene la existencia de una estructura explícitamente ética en las formulaciones de Heidegger sobre la comprensión de la existencia humana.⁴¹ De manera análoga, Jean Grondin a querido ver en la distinción entre

³³ M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 76.

³⁵ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger II*. París, Minuit, 1973, pp. 186-187.

³⁶ Jean-Luc Marion, “L’ego et le *Dasein*. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit*”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, núm. 1, pp. 25-53. A este respecto puede consultarse Gerard Granel, “Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne”, en Vittorio Klostermann, dir., *Durhblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1970, pp. 350-368.

³⁷ M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 68.

³⁸ Luc Ferry y Alain Renaut, “La question de l’éthique après Heidegger”, en Phillippe Lacou-Labarthe y Jean-Luc Nancy, dirs., *Les fines de l’homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. París, Éditions Galilée, 1981, pp. 23-53.

³⁹ Pedro Cerezo, “De la existencia ética a la ética originaria”, en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 11-79.

⁴⁰ Frederik S. Gardiner, *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen denken*. Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1984; Beat Sitter, *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz*. Friburgo, Karl Alber, 1975; Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 195-230; Frederik A. Olafson, “Truth, Responsibility and Trust”, en *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1998, cap. 2, pp. 40-94.

⁴¹ Hans Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1970, p. 175. Entre nosotros, Juliana González y los miembros de su Seminario de Metafísica han

“autenticidad”/“inautenticidad” una interpretación normativa de la existencia que desemboca en una suerte de crítica de las ideologías, esto es, una crítica de la sociedad de masas.⁴² En la *Carta sobre el humanismo*, Jean Beaufret interrogaba a Heidegger sobre “la relación de una ontología con una ética posible”.⁴³ La respuesta es conocida, tanto así, que ha sido uno de los motivos básicos para considerar el cuestionamiento por la ética como una de las formas más acabadas del humanismo metafísico. La ética es un acceso inadecuado para plantear el problema del ser, pues no es un pensamiento originario (*urprünglich*), sino resultado de la disolución de la cuestión del ser en conocimientos especializados, en concreto, con la aparición de la filosofía como un saber riguroso en la obra de Platón (ἐπιστήμη).⁴⁴ Antes del platonismo los pensadores no conocían división alguna en torno al problema del ser, de ahí la insuficiencia de la metafísica tradicional para dar una respuesta a este cuestionamiento.⁴⁵ “Las tragedias de Sófocles muestran más originariamente el ἦθος en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre la ‘Ética’”.⁴⁶ La respuesta por una posible relación entre ética y ontología carece de sentido para Heidegger, al menos si pensamos que la ontología puede ofrecer criterios o fundamentos para la práctica. De hecho, ni la “ontología” ni la “ética” son términos adecuados para acercarnos a la cuestión del ser. “Pensar la verdad del ser es al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que cuenta es la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico. Pero si la *humanitas* se revela en este punto esencial para el pensamiento del ser ¿la ontología no debe ser completada por una ética?”⁴⁷

El problema del ser hay que plantearlo más allá de todo recurso a la subjetividad, es decir, de la ética; la relación del hombre con el ser, en la que se busca consumir un acontecimiento (*Ereignis*) entre uno y otro, es un planteamiento ajeno a cualquier carácter normativo. El pensamiento del ser no da guía alguna para la acción o para el “deber ser”, es éticamente indiferente, neutro. El destino (*Geschick*) del hombre es

publicado un pequeño pero interesante texto bajo esta temática: J. González, coord., *Heidegger y la pregunta por la ética*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

⁴² Jean Grondin, “La persistance et les ressources éthiques de la finitude”, en *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 1993, pp. 37-55. Un planteamiento semejante sostiene Andreas Luckner, “Heidegger ethische Differenz”, en Bernhard Waldenfels e Iris Därmann, eds., *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1998, pp. 70-75.

⁴³ M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 115. Cf. M. Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, en *Questions II*. Paris, Gallimard, 1996, p. 466.

⁴⁵ “Avant d’essayer de déterminer plus exactement la relation entre ‘ontologie’ et ‘l’éthique’, il faut nous demander ce que sont elles-mêmes ‘l’ontologie’ et ‘l’éthique’ [...] L’éthique apparaît pour la première fois avec la ‘logique’ et la ‘physique’ dans l’école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l’époque où la pensée se fait ‘philosophie’, la philosophie *πιστήμη* (science) et la science elle-même, affaire d’école et d’exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise donne naissance à la science, il est la ruine de la pensée” (*ibid.*, pp. 114-115).

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

asumirse como pastor del ser,⁴⁸ y debe mantenerse atento a su llamada;⁴⁹ no hay que buscar un sentido a la historia, a los acontecimientos, ello implicaría recaer en una filosofía de la historia en el que una finalidad otorgaría dirección a los actos. En otros términos: hay que renunciar a una visión moral del mundo. Las consecuencias de este voluntarismo ontológico —o como la llama Hannah Arendt, de esta “voluntad-de-no-querer”—⁵⁰ en el plano práctico son inquietantes. Estar “a la escucha del ser”, nos dice Heidegger en *Gelassenheit*, implica aceptar el “pensamiento meditante”.⁵¹ Este pensamiento se opone al pensamiento calculador de la época de la técnica y “no ayuda en nada a las realizaciones de orden práctico”.⁵² La ética como disciplina filosófica encubre la originaria cuestión del ser. Heidegger sostiene una tesis que será recobrada por algunos de sus discípulos, especialmente Arendt, Hans-G. Gadamer y Leo Strauss: desde el punto de vista del pensamiento del ser la ética tiene que ver más con el *ἦθος* como morada que como costumbre; se trata de un habitar que precede a la norma.⁵³ Frente a esto la ética tradicional (o metafísica) designa un orden de valores a partir de los cuales el sujeto rige sus costumbres. El habitar (*Wohnen*) designa esta determinación de la finitud radical propia de la existencia humana que Heidegger ya había puesto de relieve en *Ser y tiempo*⁵⁴ y que tras la *Kehre* designará con la categoría de “mortal” (*Sterblich*). “Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia —ser capaces de la muerte como muerte— al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte”.⁵⁵ El lirismo poético con cual Heidegger busca en sus últimas obras escapar a los planteamientos trascendentales de la ontología fundamental no impide que siga manteniendo ambigüedades; la distinción entre “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*) en la que se ha querido ver una clara formulación normativa que indica el carácter ético de la analítica existencial se convierte en el impedimento para establecer una ética de inspiración ontológica que no ceda a la tentación de un solipsismo existencial. A pesar de que Heidegger se apropió de muchas de las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles, el efecto que tuvieron para poder establecer las bases para un planteamiento ético fue mínimo, pues la ontología fundamental, más allá de llevar a cabo una asimilación del universo conceptual de la *Ética nicomaquea* no logra plantear adecuadamente la cuestión central de la ética: la existencia del otro.⁵⁶ Paul Ricoeur ya había advertido que el acceso al

⁴⁸ “L’homme c’est le berger de l’être”. M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 88.

⁴⁹ “Le langage est la maison de l’être. Dans son abri, habite l’homme” (*ibid.*, p. 67).

⁵⁰ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 405-428.

⁵¹ M. Heidegger, “Sérénité”, en *Questions III*, p. 137.

⁵² *Idem*.

⁵³ “El carácter moral se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre” (Aristóteles, *Ética eudemia*. México, UNAM, 1994, 1 220a40-41).

⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003, § 50.

⁵⁵ M. Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 132.

⁵⁶ “C’est assurément la position de la question de l’autre, de la question d’autrui qui doit être envisagée d’abord, puisque c’est elle qui constitue la principale pierre d’achoppement de l’entreprise

problema del otro, tan caro a la fenomenología husserliana, queda disuelto en la propuesta de Heidegger en la medida en que incorpora esta cuestión a la más vasta de la mundanidad del mundo. “Estos problemas no son considerados por una hermenéutica fundamental; esto es así de manera intencional; esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos”.⁵⁷ La “ontologización” de las categorías de la filosofía práctica aristotélica permite el “vaciamiento” de su sentido ético; esto es particularmente notable en lo referente al concepto de *πρόξις* y su vinculación con la idea de “comunidad” (*κοινωνία*) que encontramos en Aristóteles. Nuevamente es Franco Volpi quien ha señalado la particular lectura heideggeriana de la *πρόξις* aristotélica que desemboca en “una especie de solipsismo heroico que deforma su configuración”.⁵⁸ Según Arendt, “encontramos la vieja hostilidad del filósofo hacia la *πόλις* en los análisis heideggerianos de la vida cotidiana y media en función del ‘Se’ (*On*), del reino de la opinión pública, por oposición al sí (*Selbst*)”.⁵⁹ Hay que destacar que Heidegger toma como modelo explicativo de una posible ontología de la vida humana a la *ἐπιστήμη πρακτικῆ* expuesta en el libro sexto de la *Ética nicomáquea*.

Así las cosas, es comprensible que desde este horizonte aristotélico Heidegger introdujera el problema de la existencia del otro desde el marco más amplio del “estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), concretamente, a través de las nociones co-originarias al *factum* del existir de “ser-con” (*Mitsein*) y “ser-uno-con-otro” (*Mitdasein*). Es particularmente interesante que para la analítica existencial el otro (*Andere*) se muestre junto a los demás entes en el horizonte de la comprensión del mundo; el otro, al igual que las cosas, “esta ahí” pero de una forma particular. “Los otros son encontrados en el mundo de la preocupación; este encuentro es un estar-ahí-con, y no un estar-ahí-disponible”.⁶⁰ Pero ¿el concepto de mundo, tal y como lo desarrolla la analítica existencial puede dar cuenta de la realidad del otro sin reducirlo a un momento negativo desde el punto de vista de la existencia auténtica? ¿Puede la ontología fundamental plantear la cuestión del otro más allá del marco pragmático o instrumentalista en que lo sitúa Heidegger? ¿O será que la analítica existencial busca disolver más que resolver esta problemática que a ojos de Heidegger es un residuo del trascendentalismo husserliano?

El horizonte dentro del cual nos sale al encuentro el otro es el mundo entorno (*Unwelt*), más concretamente el mundo circundante del hacer (*Werkwelt*) y en cuanto tal se trata del mundo de la inautenticidad, mundo del trabajo desde el que emerge la

heideggérienne de reprise et d’ontologisation des catégories aristotéliennes majeures de l’*Éthique*” (J.-F. Courtine, “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, en *Heidegger et la phénoménologie*. París, J. Vrin, 1990, p. 331.

⁵⁷ Paul Ricoeur, “Hermenéutica y existencia”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 15.

⁵⁸ F. Volpi, “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 25.

⁵⁹ *Apud* J.-F. Courtine, “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, en *op. cit.*, p. 332.

⁶⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. [Curso del semestre de verano de 1925, Gesamtausgabe 20]. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1988, p. 326.

figura del otro.⁶¹ La posibilidad del recibir, rechazar, ayudar o interactuar con el otro es lo propio de la “preocupación” (*Fürsorge*) en la que cabe tanto un vuelco hacia él como una total desatención a su presencia; se puede ir del respeto y la indulgencia hasta el rechazo más cruel.⁶² La coexistencia, el “ser-uno-con-otro” permite esta gama de relaciones y no hay en este análisis ningún elemento que nos pueda indicar que Heidegger pensara que era “mejor” o “bueno” la ayuda o respeto por el otro y “peor” o “malo” la indiferencia o la falta de respeto; es decir, la analítica existencial trata a toda costa de prescindir de elementos normativos en sus formulaciones. De allí la crítica a la idea de “empatía” como acceso a la realidad del otro, pues para Heidegger la existencia del otro no inviste, en el fondo, una problemática distinta a la comprensión que el *Dasein* tiene de sí y del mundo.

El estar vuelto hacia los otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein*. No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio *Dasein* se haya comprendido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el *Dasein* ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo. No es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar.⁶³

El otro se sitúa como ente intramundo que sale al encuentro en el mundo cotidiano que cae bajo la óptica de lo público, siendo éste el ámbito por excelencia de lo inauténtico, pues en la coexistencia el *Dasein* no es “él mismo”. Una “auténtica comprensión de los otros”⁶⁴ no radica entonces en la vía que la fenomenología husserliana privilegió, la empatía, sino en la existencia del *Dasein* en cuanto coexistencia. Ésta se resuelve en la “distancialidad” (*Abständigkeit*) del convivir. La “distancialidad propia del coestar indica que el *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser”.⁶⁵ Esta formulación deja en claro que se trata de una situación negativa que desemboca en una conocida tesis de *Ser y tiempo* y a la que autores tan diferentes entre sí como Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Martin Buber o Jean Paul Sartre, se oponen: la existencia con el otro como parte de una estructura impersonal e inauténtica, el “se” o “uno” (*das Man*). “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”.⁶⁶ Así, lo público (*das Öffentlichkeit*) se constituye

⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26, p. 148.

⁶² *Ibid.*, p. 147.

⁶³ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁶ *Idem.*

paradójicamente en una determinación despojada de la capacidad de ofrecer un ámbito para la interacción, el reencuentro o la interlocución con el otro. Esto es claro en la manera en que Heidegger introduce la cuestión del otro en la analítica existencial: a través del instrumento.

La “descripción” del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está laborando comparecen “también” los otros, aquellos para quienes la “obra” está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar “hecho a la medida” [...] Estos otros que así “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente estuviera-ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío.⁶⁷

Esta caracterización de lo público, o como lo llama Francis Jacques, del “espacio de interlocución”,⁶⁸ nos lleva a pensar que más allá de resolver las aporías del análisis husserliano de la intersubjetividad, la ontología fundamental desplaza la problemática sin resolverla: se sustituye la egología por una ipseología.⁶⁹ La analítica de la existencia humana que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* está determinada por la exigencia de sustraerse a la inautenticidad y si se identifica a ésta con la convivencia y el coexistir la conclusión es obvia: el “ser uno con otro” es una suerte de caída (*Verfallen*).

La habladuría y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir. La habladuría no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir [...] La habladuría es el modo de ser del convivir mismo, y no surgen de determinadas circunstancias que actuaran “desde fuera” sobre el *Dasein* [...] De esta manera, convertido para sí mismo en tentación, el estado interpretativo público retiene al *Dasein* en su estado de caída.⁷⁰

Según esto, para Heidegger lo público sólo puede pensarse como inauténtico, no se trata de un ámbito práctico en el que el otro sea un interlocutor; en términos de Levinas, en la ontología fundamental no puede haber un cara-a-cara.⁷¹ La ética es el cuestionamiento de todo solipsismo; la alteridad del otro se constituye en el elemento que permite pensar la ética como una relación entre uno y otro; relación con los demás que se define como “el cara a cara con el otro, el encuentro con un rostro en el

⁶⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁸ Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris, Aubier Montaigne, 1982, pp. 143-190.

⁶⁹ J.-F. Courtine. “La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue”, en *op. cit.*, p. 339.

⁷⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 38, p. 199.

⁷¹ Klaus Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Fráncfort del Meno, Athenäum, 1988, pp. 74-84.

que el otro se da y al mismo tiempo se oculta”.⁷² Por ello la obligada ambigüedad del planteamiento en torno al otro en la analítica existencial: “Heidegger, que ha leído a Nietzsche, ya no tiene esta inocencia; sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza [...] Si hay una región del ser donde reina la inautenticidad, es precisamente en la relación de cada uno con todo otro posible”.⁷³ Por eso es que Heidegger acaba definiendo la relación del sí mismo con lo otro en términos de un retorcimiento existencial donde la propia conciencia (*Gewissen*) se constituye en lo otro de sí del *Dasein*; la *Sorge* debe convertirse, para escapar de la inautenticidad que acecha en el convivir, en *Selbstsorge*. “El *Dasein* es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia”.⁷⁴ La llamada de la conciencia es el ejemplo más claro de esta concepción solipsista de la existencia, de esta ipseología en la cual el otro queda situado únicamente como fuente de caída e inautenticidad. La llamada de la conciencia no es índice de una trascendencia o de una exterioridad, es, básicamente, una llamada que se hace a sí misma la existencia del *Dasein*.

Escuchar correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* del *Dasein* para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el *Dasein* es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo.⁷⁵

Así, la llamada se establece fuera del espacio de lo público, del ser uno con otro; la voz que llama al *Dasein* es la de su propio ser, o mejor dicho, de la propia existencia. Heidegger sostiene la unidad monológica del diálogo, contradictoria formulación que expresa una concepción de un diálogo que no se da entre seres humanos, sino entre un existir (*Dasein*) y el sentido de su propia existencia (*Sein*).

⁷² *Ibid.*, p. 67.

⁷³ P. Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 2002, p. 85.

⁷⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 340.

⁷⁵ *Ibid.*, § 58, p. 306.



Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente

Rebeca MALDONADO

Introducción

En el siglo XVIII Kant encumbra al sujeto a través de la revolución copernicana, la cual propone que no es el sujeto quien gira alrededor del objeto, sino que es el objeto que gira alrededor del sujeto, y que el sujeto mediante sus diversas categorías dice algo sobre los objetos mucho antes de que estos nos sean dados. Ésta es la interpretación más acabada de la subjetividad moderna occidental, aquella que hace de la centralidad del yo y del sujeto rasgo esencial de la subjetividad. Esta interpretación emergió a la historia del pensamiento occidental con la filosofía de Descartes al afirmar este filósofo: “Pienso, luego existo”. La interpretación copernicana del mundo y su afán de dominio del mundo y de los entes que ha marcado el sentido de Occidente se encuentra ya en Descartes, al escribir en el *Discurso del método* que los conocimientos científicos abren la posibilidad de “hacernos como dueños y señores de la naturaleza”.¹

La construcción kantiana de un sujeto que lo es mientras juzga, ordena, sintetiza, determina objetos, que hace posible a la naturaleza, que la pone a su servicio como un campo completamente disponible y la transforma en objeto; en un segundo movimiento, en el campo de la ética, obligará a imponer leyes al sujeto mismo de tal modo que sea incapaz de tomar al otro sujeto de razón como objeto sino como medio y fin al mismo tiempo, piénsese en la *Metafísica de las costumbres* de Kant. Pero es cuestionable que mediante un imperativo categórico se vuelva inocua la capacidad de dominio y desaparezca el individuo atravesado por la obcecación y por la inquebrantable voluntad de voluntad, es decir: el individuo capaz de morir antes de reconocer sus límites, o un imposible, no se resquebraja con ley moral alguna. Por eso dice Heidegger, que el hombre de la voluntad de voluntad, el hombre de la obcecada e insistente voluntad, no desea saber absolutamente nada del trasfondo de su verdadero deseo: la nula nada. Y, por lo tanto, no puede saber de la nulidad completa de sí mismo. Martin Heidegger, pensador que marcó los hitos de la investigación filosófica del pensamiento actual, como en el siglo XIX lo hizo Nietzsche, dedicará todos sus esfuerzos en comprender el fundamento subjetivo de los estragos y heridas abiertas al mundo en virtud de aquella

¹ R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Espasa Calpe, 1978, p. 68.

revolución copernicana. “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo”.² Tal vez falte que las consecuencias de este sujeto moderno enfermo de obcecación, obsesionado de sí, que busca asegurar su poder, se extiendan aún más, para que entonces, nos atrevamos a dar un giro del yo confinado en sí mismo al no yo, a la ayoidad.

Entender esta historia del lugar del yo-sujeto-razón y sus pormenores en Occidente nos conducirá a des-*copernizar* nuestra experiencia; y en un esfuerzo de des-subjetivar nuestra historia y nuestra vida, se develará otro sentido del yo, un sentido del yo sin yo como apertura a la comunidad de vivientes y, por lo mismo, como lugar de recibimiento, hospitalidad, como anfitrión abierto a la totalidad de los entes y orientado a la tarea de liberar a todos los seres sintientes y no a dominarlos. Transitar del yo de dominio a un yo de la apertura infinita, a un yo que siendo ahora sin yo da lugar a la Gran Compasión y a la serenidad, parece ser que es un paso que Occidente está obligado a dar si quiere reducir la cuota de sufrimiento impuesto a la vida. Se ha adivinado en estas últimas líneas la experiencia budista que al deletrearla y pensarla nos devuelve el significado de nuestro adorado yo: éste es el lugar y origen del sufrimiento de todos los seres sintientes incluidos nosotros mismos en y por el afianzamiento en un yo limitado y preciso. El yo sin yo es condición de liberación de sí y de los otros.

El abismo de fuerzas y pulsiones, una pérdida de la centralidad del sujeto al interior de sí: la réplica romántica a la razón

En el abismo es donde habita la verdad.

F. Schiller³

Con Kant se produce la quiebra de la aspiración del yo a lo suprasensible, a lo absoluto e incondicionado. Y el romanticismo constituye una victoria sobre la existencia fundada en la fe en la ciencia; al ahondar en el ilimitado y tormentoso mar del ser del hombre comprendió que éste está habitado mucho antes que por conceptos, por fuerzas oscuras, deseos y sueños, o como piensa Hölderlin “por la extraña nostalgia del abismo”, ésa por la cual “lo indefinido atrae siempre”.⁴ El romanticismo no se contentará con lo finito,

² Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 65.

³ Friedrich Schiller, *Poemas filosóficos*. Ed. e introd. de Daniel Innerarity. Madrid, Ediciones Hiparión, 1994, p. 137.

⁴ Friedrich Hölderlin, *Poesía completa*. Ed. de Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1995, p. 249.

condicionado y sensible al que aspira la razón teórica, ahondará en la indeterminación de lo suprasensible. “Huid de los límites de la sensibilidad”.⁵ Es decir, el romanticismo reinterpretará el campo de lo suprasensible como lo ilimitado, inaccesible, indefinido, imposible de acceder por la razón teórica y por las leyes que gobiernan el mundo sensible, transformándolo poco a poco en las fuerzas oscuras que modelan nuestro destino, en el ámbito de la noche y el sueño, en los aspectos de la vida que escapan a la voluntad humana y en general a nuestra conciencia.

Hablamos de nuestro corazón, de nuestros planes, como si fueran nuestros, cuando es una potencia extraña la que nos abate y nos echa a la tumba a su gusto, y de la que no sabemos ni de dónde viene ni adónde va.

Queremos crecer y extender hacia arriba nuestros troncos y ramas, pero son el suelo y la tormenta las que nos conducen hacia otra dirección, y cuando el rayo cae en tu copa y te hiende de arriba abajo hasta la raíz, ¡pobre árbol!, ¿qué puedes hacer?⁶

En el romanticismo emergerá la idea de la existencia de potencias y fuerzas involuntarias que constantemente hacen que la vida se manifieste como misterio o como lo imposible de esclarecer. “Oh eterno misterio, lo que somos / y buscamos no podemos encontrar; / lo que encontramos, no somos!”⁷ Asimismo el pensamiento romántico echará por tierra la idea ilustrada de la historia que considera que nuestra acción sobre el mundo nos lleva a iluminaciones progresivas, que la emancipación del hombre radica en el valor de servirse de su propia razón y que la historia es expresión de la naturaleza racional del hombre. Por el contrario, el pensamiento ahondará en los aspectos oscuros del ser humano.

“¿Qué es lo que hace que el hombre desee con tanta fuerza?”, me preguntaba a menudo; “¿qué hace en su pecho la infinitud? ¿La infinitud? ¿Y dónde está? ¿Quién la ha encontrado? El hombre quiere más de lo que puede. Esto al menos es verdad. [...] Ello proporciona el dulce y exaltante sentimiento de una fuerza que no se expande como desearía, que es precisamente lo que hace nacer los hermosos sueños de inmortalidad y todos los amables y colosales fantasmas que fascinan mil veces al hombre, ello crea en el hombre su Eliseo y sus dioses, precisamente porque la línea de su vida no es recta, porque no vuela como una flecha y porque una fuerza extraña se cruza en el camino del fugitivo.

“Las olas del corazón no estallarían en tan bellas espumas, no se convertirían en espíritu si no chocaran contra el destino, esa vieja roca muda”.⁸

Incluso nuestras ideas de infinitud más preciadas como la de la inmortalidad, emergerán de fuerzas potentes, desconocidas, que conducen sin embargo a lo irregu-

⁵ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁶ F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid, Ediciones Hiparión, 1998, p. 63.

⁷ F. Hölderlin, *Empédocles*. Madrid, Ediciones Hiparión, 1997, p. 51.

⁸ F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, pp. 65-66.

lar, a un ciego y mudo destino. Desde la esfera de lo ideal y de lo superior que era lo suprasensible, éste se ve jalonado por el romanticismo hacia lo oscuro abriéndose, en definitiva, el verdadero abismo en el hombre. “No hay ancla que toque fondo”, dice también Schiller.⁹ Pero además el romanticismo transforma el abismo y la profundidad en el ámbito de la verdad: “Tienes que descender a las profundidades / para que la esencia se te revele”.¹⁰ Pareciera ser que la verdadera experiencia a la que invoca el romanticismo es a la experiencia de nuestro misterio, de nuestro lado nocturno y de nuestro ser abismal. Esto es, para el romanticismo el ser humano entra en el territorio de la verdad cuando logra calar en el abismo, cuando logra la experiencia de su carácter misterioso e insondable. “¿Hay alguno/ entre nosotros que no esconda en su pecho/ algún presentimiento, algún problema?”¹¹ El romanticismo propone como método el descenso al abismo y para lograrlo ha de traspasar la modernidad y sacar a la luz el enigma y el misterio que somos. La omnipotencia de la razón de la modernidad va cediendo lugar a un territorio problemático, a las sombras, dentro del ser del hombre. El pensamiento occidental con el romanticismo abre las zonas de niebla de la subjetividad.

Schopenhauer, como el romanticismo, cuestionará al sujeto copernicano, pues si bien, el mundo es mi representación, en virtud de nuestras categorías —tiempo, espacio, causa y efecto— tal y como lo pensó Kant en la *Analítica trascendental*, hay un fuera de la representación o de la racionalidad, exterioridad pura, algo a lo que Schopenhauer llamó voluntad y que se manifiesta a través de impulsos, apetitos, deseos sin mediación de racionalidad alguna tal como el hambre y la sed. La voluntad es así una apertura al mundo como tal, de manera independiente de la racionalidad que nos muestra nuestra profunda comunidad con plantas y animales, es decir, con todo ser sintiente. Schopenhauer comprendió a las claras las limitaciones de un modelo de yo y de sujeto hecho con la simple armadura de la racionalidad, la cual realmente funge como límite, barrera y obstáculo para la experiencia de reconocimiento o identificación con lo viviente. Esta fábula del sujeto de razón, con sus categorías, sus nociones de tiempo y espacio, es apenas el mundo como representación, falta la perspectiva que muestre la esencia anhelante e instintual del mundo. Desde la perspectiva del mundo como voluntad, todo cuerpo es objetivación de una voluntad que no tiene razón en sí, que es incausada. Absolutamente todos los movimientos del cuerpo son expresión de la voluntad, anhelo sin fin, como el hambre y el sexo. Es a través de todos esos movimientos fisiológicos que la voluntad se hace visible. *Bajo la consideración del irracionalismo existen fuerzas originarias irreductibles a causas y a efectos, pues dichas fuerzas son creadoras.* No tenemos hambre porque tenemos esófago y estómago, el esófago y el estómago son creaciones de la voluntad, así sucede con las corrientes de agua o con el movimiento de una aguja magnética hacia el norte.¹² La voluntad es una fuerza ciega,

⁹ F. Schiller, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ F. Hölderlin, *Poesía completa*, p. 233.

¹² Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona, FCE, 2003, pp. 188-199.

sin meta, aspiración sin término y sin embargo creadora del mundo de la apariencia, del devenir, de las generaciones. No es posible perder de vista a eso ciego, vivo, plural, bullente, en el fondo de la vida, que en Schopenhauer sobrepasa a la razón y es más fundamental que la razón y que llama voluntad. Desde esta consideración, la razón no puede dejar de contar con algo irreductible al principio de razón y que además la condiciona. El irracionalismo es la conciencia de que el principio de razón, esto es, el principio de causalidad, es incapaz de penetrar en la esencia de las cosas, y de que la razón es completamente algo derivado. Schopenhauer así pensará en la Voluntad (*Wille*), en esa voluntad que no tiene ni causa ni razón ni explicación ni fin. Schopenhauer constatará que la voluntad cae fuera del principio de razón porque no es representación, que el principio de razón suficiente (o causalidad) se aplica a las representaciones (intuiciones), pero la voluntad no puede caer dentro de la causalidad.

Schopenhauer al definir la voluntad como aspiración sin término, hace del deseo fuerza irreductible al principio de razón o del principio que dice que siempre hay una razón para lo que es. Pero a la par hace de la voluntad algo más fundamental que la razón, por ser fuerza creadora. Cuando Nietzsche habla del cuerpo y su gran razón en *Así habló Zaratustra* está hablando de una razón ampliada, de sus fundamentos pulsionales. Sus fundamentos y sus propósitos son mucho más profundos de lo que la razón del racionalismo puede pensar. “Pero esa cosa más grande aún, en la que tu no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón; ésa no dice yo, pero hace yo”.¹³ No hay un solo pensamiento que se produzca sin vida instintiva del sujeto. Toda argumentación proviene y es manifestación de un instinto. Y quien piensa no es ningún sujeto de razón sino de los instintos. Por eso escribe en *Más allá del bien y del mal*: “tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente”.¹⁴ El sujeto consciente es efecto de una actividad pulsional “incluso el pensar filosófico”. Lejos de la antítesis instinto-razón es necesario comprender a la razón como hija del instinto, pues “de ningún modo es la conciencia antitética de lo instintivo”.¹⁵ Nietzsche trata de terminar con los contrarios razón-instinto, razón-sinrazón. El pensamiento se juega mucho más allá de lo que la razón logocéntrica piensa, con su yo pienso, sus conceptos de causa y efecto, identidad, su criterio de claridad y distinción y su afán de logicidad.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1985, p. 60.

¹⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1986, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

Hundimiento de la subjetividad en Nietzsche

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta, lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El hombre en el estado de modernidad, que tiene por ídolos la ciencia, el Estado, la historia, lleno de enfermedades, de falsas virtudes y valores fundados todos en el resentimiento y en la culpa, que tiene por razón aquella que está separada del cuerpo y del devenir, es el que tiene que hundirse en el ocaso, para que advenga el superhombre. El hombre de la modernidad tiene que vaciarse y hundirse en su ocaso. Así, el pensamiento de Nietzsche desde la época de *Aurora* y *Humano demasiado humano* despoja al mundo de todo prejuicio moral, de toda creencia última, de todo lo considerado como último, despoja al mundo de una sola visión y perspectiva, para entonces, hacer manifiesta la radical y absoluta *inocencia de la existencia*. A mi juicio, Nietzsche realiza con su concepto de inocencia del devenir o el absoluto vaciamiento de nuestros prejuicios, la *kénosis* como tal. Éste es el descubrimiento que Nietzsche realiza en *Humano demasiado humano*: “todo es inocencia”. Pensamiento luminoso, por liberador. “Vivir es inventar”.¹⁶ Y cada vez que el hombre se desengancha de una verdad y de otra verdad, se vacía de una y otra creencia, deshaciéndose por esa vía de los agarres que lo mantenían sostenido en la roca firme de la verdad inamovible. Entonces, desciende al abismo (¿de la nada?) interminablemente. La crítica radical a los valores en *Aurora* y *Humano demasiado humano*, inaugura en *La ciencia feliz* un nuevo destino del alma. Después de descubrir la esencia creadora del ser humano, aparece un ser humano sin gratificación, sin castigo, sin vigilancia y sin perdón.¹⁷ No tiene más un Dios al cual rendirle cuentas, aparece un individuo, en todos los sentidos, sin fundamento. Dios es lo creado y el hombre propiamente lo creador. Aquel mar de fuerzas interpretantes desde el cual el hombre despliega la vida carece del todo de fundamento. Y en general, no existe ningún principio de finalidad, causa, orden, sentido que presida la interpretación: Dios ha muerto. “Yo amo aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso”.¹⁸ Nietzsche en su *Zaratustra* nos muestra que la voluntad de ocaso, que el olvido de sí, es finalmente afirmación del mundo, que del vaciamiento de sí (de los prejuicios, de los ídolos, de los valores), procede la gran afirmación.¹⁹

¹⁶ F. Nietzsche, *Aurora*. Barcelona, José J. de Olañeta, 1978, p. 75.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 174.

¹⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

*Seguir desfundamentado: del abismo al vaciamiento
de la razón y de la subjetividad como tal*

La pregunta que se abre ahora es si la vía pulsional puede ser un verdadero horizonte de apertura de la subjetividad como lo pensó el romanticismo, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche o si por el contrario dicha apertura afiance aún más en el sujeto de dominio. El superhombre, aquel que realizaría el absoluto vaciamiento de sí al punto de vislumbrar al mundo sin Dios, sin agarraderas, sin dones, sin fin, sin fundamento y el que realizaría el experimento de vivir como un continuo y permanente hundirse en el ocaso, tiene ahora por fundamento la fecunda e inexhausta voluntad de poder, que lleva a vivir desde el devenir de las fuerzas. Dice Nietzsche:

En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una única cosa y un único misterio.

Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa única cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma —¡por el poder!²⁰

El gran intento de Nietzsche por desanclarnos de la subjetividad moderna, su certera crítica a la racionalidad occidental, concluye en su propuesta de la voluntad de poder y la afirmación de las fuerzas. Años antes Schopenhauer, a través de la interpretación del budismo, cuestionó la vía de la voluntad y dentro de este cuestionamiento propone como única salida del horizonte de la subjetividad: la compasión. Sin lugar a dudas para la comprensión del tema de la compasión, *karuna* en sánscrito, Schopenhauer se vio influido por los textos budistas, los cuales comenzaban a verterse al alemán en el siglo XIX. Buda, se encontraba verdaderamente torturado por el problema del sufrimiento, quería encontrar el fundamento del sufrimiento, el método para eliminar el sufrimiento y la manera de extinguirlo. Tras la búsqueda de los placeres del cuerpo, tras prácticas ascéticas, privaciones, ayunos, encuentra la vía media: la meditación y las concentraciones de la mente. En medio de este contexto problemático es donde se han de ubicar las *cuatro nobles verdades del budismo*, las mismas que enseñó Buda en el primer sermón de Benarés, después de su iluminación:

Ésta es, ¡oh monjes!, *la vía que conduce a la extinción del dolor*, éste es el noble óctuplo camino: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual).

[...] Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del dolor*: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y de-

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

sesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separados de lo que nos agrada es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco khandha²¹ son dolor.

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del origen del dolor*: la sed²² que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.²³

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad de la cesación del dolor*: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y deshaciéndose de ella.

Hasta que mi triple conocimiento y mi intuición con sus doce divisiones no fueran purificados en *las cuatro nobles verdades*, hasta entonces, ¡oh monjes!, en este mundo con sus *deva* [dioses], Mara,²⁴ Brahma, entre los ascetas y los brahmanes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema.²⁵

Las *Cuatro nobles verdades* marcaron profundamente el pensamiento de Schopenhauer al punto que lo llevaron a reconocer igual que Buda la noble verdad del dolor en todas sus formas; su fundamento, el anhelo y la sed sin fin que llamó Voluntad, y las vías viables para un occidental para extirpar el sufrimiento: el ascetismo, como la única vía que logra completamente eliminar el dolor, la vía de la experiencia estética como la vía que al menos un instante elimina el dolor, y la compasión como la vía que al reconocerse en todo ser sintiente es capaz de afirmar todo ser y romper las barreras de la individualidad. El individuo de la compasión, se encuentra en el camino del total abandono de la voluntad, fuente del anhelo y de la sed que crea sufrimiento. De acuerdo con Schopenhauer, el sufrimiento se acrecienta en y desde un yo que se afianza en su yo, de un sujeto que a través de sus acciones y pensamientos distingue de sí al otro

²¹ Kandha es grupos o agregados. Los cinco kandhas son agregados que constituyen el ego psicológico y que deben ser descubiertos para dejar al desnudo la insustancialidad del sujeto: las formas, las sensaciones, las percepciones, incluyendo las volitivas, las disposiciones psíquicas y la conciencia intelectual. Los kandhas son formas de aprehensión y en sánscrito se llaman *upadanaskkhandha*. Lamote dice al respecto: "las cinco clases de objetos del afecto son dolor".

²² Generalmente se traduce por deseo o apetito, pero lo correcto es *tanha*, que en sánscrito es sed. Panikkar dice que la sed, en tanto deseo, apetito y anhelo es un objeto de la voluntad, mientras que la aspiración es un dinamismo óptico de nuestra existencia.

²³ Se trata de una triple sed antropológica: sed de afirmación, sed de ser afirmado y sed de negación, esto es, apetito de placer, que en sánscrito es *kama*, amor, dilección.

²⁴ El príncipe de este mundo y ha sido comparado con el demonio del cristianismo. Brahma es el dios más importante del panteón budista, pero aunque sea reconocido como omnipotente, creador y dominador de la tierra, pertenece al samsara y nunca puede compararse al nirvana. El samsara es el ciclo que de la transmigración que recorren los seres encadenados por la ignorancia y la sed una y otra vez mediante sucesivas muertes y renacimientos. Todo es efímero, desagradable y terrible, es una vida inestable y frágil. Para el budismo Mahajana es un lugar del que hay que escapar mediante el nirvana. Para el Mahajana se trata de un lugar en el que hay que permanecer para que a través de la compasión, o *karuna*, ayudar a los seres a alcanzar la salvación.

²⁵ Raimon Panikkar. *El silencio de Buda*. Madrid, Siruela, 1996, pp. 70-71.

en virtud de la razón, pues al transformar todo ente en objeto, en algo enfrentado a él y enfrente de él se torna incapaz de dejarse afectar por el dolor que atraviesa todo ser sintiente. Pero, si descendiera al modo de ser del cuerpo como voluntad, como padecer, comprendería su profunda comunidad con todos los seres vivientes, habría atravesado el velo del Maya, de la ilusión. Como seres sintientes, todos estamos atravesados por el anhelo, por el deseo, por la sed infinita e insaciable que da eterno inicio al ciclo de deseo, búsqueda del objeto de deseo, satisfacción del deseo e inicio de un nuevo deseo. Mi sufrimiento es en realidad nuestro sufrimiento. Comprenderlo es sentir y saber que el otro es “yo otra vez”. Que yo soy no yo. Que todo sufrimiento es mi sufrimiento. Este conocimiento que rompe las diferencias entre el yo y el no yo, es a la vez el reconocimiento de “mi verdadera esencia”: “Mi verdadera esencia, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula ‘*tat-twam asi*’, es decir, ‘eso eres tú’, es el que aparece como compasión”.²⁶ Compasión es atravesar el principio de individuación, ver al través del velo del Maya, ver la realidad en su ciclo eterno de nacimiento, muerte y destrucción, ver a cada ser, cada instante, sin excepción, participando de la rueda de la vida y la muerte, de la interminable rueda del deseo, satisfacción del deseo y aparición de un nuevo deseo, no quitar un instante los ojos de las ataduras que ligan ciegamente al deseo y al sufrimiento una y otra vez, ver la manera como los seres reproducen constantemente las condiciones de su sufrimiento y volvernos uno con los seres sintientes. Schopenhauer, gracias al contacto con el budismo y los Vedas, en suma, al pensamiento oriental, logró plasmar en su obra la realidad del yo como no-yo, como algo participando de una misma comunidad de sufrimiento, fragilidad y dolor. Sólo hay algo que inhibe esta experiencia: la razón y su tendencia a ver individuos separados y afuera. Esta tarea separadora de la razón, se transforma en la creadora de la distinción yo/no yo. En la iconografía budista el *Bodisatva* de la Compasión (Avalokiteshvara), se representa con mil ojos, mil manos, cada uno encaminado a ayudar y liberar a todos los seres sintientes.

Para Schopenhauer, la descopernización, realizada en el sentido del vaciamiento de la razón como lo hizo Nietzsche, no es suficiente, es necesario, además, el hundimiento de la voluntad como tal con sus aspiraciones y pulsiones sin fin, sólo la experiencia del vacío nos llevaría a distender todos los hilos que imponen ataduras al mundo y a nosotros mismos en un afán extremo de dominio, es decir, permitiría la transformación del yo en no yo, lo que haría surgir en nosotros mil manos y mil ojos sobre el mundo.

Heidegger piensa que ni el aumento ni la intensificación de las fuerzas permite salir de la órbita de la subjetividad moderna tal y como lo pensó el romanticismo y Nietzsche, por el contrario, acentúan aún más el fundamento subjetivo de nuestra era copernicana. Para Heidegger, la técnica y el dominio del ente alimentan y retroalimentan la ebriedad, la intensidad y la intensificación de la vida que llevan en un eterno retorno

²⁶ A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. México, Siglo XXI, 1993, p. 295.

al “aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder)”.²⁷ Heidegger, sin declararlo, sin reconocerle un lugar fundamental en su pensamiento a Schopenhauer, en realidad está profundizando en la lectura budista de la voluntad como fuente y alimento eterno del sufrimiento. Por esta razón, para Heidegger, el punto decisivo para la comprensión de la voluntad de poder, es que la plenitud, embriaguez e intensificación de fuerzas que caracteriza a la voluntad de poder son el alimento verdadero del aseguramiento continuo y constante del dominio incondicionado del ente: voluntad de voluntad. Podemos decir, la búsqueda de una plenitud incondicionada que a su vez se monta en el dominio incondicionado del ente, muestra una persistente y consistente estructura instintual que encuentra su ebriedad e intensidad propias en el dominio incondicionado de la razón calculadora sobre el ente. Esto es, para Heidegger, el contenido y significado de la voluntad de poder. Por esa razón, la voluntad de poder corresponde plenamente a la historia de la metafísica. La voluntad de poder confluye con los destinos de la metafísica y la técnica: “el trabajo eficaz, que por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra, en el sentido de la creación de los creadores, quienes más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura”.²⁸

Heidegger parece decirle a Nietzsche que el verdadero significado de la destrucción del mundo suprasensible a favor del mundo sensible es la realización de la copertenencia extrema entre el aseguramiento del ente y la intensificación de la plenitud incondicionada a la que aspira el hombre. Aseguramiento del ente que genera mayor necesidad de embriaguez. Este individuo se encuentra en el destino de intensificar también las pulsiones. De este modo las condiciones de posibilidad de la voluntad de voluntad que organiza el ente son: el aseguramiento de las existencias y la transferibilidad de las pulsiones a los objetos de deseo. Esta copertenencia es también el fundamento de la falta de meditación de nuestra época. La época tiene otro sello, en la incapacidad de pensar y de meditar la época se vuelve “impenetrable a ella misma”. La época es opaca al pensamiento, porque debe también su existencia a la falta de meditación, porque se encuentra atareada en el aseguramiento de las existencias para extraer mayor gozo, felicidad, placer. En la era de la técnica que intensifica las pulsiones no hay tampoco espacio para la meditación ni el pensamiento. Por lo tanto, interpretar el nihilismo en términos de un declive de las pulsiones o de los instintos, no toca la esencia del nihilismo, por lo tanto, debemos conservar algo de lo logrado por Nietzsche, la esencia del nihilismo atañe directamente a la razón y a la subjetividad, esa subjetividad a la cual Heidegger llama voluntad de voluntad, que crea una y otra vez, complejos obsesivos de encumbramiento y de plenificación del yo en un afán de lograr la plenitud incondicionada.

Con ello, a mi juicio, se abre una situación inédita, tener que tomar conciencia de que se nos ha cerrado la vía de la razón teórica o del pensamiento de la representación

²⁷ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 72.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

que irremediablemente coloca al sujeto frente a un objeto, que de la misma manera, ha quedado clausurada la vía de ahondamiento en las pulsiones y en el instinto, y, por último, también ha quedado clausurada la búsqueda de una plenitud incondicionada en el campo de lo suprasensible. ¿No se abre frente a nosotros de manera irremediable la vía de la *kénosis*, es decir, del vaciamiento, la desobjetivación y con ello la desobjetualización y por lo mismo, en suma, el acceso a la nada? A esto se le llama el desistimiento: la renuncia al yo en todas sus formas teórica, pulsional y volitiva.

La huella más profunda que deja a esta lectora de la *Superación de la metafísica* de Heidegger es que desde el horizonte copernicano, se ha aprendido a mirar el mundo de acuerdo a la utilidad, a la finalidad y al rendimiento, y se ha estatuido una finalidad que se apuntala desde el conjunto de objetos dispuestos en el mundo sensible. Fatalmente objetuales, determinados por estructuras de conformación del mundo en términos de objetos a conocer, desear o esperar o dispuestos siempre ya en pos de ellos, nada se nos hace patente sino en virtud de esa orientación de utilidad previa que recorta fatalmente el mundo en objetos y que nos impide acceder al mundo en términos de horizonte de mundo, que impide ir junto con aquello que es desde sí y desde sí mismo.

Si se es atento a la voracidad, ambición desmedida y a la pretensión de la realización de las más absurdas y grotescas pretensiones en todos los órdenes de la vida, la pregunta histórica pendiente es la siguiente ¿qué sucedería si deponemos nuestras aspiraciones, sean de la índole que sean? Cada época tiene que revisar sus propias pretensiones, pero ¿podremos transformar nuestras aspiraciones, ideales, pretensiones y esperanzas en experiencia de renuncia o desistimiento? O tal vez, en sentido muy contrario a la aspiración de totalidad, ¿en aspiración al vacío mismo? ¿Podremos transformar siquiera la pretensión a la monumentalidad en acceso a lo sencillo?

Si el nihilismo es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el *horror vacui*. Está convencida de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la nada y se vislumbra exactamente la nada. La filosofía tiene que tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si de verdad la nada viene de fuera, esto es, si es un huésped,²⁹ y, si no lo es, esto es, si pertenecemos esencialmente a ella, qué es lo que la nada permite. Mas para ello, debemos alguna vez *renunciar* a conformar el mundo a nuestra aspiración, deseo y expectativa; debemos, en sentido contrario a como Kant planteaba las tareas de la modernidad en aquel famoso intento, pasar de la copernización a la descopernización, de la subjetivación a la desobjetivación, de la distanciaci3n a la cercanía. En realidad, cuando Heidegger en *Serenidad* señalaba que con respecto al pensar busca el no querer, estaba haciendo el intento o estaba balbuceando, la posibilidad de la descopernización y la transformaci3n del destino y de la historia misma de Occidente.³⁰ Éste es el paso atrás³¹ que Heidegger estaba obligado a

²⁹ A propósito de la afirmaci3n nietzscheana, sobre el nihilismo “¿De dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF; 1981, p. 31).

³⁰ “[...] lo que yo propiamente quiero en la meditaci3n sobre el pensar: quiero el no-querer” (M. Heidegger, *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, p. 36).

³¹ M. Heidegger, “Epílogo, carta a un joven estudiante”, en *Conferencias y artículos*, p. 161.

dar y que determinaba el sentido de la transformación del pensamiento al preguntarse: “¿De dónde le viene a Kant la indicación de pensar el ser como lo trascendental de la objetualidad, como posición (estado de puesto)? Pero tal vez un día la contestación a esta pregunta se podrá sacar precisamente de aquellos intentos que, como los míos, dan la impresión de una arbitrariedad sin ley”.³²

El individuo copernicano en cualquiera de sus versiones es capaz de transformar la totalidad del ente en objeto, poner al ente delante de sí, llevarlo ante sí y llevar hasta sus indecibles consecuencias su actividad objetivadora: es capaz de transformar al *animal rationale* en animal de trabajo³³ o en animal de experimentación. Todo ello es posible porque la voluntad de voluntad ya ha transformado la naturaleza en objeto, porque el sujeto copernicano en el movimiento de la objetualización carente de límites ve en esta actividad el medio de aseguramiento de sí. Se ha pasado del ente que acosa y ahoga, a la experiencia del acoso del ente.³⁴

Salir del ámbito histórico-metafísico de la subjetividad es la condición de posibilidad de transformación del destino; desde el ámbito de la subjetividad queda cancelada cualquier posibilidad de develación originaria del ser, se está entonces condenado a su repetición. La subjetividad es un destino que se ha afirmado y acendrado aún más en la historia del pensamiento moderno y en nuestra propia existencia histórica; la esencia metafísica de la era es la subjetividad en todas sus formas: el yo como ámbito de la verdad, la verdad como certeza, la incuestionabilidad del yo (Descartes); el sujeto trascendental (Kant); la voluntad (de nuevo Kant), la intensificación, plenificación y aseguramiento de la voluntad (Metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche). En el ámbito de la subjetividad que busca la certeza de sí y asegurarse a sí, no existe posibilidad alguna de interpelación originaria del ser y de la transformación del destino. “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse la quiebra del ser como voluntad”.³⁵ Se hace necesario pasar desde el horizonte de la subjetividad, al abismo originario del ser o a la experiencia originaria de la nada, es ahí donde reside la posibilidad de una transformación del destino. Por estar inmersos en el horizonte de la subjetividad, el ser de lo ente, ni se presiente. Reducido todo a la objetualidad, el objeto es un objeto para un sujeto: un medio de certeza, dominio y aseguramiento. Aquí, como señalaba Heidegger en su “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” no se escucha el llamado del ser porque el talante metafísico es de aquel que es capaz de sondear en el abismo de la nada. El abandono de la subjetividad pasa por “la voz que

³² *Ibid.*, p. 162.

³³ “[...] el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 64). Piénsese en los trabajos forzados de los campos de concentración.

³⁴ Para el Heidegger de *De la esencia del fundamento* si al ser ahí le era posible experimentar el acoso del ente, sentirse ahogado o invadido por el ente, era porque él trae consigo el proyecto de mundo, es ser en el mundo. (Cf. M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001, p. 143.)

³⁵ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 65.

nos aboca a los espantos del abismo” a fin de que el hombre “aprenda a experimentar el ser en la nada”.³⁶ Sólo desde el horizonte de la nada nuestra subjetividad se puede desdibujar tanto, al punto de hacer aparecer al ente en cuanto tal y en su totalidad, y dar lugar a un nuevo develamiento del ser. Para Heidegger esta apertura total desde la cual se presiente el ser de lo ente es el horizonte de la nada. Sólo desde la nada se experimenta el desistimiento y el consecuente repliegue de lo ente, sólo desde la nada se da la posibilidad de no estar más abandonados a nuestros artefactos.³⁷

La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento.³⁸

En contraposición a la voluntad de voluntad (*Superación de la metafísica*), Heidegger habla del desistimiento como el poder más propio de la nada (*Qué es metafísica*). El pensar no es una certificación del dominio, sino precisamente una experiencia fundamental de desistimiento, repliegue y renuncia.³⁹ Heidegger hace de la filosofía una experiencia fundamental de pensamiento como pertenencia a la nada. Pues la retirada del ente requiere la interpelación del ser desde el abismo de la nada y sólo ahí se manifiesta no sólo el repliegue del ente sino el repliegue de nuestra voluntad, el desistimiento. Necesitamos pasar del yo de la certeza, del yo del aseguramiento, del yo del cálculo, del yo del dominio, al desistimiento y a la quiebra de la voluntad por y gracias al abismo de la nada. Es aquí donde penetramos a otro ámbito, porque es precisamente aquí donde se puede dar la torsión del ser:⁴⁰ en la medida que acontece la retirada del yo de la certeza y del yo del aseguramiento desde el fondo de nuestra existencia, se experimenta la retirada del ente y la posibilidad de experimentar al ser como tal y en su totalidad.⁴¹

Desde el horizonte de la nada, desde la experiencia extrema de desobjetivación-desubjetivación resulta que emerge un ámbito desacostumbrado, un ámbito donde desde

³⁶ M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *Hitos*, p. 254.

³⁷ “El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 65).

³⁸ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 101.

³⁹ “El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación [...] El camino es todo lo más una senda que atraviesa el camino, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura [...] Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser” (M. Heidegger, “Epílogo, carta a un joven estudiante”, en *op. cit.*, p. 161).

⁴⁰ En “Superación de la metafísica”, Heidegger habla constantemente de torsión del ser, se trata de pensar que sólo desde el horizonte de la nada puede ocurrir tal torsión del ser de la cual habla Heidegger.

⁴¹ Por eso Heidegger piensa que “el vacío del ser [...] nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, pp. 85-86).

la extrema pasividad —o desde el no hacer— nuestro único compromiso es con el no querer, donde resulta “decididamente extraño [...] cualquier carácter de voluntad”. “La Serenidad es el soltarse del representar trascendental y de este modo de un prescindir del horizonte del querer”.⁴² Si para Schopenhauer la posición interior que advendría tras el ocaso de la voluntad y de la subjetividad es la compasión, para Heidegger es la serenidad (*Gelassenheit*), temple de ánimo extraído probablemente de la mística.⁴³ “La serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*ein-zulassen*) con lo que no es un querer”.⁴⁴ Precisamente en el texto intitulado *Serenidad* Heidegger señala que “no querer significa aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad”. Y para Heidegger sólo permaneciendo fuera de todo lo que significa voluntad, emergen las condiciones para el verdadero pensar. Esas condiciones son la renuncia, el abandono y el desistimiento, las cuales provienen de una única fuente, la serenidad o desacostumbramiento del querer. Si para Heidegger el último residuo de la subjetividad es la voluntad, en la serenidad el alma se ha liberado completamente de ese residuo. “Si sólo tuviera la serenidad verdadera, bien pronto estaría relevado de este desacostumbramiento”.⁴⁵ La serenidad verdadera es ese estado en el que se ha ido más allá de las preferencias, de las ideas a favor o en contra, de gustos y disgustos. “Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres [...] por consiguiente la serenidad yace [...] más allá de la diferenciación de actividad y pasividad [...] porque la serenidad no pertenece al dominio de la voluntad [...] La transición del querer a la Serenidad es a mi parecer lo difícil”.⁴⁶

La serenidad heideggeriana es un completo abandono de la voluntad, un fuera de la voluntad, al punto que no tiene que ver con el sentido abandono místico a la voluntad divina, como lo pensó el español Miguel de Molinos, sino la serenidad es aquello que no podemos producir, sino esperar. La serenidad es apertura que viene a nuestro encuentro y que puede o no venir a nuestro encuentro. “No disponemos de lo abierto sino que viene a nuestro encuentro”, dice Heidegger. Tal vez ahora podamos descubrir por qué para Heidegger, Meister Eckhart es “el viejo maestro de lecturas y de la vida”.⁴⁷

⁴² M. Heidegger, *Serenidad*, p. 67.

⁴³ Muy probablemente el concepto de serenidad (*Gelassenheit*) y su importancia lo haya tomado Heidegger de Maestro Eckhart, de quien dice en *Camino de campo*, que él es el maestro de lecciones y de la vida. Si es así, como veremos, la traducción del texto heideggeriano *Gelassenheit*, traducido el título al español por *Serenidad*, sea más bien: desasimiento o abandono, veamos por qué. Alois Maria Haas dice de la *Gelassenheit* en Eckhart: “...lo que Eckhart está pensando con su *Gelassenheit*, ‘abandono’ o ‘desasimiento’: una suerte de *tabula rasa* del alma, en cuya receptividad Dios traza sus líneas [...]”; posteriormente aparece una cita de Eckhart: “el objeto del corazón desasido no es ni ‘esto’ ni ‘aquello’” (Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona, Herder, 2002, pp. 45-46).

⁴⁴ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 39.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁴⁷ M. Heidegger, *Camino de campo*. Barcelona, Herder, 2003, p. 31.

Para Eckhart es indispensable mantenerse “vacío de todo como vacío es la nada” y sólo entonces “Dios estará dentro”.⁴⁸ La vida entonces aparece como lo que siempre es, totalmente y sin mengua. Mas la condición de este descubrimiento es suspender el *locus* del necesitar, del querer y el desear, esencia del yo. “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos”.⁴⁹ Eckhart abre un ámbito de desocultamiento que podríamos llamar el horizonte de la nada. La tesis de la despersonalización, de la desposesión y de la indiferenciación tiene sentido ontológico. Se requiere de ser libre y vacío para que ahí la verdad advenga. La desapropiación, la indiferenciación, la neutralidad, la desaparición de todas las distinciones y oposiciones es el entramado del horizonte del vacío desde el cual el ser centellea y se quiere tal y como es. Lo que se vislumbra desde el horizonte de la nada es la identidad extrema, al punto que “los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales”.⁵⁰ La experiencia de identidad de todas las cosas es la experiencia extrema de despersonalización y a la vez experiencia del ser como tal y en su totalidad. Sólo desde la muerte del yo, siguiendo a Eckhart, también pensará Angelus Silesius que se entra a formar parte del altísimo orden divino. “El mismo Dios, si quiere vivir para ti, ha de morir/ ¿Cómo puedes pensar que heredarás su vida sin morir?”.⁵¹ Por eso, sólo desde la experiencia extrema de desistimiento, renuncia, repliegue y finalmente muerte del yo, se presiente el ser de lo ente; acontece la apertura a la totalidad del ser de lo ente.

El cuestionamiento del yo en cada palmo de la vida es una de las tareas de la filosofía, y sólo desde esa perspectiva se vuelve comprensible la alocución de Sócrates en el *Banquete* al decir a Alcibíades —quien pretendía cambiar la sabiduría de Sócrates por sus favores amorosos— “no se te vaya a olvidar que yo no valgo nada”.⁵² Para entonces ya Alcibíades en su elogio a Sócrates había mencionado que el discípulo de Diótima “estima que todos estos bienes no valen nada y tampoco nosotros, os lo aseguro somos nada”.⁵³ La filosofía occidental desde antiguo buscó sobre el olvido de sí o vaciamiento del yo, dar lugar a su vez a una radical experiencia del ser; mas la experiencia del ser como tal exige una experiencia radical de finitud: reducir a lo ínfimo el yo. La experiencia de vacuidad tanto en el budismo, como en el taoísmo, pero también incluso dentro del pensamiento occidental, si se piensa no sólo en Sócrates sino en Heidegger, Eckhart y en Schopenhauer, es una experiencia de vaciamiento fundamental del yo. En Eckhart, el alma, ya sin propósitos, y libre de anterioridad y posterioridad, vive sin porqué. Schopenhauer a su vez descubre las vías privilegiadas de salida de la voracidad de la voluntad y del principio de individuación: el arte, la compasión y el ascetismo. Pero cuando Heidegger habla de que hay en el no hacer de la serenidad un

⁴⁸ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*. Madrid, Siruela, 2005, p. 67.

⁵² Platón, “El banquete, o del amor”, en *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1981, p. 594.

⁵³ *Ibid.*, p. 593.

hacer más profundo que en todas las gestas del mundo, nos está introduciendo directamente al suelo del pensamiento oriental, al *wu wei* del taoísmo: al no hacer haciendo. El sabio, el hombre verdadero del taoísmo, es el que logra vaciar por completo sus preconcepciones, sus impulsos, sus deseos, y reflejar, desde ese vacío de sí, el hacer del cosmos. Heidegger como Schopenhauer tuvo un encuentro profundo con oriente, particularmente con el taoísmo y el budismo zen. Curiosamente en ambos, acontece no sólo el cuestionamiento del yo, sino la realización de la ayoidad. Para Heidegger además era necesario preparar el inesquivable diálogo⁵⁴ con el Oriente, precisamente en el sentido del abandono total del horizonte de la subjetividad como condición de advenimiento del verdadero hacer: velar por la inviolabilidad de lo posible.

A-yoidad o no yo: en el pensamiento oriental

El taoísmo: *wu wei* y *tao*. El yo sin yo del taoísmo

Si en el pensamiento occidental a la subjetividad pertenece la objetualización sin medida o la posibilidad de convertir en objeto todo ente, fuera del pensamiento occidental, particularmente en el taoísmo y en el budismo, la nihilidad del yo es hasta una obviedad, y concomitantemente, la desobjetivación y la desustancialización. Estas filosofías al desdibujar el yo abren la posibilidad de no tener más un objeto ante sí o la posibilidad de no anteponer ningún objeto. El tao no es sustancia, y por lo tanto “seguir al tao”, “cultivar el tao”, es desustancializar, desolidificar, y finalmente desobjetualizar. “El cielo y la tierra no son humanos, / tratan a las cosas como perros de paja. / El santo no es humano, / trata a los hombres como perros de paja.”⁵⁵ En el taoísmo, hay incluso un empeño por despreciar a todo cuanto se manifieste como fijo, único y perfectamente delimitado. Se trata de desobjetualizar al punto de comprender que el ser del ente es la nada. En este sentido, ver el mundo desde el horizonte de los *diez mil seres* muestra ya un punto de vista apropiador característico de la metafísica del objeto, de la metafísica del ente como objeto, del objeto para un sujeto. Pero el taoísmo, además se cuida de la metafísica de la sustancia, que para empezar a todo pone nombre y de esa ma-

⁵⁴ Heidegger en *Ciencia y meditación* señala: “Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo, co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experimentando a todas horas, éste no sólo debe fijarse en que en nuestro mundo de hoy está dominado por completo por el querer hacer de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está siendo ahora preparado; y para nosotros, a su vez sigue siendo la condición previa para con el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental” (M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 41).

⁵⁵ Lao Zi, *Tao te king*. Madrid, Siruela; 2003, p. 39. Chuang Tsé explica que los perros de paja son figurillas que en las ceremonias fúnebres se utilizaban para la ofrenda, pero una vez ofrendadas, se pisan sus cabezas y espinazos y los leñadores las recogen para prender el fuego. (Cf. *ibid.*, p. 38.)

nera lo fija en algo determinado. Así dice Aristóteles en la *Metafísica* que ser o no ser “significa algo determinado”, “una sola cosa” o ser “tal cosa” y esa es su “esencia”.⁵⁶ Por el contrario leemos en el *Tao te king*, que: “El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre perpetuo./ Sin nombre es el principio del Cielo y de la Tierra y con nombre es la *Madre de los diez mil seres*./ El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos”.⁵⁷

Sólo es posible advertir lo sin nombre, lo que no es algo determinado, lo que no es tal cosa o una sola cosa, desde la vacuidad, desde el vacío de sí. Pues sólo desde la vacuidad es posible conformarse a lo in-forme, in-visible, in-audible, in-tangible, sin-nombre e in-sípido, que es el tao. El tao no se da a los ojos, como el pensamiento occidental quisiera, ni al tacto, ni a la boca, el tao hace desesperar todo pensamiento de la representación. El tao fuera de la sustancialidad y de los *diez mil seres* penetra todo el proceso del mundo y da lugar absolutamente a todas las cosas, gracias a él “el ser y la nada se generan uno y otro, lo difícil y lo fácil [...] lo largo y lo corto [...] lo alto y lo bajo [...] el sonido y el tono” y, por lo tanto, la única pretensión del sabio es vaciarse, permanecer sin deseos y hacerse uno con el tao. Tal es la esencia del *wu wei* o no hacer, haciendo: que el sabio sin intervención, se atiene a la eficacia del tao. Por eso el sabio, el hombre verdadero del cual habla Lao Tsé, está gobernado por criterios del todo distintos a los del hombre occidental, contrario al hombre occidental guiado por lo pleno, lo lleno, por el afán de totalidad y plenitud, sabe que al no resistir conserva su propia fuerza, que al hacer su propio vacío, todo penetra libremente en él. Por ello, el sabio en el *Tao te king* es completamente opuesto al yo construido por Occidente adorador del yo, “se confunde con el polvo”.⁵⁸ El sabio vacilante, indeciso, tembloroso, sencillo corresponde al modo de ser informe e insípido del tao. Por lo tanto, ni el afán de dominio incondicionado del ente ni el afán del aumento de las fuerzas pueden conducir a un buen puerto la era del nihilismo. Lao Tsé señala que aquel que pretende aumentar incondicionadamente sus fuerzas, desconoce que el sitio de lo débil y tierno es lo alto, que al aumento sigue la debilidad, y a la debilidad el aumento y lo que llega a su extremo cae; que aquel que tenga una intención apropiadora y dominadora desconoce que el mundo no se puede manipular, pues el mundo es un vaso espiritual gobernado por el tao, y ese vaso no está atravesado por fuerzas unívocas, algunas van delante otras detrás, unas hacia fuera otras hacia dentro, algunas son fuertes otras son débiles “quien lo retiene lo pierde”, dice Lao Tsé. Desconocer que no hay posibilidad de aumento incondicionado de fuerzas, ni posibilidad de dominio del ente, sin producir la muerte o la catástrofe, es la ignorancia de Occidente. Por el contrario, de acuerdo con el *Tao te king*, al deponer el yo, al propiciar su vaciamiento, las cosas convergen y

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1998, libro IV, p. 171.

⁵⁷ Lao Tsé, *Tao te ching*. Madrid, Tecnos, 2003, p. 21.

⁵⁸ Lao Zi, *op. cit.*, p. 37.

se realizan. “Alcanzando el extremo vacío,/ manteniendo la profunda quietud, juntos pululan todos los seres, y yo contemplo su regreso”.⁵⁹

Para el taoísmo, la verdadera eficacia y espontaneidad emergen del tao y no de nuestras intenciones, manipulaciones o de nuestra obcecación y empeño. Por lo tanto, el sabio ya sin yo, una vez que ha perdido su incondicionada voluntad, realiza. El sabio ya sin yo sigue la eficacia universal y permanente del tao. Aprendió a actuar sin mente, tal y como la tortuga nada en el agua, tal y como el pájaro vuela en el aire, en ambos casos, no hay ni tortuga ni pájaro, uno y otro ahora son indistintos del agua y del aire. Por esta realización del yo sin yo, se extingue la dualidad sujeto-objeto, yo-otro. El sabio, como la tortuga y el pájaro, sólo se inscribe en el curso de las cosas, en la materialidad que acontece, en el mundo que es un devenir y un acontecerse. Por lo tanto, el sabio al seguir el curso de las cosas, no reprime lo que es, lo acepta tal y como es. No interviene en el curso de los acontecimientos, los sigue. Todo el interés del sabio radica en saber romper la circunferencia de su individualidad y en el estado de no yo seguir el tao, cultivar el tao, conocer el tao, volver al tao, alcanzar el tao, el inaprensible curso de las cosas. Y esto significa permanecer en lo que es, en acceder a las cosas tal y como son en el momento en que aparecen. Sólo en el vaciamiento de nuestra razón y de nuestros instintos preformados, de nuestros deseos preformados, acontece la verdadera libertad. Pues de acuerdo con el *wu wei* sólo en el no hacer, hay un verdadero hacer. Sólo desprendiéndonos de nosotros, somos libres. El hombre verdadero descubre la virtud de devenir, de llenarse y vaciarse. No se afianza a sí mismo, ha perdido el miedo de devenir, carece de forma, de límites precisos, de fijeza, para ser el tal y como es del cosmos. En esto consiste el yo sin yo del taoísmo, un yo que se ha fundido con el tao.

El yo sin yo en el budismo zen

Como algo que se quema hasta carbonizarse o algo que se despedaza, sus nociones preconcebidas se aniquilarán [...] sólo después de haber profundizado en el “¿qué es esto?”, hasta con el último gramo de su fuerza y hasta que se haya desvanecido todo pensamiento sobre el bien y sobre el mal. Sólo entonces sentirá como si en verdad hubiera resucitado.

Bassui⁶⁰

El nihilismo como concepto surge después del pensamiento teleológico de la modernidad: al ver que el mundo no se ajustaba a la realización del proyecto de la razón, el pensamiento aprendió desesperadamente a hablar de nihilismo. Por lo tanto, desde

⁵⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁰ Bassui (maestro zen que nació en 1327) tiene muchas maneras de plantear la misma pregunta, la cual tiene que hacerse durmiendo o trabajando, sentado o caminando, “qué es mi propia mente”,

el deseo de completud y totalidad de la razón sólo se puede considerar la nada en un sentido inquietante; tal vez, si desaprendemos aquel deseo, podamos considerar como piensa Nishitani a la vacuidad y al vacío como nuestro verdadero lugar. En el *Sutra del diamante* Subhuti le pregunta a Buda cómo se ha de habitar el corazón. Es decir, cómo podemos residir en este corazón. Para Buda si un *Bodisattva* —una persona que por compasión hace el voto de liberar a todos los seres sintientes— tiene concepción de yo, de persona, de ser sintiente y de tiempo no es un *Bodisattva*. Porque una persona que se ha liberado de sí no habita más ni en el olor, ni en el color, ni en el sabor y ha perdido la posibilidad de hacer distinción entre ricos y pobres, tontos e inteligentes, blancos y negros e incluso, entre sí mismo y los otros seres sintientes, es decir, no hace más distinción entre seres nacidos de huevo o de vientre o de humedad o por transformación o con forma o sin forma o con pensamiento o sin pensamiento y sí mismo. Por eso para un *Bodisattva* todos los seres son sin forma y las formas que vemos en los seres son obstáculos para su liberación. Un *Bodisattva* constantemente está en la no forma, es decir, en el vacío. Sólo en el vacío de opiniones, gustos/disgustos, bien o mal, grandes o pequeños, somos libres y somos capaces de liberar a los seres sintientes. El Yo es esa suma de gustos disgustos, distinciones, conceptualizaciones que encierran al individuo en sí mismo y lo separan de todos los seres. La práctica del budismo zen busca “horizontalizar el mástil del ego”⁶¹ para “mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo”.⁶² Por ello, en la práctica del zen, el discípulo se ejercita en el abandono mente-cuerpo mediante el *zazen*,⁶³ en volverse uno con el koan⁶⁴ en cada actividad y momento, hasta lograr desarrollar la atención ininterrumpida, hasta emerger una mente única que permita concentrarse en cada objeto y acción y “acceder a una total identificación con la vida”.⁶⁵ En el zen, por lo tanto, la experiencia del yo

“¿quién escucha?”, “quién escribe” y hacerlo con un intenso deseo de hallar una respuesta, esto es practicar el zen; en ese esfuerzo, ocurre el vaciamiento del yo, dice Bassui: “Debe avanzar más allá de esta etapa en que la razón ya no sirve de nada. En este extremo de no saber qué pensar o qué hacer pregúntese a sí mismo: ‘¿Quién es el maestro?’ Se convertirá en su íntimo [...]” (Philip Kapleau. *Los tres pilares del zen*. México, Pax, 2005, pp. 203 y 180).

⁶¹ *Ibid.*, p. 190.

⁶² Nishida Kitaró, “Lógica del topos y cosmovisión religiosa”, en *Ensayos filosóficos japoneses*. México, Conaculta, 1997, p. 86.

⁶³ Sentarse en posición de loto o medio loto en silencio en un estar por entero sin objeto y sin propósito es *sazen*. Shizuteru Ueda en *Zen y filosofía* piensa que el *zazen* es la posición fundamental de la existencia, no la posición erguida. Según Kapleau: “a través de la práctica del *zazen*, se establecen las precondiciones óptimas para mirar la mente-corazón y descubrir ahí la verdadera naturaleza de la existencia”. Es decir: *mu* (vacuidad) (Philip Kapleau. *Los tres pilares del zen*. México, Árbol, 1988, p. 31).

⁶⁴ Un koan es una formulación paradójica que intenta romper la mente lógica y racional del discípulo, tal y como “el sonido de una sola mano”, “Mu (nada)” o “¿Cuál es tu rostro antes del nacimiento de tus padres?” Un koan busca extirpar en lo profundo la distinción yo-no yo y sólo se logra comprender experienciándolo, o volviéndose uno con él. (*Ibid.*, pp. 90-91.) Sólo de esa manera se introduce la “gran duda” sobre el yo. “The very incomprehensibility or absurdity helps force the disciple into what [...] master Hakuin calls ‘the great doubt’” (Steven Heine, *Dogen and the Koan tradition*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1994, p. 48).

⁶⁵ Ph. Kapleau, *op. cit.*, p. 33.

sin yo no es una experiencia nihilista, sino salida del dualismo sujeto-objeto y de toda actitud apropiadora, de toda objetualidad, hasta que el mundo sea nuestra propia piel, o como explica, Katsuki Sekida: “verse en el contexto de la existencia pura”.⁶⁶ O “ver la realidad total concentrada en un objeto particular” como explica Daisetz Suzuki.⁶⁷ O bien, para que se transforme el yo en un *locus*, caja de resonancia o reverberación del mundo, como piensa Nishida.⁶⁸ A esta transformación del yo en un no-yo es a lo que se llama realización o volverse real. Al olvidarse de sí, abandonando el cuerpo y la mente, olvidando todas las distinciones, todos los prejuicios, se alcanza el “despertar sin rastro” del que habló Dôgen. Es transformarse en un magnífico puente de piedra en el cual “todo puede pasar por él. ¡Incluso el universo entero!”⁶⁹ En el *Shobogenzo*, texto en el que se reúnen los escritos de Dôgen (siglo XIII), leemos: “Aprender el Camino del Buda es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es experimentar el mundo como objeto puro. Experimentar el mundo como un objeto puro es abandonar el propio cuerpo y mente y el cuerpo y mente del yo-otro”.⁷⁰ El budismo zen trata de la conversión del yo en no yo. Shizuteru Ueda lo formula del siguiente modo: “Según el zen, lo que nos importa es despertar de la inversión del yo a la verdad del sí mismo, liberarnos del sí mismo cerrado, encadenado por el yo, y acceder al sí mismo que dice con desprendimiento de sí mismo: ‘yo soy yo al no ser yo’”.⁷¹

“Déjate ir y te llenarás hasta la saciedad”,⁷² dice Dôgen. Del olvido del yo, desde la atención y concentración desnudas (sabiduría) se transita a la gran compasión. Y necesariamente es así; pues sólo entonces “estamos tocados por la realidad”⁷³ y somos capaces verdaderamente de conmovernos. Por lo tanto, la compasión en el contexto del budismo zen es una experiencia ontológica de ilimitación desde la cual todas las cosas acceden y nos lleva a experimentar que “todos los seres son Buda”.⁷⁴ Keiji Nishitani,

⁶⁶ “...tal reconocimiento de la existencia pura es posible. Verse a sí mismo y los objetos del mundo en el contexto de la existencia pura es *Kenshō* o realización” (Katsuki Sekida, *Za zen*. Barcelona, Kairós, 1995, p. 30).

⁶⁷ Daisetz Suzuki, *El terreno del zen*. México, Diana, 1976, p. 89.

⁶⁸ Shizuteru Ueda piensa que el trabajo del zen es profundización en el silencio y en la quietud, “para que la vacuidad se transforme en el verdadero locus de la existencia cotidiana”. *Locus* es un concepto utilizado por Shizuteru Ueda siguiendo a Nishida. “La lógica del locus —explica Heisig en *Filósofos de la nada*— en un intento [...] por dislocar el yo ordinario de su morada aparentemente fijada en un paisaje de sujetos y objetos y relocalizarlo en su paisaje verdadero que, como el fondo en la pintura oriental [...] es una nada absoluta” (James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2002, pp. 106-107).

⁶⁹ D. Suzuki, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰ Eihei Dôgen, *Cuerpo y espíritu*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2002, p. 49.

⁷¹ Shizuteru Ueda, “Silencio y habla en el budismo zen”, en Amador Vega y Óscar Pujol, eds. *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*. Madrid, Trotta, 2006, p. 14.

⁷² *Apud* Sh. Ueda, *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder, 2004, p. 29.

⁷³ D. Suzuki, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁴ Del Canto “Hakuin en alabanza del zazen” (Hojas de cantos de Casa Zen).

filósofo de la Escuela de Kyoto señala en *La religión y la nada*: “Esta conversión fundamental en la vida está ocasionada por la apertura del horizonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida y representa nada menos que la conversión del modo de ser egocéntrico”.⁷⁵ En cambio, al yo, utilitarista y calculador, la realidad se le escapa irremediablemente, se le escapa en los medios para lograr fines, se le escapa en su sempiterno hacer esto para lograr aquello, su realidad es una realidad, por decirlo así, huyente, en fuga. Occidente por todos los medios y caminos ha confinado aun más al yo egocéntrico en sí mismo. Y, por lo tanto, el sujeto copernicano para quien la realidad es un mero proyecto de avasallamiento es incapaz de experimentar compasión, porque no puede experimentar proximidad, es este sujeto que para el budismo zen ha de morir y hundirse en su ocaso, como pensaba Nietzsche de la racionalidad occidental. En *Zen y filosofía* Shizuteru Ueda señala que el verdadero yo es “el movimiento que sale de sí mismo para regresar a sí mismo”.⁷⁶ Para el zen, nuestro verdadero rostro aún antes del nacimiento de nuestros padres es aquel en que hemos perdido todo rastro de distinción yo y otro. Y este movimiento no es cualquier movimiento, es, insisto, el movimiento del verdadero yo que sale de sí mismo para advenir a sí mismo. Esto es, que la única posibilidad que tiene el yo para devenir un verdadero yo es abandonarse a sí mismo. “Este camino [...] es el camino hacia el verdadero yo, pero en tanto en cuanto es el camino del verdadero yo [...] el movimiento del verdadero yo es el camino que nos ofrece el budismo zen. Este camino es importante para aquel que ha sufrido el apego al propio yo, ha perseguido la liberación y ha fracasado en todos sus esfuerzos e intentos”.⁷⁷ Para que acontezca el verdadero yo, para que advenga el verdadero no yo, el individuo ha de atravesar la verdadera muerte: el total y completo desprendimiento de sí mismo. Ese yo, que es ahora no yo, está abierto 360 grados hacia los otros, es capaz de sentir compasión y de ver la realidad tal cual es. Ese individuo ahora sin yo, sin las categorías de la racionalidad, se ha transformado completamente en el yo de la total apertura. Ese individuo transformado en el horizonte de la nada, ve la razón, los apegos, todo el ámbito de la conciencia, todas las disposiciones mentales, todo lo que se considera sustancia, identidad, principio de no contradicción como vacío. Todo lo cual se ha transformado en vacío, se ha hundido en la nada, pero es desde ahí desde el *samadhi*, desde la concentración y recogimiento propiciado por el zazen, que el yo se transforma en ámbito de hospitalidad y recibimiento, ámbito de atención, aceptación, cuidado y protección. Se entiende ahora aquel “Déjate ir y te llenarás a plenitud” de Dôgen. El individuo transformado en no yo gracias a la experiencia de la compasión retorna a un verdadero sí mismo al cual se le revela que “todos los seres son Budas”. Al abandonar toda manipulación, intención, imposición a las cosas, el individuo que ahora es no yo que realiza a cada instante su verdadera naturaleza, se le revelan las cosas tal y como son: Al pino lo del pino/ al bambú lo del bambú, dice Basho. Sin ma-

⁷⁵ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 41.

⁷⁶ Sh. Ueda, *Zen y filosofía*, p. 108.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 110-111.

nipulación, sin intención y sin porqué. No hay más, no hay menos, no hay jerarquías, no hay importancia: no hay manera de devaluar, ni de duplicar el mundo. El zen, en el “abandono del cuerpo y la mente” y desde la atención y la concentración desnudas, abre a la realidad *tal y como es*: “La realización de los budas y de los patriarcas pasa por el conocimiento absoluto de la realidad de las cosas. La realidad de las cosas es la de todos los fenómenos una vez que se sabe que todos los fenómenos son así, que su carácter es así, que su naturaleza es así, que su cuerpo es así, que su espíritu es así, que el espíritu es así, que el mundo es así, [...] que el canto del pino y la melodía del bambú son así”.⁷⁸

El individuo ahora sin manipulaciones, intención ni porqué, florece como las flores florecen. Se marchita como las flores se marchitan. Se muere tal y como las flores se mueren. Y brota como las flores brotan. Un yo ahora sin yo completamente libre de sí fluye con las cosas en su movimiento de nacimiento y renovación, tal es el yo sin yo que como verdadero ser en el mundo logra articular el budismo zen. En el desprendimiento de sí aparece la soltura interior que da lugar a la naturalidad y la espontaneidad de la vida y de la naturaleza. Un monje budista Hakuin afirma “En verdad no hay nada que falte aquí y ahora, esta tierra es la tierra del loto, este cuerpo es el cuerpo de Buda”. Y por lo mismo señala Masao Abe: “Pero nosotros los seres humanos somos separados del tal y como es y nunca somos los que somos”.⁷⁹ Esta realización del yo sin yo es una necesidad del ser humano. La indicación de cualquier budista zen es no objetar más, el pasto es verde y las nubes blancas, ser seres que reverberan en el tal y como es del cosmos. Pues el tal y como es del cosmos es el tal y como es de uno mismo, el tal y como es de uno mismo, es el tal y como es del cosmos. Recordemos, sólo el ser confinado al interior de sí mismo, sin la experiencia de la atención, el cuidado y la hospitalidad propiciados por el vaciamiento de sí, sufre. No florece tal y como las flores florecen.

Balance final

Para el taoísmo y el budismo zen, sólo desde la nada es posible experimentar el ser en cuanto tal. De la misma manera para Heidegger, sólo desde la nada es posible la experiencia del ente como tal y en su totalidad. En *De un diálogo acerca del habla* Heidegger piensa que “el encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo se ha hecho inevitable”.⁸⁰ Sin calar en absoluto en la nada, la ausencia de penuria de Occidente, dice Heidegger,⁸¹ es la más suprema de las penurias, porque el sujeto de dominio continúa

⁷⁸ E. Dôgen, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹ Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawai, 1994, p. 224.

⁸⁰ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 80.

⁸¹ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 81.

sin ser cuestionado y por el contrario es apuntalado y encumbrado con la ideología de la ausencia de penuria y del afán de tenerlo todo como medio de aseguramiento de sí. Cuestionar la era de la ausencia de penuria requiere de desacostumbrarse del tic y de la tara del querer y de la voluntad para apuntar al horizonte de la nada. Por eso, no basta la *kénosis* de la razón sino que además necesitamos la *kénosis* de las pulsiones y de nuestros instintos. El vaciamiento del yo, sin lugar a dudas esencia, sí, del verbo esenciar, tal y como la jarra en la cual meditó Heidegger sólo puede acoger, por el vacío que el alfarero modela. La meditación heideggeriana sobre la jarra nos recuerda a Lao Tsé que pensaba que la utilidad del recipiente proviene del vacío y cuanto más hondo sea, más se tomara de él. Transitar por el pensamiento oriental es el paso atrás obligado de Occidente para dar lugar a una experiencia tal en la que el yo comience al menos a parecernos extraño. Se comprenderá ahora lo dicho por el japonés a Heidegger en *De un diálogo acerca del habla*: “Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra ‘ser’”.⁸² De la misma manera, lo peor que le puede pasar al pensamiento budista es interpretar nihilistamente la vacuidad. Cuando en el *Prajnaparamita hidraya* se lee “la forma aquí es vacío”, está diciendo que la forma no es ni sustancia, ni principio de identidad, ni conceptos, ni nombres, ni todos aquellos atributos y cualidades que atribuimos aristotélicamente a las cosas. Y cuando dice que “el vacío es forma”, está diciendo que desde la vacuidad total, desde el vacío de nuestros preconceptos, conceptos, apegos, prejuicios, alcanza sin yo, el tal y como es del cosmos, es decir, la forma. El lenguaje que emerge de esta comprensión ha saltado cualquier perspectiva humana, el infierno de los puntos de vista. A Dôgen de regreso de su estancia en China le preguntaron sus alumnos cuál había sido su aprendizaje, contestó: “Que los chinos tienen la nariz vertical y los ojos horizontales”. Tal y como es y no más. De la misma manera, en uno de los primeros textos budistas se lee: “Que en lo visto exista sólo lo visto, en lo oído sólo lo oído, en lo pensado sólo lo pensado, en lo conocido sólo lo conocido”.⁸³ La sabiduría es saber entonces insertarse en la realidad única de cada momento y, como única y particular se entiende y se vive sin conflicto con cualquier otra. Si no, trate de no estar en el lugar en donde está. Sólo desde el vacío se alcanza la talidad o asidad de las cosas. No se trata más de asir, sino de un proceso de desasimiento, desistimiento, y hasta abandono por ende del yo para dar con el ser en sentido eminente. El yo de Occidente quiere que todo sea de otro modo o desea siempre estar en otro lugar. El yo de Oriente desde el no yo, desde la vacuidad alcanza el Así es, el tal y como es del

⁸² M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en *op. cit.*, p. 99. Algo que muestra la cercanía con lo dicho por el japonés del diálogo es lo que Heidegger expresó después de su conversación con Daisetz Suzuki: “Si he comprendido correctamente, es lo mismo que he estado tratando de decir en todos mis escritos” (D. Suzuki, *Zen Buddhism, Selected Writings of D. T. Suzuki*. Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1951, p. XI).

⁸³ Carmen Dragonetti y Fernando Tola, *Udāna. La palabra de Buda*. Madrid, Trotta, 2006, p. 47.

cosmos. Para el Oriente la nada en el sentido de la vacuidad, es el *locus* desde el cual las cosas son como son y se encuentran en su propio terreno

También ciencia, filosofía, y religión necesitan alcanzar ese punto de vaciamiento, porque como nuestro propio yo se encuentran confinadas en sus conceptos y no son libres. Esto se puede traducir, en rechazar vivir en el encierro de los propios puntos de vista, porque cada cosa del universo, cada flor, cada piedra, cada persona espera al final de cuentas ser liberada del encierro de nuestros conceptos. A través de este recorrido del yo hasta el no yo, se trató de abrir la comprensión de que el verdadero yo, de que la verdadera vocación del yo, es romper cada día, a cada momento con la creencia yo soy = yo. La sabiduría más antigua dice Todo es Uno. Aquel que tras muchos caminos ha logrado la experiencia de no separación con el todo, tal es el profundo sentido de la compasión, ha desandado siglos de la historia occidental, se ha transformado en un punto de partida de otra experiencia de la vida. Lo que ahora se vuelve verdaderamente insostenible es el antropocentrismo. Ni este mundo, ni esta tierra, ni los seres que habitan en ella, ni todos los soles ni galaxias, tienen por destino afirmar la importancia de nuestras personas y de nuestra particular vida, más bien, nuestro yo tiene por destino derretir el témpano del ego y diluirse en todos los seres tal y como el hielo en el agua.

Don Quijote: sujeto y personaje

Josu LANDA

¿Cómo abordar *Don Quijote de la Mancha* desde la filosofía? No como un documento ahíto de datos sobre historia de las ideas y las costumbres o sobre la política y la economía de una época. No como la concreción de ciertas formas de valor estético. Tampoco como texto en el que supuestamente se confirman ciertas teorías de la más variada laya. Mucho menos como un escenario en el que se actualice alguna variante del lucreciano “naufragio con espectador”, ese escándalo del rigor ético. Estas maneras de colocarse ante la magna obra de Cervantes, esos puntos de mira son los que se avienen con la filología, diversas ramas de la historiografía, la sociología, la crítica y disciplinas afines, no la filosofía.

Frente a esas posibilidades, propongo asumir el *Quijote* como la presentación de un mundo-de-vida con el que se puede sentir una plena empatía. Tomarlo como un mundo al que no sólo podemos comprender —en el sentido más profundo del verbo— sino en el que podríamos vivir, junto con la gente que lo habita.

Si Zenón de Elea pone a actuar a Aquiles, “el de los pies ligeros”, en una de sus más célebres demostraciones; si Platón recurre al mito de la fundación de Tebas por el fenicio Cadmo, para tramar su teoría de los hombres de oro, de plata y de hierro, vistos como la base estamental de su Estado idóneo; si Zenón de Citio funda el estoicismo inspirado en la figura de Heracles; si Sexto Empírico alberga en sus *Esbozos pirrónicos* a Zeus y Anfitrión —y éstos son sólo cuatro ejemplos entre muchos— es porque ha sido posible y aun necesaria esa operación teórica consistente en asumir el mundo del relato como mundo de la vida, a partir del supuesto de la analogía ontológica entre ambos y de su consiguiente intercambiabilidad.

Esa actitud es la que me parece adecuada, como filósofo, frente al *Quijote*. En la Antigüedad, esa forma de relacionarse con el relato se basaba en un orden de creencias míticas, asumidas y vividas por los miembros de una comunidad, incluidos los filósofos. En el presente, se justifica una postura análoga por el hecho de que, desde Descartes, sólo disponemos de la certeza radical de nuestra subjetividad y lo que llamamos “realidad” y “objetividad” es siempre algún modo de la representación: la obra genial de Cervantes nos muestra un avatar concreto de la realidad, con un estatuto ontológico equivalente al de cualquier otro, incluido nuestro mundo de la vida cotidiana. Después de Descartes, de acuerdo con Heidegger, nuestro tiempo se define por ser la época de la

“imagen del mundo”. Lo cual significa que “el mundo [es] comprendido como imagen”, de modo tal que “lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre [o sujeto] que representa y elabora”.¹

Desde el punto de vista de la “imagen del mundo” que funda la idea cartesiana de la experiencia, el mundo de los libros y el de la existencia ordinaria son análogos. Y esta semejanza estructural se ve acentuada por la genial creatividad que Cervantes pone al servicio de su gran novela. Como advierte Salvador de Madariaga, “su observación es tan penetrante, su estilo tan apto y tenso y claro, que la obra es para nosotros la realidad misma”.² Así, deberíamos ser capaces de acompañar en sus andanzas al hidalgo manchego y su escudero, degustar las mismas bellotas avellanadas que le ofrecen los cabreros, ponernos prudentemente a salvo a la hora de arremetidas contra gigantes y ejércitos enemigos, curar las heridas del héroe, discutir con él sobre justicia o literatura caballeresca, compartir con Sancho los coloquios que sostiene con él, dirimir el grave problema de la bacía y el yelmo, entrar en la cueva de Montesinos, salvar sus libros de la saña inquisitorial del cura y el barbero... En pocas palabras: vivir con las vidas principales de ese mundo para comprenderlas y así entender un poco mejor la vida misma. Y, luego, de ser posible, trasladar a estos ilustres prójimos a nuestros mundos de teoría, como —otra vez, por ejemplo— hace Platón con Diótima, en su *Banquete*.

Desde luego, el modo de relacionarse con el *Quijote* que considero más propio de la filosofía no está ni puede estar reñido con cualquier posibilidad radicalmente humana de hacerlo. Al contrario, acercarse a la novela cervantina como filósofo debe significar, en esencia, lo mismo que entablar un diálogo demasiado humano. Esto significa procurar lo que ofrece de placer sensual y estético, lo mismo que de orientación para la buena vida. Pero también comporta establecer un vínculo radical, pasional, con sus personajes. En realidad, es la propia novela la que da la pauta de una relación de ese tipo. Son, en primer lugar, ciertas mujeres quienes comprenden con mayor hondura al ingenioso hidalgo, como es el caso de las damas de la venta (la ventera, su hija y aun Maritornes). Ni su ama ni su sobrina logran esa empatía con él, a juzgar por lo que se registra, por ejemplo, en el capítulo sexto de la segunda parte. Luego, estarían los simples de espíritu, como los cabreros que escuchan absortos la alocución sobre el Milenario, pronunciada por aquel extraño personaje. Se trata, como observa Unamuno, de “oyentes [...] hechos y acostumbrados a oír las voces de los campos y de los montes”, no “comadrerías de solana y sermones”.³ Y están, asimismo, los locos de amor. Los coloquios con barberos, curas y bachilleres se basan, sobre todo, o en el interés o en divergencias estéticas, éticas o pragmáticas. Es lo que se observa en las pláticas con Sansón Carrasco (a quien el texto atribuye “ridículos razonamientos”) y, salvo

¹ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*. 3a. ed. Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1979, p. 80.

² Salvador de Madariaga, *Guía del lector del Quijote. Ensayo psicológico sobre el Quijote*. 4a. ed. Buenos Aires, Hermes, 1953, pp. 59-60.

³ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*. Introd. de Ricardo Gullón. Madrid, Alianza, 1987, pp. 67-68.

circunstancias excepcionales, en la conversación constante con Sancho Panza. Están lejos de alcanzar la intensidad de las pláticas del caballero con el despechado Cardenio (I, 23), por caso. Y no faltan ocasiones en que suscitan el desdén de don Quijote, como cuando, de regreso a casa, después de su primera salida, molido por la tunda propinada por los mercaderes toledanos, “hiciéronle [...] mil preguntas, y a ninguna quiso responder otra cosa sino que le diesen de comer y le dejasen dormir...”⁴ Todo esto, junto a los momentos en que nuestro héroe recurre a las actitudes agresivas —reñidas con la noción de “diálogo”— en que se sustentan sus “aventuras” o simplemente monologa ante oyentes refractarios a sus dichos y hechos.

Por paradójico que parezca, es la actitud de esas mujeres, esos interlocutores a la vez ingenuos y sensibles y esos enamorados, la que mejor se aviene con el filósofo que se proponga vivir con intensidad en el mundo de vida que es el *Quijote*. Se trata de la actitud de quienes comulgan, en algún grado y modo, con el ideal y el *ethos* del caballero de la Mancha.

Como se habrá observado, para que la inmersión en ese universo sea humanamente provechosa se impone entablar un vínculo vital con los agonistas de la novela cervantina, en especial, con “el señor de la historia”, como se llama a sí mismo don Quijote.⁵ Ese paso sólo puede darse si se le reconoce a éste su condición de ente real. Y esto, en el horizonte existencial en que vivimos, comporta asumirlo no sólo como personaje, sino también como sujeto.

Don Quijote es un hombre que desea, conoce, cree, piensa, ama, actúa, recuerda, habla, sufre, se alegra, se entusiasma, comete errores, premia, castiga, administra una singular justicia, combate, discute, pontifica, come, bebe, duerme y tiene necesidades fisiológicas, como cualquier mortal. Según José Balza, “Sancho es personaje con biología plena”,⁶ pero la aseveración también es aplicable, con las peculiaridades del caso, a su amo. Al margen de su obvia condición libresca, el caballero es un ente de representación, en términos esencialmente análogos a cualquier persona de carne y hueso, quien a la postre también se nos manifiesta como objeto representado y sujeto representador, según el punto de vista.

Su raigambre literaria no hace a don Quijote menos persona que a los demás seres humanos. Tampoco desdice, por supuesto, su calidad de sujeto. Don Quijote es un sujeto deseante, representante, agente y paciente. Decir esto equivale a afirmar que su personalidad e identidad se cimientan en una interioridad, un *ethos* o morada interna, un carácter... en suma, una subjetividad, a la que también cabría designar como alma, conciencia, yo, ego, primera persona, mente o cualquier otra palabra afín.

Así, como en el caso de cualquier ser humano de carne y hueso, la identidad personal de don Quijote está en constante proceso de formación. Con ello cumple, por

⁴ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. 3a. ed. Ed. dirigida por Francisco Rico, est. prel. de Fernando Lázaro Carreter. Barcelona, Instituto Cervantes/Crítica, 1999, p. 76.

⁵ *Ibid.*, p. 649.

⁶ José Balza, *Este mar narrativo*. México, FCE, 1987, p. 61.

lo demás, el designio que Pico de la Mirándola había señalado como consustancial al hombre: la libertad de hacerse a sí mismo. Acierta, por lo demás, Unamuno, cuando recurre a la etimología de la palabra “hidalgo”, para concluir que en último término don Quijote es “hijo de sus obras”.⁷ También nuestro desfacedor de entuertos es “artífice de su ventura”, como dice él mismo que somos todos, en uno de sus coloquios con Sancho, hacia el final de libro.⁸

Don Quijote se nos presenta, entonces, como un sujeto; es decir, como una espontaneidad dedicada a representar, desear y actuar sin cesar y, de ese modo, a realizarse como persona. Al postular esta idea, se hace más comprensible el papel que desempeñan, en ese proceso, factores como la imitación épica y hagiográfica, la pasión propia, la relación con otros personajes —como, sobremanera, Sancho— y la acción ontogenética de las lecturas hechas en clave vitalista.

En efecto, el ingenioso hidalgo se está “haciendo” como “hijo de sus obras”, desde antes de transformarse en caballero, hasta el final de su existencia. Primero pasa de ser un confuso Quijano, Quejana... a don Quijote, en su momento “Caballero de la Triste Figura” o “Caballero de los Leones”; pero finalmente, cuando convalece en su lecho de muerte, con el “juicio ya libre y claro, sin las sombras caliginosas” con que lo confundían los libros de caballerías y cuidando de no dejar “renombre de loco”, retorna a ser Alonso Quijano.⁹ Durante la parte sustancial de ese periplo circular, la identidad del personaje está determinada por una modalidad de una antigua y diversa *imitatio*. Ya Aristóteles había elevado al rango de procedimiento didáctico canónico, el viejo recurso de remedar a los grandes héroes de la épica y la tragedia griegas, para implantar en cada hombre la disposición a la virtud, como una segunda naturaleza. Ciertos libros de caballerías, en especial los que daban vida al célebre Amadís de Gaula, desempeñaron ese cometido en el proceso de incesante constitución de don Quijote. Lo reconoce el propio personaje, en la larga peroración que le asesta al canónigo en el capítulo 50 de la primera parte:

Y vuestra merced créame y, como otra vez lo he dicho, lea estos libros [los de caballerías], y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos [...]¹⁰

El héroe invita al respeto, pero también a la imitación de quienes tienen, a su vez, pasta o vocación de héroes. Y esto es válido también para el caso de la literatura hagio-

⁷ En este punto, Unamuno apela a *Examen de ingenios para las ciencias*, obra de Juan Huarte, quien termina definiendo “hijodalgo” como “hijo de bienes” materiales y “de virtud”. Cf. M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 27.

⁸ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 1 168.

⁹ *Ibid.*, p. 1 217.

¹⁰ *Ibid.*, p. 571.

gráfica, cuya función estriba en ensalzar la heroicidad espiritual de los santos cristianos, como para que actúe de modelo a reverenciar e imitar. Por cierto, cabe advertir una curiosa intercambiabilidad entre el dominio religioso y el épico. Basta con recordar el caso de san Ignacio de Loyola, quien “era muy dado a leer libros mundanos y falsos que suelen llamar de caballerías” y se convirtió a la vía espiritual luego de que, en ausencia de obras de tal clase, “le dieron una *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance”.¹¹ Esa continuidad entre un ámbito y otro se basa en afinidades como una ascética equiparable. También el ideal caballeresco exige las renunciaciones y disciplinas inherentes al mundo de la mística, como lo prueban por muestra las penitencias de don Quijote en la sierra Maestra, en honor a la divinizada Dulcinea. Por lo demás, el caso de Loyola no hace sino confirmar que la figura del propio Nazareno fue el principal ejemplo a seguir, dando pie al ideal de la *imitatio Christi*. Después de él, vienen los apóstoles de su “Buena Nueva”.¹²

Las situaciones de imitación épica y ostensiblemente religiosa remiten a ciertos tipos de praxis y a determinado orden de creencias. Asumirse como caballero implica poner en práctica lo que ese modelo de vida representa. En tal contexto, el género de acción determina la identidad del sujeto. El propio don Quijote, fatigado por tantas y tan intensas aventuras, acaricia la idea de dedicarse al pastoreo. Pero adoptar esta figura y ejercitarse en el cuidado de ganados, habría derivado no sólo en la conversión del caballero en pastor, sino en la posibilidad de renovar “la pastoral Arcadia”.¹³ Así, el remedo de una liga adecuada de acción e ideal es lo que sustenta el proceso de constitución y permanencia de la subjetividad quijotesca.

Quien imita a un héroe histórico, a un personaje heroico literario o a un santo lo hace movido por la asunción de todo un *ethos*, un modelo moral encarnado en el talante, en el pensamiento y en la praxis de un ser humano concreto. La relación entre esa referencia modélica y quienes la asumen exige que aquélla sea pertinente a un sistema de valores y supuestos de carácter ideológico y ético. Unamuno lo explica apelando a la noción de “fe”, entendida ésta como una “adhesión, no a una teoría, no a una idea, sino a algo vivo, a un hombre real o ideal” y como “facultad de admirar y de confiar”.¹⁴

¹¹ Ignacio de Loyola, *Autobiografía*. Introd. de Ignacio Solares. México, UNAM, DGPFE, 2004, p. 12.

¹² Aparte del archiconocido caso de Kempis y su propuesta ascética basada en la imitación de Cristo, puede traerse a colación, como simple botón de muestra, uno de los momentos destacables de la ferviente conversión de Francisco de Asís. Según el relato de Tomás de Celano, “cuando S. Francisco oyó que los discípulos de Cristo no debían poseer oro ni plata ni ningún dinero, que debían ponerse en camino sin bolsa ni saco ni pan ni cayado, que no debían llevar zapatos ni una segunda túnica, sino que debían predicar el reino de Dios y hacer penitencia, se dejó llevar por la alegría en el Espíritu Santo: ‘Esto es lo que quiero’ gritó; ‘esto es lo que he estado buscando, lo que desde lo profundo de mi corazón, ardo en deseos de realizar’ (apud Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Trad. de Mercedes Barat. Madrid, Taurus, 1983, p. 189). Y esa profunda revelación se tradujo en actos como el de arrojar por la ventana el dinero producto de la venta de un cargamento de lujosas telas y su propio caballo, en el mercado de Foligno, a unos 20 km. de Asís.

¹³ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 1 174.

¹⁴ M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 99.

Pero este recurso unamuniano a la fe se antoja un tanto confuso y parece responder a la obsesión que el pensador vasco sentía por tal concepto. Es posible que la admiración y la confianza en una persona ejemplar por sus virtudes teologales o guerreras se asocie a algún modo del estado de fe. Pero no parece que sean las actitudes esenciales a ese respecto, si al profundizar mínimamente en el ideal en cuestión, se le entiende por ejemplo como “sustancia de las cosas esperadas y argumento de las que no se ven”, como lo hace Dante.¹⁵

Esperanza incondicional en una promesa y aceptación ciega de un relato legendario: esto sí parece definir un estado de fe. Y aun cuando se admita que ambas dimensiones aparecen, en diversas formas y grados, en la existencia de don Quijote y en los nexos intersubjetivos que explican la imitación heroica, se impone la exigencia de preguntar por su fundamento. El cual no parece ser otro que una específica voluntad de vivir, manifiesta en términos de una singular pasión: la famosa “locura” del hidalgo cervantino: avatar evidente del entusiasmo (“endiosamiento”) neoplatónico renacentista y de la “moría” o “estulticia” erasmiana, así como prefiguración del “conatus” spinoziano y de la arrolladora pasión romántica.

El vocablo “locura” es en extremo vago. Al margen de lo que pueda designar con alguna precisión, lo menos que puede decirse es que refiere un conflicto o una tensión del sujeto con un orden de sentido. Estamos, pues, ante una noción que refiere un modo de relación del sujeto con el mundo. En el caso de don Quijote, podría asegurarse que esa forma de vinculación con la alteridad está determinada por la tendencia vital e intencional de poner valores adicionales a las representaciones basadas en el principio de razón. Lo que hace don Quijote no es delirar, sino enriquecer los fenómenos. Lo que para Sancho y el común se presenta, por ejemplo, como la agreste Aldonza Lorenzo, hija de Lorenzo Corchuelo y Aldonza Nogales, mujer que “tira tan bien una barra como el más forzado zagal de todo el pueblo” y que “es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho”,¹⁶ para el loco caballero es la máxima beldad idealizada como Dulcinea del Toboso. Es esa asignación de un *magis* de realidad a las cosas lo que se observa, también, en la interpretación quijotesca de molinos como gigantes o de rebaños como ejércitos, sin que el desvarío derive en una ruptura psicótica con el mundo.

No es descabellado asumir la locura quijotesca como un modo de perspectivismo tan vital como cualquiera. Por lo general, éste se presenta como un perspectivismo del ideal (caballeresco), pero su verdadero fondo es el punto de vista de la vida. No se olvide que todo ideal hunde sus raíces en la vida y que, como bien evidenció Nietzsche, toda elaboración “metafísica” remite a intereses vitales no siempre confesables. Porque la voluntad de vivir así se lo impone, don Quijote estipula, en varias partes de su accidentada vida, ideas como por ejemplo aquella de que “eso que a ti [Sancho] te

¹⁵ “[...] fede è sostanza di cose sperate, / ed argomento de le non parventi...” (Dante Alighieri, “La divina comedia” (Paraíso, 24, 64), en *Obras completas*. 3a. ed. Trad. de Nicolás González Ruiz. Madrid, BAC, 1973, p. 485).

¹⁶ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 283.

parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa”.¹⁷ Así, aunque por momentos lo haga de manera extremosa, la subjetividad de don Quijote actualiza los antecedentes del daimonismo socrático, el entusiasmo platónico, el relativismo sofístico, la *catálepsis* estoica, el fenomenalismo escéptico y la *moría* erasmiana.¹⁸ El quijotismo viene a ser, entonces, no un irracionalismo, sino un modo específico de articular una subjetividad, de la que no está ausente la razón. Esto explica que el caballero andante pueda proclamar, con seguridad asombrosa, “yo sé quién soy”,¹⁹ o articular un proyecto tan claro como el que confiesa a su escudero: “[...] has de saber que yo nací por querer del cielo en esta nuestra edad de hierro resucitar en ella la de oro [...]”²⁰

En realidad, la vida de don Quijote despliega un modelo de subjetividad que antecede, engloba y rebasa los límites del sujeto cartesiano y los del sujeto trascendental kantiano. Salvando las diferencias de contexto, no deben sorprender las similitudes de función y aun de sentido entre las catervas de encantadores y fantasmas que asedian al manchego²¹ y el genio maligno, “engañador potentísimo” que atisbaba Descartes, de acuerdo con lo que dice insistentemente en la segunda de sus célebres meditaciones metafísicas.²² Las consecuencias vitales del quijotismo no están, pues, reñidas en todo con las del cartesianismo. Sin dejar de contener a éste y, a su modo, al “sistema de la experiencia” kantiano y todo lo que se deriva de él, la subjetividad quijotesca ostenta una mayor complejidad y una humanidad más radical; realidad que no puede expresarse sino como una “multiplicidad psicológica”, según observa José Balza.²³

Ciertamente, el sujeto pasional quijotesco no es ni puede ser el *cogito* cartesiano ni el sujeto trascendental kantiano, pero sería lícito pensar, al modo estoico, que en el caso de don Quijote estamos ante una razón cuya vitalidad deriva en el exceso y la desviación —es decir, en la pasión— para asumirlos, a la postre, y superarlos hasta convertirlos en más fuerza vital. Así, el sujeto quijotesco enriquece la realidad sobre la que actúa, poniendo —como ya se ha visto— un *magis* que rebasa las limitaciones del principio

¹⁷ *Ibid.*, p. 277.

¹⁸ El brevísimo capítulo XXVIII de *Elogio de la locura*, aunque relativo a los motivos de la ciencia, parece anticipar las ansias de inmortal fama que embargan el alma del hidalgo manchego: “¿Qué impulsa, sino la sed de gloria, al ingenio de los mortales a elaborar y cultivar para la posteridad disciplinas tenidas por tan excelsas?” (Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*. Pról., trad. y notas de Pedro Voltes Bou. Madrid, Espasa, 2000, p. 55). Por lo demás, la actualización de los citados antecedentes doctrinales, por parte de don Quijote, es más radical y va más allá de los límites que, en su sentido parecido, reconocen Américo Castro y sus seguidores. (Cf. Anthony Close, “Cervantes: pensamiento, personalidad, cultura”, en M. de Cervantes, *op. cit.*, pp. LXIX y LXX).

¹⁹ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 73.

²⁰ *Ibid.*, pp. 208 y 219.

²¹ Recuérdese que don Quijote llega a hablar de “este maligno que me persigue, envidioso de la gloria que vio que yo había de alcanzar desta batalla”, en el capítulo XVIII del libro que registra sus aventuras (M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 195).

²² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. 9a. ed. Trad. de Juan Gil Fernández, pról. de José Antonio Míguez. Madrid, Aguilar, 1980, pp. 57-58.

²³ J. Balza, *op. cit.*, p. 90.

de razón. El sujeto quijotesco, en suma, responde a la a-lógica voluntad de vivir, aunque para ello se valga, cuando se puede y conviene, de la lógica de la voluntad de saber. El vitalismo entusiasmado que sostiene al héroe cervantino permite entender, entonces, el constante zigzaguo entre locura y cordura, entre temeridad y prudencia, entre idealismo y pragmatismo que caracteriza la historia toda de sus andanzas.

Esa tendencia a poner valores existenciaros adicionales a las cosas presenta, por lo demás, a don Quijote como una de las expresiones más acabadas de modernidad. En primer término, por la libertad que comporta esa pulsión. Pero también porque concreta uno de los anhelos demasiado humanos de los últimos cuatro siglos: convertir al hombre —tal vez haya que decir mejor al “individuo”— en el dios hegemónico de un mundo secularizado. Tiene razón Américo Castro, cuando afirma que “en el *Quijote* se secularizó, se dinamizó y se estructuró artísticamente lo que antes y en torno a él había sido experiencia espiritual y mística, contemplación tensa, anhelante y estática”.²⁴ Pero lo que no ve el ilustre historiador es que eso no es óbice para que la obra de Cervantes participe, a su manera, del proceso que desata los poderes del sujeto moderno. Poderes que, en su sustrato más profundo, se avienen con el paradigma de todo poder: el de indole divina.

El sujeto quijotesco —ni más ni menos que cualquier otro— se hace haciendo el mundo, sólo que no está demasiado habituado a reparar en los límites del sentido común. Como todo dios meridianamente distanciado del magma absoluto e indiferenciado de que nos hablan las ontologías antiguas, el sujeto en cuestión crea lo existente a su imagen y semejanza. Y, dada la vital singularidad de su subjetividad, no es de extrañar que las cosas le salgan “mal” al desplegar su acción creadora. Pero tampoco en eso el empeñoso hidalgo es menos que ciertas divinidades de gran prosapia: al propio judeo-cristiano le salió retorcido alguno que otro ángel, así como los primeros especímenes humanos. Y, si se da crédito a los gnósticos, la creación toda es un desfiguro mayúsculo.

La pasión vital nutre y cimienta el despliegue existencial de don Quijote y la novela que lleva su nombre registra la riqueza y complejidad de ese proceso. Una de las características atribuibles a sus páginas es que esa voluntad de vivir, que motiva al caballero andante a un “hacerse” sin fin como sujeto, es la clave de su “natural” anti-solipsismo. La raigal sanidad de la peculiar mente quijotesca está probada por el hecho de que se ofrece con actitud abierta, sin ambages ni oscuridades, a la relación con los otros y todo lo que aparece en su mundo. Contra Descartes y contra esa sombra escandalosa que acompaña al pensamiento forjado en Occidente después de él —el solipsismo—, don Quijote no duda de la realidad de ninguna de sus representaciones, incluyendo las que atañen al otro, al prójimo. El amor incondicional, la disposición a “favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos”,²⁵ la libertad de pensamiento y de acción, el diálogo en sus diversas gradaciones... son las vías de cumplimiento de esa afirmación de los demás y del horizonte vital compartido con ellos.

²⁴ A. Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*. Barcelona, Alfaguara, 1966, p. 111.

²⁵ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 189.

Así como la coexistencia solidaria y el diálogo, las más de las veces ríspido y asimétrico, del ingenioso hidalgo con su escudero es un elemento clave en la constitución de la subjetividad y la humanidad de ambos, lo es también la conversación que han sostenido, tanto don Quijote como el resto de los agonistas relevantes de la novela cervantina, con quienes la han leído a lo largo de cuatro siglos. Si el de la triste figura agrega siempre un *magis* a los fenómenos del mundo, no lo hacen menos los lectores de la obra respecto de los personajes. Por lo demás, esto es algo que ya había intuido y registrado Unamuno, para quien “cada generación que se ha sucedido ha ido añadiendo algo a [...] Don Quijote”.²⁶ Proceso, éste, en el que no sólo han intervenido los lectores del libro escrito por Cervantes, sino también quienes han conocido las hazañas de su insuperable personaje por medios distintos a la lectura.

Desde luego, es casi una obviedad decir que el sujeto don Quijote se torna posible a partir del personaje del mismo nombre y catadura, así como también aseverar que el personaje lo es tal en la medida en que concreta una subjetividad. Ambas dimensiones, la de sujeto y personaje, se requieren mutuamente en todo agonista bien definido, es decir, dotado de contornos claros, así como identificado con modos de actuación adscribibles al ámbito de lo humano.

En una conferencia sobre el *Quijote*, Borges recuerda

[...] una de las cosas más notables que he leído, algo que me produjo tristeza. Stevenson dijo: “¿Qué es el personaje de un libro?” Y respondió: “Después de todo, un personaje es tan sólo una ristra de palabras”. Es cierto y, sin embargo, lo consideramos una blasfemia, porque cuando pensamos, digamos, en Don Quijote o en Huckleberry Finn, o en Mr. Pickwick, o en Peer Gynt o en Lord Jim, sin duda no pensamos en ristras de palabras. [...] Cuando nos encontramos con un verdadero personaje en la ficción, sabemos que ese personaje existe más allá del mundo que lo creó.²⁷

La analogía ontológica entre mundo de libro y mundo sin más permite reivindicar y destacar una semejanza estructural entre personaje y persona. A partir de esta premisa, es posible postular la idea de que el personaje es la persona del mundo de libro. Y esto significa que, en tanto que sujeto, aquél opera y “vive” de manera análoga a como lo hace cualquier sujeto. También quiere decir que a aquél le afecta la misma historicidad que determina a cualquier mortal. Así pues, como ya se ha adelantado líneas arriba, el proceso de constitución del hombre en individuo autónomo, rayano en la divinidad, en un contexto ideológico paradójicamente secularizado, también interesa a la identidad de don Quijote. Bajtin, por ejemplo, sitúa el fenómeno en el terreno sinuoso del desgarramiento, de la disociación respecto de una unidad originaria: el humus de las

²⁶ M. de Unamuno, “Sobre la lectura e interpretación del ‘Quijote’”, en *Ensayos*. Pról. y notas de Bernardo G. de Candamo. Madrid, Aguilar, 1951, t. 1, pp. 660-661.

²⁷ Jorge Luis Borges, “Borges sobre el *Quijote*: una conferencia recobrada”, en *Verbigracia*, sup. de *El Universal*. Caracas, 7 de febrero de 1998, p. 3.

formas estéticas creadas por el pueblo. Es decir, lo coloca en “el drama original del principio material y corporal en la literatura del Renacimiento: el cuerpo y las cosas son sustraídas a la tierra engendradora y apartadas del cuerpo universal al que estaban unidos en la cultura popular”.²⁸ A juicio del erudito ruso, “este proceso sólo está en sus comienzos en Cervantes”.²⁹

A partir de la referida analogía de mundos, es lícito “leer” en la figura de don Quijote a una persona bien diferenciada, encarnando buena parte de los atributos con que se identifica el ideal moderno de hombre. En realidad, esta especie de Señor de Todas las Historias dispone de tanta libertad que, en no pocas ocasiones, puede hacer lo que le da la gana, en detrimento de los poderes del narrador. Ya Sergio Fernández ha reparado en que “la malhadada [historia] del *Quijote* de Avellaneda” incide en que “los personajes [de la novela de Cervantes] se sepan no en la literatura sino sobre la vida”.³⁰ No faltan, por su parte, pasajes en los que don Quijote demuestra tener conciencia de que él está realizando las prácticas y los ideales propios de la caballería andante, para que sean relatadas, por ejemplo, por “el sabio a cuyo cargo debe de estar el escribir la historia de mis hazañas [...]”³¹ Esa disyunción entre el que narra y el que vive las aventuras sin cuento de que habla el libro, potencia una notable autonomía del personaje. La cual, a su vez, se traduce en la autoconciencia de que hace gala la persona-personaje, tal como lo pone en evidencia Américo Castro, cuando trae a colación este consejo a Sancho: “Has de poner los ojos en quién eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse”.³²

Stephen Gilman advierte, a este respecto, que “es frase común de la crítica cervantina explicar cómo el autor del *Quijote* fue el primero en crear —o en inventar— en dos grandes etapas lo que se denomina personajes autónomos”. En un primer momento, la constatación de que el narrador Cide Hamete Benengeli es “abiertamente sospechoso de mentir”, da la pauta de que “Don Quijote y Sancho (junto con el lector) tendrán que valerse por sí mismos en la determinación de la verdad”. En una segunda fase, el descubrimiento del relato de Avellaneda, cuando se aprestan a emprender la tercera salida en pos de nuevas aventuras, “intensifica aún más el sentido de realidad que [el caballero y su escudero] dan a su vida en común”. De acuerdo con el hispanista estadounidense, desde ese instante, ambos personajes cervantinos “están más convencidos que nunca de que son libres de determinar lo que desean llevar a cabo, por ejemplo, ir a Barcelona en lugar de a las justas de Zaragoza como lo habían planeado y como Cervantes lo había intentado”. Como consecuencia de estas iluminaciones, a decir de

²⁸ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Trad. de Julio Forcat y César Conroy. Madrid, Alianza, 1998, p. 27.

²⁹ *Ibid.*, p. 27.

³⁰ S. Fernández, *Una visión interna del Quijote*. México, UNAM, DGPFE, 1998, p. 45.

³¹ M. de Cervantes, *op. cit.*, p. 205.

³² Cf. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*. Ed. ampliada y con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas. Barcelona, Noguer, 1980, p. 75.

Gilman, *Don Quijote de la Mancha* no sólo es la primera novela propiamente dicha, sino “la más subversiva” de todas.³³

Finalmente, hablar de la subjetividad de don Quijote equivale a hablar de su personalidad, de su condición de persona, a partir de su literal sustanciación en las páginas de la novela cervantina. He ahí por qué su nombre representa mucho más que una ristra cuasi-fenomenológica de palabras, como le habría gustado al muy estimable Robert Louis Stevenson.

³³ Stephen Gilman, *La novela según Cervantes*. Pról. de Roy Harvey Pearce, trad. de Carlos Ávila Flores. México, FCE, 1993, pp. 126-127.



Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)*

Jorge Armando REYES ESCOBAR

I

El propósito del presente artículo es analizar de qué manera el concepto de “solidaridad posconvencional” (el cual desempeña un papel sumamente importante en la revisión que hizo Jürgen Habermas, a mediados de la década de los ochentas, de su propia propuesta de una ética del discurso) ha sido criticado desde posiciones basadas en las formulaciones de Emmanuel Levinas sobre el modo en que se manifiesta el sentido del lenguaje de la ética.¹ En términos generales, la intuición rectora del presente trabajo puede plantearse de la siguiente manera: la revisión de la forma en la que Levinas se aproxima al lenguaje de la ética con el fin de poner de manifiesto “una situación que no pueda ya expresarse en las categorías de ‘totalidad’”² abre la posibilidad de corregir el planteamiento del “punto de vista moral” desde el cual Habermas trata de integrar la noción de solidaridad —entendida como el “bien de los camaradas hermanados en una

* La elaboración de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo de la beca Profpip (Programa de Formación e Incorporación de Profesores de Carrera en Facultades y Escuelas para el Fortalecimiento de la Investigación) para realizar una estancia posdoctoral en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

¹ Las comparaciones entre las propuestas de Habermas y Levinas no son muy abundantes. Las principales referencias respecto al tema que se han tenido en consideración para la elaboración del presente artículo son las siguientes: Gabriel Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en Graciano González, coord., *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Complutense, 1994, pp. 149-182; Steven Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *Philosophy Today*, invierno de 1996, pp. 504-530; S. Hendley, “Speech and Sensibility: Levinas and Habermas on the Constitution of the Moral Point of View”, en *Continental Philosophy Review*, vol. 37, núm. 2, junio de 2004, pp. 153-173; Axel Honneth, “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 289- 323; Pedro Rojas Parada, “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”, en *Revista de Filosofía*, núm. 23, 2000, pp. 35-60; Arne Johan Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, núm. 1, 1997, pp. 1-20. Las posturas que adoptan estos autores, así como los puntos de contacto y separación con la perspectiva que adopta el presente artículo se pondrán de manifiesto a lo largo del desarrollo del texto.

² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 50.

forma de vida compartida intersubjetivamente, y, por tanto, también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma”³— con la de la justicia sin violar el carácter cognitivo que el pensador alemán reclama para su teoría moral.

Sin embargo, considero que hay razones para sostener que el sentido de esta “corrección” no puede exponerse de manera apropiada si no se procede primero a examinar los problemas de fondo que se encuentran en la línea de interpretación que comparten la mayor parte de las investigaciones que tratan de tender un diálogo entre los planteamientos éticos de Habermas y Levinas, las cuales suelen hacer hincapié en que la descripción levinasiana de la experiencia ética es capaz de corregir los límites que el universalismo, formalismo y procedimentalismo de la ética del discurso le imponen a la *construcción*⁴ del *punto de vista moral*.⁵ Como se argumentará a continuación, plantear la discusión entre ambos autores como una cuestión concerniente a los elementos que debe incluir el punto de vista moral, si es que pretende dar cuenta cabal de las razones para mostrarse solidario respecto al otro, a pesar de que no comparta nuestra tradición cultural o de que no sea miembro de nuestras instituciones políticas y jurídicas, tomando como punto de partida la convicción de que la mera irrupción del otro posee por sí sola una inteligibilidad *moral*, en el sentido constructivista del punto de vista moral, termina por auspiciar una interpretación del pensamiento de Levinas que, en el mejor de los casos, lo hace aparecer como una propuesta ética que se mueve entre la compasión y la marginalidad o, en el peor escenario, como un planteamiento que no es coherente con el compromiso de justificación presente en el procedimiento de elaboración del punto

³ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, p. 76.

⁴ El término “construcción” tiene aquí un sentido técnico en la medida en que alude a la adopción de una postura *constructivista* en ética, la cual puede explicarse, en primer lugar, como un rechazo del realismo moral (el cual supone que es posible *descubrir* hechos o propiedades morales objetivos que otorguen fundamento a nuestros juicios morales); y, por otro lado, la afirmación de que los principios morales son construcciones humanas en un doble sentido: *a*) son construcciones prácticas en tanto que se dirigen a establecer prescripciones que guíen la acción, y *b*) en la medida que no tratan de descubrir un contenido verdadero en las acciones humanas su capacidad de guiar la acción reside únicamente en su capacidad de ofrecer *justificaciones*: razones por las cuales podrían aceptarse los principios contruidos como causa de las acciones. Una discusión de las distintas formas de constructivismo que pueden especificarse a partir de las características generales ya descritas puede encontrarse en el artículo de Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, en Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2003, pp. 347-367.

⁵ El presente artículo entenderá el punto de vista moral como el enfoque concerniente a las condiciones que debe satisfacer un razonamiento moral sólido; es decir, como un enfoque constructivista para el cual “la cuestión acerca de la fuerza obligatoria de la moral es la cuestión acerca de cómo es que las personas se sujetan a consideraciones que son independientes de sus propósitos, intereses o bienestar” (Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, Universidad de Oxford, 2001, p. 249). En este punto considero que es pertinente insistir en el vínculo entre constructivismo (véase nota 4 *supra*) y el punto de vista moral: si los principios morales que orientan nuestra práctica no se descubren sino que son una construcción humana que resulta y se sujeta a un proceso de justificación, entonces el proceso de justificación, lejos de apuntar a hechos o tradiciones que presuntamente serían evidentes, tiene que tejer una red de razones que justifiquen ante los demás el carácter propiamente moral de una acción o un juicio.

de vista moral. Así pues, el examen de las propuestas básicas de estas interpretaciones, así como la exposición de las razones por las cuales puede sugerirse que arrastran a la propuesta de Levinas a un callejón sin salida, será el tema central del presente escrito dejando para otra ocasión la elucidación de la sugerencia arriba esbozada según la cual el planteamiento de este último podría corregir la comprensión habermasiana del estatuto del discurso filosófico sobre el que se erige el punto de vista moral.

¿Cómo entender la “corrección” que, en principio, sería capaz de aportar el pensamiento de Levinas a la propuesta de la ética del discurso? En términos generales, las investigaciones en las que se confrontan ambas posiciones describen la “corrección” propuesta como una revisión del universalismo en el que expresamente se sustenta el “punto de vista moral” de la ética del discurso a partir de la experiencia ética en la cual el otro “no es invocado como concepto sino como persona”.⁶ Podría condensarse esta idea en palabras de Steven Hendley: “hay al menos dos aspectos de nuestra experiencia moral que capta la invocación levinasiana del rostro del otro los cuales han mostrado ser problemáticos para la ética procedimentalmente fundamentada de Habermas: 1) el lugar que ocupa el cuidado del otro como una persona singular y vulnerable, y su relación con la justicia, entendida como la apreciación imparcial de los otros considerados de manera general, y 2) el sentido de autoridad con el que se nos impone el punto de vista moral”.⁷

Ahora bien, para aquilatar adecuadamente la dirección de lecturas como la que realiza Hendley es necesario notar cómo la postura de Levinas se trae a colación como una *revisión*, y no como una *refutación*, del universalismo defendido por Habermas; como queda indicado mediante la preocupación que aquél manifiesta por mantener el vínculo con el punto de vista de la justicia, así como por integrar el cuidado por la “persona singular y vulnerable” y la autoridad del punto de vista moral. ¿Por qué es importante atender a este detalle que podría parecer secundario en relación con la fuerza de los argumentos esgrimidos contra la ética discursiva? Porque representa una autocomprensión del discurso filosófico contemporáneo que, sin renunciar a la crítica, prescinde del rechazo ingenuo de las pretensiones universalistas debido a su presunto carácter inherentemente “ideológico” o “etnocéntrico” y, en cambio, reconoce en ellas, cuando menos, una expectativa que no puede descalificarse *a priori*. Es decir, dada una situación social caracterizada tanto por el pluralismo axiológico como por los crecientes conflictos en torno a la distribución de cargas necesarias y bienes escasos —imprescindibles no sólo para reproducir las condiciones materiales de la existencia, sino también para desarrollar una identidad personal y colectiva sin menoscabo— se considera como posible la justificación de “nociones transculturales de validez”⁸ con base en las cuales pueda someterse a crítica la irracionalidad y la violencia de relaciones de

⁶ E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 46.

⁷ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, pp. 506-507.

⁸ Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 27.

dominación en contextos políticos, económicos o jurídicos distintos. Estas nociones, empero, sólo pueden mantener su validez en la medida que hacen posible un tipo de autorreflexividad,⁹ que exige de quienes ejercitan el juicio moral, que consideren a todos aquellos participantes —incluyendo a los posibles afectados— en conflictos referentes a expectativas normativas en disputa como sujetos iguales respecto a los cuales no cabe hacer distinciones que pongan de relieve —al menos en lo que respecta a las condiciones de validez de los juicios morales— aspectos particulares y concretos de su propia identidad; como acota Habermas al respecto: “En la medida en la que en las controversias morales nos guiamos también por el objetivo de una ‘única respuesta correcta’, suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria todas las pretensiones y a todas las personas”.¹⁰

Este último punto, referente a la posibilidad de adoptar una posición universalista que considere a los sujetos como iguales, y a la que cabe identificar con la perspectiva de la justicia,¹¹ opera como el horizonte que orienta las aproximaciones de inspiración levinasiana a la ética del discurso¹² y desde el cual se abre paso la siguiente inquietud: a lo largo del proceso en el que se formulan, intercambian y critican los juicios morales intervienen vivencias y circunstancias que fracturan la suposición acorde a la cual “la

⁹ La noción de autorreflexividad es importante porque indica que la validez de los principios morales universales no se impone dogmáticamente como un contenido que los sujetos no puedan hacer otra cosa más que aceptar, sino que funcionan, más bien, como una norma referente a la manera en la que los sujetos se vinculan con sus propias expectativas prácticas. Como explica Wellmer: “Los principios liberales son en cierto modo autorreflexivos: al garantizar a todos los ciudadanos iguales derechos y libertades, les garantizan a la vez iguales derechos y libertades en lo tocante a la participación en ese discurso público en el que habrá de renegociar una y otra vez cual ha de ser el contenido de esos iguales derechos y libertades” (Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, p. 190).

¹⁰ J. Habermas, *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2002, p. 287.

¹¹ Habermas describe en los siguientes términos el vínculo entre esta consideración de la igualdad de los sujetos y la noción de justicia: “La *justicia* hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y que se autodeterminan” (J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 76).

¹² Incluso podría decirse que, más allá de la comparación concreta con Habermas, esta orientación es la que determina la pregunta por la inteligibilidad del discurso ético levinasiano en buena parte de las exégesis sobre la obra del pensador francés: ¿cómo hacer compatible una perspectiva que exige la responsabilidad absoluta por el otro que me interpela con las demandas de universalidad del discurso ético? Como lo ejemplifica la siguiente cita, el interés por el trabajo de Levinas parece cifrarse en la posibilidad que ofrece de mantener los conceptos fundamentales del vocabulario moral universalista por medios totalmente diferentes a los que usualmente se ha asociado tal vocabulario: “La obligación ética no surge de la universalidad lógica y ontológica de la razón, la cual permite conocer los criterios para la acción libremente determinada, sino que surge inmediatamente de la unicidad de la situación moral misma. En una inversión del orden clásico que privilegiaba a la razón especulativa, la obligación ya no se descubre primordialmente en su universalidad e inteligibilidad para ser posteriormente conocida y evaluada. Por el contrario, la obligación moral es vinculante para nosotros porque nos sujeta inmediatamente, antes de que haya una comprensión o toma de decisión por parte del sujeto” (Fabio Ciaramelli, “Levinas’s Ethical Discourse between Individuation and Universality”, en Bernasconi y Critchley, eds., *Re-reading Levinas*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1991, p. 85).

moral válida abarca un único mundo social” debido a que muestran cómo al intentar determinar, *desde una perspectiva estrictamente circunscrita a la justicia*, quiénes son los sujetos que forman parte del “nosotros” dentro del cual todas las pretensiones normativas se incluyan de manera igualitaria se introduce inevitablemente un sesgo en el juicio cuya consecuencia directa es la exclusión arbitraria y no-intencional de grupos e individuos respecto al punto de vista que se presumía como universalmente válido.

¿A qué tipo de sesgo en el juicio se hace referencia y cuáles son las razones por las que habría de manifestarse al atender a “vivencias y circunstancias” aún por definir? El primero hace mención del tipo de procedimiento racional mediante el cual se establecen las condiciones de validez de los criterios de corrección del juicio moral; un procedimiento que Habermas especifica en los términos de un principio de universalización (U): “sólo son válidos los juicios y normas que podrían ser aceptados por buenas razones por todos los afectados bajo el punto de vista inclusivo que permita considerar en la misma medida las correspondientes pretensiones de todas las personas”.¹³ Las objeciones que salen al paso de este modo de concebir el razonamiento práctico siguen básicamente dos modelos:¹⁴ por un lado, se encuentran las críticas neopragmatistas o de inspiración hermenéutica que se muestran escépticas ante la pertinencia y la posibilidad de esclarecer las condiciones ideales que ha de presuponer un procedimiento normativo universalmente válido debido a la manera en la que el “etnocentrismo”,¹⁵ o la pertenencia a una tradición histórica, impregna a tal grado nuestra capacidad de juicio que no se podría ponerlos en suspenso mediante un procedimiento de abstracción sin eliminar, al mismo tiempo, el horizonte de significaciones que le da sentido a nuestro comportamiento moral.¹⁶

¹³ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 288.

¹⁴ Desde luego, siempre y cuando se dejen de lado los pronunciamientos que le atribuyen a la ética del discurso la defensa de un modelo utópico de sociedad en el cual las asimetrías del poder están del todo ausentes y, por ende, los participantes, ajenos por entero a las vicisitudes de los conflictos sociales, sólo ponen en prácticas normas que son fruto de la fuerza del mejor argumento. Objeciones de esta índole pierden de vista totalmente el nivel argumentativo desde el cual la ética del discurso se sitúa expresamente desde un inicio: por un lado, ésta no prescinde ingenuamente del conflicto; por el contrario, se aproxima a este último en términos de comunicación intersubjetiva, lo cual significa que los conflictos morales antes que oponer distintas maneras de ser (una personalidad autoritaria contra una personalidad liberal) o fuerzas sociales antagónicas (el proletariado contra la burguesía) son una oposición entre distintas pretensiones de validez. Por otro lado, en este sentido, la tarea de Habermas consiste en reconstruir las condiciones meta-procedimentales bajo las cuales el *examen* de las pretensiones de validez (y no las normas consideradas de manera aislada) pudiera ser universalmente válido.

¹⁵ En este punto en particular me refiero a Rorty, quien define etnocentrismo de la siguiente manera: “Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethnos*— abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio” (Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 51).

¹⁶ Esta posición no significa necesariamente cortar de tajo la posibilidad de disponer de un modelo de racionalidad práctica; más bien, su propósito es acotar que esta última no puede recurrir al tipo de

Por otro lado, se encuentran aquellas críticas a la ética del discurso, entre las cuales suelen situarse los análisis que se hacen de ella con base en la obra de Levinas, que aceptan, en principio, la plausibilidad del principio de universalización defendido por aquella (debido principalmente a que éste construye el punto de vista moral de tal modo que deja sin sustento tanto a los intentos de fundamentar monológicamente la teoría moral como al relativismo que desconfía de la presencia de razones universales que justifiquen el carácter moral de nuestros juicios y acciones),¹⁷ pero sostienen que este principio no puede fundamentar su propia validez sin presuponer una instancia que en sentido estricto no procede ni depende de un procedimiento que asiente la objetividad del punto de vista moral en un ámbito enteramente cognitivo: “dado que la ‘validez’ de una norma consiste en que sea aceptada —es decir, reconocida como válida— bajo condiciones ideales de justificación, la ‘corrección’ es un concepto epistémico”.¹⁸

En contraste con la posición habermasiana, el argumento que este tipo de críticas trata de hacer valer consiste en mostrar que si bien la cuestión concerniente a la validez de la norma debe tratarse efectivamente como un “concepto epistémico”, en la medida en que sus condiciones de corrección deben esclarecerse discursivamente sin ser diluidas en el vasto campo de su génesis histórica o social, es necesario tener en cuenta que el discurso en el que se pondera la corrección de las normas es siempre *posterior* respecto a una situación concreta que le otorga inteligibilidad y cuyo significado no se presenta ante los sujetos como una pretensión de validez, y, por ende, permanece al margen del proceso epistémico de evaluación de las condiciones de su corrección (aunque sea perfectamente susceptible de presentación discursiva). En otras palabras, las razones por las cuales podemos asumir la autoridad del principio de universalización para someter nuestros más preciados puntos de vista a la crítica racional, así como la disposición para entender los argumentos de los otros, no forman parte, a su vez, del principio de universalización, el cual es posible sólo porque supone una inclinación

idealizaciones del que Habermas echa mano para fundamentar la ética porque esta última se encuentra acotada por la finitud de la comprensión. Como se insiste en el siguiente pasaje: “Si por ‘fundamentar’ se entiende ‘proporcionar racionalmente razones defendibles’, Gadamer sostiene que las razones, como la razón práctica misma, están vinculadas a una tradición particular, mientras que Habermas arguye que éstas pueden derivarse de las características estructurales y universales de la competencia comunicativa” (Michael Kelly, “Gadamer, Foucault, and Habermas on ethical critique”, en Lawrence Schmidt, ed., *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Evanston, Universidad de Northwestern, 1995, p. 231).

¹⁷ De hecho, esta capacidad crítica es la que, a juicio de Vetlesen, comparten las perspectivas de Habermas y Levinas: “Es crucial percatarse de que para Habermas y Levinas la moral no procede ni retorna a la perspectiva del Yo [...] Habermas y Levinas rompen con el atomismo en la teoría social y en la moral. Asimismo, ambos rechazan el conjunto de asunciones acerca de la naturaleza humana denominadas ‘egoísmo psicológico’. Para ambos el individuo humano no comienza desde una posición de autosuficiencia [...] Acorde a ambos hay un núcleo normativo, éticamente no-neutral, aunque ambos se aproximan teóricamente a éste de maneras distintas. La normatividad es inmanente en la medida que ésta reside en la estructura misma de la intersubjetividad humana” (A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, pp. 6, 8 y 9).

¹⁸ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 285.

previa a reconocer la dignidad de los otros seres humanos; como apunta Benhabib: “Los discursos tienen lugar cuando la intersubjetividad de la vida ética está *en peligro*, pero el proyecto mismo de la argumentación discursiva presupone la ya existente validez de una intersubjetividad *reconciliada*”.¹⁹ Así pues, acorde a estas posiciones, el problema que presenta la ética del discurso no se refiere al principio de universalización por sí mismo, sino a la posición primordial que le otorga Habermas en lo concerniente al esclarecimiento de “los fenómenos que debe conseguir aclarar una ética filosófica”.²⁰ Esto se debe, presuntamente, a que al prescindir de los presupuestos no-cognitivos que rigen los discursos acerca de las pretensiones de validez se pierde de vista que el mencionado principio proporciona, a lo más, las condiciones de posibilidad que definen la validez de la norma, mas permanece incapaz de definir su propio estatuto como principio *moral* que se impone a los sujetos de manera obligatoria sin conculcarles su autonomía.²¹

Ahora bien, si se entiende la recién explicada estructura de los señalamientos críticos a la ética del discurso, se está en condiciones de explicar el camino que recorren las aproximaciones a ésta desde el pensamiento de Levinas. Aunque el pensador francés nunca hizo referencia a la obra de Habermas, y a pesar de que este último siempre ha visto con sospecha el método fenomenológico —al cual el pensamiento levinasiano reconoce explícitamente “deberle todo”—²² por considerar que no se ha desprendido del todo de los resabios de la filosofía de la conciencia, los exegetas que intentan tender puentes entre ambos filósofos consideran que tal ejercicio no es ocioso porque la manera en la que el primero hace hincapié en que “el prójimo me concierne antes de toda

¹⁹ Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1986, p. 321, *apud* David Rasmussen, *Reading Habermas*. Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 69.

²⁰ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1991, p. 60.

²¹ Estas críticas, relativas al *orden* que le otorga Habermas a las cuestiones concernientes a la validez de las normas dentro del ámbito más general del juicio y la acción morales, pueden encontrarse en Alessandro Ferrara, “A critique of Habermas’s *Diskursethik*”, en Tullio Maranhão, ed., *The Interpretation of Dialogue*. Chicago, Universidad de Chicago, 1990, pp. 303-337; y Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1994, pp. 92-93.

²² Tal vez nunca se insistirá demasiado en el sentido estrictamente fenomenológico de la obra de Levinas, un sentido que él defiende en los siguientes términos: “la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl!” (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 54). A pesar de que los límites que el presente ensayo se impone a sí mismo impiden la discusión detallada del lugar que ocupa Levinas en la tradición fenomenológica es preciso insistir en su adscripción a ésta, a diferencia de lo que suelen hacer la mayor parte de los ensayos que le comparan con Habermas porque de lo contrario se pierde de vista que no se trata de oponer vivencias oriundas de tradiciones culturales distintas (representadas por las imágenes de Israel y Atenas, tal y como lo examina Habermas al pasar revista a la idea de una “razón anamnética” en su libro *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid, Trotta, 1999, pp. 89-100), sino de discutir dos formas posibles de referirse a la racionalidad de la experiencia.

asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado”²³ aporta, presuntamente, el presupuesto concreto y no-cognitivo que condiciona nuestros principios morales universales otorgándoles coherencia e inteligibilidad.²⁴ Esta situación, que es anterior a todo procedimiento concerniente a la corrección de nuestras expectativas normativas, sería el reconocimiento de la esencial vulnerabilidad de los seres humanos; es decir, habría vivencias (las cuales se pondrían de manifiesto en nuestro encuentro con grupos e individuos cuya relación dual de exclusión/inclusión respecto a las instituciones culturales, políticas y sociales, con base en las cuales se organiza nuestra forma de vida, los coloca fuera de toda consideración por parte del procedimiento racional mediante el cual esta última reflexiona sobre sus criterios de articulación) que nos mostrarían de manera patente cómo, a fin de cuentas, la línea divisoria entre la dignidad que se le atribuye a los seres humanos y la disposición meramente utilitaria con la que tratamos objetos reemplazables no depende más que de nuestra frágil disposición personal a cuidar y defender esa dignidad, incluso en contextos en los que el imaginario social al que pertenecemos o los criterios de corrección normativa considerados como válidos por nuestro concepto de racionalidad no ofrecieran asidero alguno desde el cual sustentar tal cuidado como una expectativa éticamente buena o moralmente legítima.

El reconocimiento operante en este tipo de vivencias (ejemplificadas quizás en el encuentro con el pobre, el inmigrante ilegal, la mano de obra esclava de las *sweatshops*, etcétera) pondría de manifiesto la supuesta incapacidad de la ética discursiva para integrar la demanda de imparcialidad de un enfoque normativo erigido sobre la noción de

²³ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 148.

²⁴ De nueva cuenta, es significativo percatarse de la tendencia a considerar como *complementarias* las perspectivas de Habermas y Levinas, aunque no se dejan de reconocer sus innegables diferencias teóricas, pues tal impulso parece poner de manifiesto la convicción a la que ya antes se aludía: la postura universalista en ética es esencialmente correcta y lo que resta es encontrar el tipo de experiencia concreta que la sustenta. Esa tendencia a la complementación de ambos pensadores se muestra, por ejemplo, en la siguiente cita: “Siguiendo a Cavell, podríamos decir que hay dos tipos de filósofos morales: legisladores y perfeccionistas morales. Los primeros, como John Rawls y Jürgen Habermas, proporcionan preceptos, reglas y principios detallados que se añaden a una teoría de la justicia. Los últimos, como Levinas y Cavell, creen que la ética tiene que basarse en alguna forma de demanda, un compromiso existencial básico que vaya más allá de las estructuras teóricas de cualquier concepción de la justicia [...] Seguramente toda la dificultad de la teoría moral y de la vida moral consiste en el hecho de que requerimos *tanto* legisladores *como* perfeccionistas morales, tanto una descripción convincente de la demanda ética y una teoría plausible de la justificación de las normas morales. Necesitamos tanto levinasianos como habermasianos” (Simon Critchley, “Introduction”, en Critchley y Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2002, pp. 27-28). Incluso cuando la exégesis de Levinas no se refiere directamente a su relación con la ética del discurso aparece con frecuencia la misma pregunta: ¿cómo puede un planteamiento basado en la entrega incondicional a la interpelación del otro articularse con la exigencia de universalidad de la norma? Un claro ejemplo de ello se encuentra en la obra de Pierre Hayat, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. París, Kimé, 1997, cap. 3; así como en el artículo de Patricia H. Werhane, “Levinas’s Ethics: a Normative Perspective without Metaethical Constraints”, en Adriaan Peperzak, ed., *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*. Londres, Routledge, 1995, pp. 59-68.

justicia con las expectativas de solidaridad provenientes de la interpelación de quienes se encuentran fuera de éste debido a que Habermas circunscribe la relación con los otros a un momento del punto de vista moral, el cual se construye meramente como un concepto epistémico que “*se le viene a la cabeza intuitivamente de modo inevitable* a todo el que entra de alguna manera en esta forma de reflexión del actuar orientado al entendimiento mutuo”.²⁵ Este sesgo en el modo de aproximarse al fenómeno moral sería el responsable de que la ética del discurso olvide que la condición de posibilidad de su propia reflexión se ubica en un momento previo a la discusión de las pretensiones de validez, una situación de vulnerabilidad que, citando a Levinas, precede la comprensión de nosotros mismos como sujetos morales que plantean e intercambian argumentos: “En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota; relación anterior a toda afección por el excitante [...] La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro [...] Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad”.²⁶

Así pues, parece que Habermas se ha impuesto una empresa que difícilmente se puede llevar a buen término: “explicar el punto de vista moral de tal manera que lo haga a la vez éticamente vacío y, empero, normativamente pleno”.²⁷ La dificultad consiste en que, al supeditar la solidaridad para con el otro a su consideración como “otro generalizado” —un movimiento que es concomitante a la adopción de la perspectiva de la justicia—, la ética del discurso no puede evitar otorgarle una posición secundaria al reconocimiento *de la vulnerabilidad de los otros* respecto al reconocimiento *de la racionalidad de sus pretensiones de validez*, porque el encuentro con los otros, dentro del cual tiene lugar la solidaridad, se reconstruye desde una perspectiva meramente funcional: debemos reconocer a los otros y preocuparnos por ellos porque es la mejor manera de cuidar de las redes de integración en las que se genera nuestra identidad como participantes de una sociedad posconvencional. Por tales motivos, autores como Gabriel Bello fustigan a la ética del discurso en los siguientes términos: “¿dónde queda, sin embargo, la perspectiva de la alteridad? Al tratarse de una ética comunicativa, en la que la relación básica es, justamente, la relación con el otro, ésta debería aparecer en el primer plano normativo, en alguna de las normas o metanormas. Sin embargo, la relación que nos viene interesando tan sólo aparece en el complejo normativo habermasiano de modo *indirecto* y un tanto marginal. Y la razón hay que verla en el hecho de que Habermas (y antes que él Apel) sólo está interesado en el imperativo kantiano de universalidad lógica; y poco o nada en la del imperativo de alteridad, esto es, de tratar al otro como un fin y no como un medio”.²⁸

²⁵ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 109 (cursivas mías).

²⁶ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 124.

²⁷ Stella Gaon, “Pluralising Universal ‘Man’”, *apud* Kenneth MacKendrick, “The Moral Imaginary of Discourse Ethics”, en Dieter Freundlieb Wayne Hudson y John Rundell, eds., *Critical Theory after Habermas: Encounters and Departures*. Boston, Brill, 2004, p. 291.

²⁸ G. Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en *op. cit.*, pp. 169-170.

Hay dos elementos en la cita precedente en los que vale la pena detenerse para redondear los contornos de la crítica “levinasiana” a Habermas. En primer lugar, la mencionada “perspectiva de alteridad”, en la cual cabe identificar la exigencia de reconocer la vulnerabilidad de la otra persona, sería presumiblemente el presupuesto fundamental del pensamiento de Levinas cuya ausencia en la fundamentación habermasiana de la moral explica por qué la ética del discurso necesariamente “sacrifica la comprensión deontológica del cuidado, entendido como un sentido de responsabilidad incondicional para con el otro, a lo que es, esencialmente, una comprensión teleológica”²⁹ que reduce la solidaridad a la protección de una forma de interacción social sin la que los sujetos no podrían formar sus identidades, independientemente de cuál sea el contenido concreto de éstas.³⁰

En segundo lugar, si se supone que la perspectiva de alteridad (la cual, en apariencia se exhibe claramente cuando Levinas escribe, por ejemplo, que “es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad”)³¹ *corrige*, no refuta, la construcción habermasiana del punto de vista moral acorde al “imperativo kantiano de universalidad lógica” es porque se asume que en ambos casos, a pesar de las innegables diferencias, la discusión permanece por entero en el terreno normativo; es decir, se considera que cuando Habermas y Levinas se refieren a la ética comparten, implícitamente un mismo horizonte que los hace conmensurables; a saber, “que la conducta ética es una cuestión concerniente a actuar a partir de una fuerza normativa —o a producir un impulso normativo— inherente en la relación con un Otro”.³² Es justamente esa presunción de continuidad temática —articulada, se supone, en dos planos: el de la vulnerabilidad del otro y el de las pretensiones de validez — lo que concede verosimilitud a las críticas que acusan de incompleta a la ética del discurso, así como a las sugerencias indicando que ésta puede ser complementada por una perspectiva normativa que proceda “de la particularidad infinita del individuo humano [la cual] genéticamente hablando es la experiencia de un principio moral que precede al encuentro con todos los otros puntos de vista morales porque, bajo circunstancias favorables, se encuentra al comienzo del desarrollo del niño”.³³

²⁹ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, p. 511.

³⁰ Este punto ha sido señalado pertinentemente por un comentarista que apunta: “Habermas no está más que actualizando el viejo concepto de solidaridad, presentado por toda la corriente de pensamiento socialista desde P. Leroux, consistente en concebir la solidaridad como vinculación social, y en último término como la realización social de la propiedad universal humana de sociabilidad. La solidaridad se refiere a los vínculos societarios, intersubjetivos entre los miembros de una sociedad” (Gabriel Amengual, “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, 1993, p. 146).

³¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 106.

³² A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, p. 10.

³³ A. Honneth, “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en *op. cit.*, p. 318.

II

Podría resumirse de la siguiente manera el núcleo de las críticas levinasianas a la ética del discurso: si se asume que es necesario y posible elaborar un punto de vista moral con base en el cual los individuos puedan juzgar imparcialmente las expectativas de otros sujetos en situaciones de conflicto moral (es decir, en situaciones en las que no hay un acuerdo referente a cuáles sean las condiciones que deban satisfacer las normas vinculantes para todos), una vía promisorio consistiría en aparejar —tal y como Habermas pretende hacerlo— un enfoque normativo que considere a cada cual un sujeto cuya autonomía lo hace irremplazable en los procesos de toma de decisiones (el punto de vista de la justicia) y otro enfoque basado en un compromiso irrestricto para con el bienestar de los otros, aun si los deseos y creencias que formulan y combinan en tanto que seres autónomos difieren por completo de los nuestros (la perspectiva de la solidaridad). Una teoría que articule ambas posiciones sería capaz, en principio, de proporcionar un punto de vista moral efectivamente “descentrado”, es decir, no erigido en torno a la actividad consciente de un sujeto trascendental que, en lo que toca a la consideración del juicio y la obligación morales, se limita a proyectar sus propias estructuras y funciones sobre los otros, quienes bajo este proceso terminan por convertirse en representaciones abstractas totalmente alejadas de la pluralidad y precariedad inherentes a la vida moral.

Esta integración —y, por ende, el mentado descentramiento—es, sin embargo, justamente lo que las críticas que abrevan de los textos de Levinas sostienen que la ética del discurso es incapaz de realizar porque *a*) los puntos de vista referentes a la justicia y la solidaridad no están coordinados de tal manera que esta última se deje entender como “la cruz de la moneda de la que la justicia es la cara”,³⁴ sino que la justicia supone a la solidaridad como su condición de posibilidad, la cual, a su vez, alude a un encuentro con el otro concreto previo a todo proceso discursivo (si bien es susceptible de expresarse discursivamente); como parece insinuar Levinas: antes que un reconocimiento de las pretensiones de validez, “reconocer a otro es reconocer un hombre”;³⁵ y *b*) la incapacidad de la ética del discurso para admitir tal anterioridad se debe a que la solidaridad es un imperativo que se manifiesta de manera inmediata en la vulnerabilidad de la otra persona; esto es, se trata de un reconocimiento que, a diferencia de los que sostiene Habermas, no “deriva los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación en general”.³⁶

¿Cómo podría la ética del discurso hacer frente a ambos cuestionamientos? Para empezar, podría recurrirse a la evidencia textual para mostrar cómo paulatinamente Habermas incluye una noción de “bien” en el discurso moral, la cual, empero, no concede al neoristolismo la necesidad de disponer de una idea sustantiva de vida

³⁴ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 79.

³⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 98.

³⁶ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 77.

buena comunitariamente compartida; más bien, el concepto de bien admitido por Habermas haría precisamente referencia al *reconocimiento de la vulnerabilidad de los seres humanos*: “Los individuos socializados son vulnerables de un modo específico y de ahí que estén ordenados a una protección específica, ya que sólo pueden establecer su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco”,³⁷ es decir, Habermas acepta que el procedimiento de validación de normas es precario porque “se parece a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción”,³⁸ y, debido a esa fragilidad, los procedimientos referentes a la corrección normativa *presuponen* condiciones de posibilidad que ellos mismos no pueden fundar. Ahora bien, el presupuesto más importante sería precisamente la protección de la vulnerable capacidad de los seres humanos para forjarse una identidad propia que se oriente por un ideal particular de vida buena, porque sin esta comprensión de sí mismos los seres humanos no podrían entenderse como sujetos autónomos que exponen y critican recíprocamente sus intereses en procesos discursivos y se volverían meras piezas intercambiables de un sistema económico o administrativo.

Para evitar tal situación de reificación,³⁹ y asegurar así el presupuesto fundamental sobre el cual reposa la autonomía de los discursos morales regidos por un principio de universalización, es necesario encauzar la idea de bien por el sendero del concepto de solidaridad comprendido en un sentido posconvencional, el cual prescinde de la referencia a las experiencias compartidas de una comunidad concreta (o el contenido del imaginario social en torno al que ésta se aglutina) que, potencialmente, podrían ser invocadas por el *ethos* vigente, para legitimar la exclusión de la vida pública de grupos que construyen su identidad práctica bajo coordenadas distintas. Más bien, y en contraste con lo que sostiene Hendley, el núcleo del concepto de solidaridad defendido por Habermas se basa directamente en un reconocimiento de la vulnerabilidad del otro,⁴⁰ pues el cuidado solidario por “los camaradas hermanados en una forma de

³⁷ J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 59.

³⁸ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 131.

³⁹ Empleo el término “reificación” en el sentido que le otorga Honneth de una negación del reconocimiento recíproco, pues, a mi juicio, refleja el proceso y el resultado en el que se ponen de manifiesto los riesgos a los que está sujeta la vulnerabilidad de la persona humana a la que hace mención Habermas. Como describe el primero: “En este sentido, el olvido del reconocimiento previo —que pretendo concebir como núcleo de todos los procesos de reificación— se corresponde [...] también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación” (A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 94).

⁴⁰ A mi juicio, es precisamente este reconocimiento de la vulnerabilidad del otro la clave para entender la revisión que hizo Habermas a la ética del discurso a mediados de la década de los ochentas, estableciendo así el rumbo por el cual ésta discurre hasta nuestros días y se integra con otras revisiones del proyecto habermasiano (como la referente al papel mediador que le concede al derecho en *Facticidad y validez*). La razón de esta aseveración se basa, principalmente, en lo declarado por el propio Habermas en 1984: “tengo que indicar que he revisado mi anterior interpretación de la etapa posconvencional del juicio moral [...] Previamente yo no tenía lo suficientemente claro el hecho de que tal competencia

vida compartida intersubjetivamente” incluye a todos los sujetos susceptibles de sufrir discriminación y marginación: “El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca”.⁴¹

Cabría suponer, con base en la evidencia textual hasta ahora examinada, que la noción habermasiana de solidaridad consigue responder a los señalamientos que la acusan de prescindir del “imperativo de alteridad” debido a su omisión de la vulnerabilidad de la otra persona, pues aunque la solidaridad está siempre coordinada al punto de vista de la justicia —y, por ende, a la perspectiva del otro generalizado representada por su uso del “nosotros”— la posibilidad de acceder al reconocimiento de las exigencias que plantean los otros concretos no se posterga a causa de la mediación reflexiva que supondría la adopción de la perspectiva de la justicia dentro del punto de vista moral.⁴² En contraste, si éste es entendido como una “idealización débil”, en el sentido propuesto por Wellmer,⁴³ entonces la afirmación de que, dentro del punto de vista moral, la solida-

del juicio *no* presuponga *eo ipso* una identidad del yo flexible, aunque incluso no acepte ya como dada la interpretación de las necesidades (como hace la ética kantiana), sino que más bien (como en el discurso ético) las abra a un proceso intersubjetivo no-coaccionado de formación de la voluntad. La capacidad cognitiva para justificar las acciones y las normas morales tiene que completarse si ha de hacerse efectiva en el contexto de la vida ética” (J. Habermas, “Cuestiones y contracuestiones”, en *op. cit.*, pp. 340-341). Pues bien, creo que la inclusión de la preocupación por lo vulnerable que es la formación de la identidad de los seres humanos en el seno de la discusión cognitiva de las condiciones de posibilidad del juicio moral —a lo cual se refiere la solidaridad— representa el principal cambio de dirección en la interpretación habermasiana “de la etapa posconvencional del juicio moral”. Así pues, la revisión emprendida por Habermas no simplemente se limitó a reconocer que la moralidad —expresada en una ética de principios universales— presupone una eticidad (*Sittlichkeit*). Más bien, la revisión trata de poner de manifiesto —y he ahí la función que cumple la noción de solidaridad— que la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una moral universalista debe incluir un análisis de las estructuras de la personalidad en el mundo moderno.

⁴¹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 23.

⁴² Esta parece ser una de las líneas de crítica sugeridas por Cortina en su crítica a la ética del discurso: “una vez que hemos construido un concepto que representa el punto de vista moral, ¿no podría decirse que cualquiera que quiera juzgar moralmente debería asumir ese punto de vista? ¿Y no es a una ficción similar a la que tiene que recurrir la ética discursiva, aunque esté contrafácticamente presupuesta?” (Adela Cortina, *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 200).

⁴³ A juicio de Wellmer, si el tipo de idealización al que frecuentemente recurre la ética del discurso “queda referido a estructuras de la comunicación o de la argumentación, entonces casi resulta inevitable que designe una estructura *ideal* que podemos emplear como criterio normativo para enjuiciar las estructuras reales de comunicación”. En cambio, si ideas y estructuras como la del “otro generalizado” se entienden como la suposición de “que las condiciones cognitivas dadas aquí y ahora son ideales en el siguiente sentido: suponemos que en el futuro no surgirán nuevos argumentos o evidencias que pongan en juicio nuestra pretensión de verdad [...] Si se quiere llamar a esto una idealización, se

ridad es la otra cara de la justicia puede comprenderse como un mero punto de partida que, desde la admisión del carácter móvil y abierto de la frontera entre “nosotros” y los “otros”, posibilita el reconocimiento reflexivo de que “en nuestra práctica argumentativa habitual penetran e intervienen ya siempre momentos holísticos, momentos innovadores, momentos de ‘diferencia’”.⁴⁴

III

No obstante, en un segundo momento, valdría la pena preguntarse si el diálogo entre Habermas y Levinas queda en verdad zanjado con las respuestas que pueden elaborarse con base en los textos del primero a las críticas de quienes retoman las principales imágenes del pensamiento del filósofo francés (el “rostro del otro”, la “ética como filosofía primera”, la “asimetría de lo interpersonal”) para poner al descubierto los límites de la solidaridad posconvencional. Hasta el momento se ha procedido como si las objeciones planteadas por estos últimos fueran correctas, no sólo en lo que toca a sus pronunciamientos sobre la ética del discurso, sino también respecto a su interpretación de Levinas. Ahora bien, a continuación se pondrá en tela de juicio la posición que asumen los críticos levinasianos de Habermas, no porque la postura de este último se considere lo bastante sólida como para desbaratar cualquier objeción; por el contrario: considero que sólo cuando se muestra cómo la arquitectónica de la ética del discurso exhibe la incongruencia que aqueja la estructura de las réplicas descritas en el primer apartado es posible mostrar que, más allá de las semejanzas en terminología o de la añeja enemistad entre teoría crítica y fenomenología, Habermas y Levinas comparten un problema fundamental, el cual sale particularmente a flote al hablar de ética: ¿cómo puede el discurso filosófico —en tanto discurso *de la razón*— dar cuenta de sí mismo, de sus propias condiciones de posibilidad y de su lugar como “guarda e intérprete”?

Con el afán de preparar el terreno propicio que permita examinar el dilema común que se ha mencionado vale preguntarse, de nueva cuenta, ¿por qué las observaciones de inspiración levinasiana dirigidas a la ética del discurso habrían de ser correctas? ¿Realmente proporcionan éstas un punto de vista moral descentrado que, al basarse en la vulnerabilidad de los otros, ofrece un esclarecimiento carente de sesgos de las condiciones de posibilidad del juicio moral posconvencional? La respuesta que se sugerirá a estas interrogantes será que las críticas levinasianas a la ética del discurso no consiguen elaborar un punto de vista moral descentrado, precisamente porque se niegan a tomar en cuenta la condición de posibilidad del juicio moral posconvencional que, en

trata, por así decir, de una idealización ‘performativa’; es decir, de una idealización que básicamente se muestra en que confiamos o *damos por sentado* que nuestras razones y evidencias son buenas y convincentes” (Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, pp. 183 y 180-181).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 187-188.

cambio, el constructivismo habermasiano sí ha sabido detectar: el compromiso con la justificación que demanda una postura constructivista del punto de vista moral.

A primera vista, la sugerencia precedente parece omitir de manera dolosa los insistentes señalamientos en los que Levinas recuerda que el principal problema que plantea una comprensión adecuada de la moral no consiste en explicar cómo el sujeto puede poner en tela de juicio el carácter universal que le atribuye a las creencias fundamentales que forman el núcleo de su identidad y, sólo entonces, encontrarse apto para entrar en contacto con las descripciones que otros sujetos hacen de su propia identidad para así discutir cuáles serán las razones en las que se sustenten los derechos y deberes recíprocos. En oposición a esta idea, acorde a la cual el sujeto moral se constituye a partir de una conciencia reflexiva previa que encuentra razones para asumir un punto de vista descentrado, Levinas habría hecho hincapié en lo que podría denominarse “la génesis ética de la subjetividad”;⁴⁵ es decir, para decirlo en una primera aproximación, la posibilidad de situarse a sí mismo como una conciencia capaz de referirse al modo en el cual aparece un objeto dentro de un espacio de distinciones no tiene su origen en un acto consciente que, por lo tanto, pueda describirse mediante el modelo de la referencia a objetos; por el contrario: aquella posibilidad presupone la experiencia de ser interpelado por otro, quien, al solicitar mi responsabilidad, me individualiza como un sujeto capaz de juicio y acción sin que intervenga la mediación de un plexo de remisiones. A diferencia de este último, en el cual cada objeto es inteligible por las relaciones que establece con los demás elementos del conjunto, la subjetividad se genera a partir de la exigencia moral que el otro me presenta; como parece desprenderse del texto levinasiano: “La conciencia moral [...] es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”.⁴⁶

Así pues, por un lado, el pensamiento de Levinas compartiría la intención de la ética del discurso en lo que concierne a la necesidad de superar la filosofía de la conciencia por medio de una vía que, lejos de relegar la noción de subjetividad al baúl de las ilusiones metafísicas, opta por mostrar cómo esta última se genera en relaciones sociales cuyo frágil equilibrio debe cuidarse porque de otra forma los seres humanos estarían inermes ante las consecuencias de ser descritos y tratados meramente como objetos que aparecen dentro de un horizonte de remisiones que bien puede ser totalmente ajeno a las determinaciones morales que consideramos básicas.

Por otro lado, desde la posición levinasiana podría argüirse, una vez más, que el modo en el cual el autor de *Totalidad e infinito* expone el descentramiento es más apro-

⁴⁵ Al respecto escribe Levinas: “el papel del sujeto es examinado a partir de la fenomenología husserliana y en el que su posición, fundadora de la verdad —su identidad pura e impasible de yo trascendental— es referida a una génesis ética” (E. Levinas, *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós, 1997, p. 16).

⁴⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 107.

piado para percibir el sentido moral de la vulnerabilidad de los seres humanos que su contraparte ético-discursiva. Esto se debe a que esta última parte de la reconstrucción de las condiciones a las cuales se sujeta la formación de la identidad personal en el mundo moderno con el fin de mostrar el carácter infundado de la presunta primacía de la conciencia autorreflexiva, y sólo entonces —una vez que se esclarece que la identidad depende del cumplimiento de las expectativas de reconocimiento que pueden (y suelen) fracasar en el cambiante escenario de las sociedades posconvencionales— está en posición de afirmar que la precaria y vulnerable formación de la identidad de los seres humanos posee un sentido moral, en tanto que provoca conflictos de expectativas normativas respecto a cuáles y cómo han de protegerse las formas de interacción solidaria básica que aseguran las condiciones mínimas para un reconocimiento recíproco sin menoscabo.⁴⁷ En otras palabras, una vez esclarecido el descentramiento del sujeto, la ética del discurso necesitaría introducir un elemento mediador, la vulnerabilidad de la identidad, para poner de manifiesto las consecuencias morales del primer momento.

En cambio, para Levinas sería la irrupción del sentido moral, inherente ya en la vulnerabilidad del rostro que me interpela, el evento que desborda las pretensiones omniabarcantes de la filosofía de la conciencia al no poder ser reconducido a la subjetividad trascendental como punto de origen. Esto es, Levinas no sólo invertiría el orden que Habermas le asigna a la relación *moral* entre descentramiento y vulnerabilidad, sino que la concebiría sin mediación conceptual alguna: “si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral”.⁴⁸

Ahora bien, a partir del examen de esta última idea aparecerá la tensión que, a mi juicio, se encuentra al interior de los intentos de plantear un punto de vista moral “levinasiano”. Si la fuerza obligatoria de la moral se impone a partir de la experiencia de la vulnerabilidad del otro, ¿a qué tipo de experiencia pertenece este encuentro con

⁴⁷ El señalamiento de cómo el tema de la formación de la identidad hace las veces de instancia mediadora que permite relacionar moral y vulnerabilidad, ha sido atinadamente señalada por Wingert: “Los seres vivos envueltos en una forma de vida comunicativa han de vivir su vida en formas que establezcan unos con otros en relaciones de entendimiento y de desacuerdo, de mutuo enjuiciamiento y de prejuicio, de cooperación y de conflicto. Esta circunstancia, en la que ha de desenvolverse una forma de vida comunicativa, no sólo pone en peligro físicamente a esos seres vivos, sino que los hace vulnerables desde una perspectiva moral. Estas vulnerabilidades [...] incluyen también el sufrimiento de depender de un lenguaje público para expresar un sentimiento propio y de experimentar el lenguaje disponible (permitido) como inadecuado” (Lutz Wingert, “Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático”, en José Antonio Gimbernat, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 120-121).

⁴⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 123. No son pocos los exegetas de Levinas que recurren a estos pronunciamientos para insistir en el carácter no-mediado de la filosofía moral del pensador francés. Baste para muestra la siguiente cita: “Para Levinas la relación ética con el otro no puede basarse en el hecho de que yo necesite al otro para alcanzar mi integridad psicofísica. La ética es un movimiento de *deseo* que tiende hacia el otro y no puede reducirse a una *necesidad* que retorne al sí mismo. La intersubjetividad ética debe fundarse en el dato de la diferencia irreductible entre el sí mismo y el otro” (Simon Critchley, *Ethics-politics-subjectivity*. Londres, Verso, 1999, p. 65).

el otro? Podría responderse que la experiencia a la cual se refiere Levinas es la que se ofrece en la relación lingüística a la que denomina *discurso*.⁴⁹ “Trataremos de mostrar que la *relación* del Mismo y del Otro [...] es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limitrofes en esta relación”.⁵⁰ Con base en esta descripción lingüística de la experiencia ética de la vulnerabilidad del otro parecería abrirse una vía promisoría para la comparación con el pensamiento de Habermas en la medida que, presuntamente, ambos sugieren que el análisis de nuestro uso del lenguaje pone de manifiesto que a éste le pertenece una doble dimensión: por un lado, la comunicación de un contenido locucionario (siguiendo la terminología de J. L. Austin) acerca del mundo; y, por otro lado, la realización de una acción al momento de comunicar aquel contenido (el aspecto ilocucionario), así como la producción de ciertos efectos en los oyentes a partir del contenido comunicado (el aspecto perlocucionario). A partir de esta segunda vertiente aneja a nuestros actos de habla —y en particular en el aspecto ilocucionario— sería posible poner de manifiesto de qué manera la relación intersubjetiva no es un ámbito al cual pueda acceder la conciencia autorreflexiva por medio de algún ejercicio intelectual solitario, sino que es la condición de posibilidad, ya inherente en toda práctica lingüística, de la inteligibilidad del mundo, pues el mero contenido locucionario no dice nada acerca del sentido de su uso, el cual sólo es comprensible desde el entramado de prácticas sociales de una comunidad de comunicación que, por ende, ha de asumirse como el horizonte irrebalsable de toda significación.

Si se toma como hilo conductor esta última idea, la cual apuntaría a que las pretensiones fundacionales de la conciencia se refutan en el uso más elemental del lenguaje, sería posible, por un lado, emprender, con Habermas, un cambio en “el foco de la crítica de la razón sustituyendo las formas de la subjetividad trascendental por las formas de la comunicación”,⁵¹ y, por otro lado, podría radicalizarse tal cambio, siguiendo ahora a Levinas, al mostrar que en el ámbito de la intersubjetividad “la conexión de la palabra al hablante es más profunda, más fundamental, que aquella que caracteriza a la relación entre palabra y objeto o entre un signo y otro de tal modo que el hablante

⁴⁹ La noción de “discurso” en la obra de Levinas funciona como un término técnico que le permite distinguir su idea de relación lingüística con el otro de la noción de “diálogo,” la cual, a su juicio, supone que los sujetos ya comparten un espacio común que garantiza la conmensurabilidad de sus puntos de vista, aunque éstos entren en conflicto. En contraposición a la comunidad entre sujetos presente en la noción de diálogo, Levinas define discurso en los siguientes términos: “La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética” (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 75). El problema que esta idea de discurso plantea es: ¿cómo entender la noción de discurso si no hay un horizonte previo desde el cual llegar a un acuerdo mutuo sobre lo que se espera del discurso? La estrategia, la cual parece generar más problemas de los que soluciona, que han tomado la mayor parte de los intérpretes de Levinas es definir *vía negativa* el discurso: “Esta relación [el discurso] debe ser ética en la medida en que se produce precisamente como un rechazo a cualquier participación ontológica *a priori*” (Jeffrey Dudiak, *The Intrigue of Ethics*. Nueva York, Universidad de Fordham, 2001, p. 109).

⁵⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 63.

⁵¹ T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en J. A. Gimbernat, ed., *op. cit.*, p. 37.

vincula al oyente a su palabra antes que a su enunciado”.⁵² Así pues, la solidez de la crítica de inspiración levinasiana a la ética del discursos consistiría, a fin de cuentas, en que aun si se asume, con Habermas, la estructura ya siempre intersubjetivo de la praxis comunicativa no tardará en descollar un modo de dirigirse al otro no mediado por el intercambio de argumentos, sino por el establecimiento del vínculo humano en el que me descubro como sujeto responsable únicamente a partir de la interpelación del otro.

No obstante, hay que insistir en que la interpretación esbozada en el párrafo precedente sólo es válida si se asume que Habermas y Levinas comparten una “teoría pragmática de la ética del lenguaje”,⁵³ acorde a la cual “el lenguaje no aparece solamente como un medio derivado y lateral de expresar unas valoraciones morales anteriores, ya dispuestas en alguna otra instancia, sino como el lugar en el que emergen por primera vez la posibilidad y la realidad ya vigente de la ética misma”.⁵⁴ Pues bien, considero que hay razones suficientes para poner en tela de juicio tal continuidad entre ambos y como consecuencia, la fortaleza misma de la crítica levinasiana a Habermas. El principal motivo para mostrarse reticentes frente a la hipótesis según la cual la “teoría pragmática de la ética del lenguaje” sería el horizonte común a Habermas y Levinas se debe a que, en su afán de generalidad, omite un desacuerdo fundamental en el modo en el que cada uno de ellos concibe el lenguaje y su relación con la ética. Si bien es cierto que ambos coinciden en que el lenguaje de la moral pierde toda inteligibilidad apenas se le sustrae del ámbito de la intersubjetividad, no se puede pasar por alto que la razón principal por la cual cada uno de ellos le concede un papel primordial a la dimensión comunicativa del lenguaje difícilmente podría ser más opuesta. Habermas, por su parte, se aproxima a la intersubjetividad por medio de la pragmática universal con el propósito de renovar el modelo de autorreflexión de la filosofía trascendental de cuño kantiano⁵⁵ (cuyo agotamiento parecía haber quedado en evidencia en las aporías de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer), el cual —aún después de su transformación comunicativa— mantiene un compromiso irrestricto con la discursividad, con la capacidad de expresar mediante juicios las condiciones de posibilidad de toda esfera de validez (aunque ésta, como ocurre con la moral, no se refiera a la verdad de oraciones descriptivas acerca de un mundo de objetos). Levinas, en cambio, se propone precisamente trastocar la centralidad del modelo autorreflexivo de la filosofía trascendental

⁵² Edith Wyschogrod, “From Ethics to Language: the Imperative of the Other”, en *Semiótica*, vol. 97, núms. 1-2, 1993, p. 163.

⁵³ P. Rojas Parada, “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”, en *op. cit.*, p. 39.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵ Esta continuidad con el *objetivo* del pensamiento trascendental aún puede encontrarse en la obra de Habermas, a pesar de su giro a lo que él denomina “ciencias reconstructivas”; adhesión que se matiza en los siguientes términos: “La investigación [del análisis trascendental] se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del trasfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. El análisis trascendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales” (J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 21).

insistiendo en que todo esclarecimiento de las categorías que desempeñan el papel de condiciones de posibilidad de sentido del mundo, si es que pretende ser inteligible, necesita presuponer, a modo de condición, justamente aquellos conceptos que pretendía justificar reflexivamente. Así, toda empresa autorreflexiva —sin importar o no que gire en torno a la conciencia— está condenada a caer en un círculo vicioso (a menos de que opte por un regreso infinito en el orden de las razones) en el cual los juicios sólo pueden hacer explícitas las categorías que la reflexión misma pone, pero no las condiciones de posibilidad de esta última: “Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su ‘experiencia’ es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento a modo de recuerdo evocable, re-presentable”.⁵⁶ De tal modo, para evitar la aporía presente en la elucidación autorreflexiva de las condiciones de posibilidad del sentido, Levinas busca apoyo en experiencias cuya inteligibilidad no se encuentre conceptualmente mediada, una “*significación sin contexto*”⁵⁷ que él sitúa en la experiencia de la vulnerabilidad del otro: “en la conciencia moral hago una experiencia que no es en la medida de ningún cuadro *a priori*: una experiencia sin concepto”.⁵⁸

¿Está realmente proponiendo Levinas una inteligibilidad no discursiva como modelo del quehacer filosófico? Es una pregunta legítima, pero que por ahora no se examinará debido a dos motivos. En primer lugar, independientemente de cómo se responda la pregunta que encabeza este párrafo, se pueden apreciar ya las razones por las cuales Levinas rehusaría adscribirse a la comprensión pragmática del lenguaje que se encuentra en Habermas: el meollo del desacuerdo (o del presunto acuerdo) no se refiere tanto a si la concepción del lenguaje de la que se parte está efectivamente enraizada en la intersubjetividad como a la estructura mediante la cual procede aquella concepción.⁵⁹

⁵⁶ E. Levinas, *Entre nosotros*, p. 153.

⁵⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 50 (en cursivas en el original).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁹ Desde luego que para Levinas es ya siempre un acontecimiento intersubjetivo, pero, a diferencia del enfoque de la pragmática universal, no le interesa esclarecer, desde esa misma intersubjetividad de las prácticas lingüísticas, “las condiciones universales e inevitables, y en *este sentido trascendentales*, del entendimiento posible” (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México, REI, 1993, p. 300. Cursivas mías); más bien, para Levinas lo que importa es el sentido *no-trascendental* al que apunta la intersubjetividad del lenguaje: “sin duda, que en la relación social, la presencia real del otro importa; pero, sobre todo, que esta presencia, lejos de significar la coexistencia pura y simple conmigo, lejos de explicarse por la metáfora romántica de la ‘presencia viva’, se cumple en la audición, toma su sentido de ese papel de origen trascendente que juega la palabra proferida” (E. Levinas, *Fuera del sujeto*, p. 161). Así pues, la consideración del carácter intersubjetivo del lenguaje es, a su juicio, insuficiente si no se da cuenta de la relación de sentido que desborda el marco normativo que delimita los presupuestos universales de la comunicación: “La esencia del ‘mundo de la vida’ y del ‘lenguaje de todos los días’ no se describen por el grado de elevación alcanzado por la inevitable retórica del habla; se definen por la proximidad del prójimo [...] Pero también en la proximidad del prójimo, *completamente otro* en esa proximidad, más allá de los *desvíos* de la retórica, nace el significado de una *trascendencia* que va de un hombre al otro, a la cual se refieren las metáforas capaces de significar el infinito” (*ibid.*, p. 156).

En el caso de Habermas, ésta discurre holísticamente en la medida en que todo significado no sólo depende del consenso de los miembros de una comunidad lingüística (el cual puede ser bastante arbitrario), sino también de la relación entre las normas que establecen las condiciones de posibilidad de lo que se puede decir con sentido: “En la medida en que utilizamos conceptos que obedecen a reglas semánticas y siguen las normas del pensamiento deductivo nos movemos, como dice Sellars, en el *space of reasons*, en la esfera donde cuentan las razones”.⁶⁰ En otras palabras, la comprensión pragmática del lenguaje puede entenderse como una perspectiva “normativa” debido a que toda inteligibilidad presupone su inserción en un conjunto coordinado de condiciones de posibilidad. Y esto es justamente lo que Levinas no acepta, una comprensión del lenguaje en el cual “las palabras no remitirían a los contenidos designados, sino que en primer lugar, lateralmente a otras palabras [...] cada significación verbal está situada en la confluencia de innumerables ríos semánticos”.⁶¹ Esta reticencia frente al “espacio de las razones” no se debería a la confianza ingenua en una supuesta relación directa entre palabra y cosa, sino a la creencia de que el esclarecimiento reflexivo de la estructura que regula nuestras prácticas comunicativas no puede dar cuenta de manera exhaustiva de sus propias condiciones de posibilidad, lo cual se pondría de manifiesto si se atendiera al hecho de que tal esclarecimiento siempre termina por excluir instancias de significación que no proceden de la actividad reflexiva, como ocurre con la relación ética con el otro, el cual “no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce por su propia cuenta en el ser”.⁶²

En segundo lugar, si por el momento no se explorará la cuestión de si es filosóficamente plausible considerar la relación ética como una “significación sin contexto” es justo porque los críticos que abrevan de la obra de Levinas, para señalar las falencias de la ética del discurso, difícilmente lo hacen y prefieren, en cambio, asumir que la legitimidad e inteligibilidad que reclaman para sí planteamientos como aquel que describe a la conciencia moral como una “experiencia sin concepto” residen en afirmar la irrupción, *dentro del espacio descrito por la comprensión pragmática del lenguaje*, de una vivencia que por sí misma ya está cargada de sentido moral.⁶³ En otras palabras,

⁶⁰ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 136.

⁶¹ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 22.

⁶² *Ibid.*, p. 57.

⁶³ Un ejemplo de esta actitud puede encontrarse en la obra de Peperzak, quien continuamente pasa de la descripción empírica a los pronunciamientos ontológicos: “Al describir al otro como alguien con ojos verdes, una boca elegante, un traje deportivo, una voz dulce, ideas brillantes, gran erudición y un buen temperamento, he pasado por alto exactamente el elemento que posibilita que esa persona pueda hacerme frente y que yo pueda hablarle. Aquel a quien me dirijo al hablar o escribir no es un elemento de un contexto; en el momento mismo que lo pienso en término de entes fenoménicos que tienen un lugar y una función en textos y contextos, el otro es un hueco o una ausencia [...] El hablar no puede convertirse en un tema o un noema porque su estructura es radicalmente diferente: establece un contacto y una proximidad que no son formas de conocimiento ni posibles temas de una teoría. La relación entre

si, por el momento, se sigue su omisión (o simplificación) de la cuestión concerniente a la plausibilidad de una “significación sin contexto” es para poner en evidencia las endeble bases de su planteamiento de un punto de vista moral basado en el “imperativo de alteridad”.

Si lo expuesto en el punto anterior es pertinente y si, por lo tanto, la teoría pragmática del lenguaje no puede tomarse como el horizonte común desde el cual cabe el diálogo entre Habermas y Levinas, entonces podrá advertirse lo difícil que es plantear un “imperativo de alteridad” que vendría a corregir un “imperativo de universalidad” a partir de “una visión de la racionalidad que no tiene nada que ver con condiciones abstractas de validez, sino con las relaciones *reales* entre interlocutores”,⁶⁴ pues la posibilidad de entender en qué consiste la racionalidad de un imperativo, así como su distintivo carácter *moral*, presupone precisamente lo que Levinas pretende poner en cuestión al referirse a la alteridad como una “significación sin contexto”: que todo sentido se fundamenta en la capacidad de orientarse en un espacio de razones constituido por un entramado de reglas intersubjetivamente sancionadas que determinan el significado de nuestras acciones y juicios.

Las indicaciones previas no deben interpretarse como una descalificación de la propuesta levinasiana por incurrir en lo que Habermas denomina “contradicción performativa”,⁶⁵ más bien, su propósito es señalar la dificultad intrínseca en los intentos de proponer un punto de vista moral basado en “una experiencia sin concepto”, la cual, como sostiene Hendley, por ejemplo, reivindicaría el primado de la solidaridad sobre la justicia: “es nuestra relación de cuidado hacia el otro concreto el que establece el lugar para la perspectiva de la justicia imparcial y procedimentalmente regulada”.⁶⁶ El problema consiste en que esta “corrección” del punto de vista moral basado en la noción de justicia presupone ya la capacidad de decir “nosotros”, lo cual “significa ubicarnos en el espacio de las razones, donde damos y pedimos las razones de nuestras actitudes y realizaciones [...] porque las actitudes que adoptamos como respuesta a estímulos del entorno cuentan como *creencias* precisamente en la medida en que pueden servir

hablante y oyente no es una intención teórica o tética; más bien, precede a la escisión entre teoría y práctica, pero incluye un momento ético” (A. Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Universidad Northwestern, 1997, pp. 62-63 y 67.

⁶⁴ G. Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en *op. cit.*, p. 173.

⁶⁵ Según Habermas, el uso comunicativo del lenguaje trae consigo la obligación inmanente de justificar pretensiones de validez, y cuando las pretensiones de validez que se hacen niegan la posibilidad misma de tal justificación, entonces se ha incurrido en una contradicción performativa. En el caso de Levinas, ésta se haría presente porque el contenido proposicional de su acto argumentativo (su intento de pensar una instancia de sentido más allá de todo contenido predicativo) niega los presupuestos pragmáticos de ese contenido proposicional (es decir, Levinas sólo puede expresar su tesis mediante la contenidos predicativos) porque la mera sugerencia de una “significación sin contexto” cuestiona las mismísimas condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido.

⁶⁶ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, p. 523.

como razones [...] y los actos que realizamos cuentan como *acciones* justamente en la medida en que resulta apropiado presentar y exigir razones de ellos”.⁶⁷ Esta persistencia del “nosotros” sale a la luz al momento de examinar las situaciones concretas que los partidarios de Levinas invocan para poner en jaque a la ética del discurso: pobreza, detención, persecución, esclavitud, exilio, genocidio, situaciones en las cuales se experimenta la propia vulnerabilidad sin cortapisas, sin dejar siquiera lugar a la remota posibilidad de que el espacio de las razones correspondiente (jurídico, político, social) reconozca o repare el daño sufrido. En todos estos casos, se dice, a pesar de la ausencia de un horizonte racional de conmensurabilidad, somos aún capaces de juzgar moralmente, de súbitamente abatir el uso de los significados mediante los cuales el “espacio de las razones” al que pertenecemos describe al “esclavo”, al “inmigrante ilegal”, al “arraigado” o al “*Untermensch*” para, en contraste, reconocerlos como otros respecto a los cuales tengo obligaciones morales. Este reconocimiento no se trata, empero, de una decisión unilateral nacida de la compasión (de la que Nietzsche nos enseñó a sospechar), sino de la palabra del otro, la cual instaura una relación social que se levanta por encima del “nosotros” tejido en la práctica de dar y recibir razones, pero que sigue siendo un “nosotros” en la medida en que las *creencias* con base en las cuales puedo sostener que mis *acciones* son morales, a pesar de ser asimétricas y no-recíprocas, dependen de un entramado de relaciones intersubjetivas. La diferencia estribaría únicamente en que este “nosotros” posee directa e inmediatamente un sentido moral, como sugiere Vetlesen: “En lugar de producir un deber a partir de lo que simplemente es (y Hume viene a la mente en este punto, así como todos los defensores del naturalismo y el voluntarismo), la moralidad procede a hacer justicia a algo (una propiedad normativa) que ya se encuentra ahí. En breve, develamos la moralidad; no la creamos ni la inventamos”.⁶⁸

¿Cómo sería posible, sin embargo, “develar” esa moralidad inmanente a nuestras relaciones sociales si la relación con el otro es descrita como una experiencia no conceptual? Es decir, puede concederse, con Wellmer, que el punto de vista moral es una “idealización débil” cuya falibilidad —admitida sin ambages desde un principio— procede de un momento que en sentido estricto no es argumentativo: la experiencia de la vulnerabilidad del otro que reclama mi auxilio; sin embargo, esta postura reconoce también que el significado moral de esta experiencia tiene que ser, tarde o temprano, justificado por un orden de razones intersubjetivo. Lo que difícilmente se puede conceder es la insistencia en plantear un punto de vista moral (como hace Hendley), con todos los compromisos con el constructivismo que éste supone, desde el cual pueda sostenerse que el reconocimiento asimétrico del otro es un “imperativo” (como hace Bello) que forma parte de un punto de vista que no puede sino admitirse como normativo (como hace Vetlesen), y, al mismo tiempo poner en tela de juicio la imprescindible mediación

⁶⁷ Robert Brandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona, Herder, 2005, p. 37.

⁶⁸ A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, p. 10.

del “espacio de las razones” al momento en el cual se adopta directamente el *dictum* levinasiano “la ética es la filosofía primera” *como una tesis de filosofía moral*. En ese caso se pierde totalmente de vista la posición desde la cual puede hacer comprensible no sólo porque la mera “epifanía del rostro” vulnerable estaría por sí misma provista de fuerza normativa, sino también la razón por la cual esta obligación asimétrica podría pensarse todavía como un punto de vista moral descentrado.

Podría sugerirse, a modo de conclusión, que ante esta situación los críticos levinasianos de la ética del discurso podrían optar por dos caminos, ninguno de los cuales luce promisorio para su causa: O bien la “significación sin contexto”, la cual se hace patente en la vulnerabilidad del rostro, quiere decir que los modelos contrafácticos con base en los que se evalúa la corrección de los juicios morales son falibles porque no pueden abarcar ni prever todas las formas reales de dominación o exclusión presentes en la sociedad y para las cuales no se dispone *todavía* de un contexto normativo desde el cual quepa justificar las expectativas de los posibles afectados; y en ese caso se adopta una posición bastante próxima a la estrategia de Honneth, dirigida a construir una “gramática” moral de los conflictos sociales que, con el fin de evitar las tentaciones metafísicas, se circunscribe a “una fenomenología empíricamente controlada”, con lo que tendría que aceptarse como punto de partida justo la convicción que Levinas intenta poner en cuestión al insistir en la “curvatura del espacio intersubjetivo”:⁶⁹ que si la moral tiene lugar en la intersubjetividad, entonces un análisis apropiado (sea de carácter, empírico, reconstructivo, trascendental o especulativo) de la estructura de esta última proporciona una comprensión detallada del sentido de la moral. O bien se reconoce que la responsabilidad por el otro apunta a la realización concreta de una moral que, sin la necesidad de rechazarla, permanece voluntariamente al margen de los procedimientos de justificación concernientes a las condiciones bajo las cuales una norma puede ser como válida por todos los afectados; pero en ese caso tendría que admitirse que la reivindicación de la prioridad de la ética respecto a cualquier forma de conocimiento —reivindicación que podría tomar rumbos muy distintos: desde una ética de la compasión hasta lo que Didier Eribon denomina “una moral de lo minoritario” que invita a los parias a reafirmar su propia marginalidad como medio de “creación de sí”— no proporciona ni corrige un “punto de vista moral” en la medida en que renuncia a colocar en el “espacio de las razones” los argumentos por los cuales la vulnerabilidad del otro *sustituye* al principio moral expuesto por la ética del discurso.

⁶⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 295.



DIVERSIDAD CULTURAL
Y DERECHOS



Las mujeres en la última utopía platónica¹

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE

La democracia, la modalidad de organización social en la que los ciudadanos disfrutan de igualdad y libertad, suele ser considerada actualmente como la mejor forma de gobierno posible. Y no pocos teóricos estiman que la Atenas que va del 594, año en que Solón es elegido arconte, hasta el 322, cuando el macedonio Antipatros instaura una constitución oligárquica, engendró la forma original y más pura de tal sistema político.² Sin embargo, algunos escritores de aquella época no sentían demasiado respeto por la democracia ateniense. Aristócratas como Andócides o el viejo oligarca la critican severamente. Pero el rechazo más fuerte, influyente y duradero hacia ella provino del frente socrático.

Sócrates parece haber tenido la dudosa virtud de incomodar a todos los gobiernos de su ciudad. El protagonista de la *Apología* platónica aclara las razones por las cuales participó lo menos posible en la vida pública de su *polis*:

[...] no hay hombre capaz de salvar la vida, si se enfrenta noblemente con vosotros o con otra muchedumbre cualquiera, y si se pone a impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se hacen en la ciudad. [...] Varones atenienses; yo jamás he tenido en esta ciudad mando alguno, fuera del de consejero. Y aconteció cuando nuestra tribu, la Antióquida, presidía en el Prytaneo que vosotros pretendisteis juzgar en bloque a los diez capitanes que no recogieron los muertos en la batalla naval, contra ley, como vosotros mismos habéis reconocido más tarde. Yo sólo, entre todos los del Prytaneo, me enfrenté entonces con vosotros, a fin de que nada se hiciese contra las leyes. Y voté en contra. Y por más que los oradores estaban dispuestos a denunciarme y eliminarme, por más que vosotros lo pediais a grandes voces, creí que debía con la ley y con la justicia correr todos los peligros antes que, por miedo a la prisión o a la muerte, irme con vosotros que intentabais lo injusto. Y todo esto sucedió cuando la ciudad se gobernaba aún por democracia [...].³

¹ Agradezco a la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM y al Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México los apoyos institucionales y materiales que hicieron posible la redacción del presente texto.

² Todas las fechas son antes de Cristo.

³ Platón, *Apología* 31e-32c.

Sócrates es finalmente condenado a muerte en el año 399 por un jurado durante el periodo conocido como “la democracia restaurada”. Él y sus discípulos tenían razones para tachar de injusta a su ciudad. Pero la principal objeción de Sócrates contra la democracia no se reduce a su frecuente proceder errado. La misma acusación hace en contra de la oligarquía de los treinta tiranos implantada en el año 404 en la que participaron dos de sus discípulos más conspicuos, Critias y Cármides. Sócrates rechaza la democracia porque no considera que el pueblo deba decidir en los asuntos importantes.

Los expertos, los que saben, son los que han de dirigir a las muchedumbres dado que sólo ellos están capacitados para hacerlo correctamente. El saber confiere superioridad. Estos principios aristocráticos y epistemocráticos reaparecen en los diálogos de madurez de Platón.

La *República* suele ser considerada como la obra que contiene la primera gran utopía platónica, y quizá de todo Occidente. El Sócrates que protagoniza tal diálogo propone a sus interlocutores “[...] constituyamos en el pensamiento la ciudad desde sus fundamentos [...]”.⁴ El resultado de este proyecto es la “Calípolis”, una ciudad justa, perfecta y “conforme a la naturaleza”.

La ciudad perfecta está constituida por tres grupos sociales: 1) los filósofos reyes, 2) los auxiliares y 3) el pueblo cuyos núcleos se encuentran integrados fundamentalmente por artesanos y labradores.

La virtud primordial de los filósofos es la “prudencia” (o sabiduría, *sofía*).⁵ Por ende, si ellos satisfacen las expectativas de su ciudad imperará en ella la justicia.

A la clase, por tanto, y a la parte más reducida de la ciudad, y en la cual residen la ciencia, el mando y el gobierno, es a la que a la ciudad constituida conforme a la naturaleza debe el nombre de prudente en su conjunto; y este mismo linaje, que por naturaleza resulta ser el más reducido, es al que corresponde el participar de esta ciencia que, entre todas las demás, merece el nombre de sabiduría.⁶

Los filósofos reyes se reclutan de las filas de los mejores guerreros. El pueblo trabajador tiene pocas esperanzas de participar en la política. Los artesanos y los labradores, a decir del protagonista de la *República*, “[...] por su naturaleza están imperfectamente dotados, y tienen tan desfigurados los cuerpos como rotas y entecas sus almas, a causa de los trabajos manuales”.⁷ En la misma línea le pregunta a uno de sus interlocutores, “y el trabajo manual no calificado, ¿por qué crees que tiene una nota de infamia? ¿Podemos dar otra razón que la de ser en estos individuos su parte mejor débil por naturaleza [...]?”⁸

⁴ Platón, *República* 369c.

⁵ *Ibid.*, 428b.

⁶ *Ibid.*, 428e-429a.

⁷ *Ibid.*, 495d-e.

⁸ *Ibid.*, 590c.

La inferioridad física e intelectual de la población económicamente activa en la Calípolis determina que lo más conveniente tanto para ellos como para toda la sociedad es que acaten la autoridad de los grupos sociales superiores. “Para que tal hombre, por consiguiente, pueda ser regido por una autoridad semejante a la que gobierna en el hombre superior, sostenemos que debe ser esclavo (*doulos*) del mismo hombre superior, que es el que lleva en sí el principio rector divino”.⁹ La subordinación de los labradores y artesanos a los gobernantes garantiza la temperancia de la Calípolis. Sócrates hace hincapié en que “[...] la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo”.¹⁰

La concepción socrático-platónica del Estado es esencialmente antidemocrática. Sin embargo, el último de los diálogos, las *Leyes*, ofrece una sorpresa a los lectores de Platón.

Las *Leyes* narran la conversación llevada a cabo por tres ancianos durante su peregrinación desde Cnosos hasta un santuario de Zeus: un extranjero ateniense que será el corifeo, el espartano Megilo y el cnosio Clinias. Este trío mata el tiempo ideando la constitución de una colonia que se implantará en Creta: Magnesia.

La ciudad de los magnetes está constituida por 5 040 familias dedicadas principalmente a la agricultura y a las responsabilidades cívicas. Los esclavos y los extranjeros desempeñan los oficios considerados por Platón como “indignos” para un ciudadano o su familia. El régimen político propuesto para la ciudad de los magnetes “[...] sería algo intermedio entre el régimen monárquico y el democrático, de los cuales es menester que siempre participe toda constitución [...]”.¹¹ ¿Coquetea la filosofía platónica de senectud con la democracia? Las *Leyes* podrían sugerir que sí. Sin embargo, Magnesia contempla la existencia de cuatro clases de ciudadanos en función de sus fortunas.¹² Y si bien otorga el voto universal en algunos casos, restringe el número de los votantes que eligen a algunos de los funcionarios más importantes, como el ministro de educación. Esto ha llevado a autores como Saunders o Vidal Naquet, sólo por mencionar un par de artículos publicados en la última década, a descalificar la reconciliación con la democracia del último Platón, y a sostener que este autor seguiría siendo “totalitario y antidemocrático” hasta el final.¹³

Es difícil incluir a Platón en el censo de los demócratas. Las *Leyes* podrían parecer el último de los diálogos en el que se debería buscar una “democracia que incluya a las mujeres”. Sin embargo, esto es posible si se reconoce que la democracia antigua no es exactamente igual que las modernas y se ubica la situación de las mujeres en la sociedad ateniense.

⁹ *Ibid.*, 590c.

¹⁰ *Ibid.*, 432b.

¹¹ Platón, *Leyes* 756e.

¹² *Cf. Ibid.*, 744a.

¹³ *Cf.* Saunders, Trevor J., “Plato’s Later Political Thought”, pp. 476-477 y Vidal-Naquet, *La democracia griega. Una nueva visión*, p. 7.

Platón censura la situación a la que estaban sometidas las mujeres libres en la democracia ateniense.

El extranjero que protagoniza las *Leyes* ofrece un retrato de la existencia cotidiana en su ciudad: “[...] hemos amontonado, como suele decirse, en una sola vivienda todos los bienes y confiado a las mujeres la administración y la dirección de los telares y el lanificio en general”.¹⁴ Y considera que ello constituye un despilfarro de recursos humanos que un legislador no debe permitir de ninguna manera.¹⁵

Más de 2000 años antes de que sir Richard Burton o Margaret Mead abrieran los ojos de sus sociedades al respecto de que su modo de vida es convencional, uno entre tantos otros posibles, Platón insiste en que el patriarcado griego no tiene nada de natural.

Herederos de las historias de Heródoto y de la polémica sofística sobre la naturaleza (*physis*) y la ley (*nomos*), el discípulo de Sócrates encuentra que las costumbres de los pueblos bárbaros y del conjunto de los griegos difieren notablemente. Y destaca que existe aquella “[...] con que utilizan a las mujeres los tracios y muchos otros pueblos, es decir, que labren y apacienten bueyes y pastoreen y sirvan en modo no diferente al de los esclavos”.¹⁶ Los lacedemonios practican algo intermedio entre lo habitual en Atenas y Tracia, ahí las mujeres desde jóvenes participan en “[...] la gimnasia y al mismo tiempo en la música, y que las mujeres, si bien inactivas en cuanto a las lanas, entretejan también, pero no otra cosa que una vida trabajosa y en modo alguno trivial ni fácil, y con ello lleguen a medio camino en cuanto a cuidados, administración y crianza de los hijos, pero sin participar en lo relativo a la guerra [...]”.¹⁷ Las amazonas rondaban el imaginario social de los atenienses. Y el autor de las *Leyes* justifica su pretensión de igualar a los jóvenes de ambos sexos indicando que se ha persuadido de la viabilidad de ello “[...] al oír antiguos mitos y aún ahora saber que en los países vecinos al Ponto hay, como quien dice, incontables miríadas de mujeres, las llamadas saurómátides, a las cuales la comunidad con los varones no sólo en el manejo de los caballos, sino también de los arcos y de las demás armas ha sido prescrita sin distinciones para que se ejerciten sin distinciones también”.¹⁸

¿Qué estatus se otorga aquí a los mitos? El Platón anciano acepta la veracidad de algunas de estas narraciones, y hace hincapié en que “[...] el linaje de los poetas, siendo sin duda algo divino e inspirado en sus cantos, alcanza una vez y otra, con la ayuda de ciertas Gracias y Musas, muchas cosas de las realmente sucedidas”.¹⁹ Este pasaje se refiere a la historia de Troya dentro de la cual aparecen las amazonas. Y esta etnia

¹⁴ Platón, *Leyes* 805e.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 805a-806c.

¹⁶ *Ibid.*, 805d-e.

¹⁷ *Ibid.*, 806a.

¹⁸ *Ibid.*, 804e.

¹⁹ *Ibid.*, 682c. Platón sigue aquí la “epistemología poética” griega tradicional de acuerdo con la cual el conocimiento filosófico e histórico pertenece a las divinidades que pueden compartirlo con los mortales, si bien también es posible que engañen deliberadamente a quienes quieran perjudicar. Obviamente Platón modifica en las *Leyes* algunas ideas sobre el arte y los mitos que había sostenido en sus obras anteriores.

es mencionada reiteradamente en el libro VII de las *Leyes*. Los “antiguos mitos” aluden a mujeres capaces de “[...] colaborar con pericia en el lanzamiento de dardos, como algunas Amazonas [...]”.²⁰ Estas mujeres son hábiles en “[...] tomar el escudo y la lanza, imitando a la diosa [Atenea]”.²¹

El último de los diálogos escrito por la pluma de Platón reitera su convicción en la “convencionalidad” del patriarcado ateniense y hace hincapié en que en esta forma de organización social se desperdician las potencialidades de las mujeres. Es verdad que considera que una de las funciones naturales de las mujeres es la concepción, gestación y alumbramiento, y que estipula que las ciudadanas necesariamente han de ser “madresposas”. Sin embargo, los “cautiverios” de las magnesias resultan más holgados que los del común de las griegas clásicas.

El extranjero ateniense es inclinado a cierta clase de igualdad y a la democracia por su teoría de la justicia. “[...] La política no es nunca más que esto mismo, lo justo [...]”.²² Por esto es preciso que “[...] mirando a esto mismo también será menester que legisle: no a unos pocos tiranos ni a uno solo ni a ninguna clase de poder del pueblo, sino siempre a lo justo, que es precisamente lo que ahora mismo se dijo, la igualdad asignada en cada momento a desiguales [...]”.²³

Los funcionarios en Magnesia son elegidos por votación, pero no sin ser examinados antes de tomar posesión. Y algunos son incorporados por el mecanismo menos discriminatorio accesible a la mente de un ateniense: el sorteo.

Los requisitos que debe reunir quien aspire a ser integrado al padrón electoral de Magnesia se reducen a dos. Los electores deben haber “[...] recibido en su crianza una moral respetuosa para con las leyes y una buena educación encaminada a que sean capaces de ver con la debida repugnancia o aprobación y en consecuencia, de admitir o desechar a quienes merezcan una cosa u otra”.²⁴ Además, es necesario que “tomen parte en la elección de los gobernantes todos cuantos lleven armas en la caballería o en la infantería o hayan intervenido en la guerra mientras se lo ha permitido la edad”.²⁵

Las magnesias reúnen las características exigidas a los votantes. Y Platón no deja lugar a dudas acerca de que estas mujeres disponen de dos derechos democráticos fundamentales: 1) votar y ser votadas en algunas elecciones, y 2) ocupar cuotas de poder en puestos que las atañen directamente en tanto que mujeres.

Las magnesias se benefician del principio de “una persona, un voto” en algunas situaciones bien delimitadas. El ateniense determina que en caso de que un padre pretenda repudiar a uno de sus hijos que

²⁰ *Ibid.*, 806a.

²¹ *Ibid.*, 806b.

²² *Ibid.*, 757c.

²³ *Ibid.*, 757d.

²⁴ *Ibid.*, 751c.

²⁵ *Ibid.*, 753b.

[...] no le sea lícito hacerlo sin más ni más ni a la ligera, sino que ante todo debe reunir a sus parientes, incluidos los primos e igualmente a los que sean de su hijo por parte de madre, y acusarle ante todos ellos demostrando que es por todos conceptos merecedor de ser expulsado públicamente del linaje, y que permita también al hijo el uso de la palabra en la misma forma para sostener que no es merecedor de sufrir tal tratamiento. Y si el padre les convence y obtiene los votos de más de la mitad de los parientes —que votarán todos los hombres o mujeres que sean adultos, salvo el padre, la madre y el acusado—, entonces y en esas condiciones que le sea lícito al padre repudiar a su hijo, pero en modo alguno si no lo hace así.²⁶

La ciudad de los magnetes concede el voto universal a los ciudadanos y ciudadanas mayores de edad en los procesos de repudio, y de ello depende que un individuo pueda o no ser ciudadano, vote y sea votado para los cargos públicos. Las ciudadanas mayores de edad, por lo tanto, al menos pueden elegir a los futuros electores y candidatos. Han existido democracias donde no se elige directamente al jefe de gobierno, quizá las magnesias tampoco lo hagan. ¿Existe alguna razón para calificar a una clase de *polis* como democrática y a la otra no?

Las mujeres que pueden votar en lo atinente a su familia pueden ser votadas para ocupar algunos cargos públicos. La ciudad de los magnetes requiere de una gran cantidad de funcionarios. Entre éstos se incluyen intérpretes vitalicios de las leyes religiosas y sacerdotes anuales. Y el ateniense hace hincapié en que entre ellos deben haber tanto mujeres como varones, en que “[...] hay que designar sacerdotes o sacerdotisas que se ocupen de dar culto a los dioses: y en los nombramientos de todos ellos es menester que se proceda unas veces a elección y otras a sorteo”.²⁷ Los funcionarios religiosos deben cubrir una serie de requerimientos estrictos entre los que destacan que deben ser mayores de 60 años, tener el cuerpo íntegro, ser hijos legítimos, ser puros ellos y sus familias y no estar contaminados por hechos impíos como el homicidio. La rigidez de estos requisitos determina que no todos los ciudadanos puedan aspirar a ocupar tales puestos. Pero hay que reconocer que no se exige nada diferente para las mujeres. El extranjero asienta que es menester que “[...] haya también estas mismas normas sobre sacerdotisas”.²⁸

Las mujeres también pueden aspirar a ocupar los más altos puestos dentro del escalafón de la Secretaría de Educación Magnesia. “[...] El cuidado de todas estas cosas debe incumbir tanto a las gobernantes, cuando sean inspectoras de juegos y crianzas, como a los gobernantes en relación con la instrucción [...]”.²⁹

Las burócratas magnesias influyen en prácticamente todas las áreas de actividad en las que se desenvuelven las mujeres. A la hora de los alimentos, “[...] unos gober-

²⁶ *Ibid.*, 929a-c.

²⁷ *Ibid.*, 759b. Cf. 759a, 799b y 800b.

²⁸ *Ibid.*, 759d.

²⁹ *Ibid.*, 795c-d.

nantes y unas gobernantes a quienes les hubiese sido dada orden de vigilar y observar diariamente el desarrollo de las comidas en común y dar la señal en cada caso para el fin de todas estas comidas [...]”.³⁰

El extranjero ateniense aconseja que “[...] es necesario que nuestros recién casados sigan tomando alimentos en las comidas comunes ni más ni menos que en el tiempo transcurrido antes de las bodas”.³¹ Aristóteles hace hincapié en lo revolucionario de tal medida señalando que entre los filósofos y políticos con proyectos utópicos “ningún otro, en efecto, introduce estas innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, como tampoco sobre las comidas en común de las mujeres [...]”.³² La importancia de que las mujeres participen en las comidas en común se aprecia mejor si se tiene en cuenta que entre los espartanos el goce de los derechos ciudadanos supone el requisito de la aportación de la cuota que da derecho a participar en ella.³³ El autor de la *Política* consigna también que hay quienes consideran que “[...] la democracia consiste en las comidas en común y demás hábitos de la vida cotidiana”.³⁴ El que las magnesianas disfruten de comidas en común las libera en alguna medida del yugo de su casa u *oikos*. Pero aunque Platón no lo diga con todas sus letras, “democratiza” su situación, las incluye en el censo ciudadano según las tradiciones griegas.

El derecho de las mujeres a ser votadas suele ser irrelevante sin la garantía de que una proporción de ellas accederá efectivamente a un cierto número de puestos de decisión y poder. El extranjero ateniense establece que los funcionarios encargados de velar sobre cuestiones que atañen directamente a las mujeres, divorcio y violencia intrafamiliar, por ejemplo, tengan el contrapeso de un número igual de funcionarias.

Cientos de años antes que los códigos europeos, los de las *Leyes* consagran el derecho de ambos cónyuges de librarse de matrimonios insufribles mediante el libre recurso del divorcio. La incompatibilidad es una de las causales contempladas por el legislador que decreta que

[...] si hay un hombre y una mujer que no se entiendan en modo alguno por desdichada disposición de sus caracteres, es menester que haya siempre diez hombres de entre los guardianes de la ley que se cuiden de tales cosas, los de mediana edad, y con ellos diez de entre las mujeres que se ocupen de los matrimonios: y si pueden acaso reconciliarlos, que ello tenga validez, mas si los ánimos de ellos están excitados en demasía, que hagan lo posible por buscar quiénes podrían llevarse bien con el uno y la otra.³⁵

!Alcibíades no podría arrastrar hasta su casa a su esposa para evitar que demandara el divorcio ante la mirada de diez juezas! Igualmente, las segundas nupcias de las viu-

³⁰ *Ibid.*, 806e.

³¹ *Ibid.*, 780a-b.

³² Aristóteles, *Política* 1266a 33-36.

³³ *Cf. Ibid.*, 1272a 13-17.

³⁴ *Ibid.*, 1265b40-1266a1.

³⁵ Platón, *Leyes* 929e-930a.

das son decididas por sus parientes y por “[...] las mujeres que se ocupan de los matrimonios [...]”.³⁶

Los encargados de cuidar que los ancianos no sean maltratados por sus descendientes son tres guardianes de la ley de edad análoga a la de sus protegidos junto con tres de “[...] las mujeres que se ocupan de los matrimonios”.³⁷

“Las mujeres que se ocupan de los matrimonios” es un título demasiado restringido para toda la gama de funciones que ellas realizan. Ello quizá evidencie un dejo de desinterés platónico por tales burócratas. Pero lo que es fundamental es notar que en los asuntos que competen a hombres y mujeres, matrimonio, divorcio, violencia intrafamiliar, el autor de las *Leyes* defiende un sistema equitativo de cuotas. Diez hombres, diez mujeres en lo atinente a lo primero; tres jueces, tres juezas en lo último. Ello salvaguarda tanto los derechos de las mujeres a no ser afectadas tan arbitrariamente por el sexismo en los procesos en los que se veían inmiscuidas, como el de ocupar una parte representativa de los puestos de decisión y poder dentro del Estado.

Los diálogos, junto con otras fuentes de la época, reflejan la situación de las mujeres en la Atenas clásica. La democracia ateniense proclama la libertad y la igualdad de todos... pero de todos los ciudadanos varones que tienen el monopolio de la política y la guerra. Esta democracia excluye de la vida pública en general a las mujeres legítimas de los ciudadanos. Éstas son recluidas en la medida de lo posible dentro del *oikos*.

Quizá el 99% de la filosofía política platónica sea marcadamente antidemocrática y patriarcal. Negar totalmente su organicismo y su defensa de ciertas jerarquías está condenado al fracaso.

Sin embargo, el presente trabajo arriba a una conclusión acerca de la democracia de la ciudad de los magnetes: ésta es una democracia que pretende otorgar algún grado, si bien limitado, de igualdad a sus ciudadanos sin distinción de género.

Cuando Platón es democrático, en función de sus teorías de lo que es justo, es más radical que Pericles. Y las propuestas de “democracia familiar”, derecho de las mujeres a votar y ser votadas junto a la prescripción de cuotas de poder para ambos sexos lo ubican como el primer adalid occidental de una “democracia que no excluya a las mujeres”.

³⁶ *Ibid.*, 930c.

³⁷ *Ibid.*, 932b.

La contingencia de los derechos humanos

Mónica GÓMEZ SALAZAR

El proyecto humanista ilustrado está siendo desplazado por el pluralismo. El primero, el proyecto de la burguesía liberal, se esforzó por emancipar al hombre de Dios y de otros hombres; aliado a la racionalidad, pretendió la abstracción del ser humano de cualquier colectividad y emprendió la universalidad de los derechos y valores con base en la idea de una naturaleza humana común. Por otro lado, en la actualidad somos testigos de un pluralismo que comienza a reemplazar la verdad única y universal por el contextualismo y los efectos prácticos de las acciones.

De momento, lo que se preserva del humanismo son los derechos universales de los hombres. La pregunta es si estos derechos podrán ajustarse a las condiciones que el proceso pluralista va estableciendo. Para poder responder a esta cuestión, será necesario mostrar que no hay tal cosa como unos derechos de los hombres inherentes a una naturaleza humana común y que por el contrario, desde su comienzo han sido contextuales. Para la exposición de esta idea describiremos *grosso modo* las circunstancias particulares a las que respondieron los documentos que antecedieron a la primera declaración de derechos humanos nombrada *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*. A continuación, explicaremos el modo como este último documento responde a las necesidades, intereses y, en general, a la forma de vida de la comunidad inglesa en el continente americano. Finalmente, propondremos que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 debe reformularse considerando las realidades y condiciones en las que vivimos en el siglo XXI.

En el preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* se afirma que "...la libertad, la justicia y la paz [...] tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana".¹ Una postura como ésta afirma que los derechos humanos están determinados intrínsecamente por la naturaleza que hombres y mujeres comparten. En tal caso, estos derechos habrían permanecido inalterables a lo largo de la historia de la humanidad.

¹ <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>.

No es así, los derechos humanos no surgieron como una entidad abstracta ajena a las prácticas sociales de los individuos y a sus situaciones particulares. Por ejemplo, las primeras *Declaraciones* tienen lugar en contextos en que los individuos eran oprimidos por el gobierno y por viejas instituciones como la eclesiástica. En ese entonces, era necesario encontrar un recurso que sustentara la libertad de los hombres al margen de cualquier grupo, de tal suerte que los individuos fueron presentados como seres dotados de derechos inherentes a su naturaleza; aunque en realidad de lo que se trataba era de liberarlos de la opresión del gobierno, de las viejas asociaciones y de las tradiciones heredadas. Teniendo en cuenta este ejemplo, se podría decir que las formulaciones de las diferentes *Declaraciones* de los derechos humanos han dependido de las distintas necesidades pragmáticas de los individuos de acuerdo con un momento histórico y una comunidad de pertenencia y no de una naturaleza humana común.

La idea de unos derechos inherentes a la naturaleza humana se desvanece ante el hecho de una pluralidad de *Declaraciones* a través de la historia. La *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y su homónima de 1793, la *Declaración de Derechos* de 1848 y la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, están localizadas en un tiempo y lugar específicos. Si bien al paso de las generaciones todas estas *Declaraciones* han convergido en algunos puntos, de esto no se sigue que los derechos sean naturales. El problema es que en el proceso de aprendizaje y afirmación de lo formulado en otra época, tendemos a generalizarlo y fijarlo como verdad absoluta. Olvidamos por un lado, que esos derechos son resultado de acuerdos realizados por individuos que, de un modo práctico, resumieron las creencias y acciones que consideraron valiosas en un contexto determinado y según una forma de vida. Por otro lado, olvidamos que los individuos son quienes históricamente, a través de sus prácticas sociales y de acuerdo con ciertas necesidades, han preservado o transformado los derechos y valores expresados en las diferentes *Declaraciones*.

Con base en estas ideas cabe preguntarse si la *Declaración* de 1948 responde a las problemáticas, necesidades y formas de vida del siglo en el que actualmente vivimos.

Primeros contextos históricos de la formulación de los derechos humanos

La Carta Magna de 1215, la *Petition of Right* de 1628 y el *Bill of Rights* de 1689

En un medio político social en el que Juan sin Tierra (el tercero de los hijos de Enrique II de Inglaterra, llamado así porque a diferencia de sus dos hermanos, no recibió dote patrimonial), a la cabeza de Inglaterra, estaba al borde de una invasión extranjera por parte del monarca francés Felipe Augusto, la nobleza inglesa aprovechó la situación para condicionar su ayuda al monarca a cambio de que hiciera la concesión de una serie de garantías en el orden político, económico y jurídico. El documento que recogió estas garantías fue la *Carta Magna* fechada el 15 de junio de 1215. Los temas que en este

texto se concentran están relacionados, sobre todo, con la libertad, la seguridad y el bienestar de los súbditos.² Siguiendo a Nazario González,³ en la *Carta* se distinguen cinco temas centrales:

Un primer tema comprende los artículos en que el rey recortaba sus derechos con respecto a sus súbditos y reconocía sus abusos, disponiéndose a corregirlos. Por ejemplo, el rey no elevaría los impuestos sin el consentimiento del *Commune Consilium* conformado por la nobleza, específicamente por condes y barones, y altos eclesiásticos, como arzobispos y abades. El rey también limitaría las penas a los que hubieran cometido el delito de traición y, como se indica en el artículo 17 de la *Carta*, descentralizaría la justicia que ya no se ejercitaría únicamente en la Corte sino en cualquier lugar. El rey se comprometía a su vez, en la medida en que hubieran sido recortadas, a reafirmar y devolver las libertades concedidas a la ciudad de Londres. Asimismo, en el artículo 55 de la *Carta* se indica que el rey condonaba todas las multas y castigos que hubieran sido impuestos de modo injusto y contrarios a la ley y se comprometía a nombrar a personas que conocieran las leyes del reino y estuvieran dispuestas a observarlas.

Un segundo tema concierne a la ratificación que hizo el rey de los privilegios de los nobles y de la Iglesia, lo que nos confirma que la *Carta Magna* era un documento feudal.

El tercer tema está dedicado al pueblo y establece las competencias de los oficiales y los súbditos. Por ejemplo, en el artículo 38 se indica que ningún oficial podía someter a la ley a un súbdito sólo por su propio testimonio, era necesario que concurriera el testimonio de otra persona conocedora del caso.

Un cuarto tema es el de los sectores débiles de la población como las viudas y los menores de edad. En el artículo 7 se expresa que al morir el marido, la viuda recibiría inmediatamente la parte de los bienes que le correspondían. Por otro lado, si alguien al morir debía dinero a un judío y los herederos eran menores de edad, el judío no podría cobrar la usura hasta que el menor alcanzara la mayoría de edad.

Finalmente, el quinto tema reside en cierta preocupación ecológica al hacer explícito en el artículo 47 que los bosques deforestados debían volver a poblarse.

Parte de la importancia de la *Carta Magna* reside en que Juan sin Tierra murió año y medio después de firmarla, pero los monarcas que le sucedieron ratificaron una y otra vez el documento firmado por su antecesor. A esto hay que agregar que a finales del mismo siglo XIII los mercaderes comenzaron a formar parte de la *Commune Consilium*; ellos no pertenecían ni a la nobleza ni a la Iglesia, pero adquirieron una importancia cada vez mayor a medida que la economía dejaba de ser agraria y se transformaba en una economía de comercio donde la banca comenzó a ser significativa. Los mercaderes por tanto, necesitaron ser considerados en el artículo de la *Carta Magna* que establecía

² *Vid.* <http://www.bl.uk/treasures/magnacarta/translation.html>. <http://www.constitution.org/eng/magnacar.htm>.

³ Véase Nazario González, *Los derechos humanos en la historia*. Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, pp. 34-36.

que el rey no podía elevar los impuestos por su cuenta, sino que debía de contar con el *Commune Consilium*. A partir de mediados del siglo XIV el *Commune Consilium* —que esta vez incluía a los mercaderes— se dividió en dos cuerpos: los Lores y los Comunes, lo que dio lugar al nacimiento del Parlamento inglés, mismo que fue de gran importancia en el ámbito económico, específicamente en el tema de los impuestos. Fue precisamente el Parlamento inglés el que emitió la *Petition of Right* en 1628, el contexto en el que tuvo lugar este documento fue el siguiente:⁴

Carlos I, el segundo monarca Estuardo, apenas había ascendido al trono, se vio obligado a solicitar año tras año nuevos impuestos para subvencionar guerras contra Francia y España, así como para cubrir sus gastos personales y de la Corte. El Parlamento consideró que estos gastos eran excesivos y se negó a conceder el dinero. Carlos I como respuesta a esta negativa elevó los impuestos por su propia cuenta y penalizó a los súbditos que no quisieran pagarlos, encarceló a los jueces que se negaron a juzgar a estos súbditos rebeldes y llevó a cabo un reclutamiento para formar un ejército propio. Fue entonces cuando Edward Coke por parte de los Comunes, redactó un documento titulado *Petition of Right*.⁵ El artículo 3 de este documento establece que ningún hombre libre podía ser detenido o encarcelado o privado de sus libertades ni declarado fuera de la ley ni desterrado o anulado en su personalidad si no era por un juicio legal de sus pares o por la ley del país. Al comienzo del documento se lee: “se ruega humildemente a Su Majestad que en adelante nadie sea obligado a prestar dinero ni a pagar impuestos que no hayan sido consentidos por una ley del Parlamento”. En otro momento, el documento pide que no se declare la ley marcial con la consiguiente imposición inmediata de la pena capital. La reacción del rey fue cerrar el Parlamento y durante once años a partir de 1629 este último quedó reducido a la clandestinidad.

En 1640, Carlos I no tuvo otra opción que abrir el Parlamento, Escocia había declarado la guerra a Inglaterra y era necesario solicitar recursos extraordinarios. El Parlamento impuso al monarca unas condiciones que éste no estuvo dispuesto a cumplir, de suerte que se inició la guerra entre el rey y el Parlamento, guerra que terminó con la derrota y ejecución de Carlos I. Se inició el gobierno del Parlamento dominado por los puritanos más duros llamándose el Parlamento de los Santos. Éstos continuaron con la política de enfrentamiento con el monarca y votaron a favor de la pena capital, el Parlamento pronto fue dominado por el jefe militar Oliverio Cromwell, quien acabó asumiendo en su persona los plenos poderes. Así fue como Inglaterra entró en un periodo de dictadura moral y política, se prohibieron las representaciones teatrales, se retiraron los adornos de las iglesias, se persiguió el lujo, en resumen, el modelo puritano de vida pretendía trasladarse a toda la sociedad. En 1658 murió Cromwell sucediéndole Carlos II y luego su hermano Jacobo, duque de York. Durante su reino, Jacobo II levantó un ejército propio, amañó las elecciones al Parlamento para que fueran elegidos sus

⁴ Véase *ibid.*, pp. 38-41.

⁵ Véase <http://www.constitution.org/eng/petright.htm> y http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/c1812/12371952008017182976624/p0000001.htm#I_1.

amigos, dictó penas, incluyendo la pena capital sin previo juicio, y llevó una política oculta de alianza con el rey de Francia, Luis XIV. Posteriormente, Jacobo II tuvo que dejar el trono y huyó con el fin de preparar un ejército más fuerte con el cual recuperar el trono, hecho que a pesar de los intentos no se produjo. En ese vacío de poder, en 1689 el Parlamento redactó un documento que los nuevos monarcas debían aceptar antes de ocupar el trono, este documento fue el *Bill of Rights*.⁶ Entre sus puntos más importantes están: las elecciones de los miembros del Parlamento debían ser libres; los parlamentarios debían tener libertad de expresión dentro y fuera del Parlamento; el rey no podía suspender una ley que hubiera sido votada por el Parlamento; el rey no podía crear ejércitos propios y tampoco podía elevar los impuestos por su cuenta; en los juicios no se impondrían castigos excesivos y los nombres de los miembros del jurado se darían a conocer públicamente.

Estos tres documentos fueron antecedentes de la primera declaración de derechos humanos de la historia que tuvo lugar en las trece colonias, concretamente en el pueblo de Virginia.

*Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia 1776*⁷

El contexto social en el que vivía el pueblo de Virginia era colonial, con instituciones elementales con carácter de asamblea y sin una organización política interna plenamente desarrollada. Los miembros del pueblo de Virginia consideraban la templanza como un valor fundamental de una sociedad, lo cual se refleja en el artículo 15 de la *Declaración de 1776*.⁸ A esta virtud que podríamos llamar laica, se añadió en el artículo 16, la recomendación de ser religiosos practicantes en el marco de su derecho a la libertad religiosa.

Los artículos establecidos en esta *Declaración* no pueden considerarse fuera del contexto en el que vivía el pueblo de Virginia. En el artículo 1 se establece que “todos los hombres son por naturaleza igualmente libres...” La formulación de este artículo se debe en buena medida a que las comunidades de blancos, negros e indios debían convivir en un reducido espacio geográfico y en una proporción numérica y estatus social desigual. Pero el principio de igualdad basado en la naturaleza humana contradecía la esclavitud y pedía la participación igualitaria de las tres comunidades en el gobierno que surgiera de esa *Declaración*. Sin embargo, la esclavitud era pieza clave de la economía de la colonia, así que la solución formal que se dio fue declarar que ni los negros ni los indios estaban representados en la Asamblea, de modo que nada de lo que se deliberase ahí les concernía. En consecuencia, ninguno de los miembros de estas dos comunidades podía ejercer el derecho al sufragio, pues si como indica el artículo 6 de esta *Declaración*, “... las elecciones de representantes del pueblo reunido

⁶ Véase <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/england.htm>.

⁷ Véase http://www.constitution.org/bcp/virg_dor.htm.

⁸ Véase N. González, *op. cit.*, pp. 61-66.

en Asamblea deben ser libres...” en tanto los negros y los indios no formaban parte del pueblo, no participaban ni eran representados en la Asamblea, no podían ejercer su derecho de elección.

La *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia* no puede considerarse fuera de un contexto histórico, especialmente por la clara influencia del pensamiento de Locke para su formulación. El modelo de régimen político según la doctrina contractualista que Locke expone en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* se refleja especialmente en los artículos 1 y 3 de la *Declaración de Virginia*. En el artículo 1 se establece que “todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos que les son inherentes, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden ser privados”. Este artículo leído literalmente excluye el trabajo forzado por esclavitud y excluye también la expropiación forzada de las tierras de los indios de América del Norte, lo que entraba en conflicto con los intereses de la burguesía inglesa y su objetivo de colonización.

El argumento central de Locke se desarrolla a partir de la idea de que el estado de naturaleza en el que viven todos los hombres no se contrapone, como en el caso de Hobbes, al estado civil, sino que este último es una perfección del estado natural. Según Locke, en el estado de naturaleza:

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se vea amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona.⁹

De modo que esta ley de la naturaleza se basa sobre todo en el respeto a la integridad física del hombre y el respeto a sus propiedades. Todavía más, para Locke el que transgredía la ley de naturaleza estaba declarando que vivía guiándose por reglas diferentes de las que mandaba la razón. Así, el transgresor era un peligro para la humanidad, y cada hombre, en virtud del derecho que tenía de preservar el género humano en general, podía destruir aquello que le era nocivo y castigar a quien hubiera transgredido la ley.¹⁰ Para Locke, aquellos que se guiaban por reglas diferentes a las que daba la razón eran los indios y los negros que vivían en América del Norte, hombres que dado que no formaban parte de una sociedad civil como la inglesa, eran concebidos como seres que aún estaban en el estado de naturaleza.¹¹ Al oponerse a la burguesía, a la sociedad

⁹ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 1990, párrafo 7.

¹⁰ Véase *ibid.*, párrafo 8.

¹¹ Véase James Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1993, p. 151.

inglesa, los indios y negros eran entendidos como bestias salvajes que se levantaban en contra del género humano. De acuerdo con la ley de naturaleza, al hacerlo, perdían su libertad y todos sus derechos inherentes. Según Locke “...un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquel en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia”.¹²

Y justamente por este levantamiento, por esta violación a la ley de naturaleza por parte de los indios —aunque ellos mismos no lo supieran— aquellos que hubieran sufrido daño, esto es, los ingleses, tenían derecho a pedir reparación por él. De modo que el que había sido perjudicado, podía apropiarse legítimamente de los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho de la propia conservación de la humanidad.¹³ De esta forma Locke legitimó la esclavitud. Los esclavos

Al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos [...] estos hombres habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.¹⁴

Volviendo al artículo 1 de la *Declaración de Virginia*, todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, tienen derechos que les son inherentes y de los que no pueden ser privados al entrar en estado de sociedad. Pero este estado de sociedad se entiende como el estado en que vivía la sociedad inglesa y sólo al interior de este tipo de sociedad los hombres podían poseer propiedades, buscar y obtener la felicidad y la seguridad. Los que estuvieran fuera de ella, a saber, los indios y los negros, no serían tratados conforme a los derechos que establece esta *Declaración*, pues en términos civiles y políticos, los indios y los negros no formaban parte del pueblo de Virginia. En este sentido, en el artículo 3 en el que se indica que “el Gobierno es instituido, o debería serlo, para el provecho, protección y seguridad común del pueblo, nación o comunidad...” Literalmente, el gobierno debía instituirse para el provecho, protección y seguridad común de quienes formaban la sociedad civil, el pueblo de Virginia, a saber, los ingleses, no los negros ni los indios.

Se verá pues, que la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia* no puede comprenderse al margen del contexto histórico y social en que se formuló. Del mismo modo, la *Declaración* de 1948, vigente en nuestros días, tampoco puede entenderse independientemente de su contexto. Si bien esta última *Declaración* aplicada a los diversos contextos actuales no se vuelve ininteligible, al menos sí se afirma insuficiente.

¹² J. Locke, *op. cit.*, párrafo 16.

¹³ Véase *ibid.*, párrafo 11.

¹⁴ *Ibid.*, párrafo 85.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 está estrechamente ligada a la Segunda Guerra Mundial, desde el preámbulo se lee:

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias [...]¹⁵

Se trata de una clara alusión a los crímenes nazis, al genocidio judío. El artículo 2 es un visible llamado a la igualdad de los seres humanos sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole,¹⁶ el artículo 3 declara el derecho a la vida y a la seguridad de la persona.

Aunque el rechazo a la esclavitud ya había sido enunciado en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1793 y más expresamente en la *Declaración de Derechos* de 1848, la forma en que fueron tratados los judíos en los campos de concentración fue de hecho una forma de esclavitud. De ahí que en el artículo 4 se explicita que "...la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas".¹⁷ El artículo 9 enuncia que nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado, el artículo 12 indica que nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio, ni de ataques a su honra o a su reputación. El artículo 14 expresa que en caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo y a disfrutar de él, en cualquier país. El artículo 18 establece que todo ser humano tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y de religión. En el artículo 26 se indica que toda persona tiene derecho a la educación, y esta educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos. Además, indica que la educación "...favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz".¹⁸ Lo que es una referencia directa a que la educación no debe ir dirigida al culto de la guerra y a la exclusión de otros pueblos, como ocurrió en la Alemania nazi.

Como se ve, hay una estrecha relación entre los artículos que conforman esta *Declaración* y la fijación por condenar los crímenes nazis. Se podría decir que este documento se formula en buena parte como respuesta a la Segunda Guerra Mundial y para evitar que vuelvan a repetirse esos crímenes en la historia de la humanidad.

¹⁵ <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Idem*.

Por otro lado, que esta *Declaración* se formule en el marco de la Organización de las Naciones Unidas permite entenderla con un sello de universalidad que no tenían las *Declaraciones* anteriores, y esta “universalidad” —que es preferible llamar internacionalización de los derechos humanos— se acrecienta, al menos en teoría, a medida que ingresan a la Organización de las Naciones Unidas nuevos Estados miembros.

Aunque esta última *Declaración* tiene pretensiones universales, aún con ellas, no podemos apreciar los derechos humanos fuera de su contexto. Si bien en su momento esta *Declaración* constituyó un paso importantísimo a favor de unas relaciones humanas pacíficas, en la actualidad los derechos que la conforman resultan insuficientes y deben reformularse. De hecho, desde 1947 y 1948 que tuvieron lugar los debates para la formulación de este documento, el proyecto ya tenía vacíos e insuficiencias que en la actualidad deben ser atendidos.

Insuficiencias de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

Uno de los aspectos que desde los debates del proyecto de *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no fue considerado, es el que se expresa en el artículo 16 de la *Declaración*, a saber:

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.¹⁹

En Egipto, como en la mayoría de los países musulmanes, existen ciertas restricciones respecto al matrimonio de la mujer musulmana con hombres de otra religión. Estas limitaciones son de carácter religioso y se basan en el propio espíritu de la religión musulmana.²⁰ Éste es un buen ejemplo de cómo la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* ha hecho abstracción de los contextos en que viven las personas, mismas que han preservado sus formas de vida actuando de acuerdo con ciertos valores, prácticas, creencias, tradiciones, lenguaje, ritos, acciones morales, que a lo largo de la historia han ido constituyendo su propia cultura. Otro caso ilustrativo del modo como esta *Declaración* no considera la diversidad de contextos en los que viven los seres humanos lo tenemos en el artículo 18 que dice: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Véase *Continuación de los debates sobre el proyecto de Declaración Universal de Derechos del Hombre: informe de la Tercera comisión (A/777)*, p. 386.

o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.²¹

En el caso de los países musulmanes la fe religiosa no puede cambiarse a la ligera. En Egipto, por ejemplo, cuando un hombre cambia de religión lo hace impulsado por influencias externas o por motivos poco aconsejables como es el caso del divorcio.²² Así, un derecho como el establecido en el artículo 18 —que al interior de una comunidad liberal puede ejercerse porque, al menos en teoría, los individuos gozan de libertad para poder elegir autónomamente integrarse a un grupo y en cualquier momento pueden modificar su decisión para unirse a cualquier otro— no es un derecho que pueda ejercerse en todos los contextos donde vivan seres humanos; estrictamente hablando, no es un derecho universal.

Otra razón de por qué los derechos humanos deben reformularse, la encontramos en que desde los debates para el proyecto de esta *Declaración* no se aseguró una forma de garantizar la protección de los seres humanos como miembros de los diversos grupos sociales a los que pertenecen. El proyecto de resolución que se presentó a la Asamblea se fundó en conceptos individualistas que consideran a los seres humanos como seres aislados, abstraídos de las condiciones sociales y culturales en las que viven y que los constituyen en los hombres y mujeres que son. En este sentido, la *Declaración* no se basa en la realidad, no es una *Declaración* que tome en cuenta la dimensión social y cultural de los individuos, y no considera que el bienestar de los mismos dependa en gran medida de las condiciones que prevalecen en la comunidad a la que pertenecen; la protección de las comunidades tendría que haberse incluido.²³ Una vez más, tener en cuenta el contexto social y cultural en el que viven los integrantes de una comunidad es fundamental para poder formular una serie de derechos que esos sujetos habrán de ejercer. Por ejemplo, la *Declaración de Derechos del Hombre* de 1789 podía basarse en la idea de un individuo aislado, ajeno a una comunidad, porque en ese momento histórico estos derechos representaban la rebelión del hombre contra la opresión feudal. En la actualidad, entre las realidades a las que debe atender una declaración de los derechos humanos están las prácticas capitalistas transnacionales que, de la mano de los avances tecnológicos e informáticos, han acortado las distancias y traspasado las fronteras redefiniendo el poder del Estado-nación. Esta transformación del Estado-nación ha impulsado cambios socioeconómicos, culturales, demográficos en un contexto histórico que plantea importantes desafíos a los derechos humanos. Dicho contexto implica al menos, la redefinición de las fronteras, el aumento de los flujos migratorios, la innegable reivindicación de las identidades culturales, el cuestionamiento del proyecto universalista liberal y el surgimiento de posturas pluralistas que en ocasiones llegan a la apuesta por la irreductibilidad e incommensurabilidad de las diferencias.

²¹ <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>.

²² Véase *Tercera comisión*, p. 386.

²³ *Ibid.*, p. 387.

El desafío de los derechos humanos hoy es reformularse considerando que los seres humanos viven al interior de diversas realidades. Por ejemplo, el artículo 15 de la *Declaración* expresa que “toda persona tiene derecho a una nacionalidad”.²⁴ Derecho insuficiente si tenemos en cuenta las altas tasas de migración en el ámbito internacional. Una reformulación de este artículo podría ser que los seres humanos tuvieran derecho a elegir su ciudadanía independientemente del territorio donde hayan nacido o los vínculos sanguíneos que les unan a algún Estado. Por otro lado, el artículo 27 señala que “toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora”.²⁵ Una práctica común en nuestros días es la apropiación del conocimiento tradicional de las comunidades originarias por parte de empresas farmacéuticas y alimentarias. El artículo 27 podría reformularse de tal modo que el conocimiento comunitario fuera protegido aun cuando no se reflejara en una producción científica, literaria o artística individual.

En suma, parafraseando a Vico respecto a las críticas que hacía a la ley natural y al contrato social, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* considera a un hombre demasiado alejado de la realidad para que sus principios puedan aplicarse. Este tipo de documentos, al omitir la capacidad de los seres humanos de transformarse a sí mismos, se convierten en una caricatura que suele conducir a absurdos. Los derechos humanos deben redefinirse, abandonar ese modelo estático que prescinde de las realidades sociales y culturales, y en su lugar, reconocer que el ejercicio de estos derechos no se garantiza a través de acuerdos, se garantiza en las prácticas sociales de los hombres y mujeres que viven al interior de sus respectivos contextos.

²⁴ <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>.

²⁵ *Idem*.



COMENTARIOS DE LIBROS



Mariflor AGUILAR RIVERO y María Antonia GONZÁLEZ VALERIO, coords., *Gadamer y las humanidades I*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

En noviembre de 2004, a manera de homenaje póstumo al pensador alemán, se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el *Congreso Internacional Gadamer y las humanidades*. Este libro recoge parte de los trabajos ahí expuestos y los agrupa en torno a tres ejes temáticos: la ontología, el lenguaje, y la estética.

En el texto que abre el libro, Jean Grondin, conocido estudioso de la obra de Gadamer, se hace la siguiente pregunta: ¿es la fusión de horizontes una versión gadameriana de la adecuación entre el intelecto y la cosa? Antes de responder, Grondin hace un examen de la noción de fusión de horizontes, en donde aclara que el horizonte no es nuestro punto de vista, sino aquello que vemos y nos circunda, aquello que escapa a nuestra subjetividad porque es exterior a nosotros; mientras que la idea de fusión implica hacer de dos cosas una, esto es, reunir dos tradiciones en un solo pensamiento. Así, según Grondin, Gadamer habla de una fusión (adecuación) entre un texto o tradición (la cosa) y el comprender (el intelecto).

Como muestra de las múltiples lecturas que la obra de Gadamer propicia, la ontología gadameriana es puesta en relación con tres emblemáticos y disímiles filósofos: Aristóteles, Nietzsche y Ortega y Gasset. En lo que toca al primero de estos pensadores, Teresa Oñate, después de reflexionar sobre el porqué y hasta qué punto la racionalidad hermenéutica gadameriana es una reactualización de la filosofía práctica de Aristóteles, se hace las siguientes preguntas: “¿dónde estamos?, ¿en qué filosofía de la historia estamos una vez que la hermenéutica de Gadamer se ha convertido en la nueva *koiné* del mundo actual?” De la siempre difícil relación entre Gadamer y Nietzsche se ocupan Luis Enrique de Santiago y Rebeca Maldonado. De Santiago se enfoca en la acusación de relativismo que tanto la hermenéutica gadameriana, como el perspectivismo nietzscheano han recibido. Ambas posturas concuerdan al señalar que la comprensión se da desde una situación o perspectiva siempre cambiante, en virtud de la historicidad del comprender, pero, para Santiago estas posturas, siempre críticas de todo objetivismo dogmático, no desembocan en el nihilismo. Por su parte, Rebeca Maldonado encuentra en el saber de la finitud un punto de coincidencia entre Gadamer y Nietzsche, ya que este saber no sólo está detrás de todo el pensamiento

gadameriano, sino también es el motivo que lleva a Nietzsche a pensar la vida como fenómeno hermenéutico. El trabajo de Greta Rivara cierra la sección dedicada a la ontología repasando un texto en el que Gadamer reflexiona sobre Ortega y Gasset. El filósofo español aparece no sólo como un agudo crítico de la modernidad, sino como un antecedente de la hermenéutica gadameriana al señalar que la vida y la historicidad preceden siempre a la conciencia.

De los cinco textos que integran el apartado dedicado al lenguaje, los tres primeros nos enseñan que, en la reflexión de Gadamer, el tema del lenguaje no puede separarse de las cuestiones ontológicas. Suponiendo que el giro lingüístico sea una vía para superar el paradigma metafísico y gnoseológico tradicional, Carlos Gende, después de preguntarse si la hermenéutica gadameriana contribuye al nuevo paradigma, termina sosteniendo la tesis, según la cual, Gadamer, al describir el lenguaje como saber del mundo, asume el viejo paradigma pero con otras consecuencias. Por su parte, María Teresa Muñoz, siguiendo a Rorty en la clasificación que éste hace de Gadamer como nominalista, intenta mostrar que la concepción gadameriana del carácter constitutivo del lenguaje no cae ni en el relativismo, ni en el conservadurismo, como algunos críticos sostienen. En su texto “El diálogo como indicación formal”, Jorge Reyes trata de esclarecer “cuál es el papel que desempeña el concepto de diálogo en la hermenéutica de Gadamer”, poniendo el énfasis en las nociones de distancia, familiaridad y extrañeza que se manifiestan en la lingüisticidad.

Los dos textos que cierran la sección dedicada al lenguaje redimensionan este tema en sus implicaciones aparentemente menos filosóficas, pero igualmente importantes para el pensamiento. La relación de Gadamer con Humboldt, a partir de la concepción que cada uno sostuvo sobre el lenguaje, es repasada por Érika Lindig, quien concluye con una invitación a pensar “en las lenguas con *responsabilidad*, es decir, dejando que lo ajeno de ellas nos interrogue”. Las tensiones políticas que la experiencia de la tradición y la memoria acarrear son pensadas con lucidez por Ana María Martínez de la Escalera, que, de la mano de Gadamer y Todorov, nos recuerda que la memoria es heterogénea y no puede ser reducida a una lengua o a un monumento.

El pensamiento hermenéutico de Gadamer no es un agregado de temas separados y dispares. Si bien, como vimos líneas arriba, la reflexión ontológica se entrelaza con la meditación sobre el lenguaje, la estética gadameriana, tema de la tercera sección del libro, recoge las preocupaciones ontológicas y lingüísticas relacionándolas con la crítica de arte, las manifestaciones artísticas, la poesía y la teoría literaria.

Gadamer es confrontado críticamente con otros pensadores. Primero, la relación Gadamer-Nietzsche aparece de nuevo, pero ahora desde el ángulo de la lectura que Gadamer hace del estilo nietzscheano. Este estilo, según reconoce el propio Gadamer, cumple con una propuesta del *Así habló Zaratustra*: la ligereza. Pero, curiosamente, el *Zaratustra* mismo no cumpliría esta propuesta. Paulina Rivero polemiza con Gadamer acerca de esta paradójica afirmación. Mientras que, en “Gadamer ante la estética kantiana”, Sixto Castro afirma que la estética gadameriana es contraria a la analítica de lo bello kantiana y su subordinación de lo bello artístico en lo natural.

Para María Antonia González Valerio el alma de la hermenéutica lo constituyen tanto la estética como la ontología, que a su vez están indisolublemente ligadas a los problemas de la historia y del lenguaje. Sin embargo, la estética tiene una especie de primacía ontológica, ya que es a través de la pregunta por la verdad del arte que somos conducidos a la pregunta por el modo de ser del ser.

En torno a la poética y la teoría literaria en la estética gadameriana reflexionan Mauricio Beuchot, Aníbal Rodríguez, Federico Álvarez, Richard Palmer, Dieter Räll y Luz Aurora Pimentel. Si bien es imposible en estas breves líneas hacer justicia a la profundidad e importancia de estos textos, habría que, al menos, señalar los temas que abordan: la obra de arte como símbolo, el papel de la poesía en la hermenéutica, la supuesta muerte del autor, la defensa gadameriana de las humanidades en relación con la lectura de los textos clásicos, la polémica lectura que hizo Gadamer de Paul Celan, y la relación entre Proust y Gadamer sobre el eje de la narración metafórica.

Finalmente, el problema de la representación en las artes plásticas y la crítica de arte gadameriana son abordadas, respectivamente, por José Francisco Zúñiga y Carlos Oliva. Para el primero, la inevitable negativa a la pregunta: ¿puede representarse el ser en las artes plásticas?, nos deja ante la tarea de pensar el intento de Gadamer por vincular su estética y su ontología con el arte actual. Mientras que Carlos Oliva concluye descartando “la participación rectora de la subjetividad y la reflexividad en el arte”, ya que, como el mismo Gadamer sugiere, antes que orden el arte es comprensión.

Gadamer y las humanidades I, con sus diversas y polémicas lecturas de la hermenéutica gadameriana, es un provechoso recorrido intelectual tanto para los que se acercan por primera vez a la obra de Gadamer como para aquellos que creen conocerlo a cabalidad.

José Luis GARCÍA

Raúl ALCALÁ CAMPOS y Jorge Armando REYES ESCOBAR, coords., *Gadamer y las humanidades II*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Vivimos en una época en la que el proceso de globalización ha potenciado de manera importante la redefinición de los Estados nacionales, la desterritorialización del capital, el fortalecimiento de las identidades étnico-culturales y religiosas y el aumento de los flujos migratorios entre miembros de diversas culturas; estos hechos nos hacen cobrar conciencia de la necesidad de un diálogo intercultural.

A través del texto de Carlos B. Gutiérrez, encontramos en Gadamer la afirmación enfática de que en medio de la globalización no se puede prescindir de lo propio ni exigir que nadie lo haga. Gutiérrez nos recuerda que la hermenéutica de Gadamer representa la cultura del disenso, el cultivo del diálogo y el reconocimiento de la singularidad del otro, cuya alteridad invita y contribuye al encuentro con uno mismo. En términos gadamerianos, para participar unos de otros y llegar a comprendernos, hemos

de experimentar lo otro como lo otro de nosotros mismos. Esta conciencia que tiene Gadamer de la diversidad de lo humano frente a los intentos de hegemonía característicos de una civilización técnica y capitalista, llevan a nuestro filósofo a distinguir, como nos muestra Cecilia Monteagudo, que el desafío de las ciencias del espíritu es lograr una comprensión y convivencia pacífica, que también debe ser solidaria, entre quienes integran las diversas culturas.

Raúl Alcalá retoma la noción gadameriana de sujeto y nos muestra que con base en ella, es posible pensar en un diálogo intercultural en el que los seres humanos estén a la búsqueda de un lenguaje común para continuar la conversación y ser capaces de mantenerse dispuestos para la escucha. Pues como señala Icaza Villalpando, "...la comprensión no se produce por aquello que es mentado en la palabra, sino por aquello que se comparte, por lo común" (p. 207). La noción de sujeto contemplada por Gadamer, nos explica Alcalá, es la de un ser histórico, finito e inacabado cuya identidad está siempre en construcción en diálogo con el otro. O, como afirma Pedro Enrique García Ruiz, "el diálogo constituye lo propio del hombre" (p. 226). Esta noción de sujeto es la que desde la perspectiva de Alcalá "... nos permite desarrollar la idea de que al contemplar al otro como tal podemos, por un lado, excluirlo de nuestra identidad, y por el otro, reconocerlo como un [...] otro, diferente a mí, en el cual me reconozco al mismo tiempo que exhibo un reconocimiento de su propia identidad" (p. 195).

La convivencia pacífica e intercultural es posible. Recordemos que al hacer un camino hacia la filosofía griega clásica, en palabras de Antonio Marino "...como pensamiento vivo, y no como meras piezas de museo" (p. 57), Gadamer nos muestra la puerta por la que podemos acceder al pasado, comprenderlo y entrar en diálogo con él. De la misma manera, la filosofía de Gadamer nos ofrece pautas para comprender y entablar diálogo con aquellos que si bien no forman parte del pasado de nuestra cultura, sí viven en contextos diferentes, se constituyen en relación con lenguajes diversos y son miembros de otras culturas que, al igual que el pasado, tampoco son piezas de museo. Como atinadamente señala Roberto Estrada, para Gadamer lo que define al hombre es la *lingüística*, es decir, la capacidad de tener lenguaje. El lenguaje que se privilegia en la filosofía gadameriana es el de la conversación y de este tipo de lenguaje no participan los sistemas utilizados por la ciencia. Elizabeth Padilla tiene razón al decir que estos lenguajes científicos no tienen en su base una comunidad, sino que son sistemas creados artificialmente, sirven como instrumentos del entendimiento y del cálculo, en este sentido, no son lenguajes del mutuo entendimiento ni de la conversación. La capacidad de tener lenguaje le permite al ser humano tener mundo, de modo que la estructura existencial de la comprensión está constituida por la pertenencia del hombre a un mundo. La ética vendría a ser la base del conocimiento de ese mundo constituido por el *ethos* aristotélico.

En palabras de Gadamer: "...la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*" (p. 84). Se entiende pues que, como Dora Elvira García

señala, para Gadamer —apoyándose en las consideraciones de Vico— lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo o de una nación. Así, por ejemplo, en la lectura que hace Gadamer de Vico, el sentido común para Vico es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, pero es un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida.

En la búsqueda de comprensión y diálogo con los otros, una ética de la finitud como la que propone Margarita Cepeda, abre una vía por la que los hombres pueden permanecer a la escucha de la condición humana, escucha que se despliega en la actitud flexible y abierta de una conciencia que gana distancia frente a su propia particularidad. Luis Sáez nos recuerda que Gadamer invoca la autodonación de un poder apelativo inherente a la conversación. En esta conversación confluyen la propia interpelación del diálogo y el dejarse afectar por ella misma mediante la escucha. De modo que no podremos mantener viva la apelación si no nos sumergimos en el curso de la conversación, *dejándonos afectar* por ella. Así, a la escucha de una ética de la finitud que renuncia a la imposición de nuestra propia lógica por sobre la lógica del juego de la vida, que no obedece a la imposición de un deber ser o de un método para el actuar correcto, es posible la comprensión entre seres humanos que son conscientes de su propia finitud.

Como señala Alejandro Salcedo, la finitud es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer, para este último, es imposible la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras del pasado, inaprensible en su totalidad, pero presente en la pertenencia a las tradiciones, y estamos atravesados por las ataduras al futuro y su necesaria presencia del proyectar humano en la cosa comprendida. Ambos aspectos, la pertenencia y el proyectar constituyen la doble dimensión de la *finitud* humana.

El concepto de tradición es uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano, porque como explica Salcedo, este proceso del acontecer de la tradición comprende por un lado, la transmisión de los presupuestos o prejuicios de una comunidad cultural que se constituye históricamente, y por el otro, el cuestionamiento y la transformación de lo históricamente dado en la tradición. Se trata pues, de un proceso, herencia y transformación que representa el desarrollo del saber de una comunidad, así como el desarrollo de la comunidad misma, aspecto de gran importancia para las relaciones interculturales. María Eugenia Borsani afirma que así como inexorablemente somos y habitamos en la palabra, somos y habitamos en la historia. Para esta autora, la controversia y discrepancia no quedan invalidadas en la conservación de la tradición, sino que se aplican a aquello que conforma nuestra proveniencia. En este sentido, Borsani sostiene que el postulado de la rehabilitación de la tradición en Gadamer implica una dimensión crítica-interpelativa de lo que constituye el presente. De modo que la tradición no es siempre patrimonio que enaltece nuestra procedencia. Tradición, señala esta autora, es también lo aborrecible que constituye nuestro presente y nos obliga a su revisión, pero esto no significa que podamos negar la tradición. El acontecer de esta tradición a

través de la comprensión tampoco puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre en su contexto cultural. Como indica Pedro Joel Reyes, para Gadamer, "... la idea de imponer un método como *El método* por antonomasia se desvanece a partir del reconocimiento de la diversidad de los objetos y de las formas de comprensión" (p. 123).

Es claro que desde el pensamiento gadameriano podemos reconocer una pluralidad de tradiciones y, según esta comprensión hermenéutica, podemos reconocer entonces una diversidad de interpretaciones, no obstante, nuestro filósofo no ofrece criterios suficientes para la evaluación de los prejuicios y de las decisiones que se tomen al interior de las diferentes tradiciones. Como atinadamente lo expresa Salcedo, para Gadamer, la evaluación de las decisiones no se puede hacer fuera de la tradición, son los mismos participantes de ésta quienes deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin contar con garantías de acierto. Gadamer se pregunta "¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?, ¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?"¹ El texto de Marcelino Arias Sandí nos ofrece una salida. Para Gadamer, los seres humanos tenemos la posibilidad de reconocer que el otro de una tradición distinta a la nuestra, está en condiciones de superioridad en juicio y perspectiva en relación con nosotros, y esto ofrece también una ventaja respecto al juicio propio. La autoridad que otorgamos a la palabra del otro, lejos de ser una imposición sobre nosotros, es un reconocimiento que hacemos a la legitimidad de *esa* palabra, reconocemos entonces *esa* autoridad que el otro ha adquirido porque como interlocutores hemos sido nosotros quienes se la hemos dado.

Ambrosio Velasco se plantea preguntas similares a las referidas en el párrafo anterior "¿cómo es posible la crítica racional de la tradición sin criterios o teorías de validez universal?, o, dicho de otra manera, ¿cómo es posible la crítica de la tradición desde la tradición misma?" (p. 156). Velasco subraya que el único ámbito en el que se puede analizar y debatir la legitimidad de los prejuicios, así como la validez de las interpretaciones, es el de una comunidad determinada. Aunque como hemos dicho, si bien Gadamer no ofrece criterios suficientes para evaluar los prejuicios de una tradición, sí ofrece en cambio, en palabras de Velasco: "...abrir posibilidades de conocimiento nuevo para evaluar crítica y racionalmente nuestra tradición y formas de vida, siempre y cuando estemos abiertos a aprender otras formas de vida, a comprender lo distinto y distante, y fusionarlo con lo propio. A fin de cuentas, éste es el lugar propio de la hermenéutica, la mediación entre lo propio y lo extraño" (p. 157). Gabriela Hernández García, sin embargo, afirma que es necesario advertir que en cada proyección simbólica están incrustadas relaciones de poder que no se anulan en la fusión de horizontes. Velasco respondería a esta autora que el diálogo hermenéutico, y con él la reflexión crítica sobre la propia tradición y sentido común, podrían desarrollarse de manera adecua-

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 344.

da en un espacio público donde la sociedad civil plural exprese y procese en consensos la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes, y al mismo tiempo, esta sociedad civil influya en la toma de decisiones gubernamentales, particularmente en la elaboración del sistema de leyes que rigen a un pueblo. Para este autor, el diálogo hermenéutico es una condición necesaria para el desarrollo de una sociedad democrática que sea capaz de integrar y procesar cívicamente la pluralidad de tradiciones, de intereses y puntos de vista de los propios ciudadanos.

En relación con la equidad de género, Mariflor Aguilar afirma en cambio, que dicha equidad no se agota en la implementación de políticas públicas, si bien éstas son necesarias, no son suficientes. Para esta autora, el diálogo y la confrontación es la posibilidad siempre abierta de cuestionar las significaciones, rituales y tradiciones que en el mundo de la vida son incapaces de reconocer y valorar a las mujeres.

En suma, los sujetos somos seres históricos y nos constituimos en quienes somos en relación con otros. Nuestra identidad presente se configura a partir del pasado heredado, de modo que también nuestras acciones de ahora configurarán las comunidades por venir. Es nuestra responsabilidad cuestionar y revisar la tradición que nos constituye, estar atentos a sus aspectos de injusticia, de dominación y de exclusión. Vilém Flusser en su libro *Hacia una filosofía de la fotografía*² explica que la cámara fotográfica es un aparato que permite realizar un número determinado de operaciones. El fotógrafo puede o no ceñirse a ese número de operaciones en virtud de su capacidad para liberarse, pero el usuario común, el que cuenta con una gama menor de interpretaciones, está limitado a las posibilidades que ofrece la cámara. Parafraseando a este autor, dado que la tradición es herencia y transformación, la posibilidad de comprensión y conversación entre miembros de distintas comunidades y culturas se prolonga más allá de lo que nos permiten los aparatos políticos, económicos y sociales; depende directamente de nuestra capacidad y disposición para comprender a los otros.

Mónica GÓMEZ SALAZAR*

Raúl ALCALÁ CAMPOS, comp., *Reconocimiento y exclusión*. México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2006.

Sin duda alguna, la diversidad y las cuestiones ligadas al reconocimiento y la exclusión parecen ser el signo de nuestros días. En consonancia con ello, pensadores de México, de Colombia y de España encauzan sus análisis en torno a la problemática del reconocimiento y de la exclusión. Mientras unos reflexionan sobre el indigenismo, otros

² Vilém Flusser, *Hacia una filosofía de la fotografía*. México, Trillas, 2004.

* La elaboración de este artículo ha sido posible gracias a la beca posdoctoral que me ha sido otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

lo hacen sobre el desarrollo de la tecnociencia, y, en algunos de los trabajos también encontramos menciones al feminismo. El compilador de *Reconocimiento y exclusión*, Raúl Alcalá Campos, con la intención de poner al lector en alerta de otras posibles combinaciones de estos dos elementos, apunta que “tal vez sería más adecuado decir reconocimiento o exclusión” (p. 7). Cabe preguntarse, ¿por qué “o” entre estos dos términos? Ambos conceptos no son conceptos excluyentes, puesto que del reconocimiento de la otredad o de la alteridad, no se sigue la inclusión, es decir, bien puede ser que aquello que se reconoce como lo distinto, ajeno y diferente, permanezca en el espacio de lo excluido. Es de destacar la adecuada organización y articulación de los trabajos reunidos. Pareciera, por momentos, que los autores, cual actores de una pieza teatral, se han puesto de acuerdo para dar pie al ensayista siguiente, ya sea para disentir con él o para continuar en una senda similar de análisis. Claramente, no se trata de un acuerdo entre los autores sino de un ensamble para nada azaroso llevado a cabo por Raúl Alcalá. Este correcto ensamble ya se advierte en los primeros artículos.

El libro se abre con “Tolerancia como desvirtuación del reconocimiento”, de Carlos B. Gutiérrez. Se trata de un profundo y minucioso análisis de la alianza reconocimiento-tolerancia. Gutiérrez nos remonta a la modernidad contractualista mostrando de qué modo la tolerancia es también una modalidad muy encubierta de exclusión, conclusión a la que llega luego de una desmenuzada historia del concepto. Locke, Hobbes, Voltaire, Kant y, de modo privilegiado, Hegel, están presentes en la hoja de ruta tan bien diseñada por Carlos B. Gutiérrez para dar cuenta, según sus propias palabras, de “la negra historia del concepto de tolerancia” (p. 24). A su vez, el autor aplica su exposición al conflictivo presente de su violenta Colombia.

Elisabetta Di Castro inspirada en otra perspectiva en torno a la problemática de la tolerancia presenta “Más allá de la tolerancia”. Di Castro, como en el ensayo que la precedió, ahonda en Locke y en Hegel al retrotraerse a la génesis del concepto de tolerancia, para finalizar mostrándonos que, en verdad, el reconocimiento del otro, de sus libertades y de sus derechos, nos pone frente a la exigencia de posicionarnos más allá de la simple tolerancia.

Francisco Colom González en “Justicia intercultural. Reflexiones sobre la traducción cultural de las normas morales” asume el paradigma moderno, en aras de encontrar criterios autocorrectivos que permitan la conciliación de orientaciones morales en contextos institucionalizados de diversidad cultural.

El eje del recorrido que realiza Dora Elvira García es el pensamiento de John Rawls. Apoyada en la teoría constructivista y en ciertas coincidencias de dicho planteamiento con el de Jean Cohen y Andrew Arato, la autora acepta la noción de desobediencia civil de Rawls y argumenta que las contribuciones mencionadas pueden orientarse a evitar la injusticia y la exclusión en pos de la dignidad de las personas. Este cierre tan concienzudo y entusiasta de Dora Elvira García es continuado por León Olivé en “Interculturalismo, conocimiento y exclusión”. Este artículo da cuenta de la imposición de novedosos patrones de injusticia que se hacen presentes en las relaciones interculturales e internacionales y cómo es urgente responder de modo solidario a este presente

amenazante. Olivé lanza una advertencia: o bien nos involucramos en la búsqueda de las respuestas a la imposición de patrones de injusticia o “enfrentaremos un negro futuro” (p. 105). En un afán de evitar ese derrotero, en un apartado auspicioso, Olivé desarrolla su propuesta para un modelo de sociedad intercultural.

Sobre la mitad del texto, Luis Villoro, pensador destacado y referente indiscutido de estas temáticas, presenta las “Condiciones de la interculturalidad”. Villoro entiende que el tema prioritario de la interculturalidad ha de orientarse hacia la formulación de una teoría de los criterios —criterios formales— que nos asista a la hora de valorar la pluralidad de culturas. Tal evaluación debe ser posterior al entendimiento de una cultura distinta, comprender una cultura es la etapa primera en la que la abstención valorativa debe primar. Los criterios de autonomía, de finalidad y de autenticidad son desarrollados y explicitados por Villoro y conformarían la base de una posible ética intercultural. “Condiciones de interculturalidad” es seguida por otros ensayistas que organizan su planteamiento alrededor del pensamiento de Villoro; en algunos casos reconociendo la importancia de sus aportes, en otros, en forma de crítico disenso.

Así, Guillermo Hurtado en “La filosofía del indigenismo de Luis Villoro” disiente del autor de *Los grandes momentos del indigenismo de México*, al argumentar que el proyecto de proletarianización del indio como posibilidad de inserción de éste en la historia de la humanidad, conforme la propuesta de Villoro, no responde sino al pensamiento típico de la burguesía mexicana de mediados del siglo XIX.

El pensamiento de Villoro es también el eje del trabajo de Ambrosio Velasco Gómez, quien a diferencia de los disensos expresados por Hurtado, reivindica la propuesta de Villoro en torno a los pueblos indios y a su propuesta confederacionista o de federacionismo multinacional. Señala Velasco: “Villoro se suma a esta lucha de los pueblos indios por construirse libremente su lugar en la nación mexicana y en la historia universal, sin que para ello tengan que pagar el alto costo de renunciar a sus identidades indígenas como lo ha exigido el Estado nacional mexicano, desde su independencia hasta nuestros días” (p. 125).

Alfredo Salcedo Aquino en “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” continúa en la dirección de mostrar la relevancia del pensamiento de Luis Villoro a partir de dos de sus textos: *El poder y el valor* (1997) y *Estado plural y pluralidad de culturas* (1998). A partir de la noción de asociación política y, con ello, de las nociones de valor y de poder que le son inherentes, despliega la concepción de comunidad para aclarar el tipo de asociación comunitaria que forjan los pueblos indígenas y que advierte en el movimiento indígena de Chiapas que enarbola el EZLN. Salcedo posteriormente se desplaza al pensamiento de Agnes Heller para hacer manifiesto el alcance de una democracia formal frente al proyecto de sustanciación de la democracia, lo que le permite a su vez indagar el tipo de racionalidad supuesta en ambas, rescatando la vía dialógica intersubjetiva.

Por su parte, Esteban Krotz en “Diversidades diversas: el análisis de los tipos de diferencia cultural como fundamento de la filosofía de la cultura” explora la naturaleza de la diversidad cultural del presente y muestra la inestabilidad de lo que se entiende

por diversidad. Krotz distingue esas diversidades en cuatro apartados: la brecha norteamericana; las diversificaciones producidas a partir de la caída del comunismo; las que se generan a partir de la incidencia de China e India en el concierto mundial y la tensión en relación con la “universalidad” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y, como último tipo, la diversidad existente y la búsqueda de formas de vida alternativas. Asimismo, Krotz señala que el problema de la diversidad como centro de la filosofía de la cultura o de las culturas, no puede desatender su inserción epocal. Finalmente, Krotz sostiene que filosofar sobre cultura hoy se vuelve un “aporte metafilosófico decisivo, o sea, como aproximación imprescindible a la fundamentación de todo quehacer filosófico” (p. 174).

El libro cierra con el capítulo “Consideraciones sobre reconocimiento y exclusión” de Raúl Alcalá Campos. Alcalá sostiene, junto con Villoro, que el principal problema de la pluralidad de las culturas es la dificultad del reconocimiento recíproco, siendo éste el desafío de nuestra época. Alcalá articula la noción de reconocimiento con la de reconocimiento de la diferencia y la diversidad, diferenciándolas de la indiferencia y la tolerancia sin más. Cierra su trabajo abogando por un tratamiento prudencial de la dicotomía inclusión-exclusión, el cual será posible si se comprende a la tolerancia como virtud pública en aras de la comprensión del otro.

Reconocimiento y exclusión es un buen recorrido por temáticas nodales de la filosofía de la cultura. Este libro no lleva a destino alguno, más que al apasionante lugar de la controversia, de la pregunta, del debate y a la búsqueda de nuevos desarrollos teóricos que tengan como cometido el dar respuesta a nuestro conflictivo presente cultural.

María Eugenia BORSANI*

Néstor BRAUNSTEIN, *El goce: un concepto lacaniano*. México, Siglo XXI, 2006.

El autor de *El goce: un concepto lacaniano* sabe que le agradezco la invitación para presentar su libro porque he sido doblemente regalada, porque hace 17 años presenté su libro, la primera versión de éste, aquí en la Facultad de Filosofía y Letras. Y además porque me da la oportunidad de comparar lo que pasó hace 17 años con lo que pasa ahora, de comparar los subrayados, las notas al margen y los signos de admiración o interrogación en la edición de 1990 con los ya marcados en esta edición, y de disfrutar cotejando las frases o palabras que fueron suprimidas o añadidas.

Ahora, ya entrada en comparaciones, debo decir que me llevé muchas sorpresas. Me sorprendí primero al leer mi comentario de 1991. Fueron muchas las sorpresas ante el viejo comentario; primero, porque una de mis posiciones frente al libro de Braunstein sigue siendo exactamente la misma; segundo, porque la impresión que me

*María Eugenia Borsani es profesora e investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Comahue, Neuquén (Argentina).

produjo aquel comentario es que había entendido el libro mucho mejor. Ahora tengo casi una duda por página.

Y en otro orden de diferencias entre 1990 y 2007, me sorprende también mi incomodidad actual, inexistente antes, frente a un discurso que entre muchas otras cosas habla de lo que nos pasa en la relación con los otros cuando recién llegamos al mundo y de la compleja teorización que hay al respecto, la cual utiliza términos como *lo imposible*, lo que no puede recuperarse, y me surgen dudas heréticas, por no decir ingenuas, de cómo se puede saber tanto acerca de lo irrecuperable y de lo imposible.

Pero también, en relación con el mismo tema, y tomando en cuenta un campo filosófico que hace 15 años yo no conocía que es la hermenéutica, y tomando en cuenta también algunas ideas derrideanas, que entonces sí conocía, me surge la duda de si el rasgo de *irrecuperable* no vale igual para todo lo vivido. Dicho de otro modo, si aceptamos la tesis freudiana de la pizarra mágica, retomada brillantemente por Derridá, según la cual lo que hay siempre —y solamente— son inscripciones; y si junto con ella, aceptamos la tesis hermenéutica de la imposible recuperación de lo originario, cuando por *originario* se entiende, digamos, el momento preciso de la inscripción, entonces, el carácter de *irrecuperable* debería valer para todas las “fases” del desarrollo psíquico, e incluso para todo lo que emerge en el proceso analítico que, no por emerger, deba llamarse *recuperación*, pues como se ha dicho, eso que emerge tampoco es lo originario sino su representante. Y para tensar la cuerda un poco más, desde esta perspectiva, tendría que ponerse en duda si alguna vez hubo originario.

Pero pasando ahora a las semejanzas entre mi lectura de 1990 y la actual, la constante que encuentro son algunas dudas relacionadas con los continentes y las oscuridades. Escribí en 1990, preguntándole al autor: “Si se acepta el enigma femenino, ¿no queda entonces definido lo masculino en función del enigma? [...] Desde que se formuló la pregunta, ¿qué quiere una mujer? Creo que para los hombres las cosas no pudieron quedarse igual”. Así decía antes. Ahora, con el nuevo texto, planteo más o menos lo mismo tomando en cuenta lo que se afirma del goce fálico y del goce del Otro... sexo. Acerca del goce fálico se dice que “está localizado en los genitales y [...] está presente en los dos sexos y no hay razón alguna para suponer que sea diferente en uno y otro [...]” (p. 148). Según esto se trata de un goce compartido. No veo, en cambio, el mismo planteamiento para el goce del Otro, el femenino. Lo que quiero decir es que este goce del Otro aparentemente no es compartido entre varones y mujeres, o al menos no se expresa con la misma claridad como se expresa el carácter democrático del goce fálico. Los únicos varones que parecen compartir el goce que aparentemente nos pertenece, son los místicos y los paranoicos. Dice Néstor: “Y quedaría un más allá [...] el que hace a la mujer como no-toda [...] del que nos darían atisbos —ya que no conocimiento— ciertas experiencias de místicos y paranoicos que van más allá del órgano que estorba a modo de falo. Es el área del *goce del Otro* (sexo)” (pp. 155-156).

Y lo que es terrible, es que no solamente tengo una inquietud que dura 15 años sino que hoy por hoy comienzo a pensar que otra cosa que también compartimos con los varones, nosotras, las demócratas, es el continente oscuro, y que la pregunta que más

resuena del lado de acá no es ¿que quiere una mujer?, sino más bien ¿qué quieren los hombres?, o mejor, ¿qué quiere un hombre?

Bien, pero pasando a otra cosa. El otro tema que me convoca, que me interpela, es Foucault. Las objeciones de Braunstein merecen un detenido estudio y una larga discusión; pero en una primera aproximación, lo que veo es que se trata de tres tipos de crítica, una a su incompreensión del psicoanálisis, o más bien, a su injusticia con Freud y su ceguera ante Lacan, otra a lo que se ha llamado el dandismo de Foucault con sus pretensiones de hacer de la propia vida una obra de arte; y otra contra su insensibilidad frente a las mujeres, o al menos, frente al goce femenino.

En relación con lo último, dice Braunstein: “Basta con leer las varias [...] biografías de Foucault para saber de lo desteñido de sus referencias al feminismo y su silencio respecto de la especificidad de los placeres femeninos y de las prácticas eróticas del sexo que no era el suyo” (p. 173). Y en relación con esto yo prefiero decir que quizás Foucault prefirió no hablar de lo que no conoce.

En cuanto a la crítica al llamado “tercer Foucault”, que es el mismo que el *dandy*, creo que podrían plantearse dos cosas: primero, que el tercer Foucault no “vuelve al reino de la ilusión de un yo autónomo, dueño de sí, superado, etcétera”, como dice Néstor. Creo que lo que ocurre es que ese tercer Foucault quiso ser consecuente con los otros dos; y si en éstos se aceptaba la inevitabilidad de las relaciones de poder, es decir, del ejercicio de la fuerza sobre lo otro y sobre los otros, el tercer Foucault responde a esto mediante el ejercicio inevitable del poder sólo que esta vez sobre uno mismo, ejerciendo el poder mediante la aplicación de darse las reglas a uno mismo, las técnicas de gobierno, la ética, el *ethos*, la práctica del sí mismo,¹ etcétera. El ejercicio del poder sobre uno mismo en tanto que por una parte implica autocontrol, y por otra cierta satisfacción, podría tal vez ilustrar ampliamente el campo de la práctica y de la teoría política en lo que se refiere a la *civilidad*, siempre tan ausente. En cuanto a la incompreensión foucaultiana del psicoanálisis, y en cuanto a si la teoría lacaniana o la teoría *queer* serán o no serán, no estoy para opinar.

Braunstein cuestiona a Lacan, o mejor, algunas tesis lacanianas, aprovechando su ambigüedad. Esto solo es relevante. Y es relevante también, porque a pesar de que vivimos en la llamada “sociedad del conocimiento”, éste —el conocimiento— no siempre es *producido* en sentido estricto, sino más bien, la mayoría de las veces, es *repetido*. Y suele ocurrir por desgracia, que si el pensamiento de un autor —el que sea— ocurre que no es *repetido* sino más bien ferozmente criticado, esto no se debe a que, por otro lado, en alguna otra comarca, se esté construyendo otro conocimiento, sino porque en muchos casos, se está repitiendo otro. Además, todos sabemos, que nunca es fácil enmendarle la plana al maestro. Néstor Braunstein, con cierto candor de tan contundente, afirma: “creo que hay que insistir en señalar esta diferencia entre los dos goces que se ubican fuera del lenguaje, en no asimilarlos, aun cuando —como efectivamente sucede— estemos vulnerando con una interpretación el texto de Lacan”

¹ J. Bernauer, y J. Rasmussen, eds., *The final Foucault*. Cambridge, MIT, 1988.

(p. 158). Sólo esta expresión, “vulnerar con la interpretación” sería como para seguir indefinidamente, pero, en lugar de eso, mejor aquí lo dejo.

Mariflor AGUILAR RIVERO

Isabel CABRERA y Carmen SILVA, comps., *Umbrales de la mística*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

Como se insinúa en el título, este libro lleva al lector a dar los primeros pasos de cierta experiencia para muchos oculta, siendo para otros la revelación definitiva y el modo de vida más propio. Confluyen en el texto distintas visiones y concepciones de Dios y del mundo, diversas escrituras igualmente sagradas, así como personalidades admiradas y apuestas sociales particulares. Todo ello resalta la pluralidad cultural e histórica de la humanidad, que es englobada por un relato, el de la mística. Resultado de los tres años que se han dedicado a este proyecto de investigación, los ocho artículos del libro transitan por una u otra de las características generales del objeto de estudio: “una vía o camino de unión o identificación con (o disolución en) lo sagrado” (p. 11), la cual consta de cuatro etapas distinguibles (los inicios, la fase negativa, la fase positiva y el después), tras las cuales el yo, el mundo, Dios y todo lo existente es transfigurado, en especial mediante una experiencia liberadora, única y sagrada, que se ha preparado poco a poco. En este sentido, el lector puede renunciar a encontrar una explicación cabal sobre aquello de que se trata, o a pasar, con la simple lectura, del umbral en el que se le sitúa. También puede apreciar las aportaciones que estos estudios claros y comprensivos le brindan a cualquiera interesado en la teología, la historia, la cultura o la humanidad, y particularmente en la relación de la mística con estos ámbitos. A continuación se presentan algunas notas sobre cada artículo de la compilación.

Puede observarse el afán de comunicarse con la divinidad por lo menos en ciertos modelos de misticismo, pertenecientes a distintas tradiciones: hinduista, budista, judía y cristiana. Es lo que trata de esclarecer Isabel Cabrera en el primer ensayo del libro, titulado “Para comprender la mística”. La autora señala las características generales y compartidas de los caminos hacia lo sagrado que se expondrán en lo que sigue. Esto no quiere decir, reitera, que las similitudes de los afanes y los métodos anulen las divergencias propias de cada situación concreta.

El segundo ensayo de Óscar Figueroa (“La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad”) “tiene como fin exponer algunas de las nociones y aspectos centrales de la mística hindú a partir de la experiencia y el concepto de la no-dualidad” (p. 25). Para Figueroa la mística hindú, en cuanto experiencia, constituye un modo de liberación e identificación con el ser verdadero, ésta es la unión del *Átman* con el *Brahman*. El carácter no-dual del ser subyace a la ilusión, es preexistente a cualquier conciencia e inaccesible para el no iluminado. Por su parte, las nociones y los conceptos de la mística hindú se ocupan, más que de la descripción de esta experiencia, del largo proceso a seguir para abrir las puertas al caminante, que bien podía no llegar al final del

camino. El autor nos da una clave para leer esta peculiaridad: la culminación escapa a toda concepción articulada y pide nuevas categorías constantemente, es un recurso de críticas y renovaciones. De ahí deriva un análisis que resalta algunos momentos importantes de la mística hindú, en los que se establecieron variantes para revivir y actualizar la experiencia religiosa fundamental de la no-dualidad.

En el siguiente artículo, “Elementos religiosos en el daoísmo temprano”, de Isabelle Douceux, se encuentra un análisis de las principales influencias del daoísmo: por un lado, las corrientes de pensamiento filosófico que se pueden ubicar desde el siglo III a. C. hasta el siglo VIII d. C., en especial la de Laozi y el *Daode jing*, la de Zhuang Zhou y el *Zhuangzi*, y la denominada Huanglao; por el otro, los chamanes, magos y astrólogos llamados *wu*. Es decir, mujeres y hombres herederos de la cultura del noreste de China que mediante poderes extraordinarios de adivinación adquieren conocimientos de lo sobrenatural. Esta mezcla de influencias gira en torno al concepto fundamental y definitorio del universo: el *dao*, principio inmanente y creativo que establece, entre otras cosas, el camino a seguir y la dimensión moral del ser humano. Para el daoísmo resultante los pensadores son divinizados, los textos redactados por inspiración divina y las preguntas van más allá de lo imaginable, de ahí que la autora resalte la “dificultad de dividir el daoísmo en filosófico y religioso” (p. 60).

Continúa el ensayo de Héctor Raoul Islas Asaïs, “Misticismo y moralidad: el caso de Meister Eckhart”, que empieza como sigue: “Podría pensarse que la vida mística y la vida moral representan dos caminos antagónicos de realización humana, dos respuestas incompletas a la pregunta sobre cómo deberíamos vivir” (p. 63). Este problema es la guía del estudio sobre el monje dominico. El camino de divinización que se propone dificulta la concepción de la autonomía y del agente moral, pues aquel que se vacía de sí mismo y llega a ver las cosas desde el punto de vista de Dios, el hombre deificado, si bien percibe las cosas como realmente son y en ese sentido es siempre justo, no puede justificar lo que le pasa ni lo que hace, pues en sentido estricto no hace nada: no obra, sino que es obrado por Dios.

En el sexto artículo de esta compilación, “La noche oscura, pasión y método en san Juan de la Cruz. Un acercamiento comparativo”, de Elsa Cross, son expuestas algunas características de la obra mística de san Juan. Para Cross la obra de san Juan de la Cruz “surgida de su propia experiencia mística” en gran parte está dedicada “a ser una guía para otros que recorren ese mismo sendero” (p. 73). El concepto clave de esta experiencia es el de “la Noche”. Así, la autora distingue tres significados relacionados con el recorrido hacia Dios: la Noche de los sentidos que implican carencias y tienen que ser negados, la Noche del entendimiento que renuncia a la claridad por la fe y la Noche de la unión con Dios que en vida es muy oscura. Posteriormente, la autora hace una comparación del monje carmelita con las ideas de Pseudo Dionisio, de la filosofía hindú y de Meister Eckhart, principalmente.

Continúa el ensayo de Zenia Yébbenes Escardó: “Imagen y subjetividad mística en Teresa de Ávila”. Siguiendo las ideas de Teresa de Ávila, la imagen de Cristo crucificado se convierte en el sostén de la subjetividad, entendiendo por sujeto, de una forma muy

representativa, el espejo del alma, que fue hecha a su imagen y semejanza. En este ensayo el lector puede sentirse más cercano a la experiencia mística que en los demás. “Nos sumergiremos en la experiencia recorriéndola paso por paso” (p. 93), casi hasta ver lo que Teresa veía, por ejemplo: su alma transparente esculpida sobre la imagen de Cristo, imagen que tiene varias similitudes con aquellos iconos de formas y colores que se pueden observar, y que la misma Teresa produjo en su tiempo por encargo, basándose en sus propias visiones. Zenia Yébennes lleva al lector aún más cerca de la experiencia mística al poner el énfasis en la importante idea teresiana de que el Cristo de las visiones es el Cristo sufriente, tanto divino como humano. Pero el camino del sujeto vuelve a abrirse dialécticamente, pues la relación de éste con Cristo no sólo es la de semejanza. El amor es lo que permite tal acercamiento, un amor que convierte el acostumbrado yo del sujeto en un tú, el tú de Cristo, y finalmente de Dios Padre.

En el artículo “La cábala y el pensamiento moderno”, de Carmen Silva, se dice que “la Cábala es la expresión máxima de la mística judía”. Mediante la lectura de la Cábala se mantiene cierta tradición y “un *método* de contemplación religiosa y de análisis *semántico*, un sistema *teosófico* que aspira a conocer la divinidad por medios *lingüísticos*” (p. 103). Una buena interpretación del blanco que hay entre la tinta del texto logra la combinación adecuada de las letras. La autora resalta la importancia de este camino de comunicación con la divinidad: detecta la gran influencia que ha tenido en la configuración de la cultura, el pensamiento y la historia de la modernidad.

En “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana” de Mauricio Pilatowsky se esboza el contexto del fenómeno analizado: la relación de la Cábala y la mística judía con la literatura kafkiana. El autor empieza por analizar las características generales de la Cábala y la historia de su llegada a Europa oriental, que va pareja con la tendencia de secularización de la mística judía. Los cambios culturales y los nuevos modos de vida producidos por el exilio y la exclusión, que también acompañan a esta historia, repercuten en la formación del literato. Éstos, entre otros aspectos que al respecto se tocan, continúan acercando al lector a las vivencias, las metáforas y las ideas de este famoso escritor. Conforme avanza el artículo, el enfoque se ciñe cada vez más al objeto de estudio y éste se presenta con más fuerza, pues “al recorrer los cauces por los que fluye el relato de la identidad judía, nos encontramos con pistas que nos llevan inexorablemente a los manuscritos de Kafka” (p. 157).

Pese al recorrido un tanto aleatorio que se ofrece en este libro, el lector encuentra un mundo de personajes, historias y pensamientos que se cruzan, se acompañan, se completan y en ocasiones chocan entre sí. Como se dice en el prefacio, el fenómeno de la mística “en algunas tradiciones se traduce en una sutil sabiduría vital; en otras en una comprensión silente; en otras en un intenso encuentro amoroso; en otras en un oscuro conocimiento de la verdad cifrada en los textos revelados”. Pero todas esas tradiciones tienen cosas en común. Eso es lo que se aprovecha muy bien en esta compilación que, de una u otra forma, nos invita a adentrarnos en un fenómeno religioso con alcances insospechados.

Mario CHÁVEZ

Horacio CERUTTI, *Configuraciones de un filosofar sureador*. 1a. reimp. Orizaba, Veracruz, H Ayuntamiento, 2006.

La filosofía latinoamericana en busca de un horizonte propio

Configuraciones de un filosofar sureador traza las figuras que adquiere un modo particular de entender y practicar la filosofía que se realiza desde y hacia América Latina o bien, como prefiere denominar metafóricamente a ese horizonte vital de reflexión, el “Sur” que comprende a “Nuestra América”. A través de los artículos que componen este volumen, que compila mayormente intervenciones públicas realizadas por el autor en los últimos años, puede observarse que, sin plantearse de modo intencional un desarrollo sistemático de los diferentes temas que trata, propone un recorrido que se articula en torno a ciertos ejes sobre los cuales converge una tarea teórica que avanza mediante cuestionamientos y aproximaciones sucesivas. Si los tópicos abordados remiten, fundamentalmente, al análisis ofrecido en estudios anteriores sobre las relaciones existentes entre el pensamiento latinoamericano y su historiografía con lo político y la utopía, no dejan de presentarse ahora nuevas perspectivas y ramificaciones que se derivan de estos núcleos conceptuales. En todo caso, no se trata meramente de reafirmar posiciones ya establecidas, sino que las reflexiones que expone Cerutti en sus páginas retoman con renovados aportes problemas y debates que mantienen su vigencia, interpelan tradiciones y autores, sugieren hipótesis de trabajo y líneas posibles para investigaciones futuras.

De acuerdo a las formas que se perfilan con respecto al pensar latinoamericano, podríamos decir que éste resulta comprendido a través de dos aspectos complementarios. Por una parte, la propuesta de atender a los asuntos prioritarios que constituyen su materia de estudio y análisis: los procesos históricos y culturales que jalonan nuestro pasado intelectual, al mismo tiempo que se reclama el enfoque de los problemas urgentes que afectan la región en el momento actual. Por otra parte, a veces de modo implícito, se van definiendo las características que asume (o debe asumir) la reflexión filosófica en América Latina. Y esto supone una teoría acerca de la filosofía que surge de las mismas modalidades en que se pone en ejercicio; en otras palabras, el pensamiento latinoamericano contiene una normatividad que es posible reconstruir desde un punto de vista historiográfico, tal como lo ha expuesto con claridad Arturo Roig,¹ a la vez que se muestra la coherencia que existe entre la teoría y la praxis.

Precisamente, como nos lo recuerda Horacio Cerutti, una las notas principales que caracteriza al pensamiento filosófico latinoamericano desde sus orígenes está representada por la orientación práctica incorporada en este quehacer, entendiendo, además, que la dimensión política es constitutiva de la filosofía. Sin duda que este enfoque encuentra sus motivaciones en una actitud de compromiso y en la voluntad de incidir en

¹ Cf: Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

la vida pública mediante la tarea intelectual. Este proyecto tiene sus orígenes en una experiencia colectiva que marcaría la trayectoria de un conjunto de integrantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo a principios de los años setentas. Pensar que ese motivo inicial ha dado lugar a fecundos desarrollos teóricos es posible constatarlo, pero más que nada ha dado un sentido determinado a la actividad filosófica, permitiendo tener presente el lugar de enunciación y para qué se piensa y se escribe, tal como creemos se manifiesta especialmente entre quienes enraizaron su producción en el campo de la filosofía latinoamericana.

Del modo de interpretar el ejercicio del filosofar como conformado constitutivamente por la dimensión política, se desprende la definición que proporciona Cerutti como clave de su propia concepción: “Pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”.² Poner como prioritaria la realidad en que se encuentra inmerso el saber filosófico y quien lo hace, implica reconocer el carácter complejo de la misma, cuya dinámica histórica está atravesada por los conflictos sociales. Si desde esta perspectiva se deriva, en primera instancia, un distanciamiento de las concepciones filosóficas que se retroalimentan en los círculos académicos que pretenden estar ajenos a los condicionamientos sociales y políticos, es porque una de las caras que nos muestra esa realidad en América Latina es la de situaciones de injusticia y de opresión en amplias franjas de su población, la de una realidad dolorosa que no se puede eludir. De allí también que cobre fuerza la función utópica del pensamiento para imaginar alternativas frente a lo dado, concibiendo a la utopía —una de las preocupaciones constantes de las tesis desarrolladas por el autor— como producto de la tensión dialéctica irresuelta entre realidad e ideales, entre una realidad que se presenta como indeseable y a partir de cuya crítica se postulan ideales que tienden a la plenitud humana. Además de considerar a la tensión utópica como una situación originaria de donde parte la construcción del conocimiento que busca cambiar la realidad, la misma se revela como abierta a la historicidad, específicamente, la que corresponde a un sujeto que se autofirma por medio del reconocimiento de su propia dignidad.

A partir de estos planteos se vislumbra la vigencia que posee para el autor un filosofar para la liberación.³ No menos necesaria se contempla la tarea de revisión crítica en torno a una tendencia filosófica surgida hace tres décadas y que ha alcanzado una vasta repercusión continental a través de sus diferentes líneas de desarrollo. Como lo apunta acertadamente, si bien se requiere una superación de los problemas conceptuales

² Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000.

³ En particular se vuelcan sus posiciones sobre esta cuestión en: “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, que consiste en la ponencia presentada para las jornadas realizadas por el Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA) de Río en noviembre de 2003, en donde se reunieron los fundadores de esta corriente en Argentina. La evaluación detallada de la significación que poseen las distintas manifestaciones que se desarrollan al interior de este movimiento filosófico se presenta en un trabajo precursor aparecido en 1983 y que acaba de ser reeditado en una versión corregida y ampliada: Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 2006.

que presenta la “teoría de la dependencia” y la utilización indiscriminada de nociones como la de “pueblo”, sigue siendo válido pensar en términos de liberación con respecto a las situaciones estructurales de dependencia que se viven en la actualidad, en que se han agravado las desigualdades sociales dentro del proceso desencadenado con el capitalismo global. Y lejos de cualquier papel privilegiado que se asigne a la filosofía en este sentido, entiende que su función es estar a la altura de los tiempos, es decir, de los nuevos tiempos que van instaurando los movimientos sociales con su quiebra de las totalizaciones impuestas por los sistemas dominantes, orientándose a una radicalización de las democracias existentes en la región. De este modo, las demandas de participación efectiva y la resistencia activa de diversos sectores sociales ponen en marcha la “construcción de otro mundo posible y deseable”, en que la teorización proveniente de la tarea filosófica puede hacer su aporte en un proceso de liberación.

Entre las formas de expresión que se presentan dentro de la tradición del pensamiento latinoamericano se remarca la importancia de la historia de las ideas. La pertinencia de esta disciplina extensamente cultivada en nuestros estudios culturales, con un énfasis particular desde su enfoque filosófico, viene dada tanto por los antecedentes que son recuperados desde una mirada contemporánea, como por las contribuciones, debates y tomas de posición metodológicos e ideológicos que han tenido lugar desde su constitución, hace ya varias décadas. Como muestra de la ampliación y renovación permanentes que registra este tipo de quehacer historiográfico, en distintos capítulos se da cabida a manifestaciones recientes que tienen que ver con la incorporación de las voces de otros sujetos, en que la memoria de las luchas colectivas por el reconocimiento es asumida desde discursos que producen su articulación con el presente.

Una de las vertientes mencionadas es la que se refiere a la filosofía de los pueblos originarios, la cual obliga a realizar una reconceptualización de las definiciones que ha recibido el saber filosófico en los ámbitos institucionales. Para ello, sugiere Cerutti, la necesidad de superar las separaciones tan marcadas entre filosofía y concepciones del mundo, entre mito y *logos*, así como la posibilidad de contemplar que haya otros modos de filosofar que se apoyen en la oralidad y en un sujeto colectivo. Por cierto que la presencia que adquiere en nuestros días el pensar originado en las culturas indígenas, encuentra también su validación en los movimientos de resistencia y participación popular que se dan en algunas sociedades latinoamericanas. Estos movimientos refuerzan la demanda de un proyecto incluyente basado en el reconocimiento de diferencias que más que étnicas son culturales, ante lo cual deben dejarse de lado las ideologías que niegan o hacen invisibles esas particularidades, como resulta en los abordajes que han considerado la cuestión indígena desde la perspectiva del “mestizaje” o efectúan una traducción desde categorías metafísicas occidentales —en especial heideggerianas— en que se introduce de manera inadvertida un cierto eurocentrismo. Por otra parte, se ofrece una evaluación de estudios recientes sobre esta temática que contribuyen a su revaloración dentro de nuestra historiografía, postulando a su vez la relevancia que poseen las voces de los propios pueblos indígenas para contrastar esas interpretaciones, o bien directamente, para enunciar su discurso filosófico sin mediaciones.

De manera similar se atiende a las tendencias novedosas que proceden de la teoría feminista, la cual ha propiciado, a través de sus reivindicaciones de derechos específicos, la constitución de una subjetividad que requiere ser tenida en cuenta desde una perspectiva ampliada de la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas. Una aproximación a esta tarea se refleja en los comentarios acerca de las obras de dos autoras dedicadas a la problemática de género: la panameña Urania Ungo y la ítalo-mexicana Francesca Gargallo. En los textos respectivos de ambas escritoras se destaca el reclamo de una historicidad propia, mediante una periodización que incluye a figuras y movilizaciones feministas del último siglo, al mismo tiempo que se contribuye desde una posición crítica a sentar las bases conceptuales para dar cuenta de su inclusión en la historiografía filosófica y, con mayor razón, a sustentar una práctica militante que aboga por la autovaloración y el derecho a la alteridad.

Otros pasajes que contiene el libro reseñado se refieren a propuestas para el examen de la historia de las ideas estéticas, con alusiones puntuales a la obra de Juan Larrea; escritos que ponderan la producción filosófica y literaria de Jaime Labastida y la significación del nacionalismo filosófico de Rafael Moreno. Asimismo está anticipada la interpretación que ofrece el autor en torno a una cuestión a la que se ha dedicado últimamente, y tal como lo declara va a dar lugar a un ensayo posterior, en que se detiene a analizar las polémicas filosóficas desarrolladas en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX.

Con este repaso sintético intentamos ofrecer un panorama de los distintos aspectos que son tratados en esta nueva obra de Horacio Cerutti, sin pretender agotar los temas y enfoques que expone a la consideración de sus lectores. Entre los méritos que posee la escritura del autor se destaca la combinación de las proposiciones que contiene con un carácter abierto y dialógico, con numerosas sugerencias que invitan a reflexionar sobre las materias que trata y convocan a una tarea que se busca realizar en conjunto. De su lectura podría concluirse que las formas que se procuran adoptar para el filosofar latinoamericano suponen un cuestionamiento de los tradicionales moldes académicos, para abrirse en su recreación permanente a las alternativas que presenta el contexto particular de donde surge y los sujetos que construyen cotidianamente su propia historia.

Dante RAMAGLIA*

* Dante Ramaglia es profesor e investigador de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina).

Leticia FLORES FARFÁN, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007.

Preferimos los caminos tortuosos
para llegar a la verdad

Nietzsche

Siempre supe que este libro era un discurso inaudito, un discurso que no era un conjunto de signos que remitían a contenidos o representaciones usuales, sino que, ya desde la introducción de la diferencia entre *muthos* y *mithos* y su relación con el *logos* y la política, se transporta a otra consideración del mundo antiguo, a configurar una estratagema que pudiera atestiguar ese diálogo imposible y crear la trama de una interpretación diferente. Sólo eso, quizá, pero de una suerte tal que fuera la suma de todos los ardidés en los que se hace aparecer Grecia. Leticia Flores, cuando escribe, aspira a ese “dialogar con los griegos, a entrar en contacto con su heterogeneidad significativa y sus ardidés de sentido, en complicidad con uno de ‘ellos’ que como ‘nosotros’ se resisten a la fijación definitiva y a la identidad unívoca” (p. 15). Los pliegues que actúan como una “envoltura”, y que en el instante de replegarse crean el ademán de envolverse en sí mismos ejercitan un acto de “inclusión” al demarcar, como dice la autora, “las afinidades y disimilitudes en los modos de actuar, pensar y sentir entre ellos y nosotros” (p. 15). En ese punto de inflexión se lleva a cabo ese desplazamiento de lo discontinuo, su integración en otro discurso, en el político, en el que lo discontinuo ya no desempeña el papel de una fatalidad exterior, sino de un concepto operatorio que se utiliza. Y, por ello, gracias a la inversión de signos, el *muthos* deja de ser el negativo de la lectura histórica de la razón (su envés, su fracaso, el límite de su poder) para convertirse en el elemento positivo que determina su objeto y da validez a su análisis. *Atenas, ciudad de Atenea* muestra que no hay concepciones exactas y precisas, “sin mezcla, sin mediación, sin herencia, como si pudieran decir *lo verdadero*” (p. 14).

Jean Pierre Vernant nos recordaba que uno de los temas que más han retenido la atención de los helenistas ha sido el paso del pensamiento mítico a la razón. Nada más justo, si comprendemos que se ha tenido en mente que el pensamiento racional tiene una fecha de nacimiento y que se inicia en el instante en que se da una meditación totalmente positiva sobre la naturaleza. A partir de ésta, Burnet pudo señalar que “los filósofos jonios han franqueado la vía que la ciencia a partir de este momento, no ha tenido más que seguir”.¹ Pero fue Aristóteles quien consagró esa fórmula para establecer el certificado de nacimiento de la filosofía: se refirió a los filósofos “físicos” como los primeros en filosofar. Con el tiempo, despojada de sus matices, esta fórmula permitió construir la imagen de un origen nítido, un descubrimiento inesperado, de una ruptura

¹ John Burnet, *Early greek philosophy*. 3a. ed. Londres, A & C Black, 1920, p. v.

clara respecto de cualquier período anterior. Un paso decisivo a favor de la razón y del pensamiento filosófico y científico; una concepción lineal que anula la textura fina de un proceso evidentemente más complejo, que al extenderse, impide observar con propiedad la distinción asumida por Hegel cuando afirma: “Con Tales comienza, en realidad, la historia de la filosofía”.

Es preciso separar las cosas, únicamente se trata del punto de partida de una historia oficial, no del inicio de la razón. Ésta, dice Hegel, “no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano”. De otra forma, el descubrimiento de la razón sería el acto por el cual el mundo mostraría ese origen en el que la *sajadura* sería la huella traumática de la división entre *logos* y *muthos*, entendido éste como relato fundacional.

Nadie ha puesto en duda que hay un momento en que el mito comienza a ser confrontado. Después de un largo periodo en que no tiene oposición, porque forma parte de la cotidianidad, porque se escucha y repite, porque enseña y aconseja, comienza a ser confrontado. La textura narrativa del mito, su métrica, ritmo, musicalidad y gesto, entró gradualmente en un difícil conflicto con el discurso argumentativo y explicativo, dotado de coherencia, rigor y linealidad.

Cuando en la versión platónica, Protágoras ofrece a Sócrates la inesperada opción de escuchar una demostración acudiendo a un relato, un mito o, por el contrario, a un discurso razonado, como dos formas radicalmente distintas de hacer un planteamiento, ya ha comenzado a circular una distinción, que Homero y los siglos inmediatamente siguientes no conocieron.² A partir de ahora, el mito tendrá una convivencia cada vez más difícil con el *logos*, no obstante su origen común: ambos son modos de expresión del mundo a través de la palabra. Mito y *logos*, en el comienzo palabra y palabra, aparecen enfrentados cuando se plantea el problema de la verdad en el contexto preciso, y más estrecho, de las exigencias abiertas por la distinción que reconoce los extremos verdadero y falso.

Atenas, ciudad de Atenea pertenece a esa noción de prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Nos muestra las “superficies de emergencia” en las que el mito aparece y las transformaciones históricas de la consideración del mismo y de su interpretación, hasta llevarlo a presentarse como una narración de talla ontológica que confiere realidad al mundo cotidiano y habitual de los hombres. De igual forma, *Atenas, ciudad de Atenea* nos evidencia las “instancias de delimitación” en cuyo caso el mito se constituye en la mayor “delimitación”, en tanto que él se presenta en forma de un relato procedente de la noche de los tiempos, preexistente a cualquier narrador, por lo que no depende más que de la transmisión y la memoria. Y, en tercer lugar, nos revela las “rejillas de especificación” que nos permiten separar, oponer, entroncar,

² Platón, *Protágoras*, 320c.

reagrupar, clasificar y derivar las diferentes concepciones acerca del mito como fundamento de la autoridad.

Cuando Leticia Flores nos habla del cambio de estatuto del *muthos* y del *logos*, de la sinonimia implicativa que tuvieron, y nos dice que esta obra está dedicada a aproximarse “a la comprensión del imaginario social de los griegos del espacio democrático ateniense de la época clásica” (pp. 13-14), podemos comprender que aquí se colocan a la memoria, a la oralidad y a la tradición como condiciones de existencia y supervivencia del mito. Es esa narración que nos recuerda aquella frase de Borges: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas”. *Atenas, ciudad de Atenea* viene así precedida por la voluntad de su autora de contribuir a un pensamiento de la coyuntura, a un cambio de matiz, a un acento que trastoque ese sentido abarrotado de logocentrismo y que reconozca la polisemia del *muthos*. Éste no está fijado de forma definitiva; siempre hay variantes, múltiples versiones que el narrador tiene a su disposición y elige en función de las circunstancias, porque en efecto, en *Atenas, ciudad de Atenea*, lo que advertimos es que en su arquitectura se forman herramientas en función de enfrentamientos concretos. El juego que se teje en esta investigación va mucho más allá de una mera estructuración de una tesis, es decir, de una mera propuesta que se añade a las interpretaciones canónicas.

En *Atenas, ciudad de Atenea* puedo advertir ese placer extremo del relato. Su punto de partida son las mismas prácticas discursivas que acontecen en la forma del mito. Es decir, relatos que van de versión en versión, por ínfimas que sean, sobre el mismo tema y, luego, hacia otros relatos míticos próximos y lejanos y, finalmente, a narraciones más o menos similares que brotan a la superficie y desde la que distribuye su saber, hasta hacer visibles las leyes de cimentación de sus pensamientos, las formas lingüísticas, las imágenes cosmológicas, los preceptos morales y su modo de dispersión, que crean la herencia común de los griegos. Por esta vía, Leticia Flores cumple su propósito de dar cuenta de la tensa relación que mantienen las prácticas discursivas, “dentro de la configuración significativa de una comunidad dada, de la compleja red en la que *muthos* y *logos* se entretrejen” (p. 20).

El mito en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad. Históricamente, el pensamiento se ha extendido y desplegado en gran variedad de formas, y no hay fundamento para suponer que alguna de ellas tenga el privilegio de la exclusividad.

Atenas, ciudad de Atenea averigua si es cierto que el género trágico hizo su aparición cuando el lenguaje del mito dejó de estar en conexión con la realidad política de la ciudad. Leticia Flores nos habla entonces de un “fundamento mítico de la autoridad” en Atenas y que, según la autora, Platón se hizo cargo de una larga tradición en la “que asumía que las historias sagradas son merecedoras de ese temor reverencial que se le otorga a los dioses en tanto que en ellas se articula de manera indisoluble la *Themis*,

es decir, la tradición, lo pertinente, lo familiar, lo establecido, el poder oracular de la tierra y la *arché*, soberanía, autoridad o poder de mando cuya legitimidad se arraiga en el respeto a la alianza que los hombres entablan con el ámbito de lo sagrado” (pp. 74-75). Este aspecto se encuentra íntimamente ligado a que el hombre antiguo, al comparecer ante la divinidad, se hallaba frente al aspecto mitológico del mundo. Este aspecto era real para él: la religión antigua no se basaba en la creencia de que fueran verdaderas las narraciones de la mitología con sus variantes tan contradictorias (ni siquiera se planteaba la cuestión de la verdad), sino, ante todo, en el convencimiento de que el cosmos estaba ahí sirviendo de fondo y trasfondo coherente, permanente y sin discontinuidades de cuanto aparece en el mito. Por lo cual, el mito es narración sagrada, palabra sagrada. Por ello podríamos comprender que en la palabra cosmos yace la realidad del mundo en un estado determinado, que contiene en sí la validez de un determinado orden espiritual. Este orden es una posibilidad del contenido del mundo, que puede expresarse tanto mitológicamente, por medio de figuras de dioses, como de cualquier modo artístico o científico, por medio de ideas científicas o artísticas. Aquí hay que tomar el concepto de “idea” en un sentido tan amplio que incluya también las figuras de los dioses en calidad de ideas mitológicas. El nuevo orden espiritual que se mostraba a los griegos en la naturaleza como orden del mundo, puede llamarse de este modo el aspecto ideal del mundo, dejando el apelativo de divino para calificar la más alta revelación festiva de este aspecto.

En *Atenas, ciudad de Atenea* podemos advertir las implicaciones que surgen en y por la escritura que instaura un tipo de discurso donde el *logos* no es ya solamente palabra, sino que cobra valor de racionalidad demostrativa y se opone en este plano, tanto por la forma como por el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone, en cuanto a la forma, por la distancia entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone, en cuanto al fondo, por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y los poderes divinos de los que el mito recuenta las aventuras dramáticas.

Las diferencias no son menos grandes si, invirtiendo los puntos de vista, uno se coloca no ya en la perspectiva del que redacta el escrito, sino del público que toma conocimiento de éste. Por las posibilidades que ofrece de un retorno al texto con objeto de su análisis crítico, la lectura supone otra actitud de espíritu, más distanciada y a la par más exigente, que la escucha de discursos pronunciados. Los griegos mismos eran plenamente conscientes de ello: a la seducción que debe provocar la palabra para mantener al auditorio bajo su hechizo ellos han opuesto, a menudo para darle la preferencia, la seriedad un poco austera, pero rigurosa, de la escritura. De un lado han situado el placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, este placer nace y muere con el discurso que lo ha suscitado; del otro, del lado de lo escrito, han situado lo útil, objetivo de un texto que se puede conservar bajo la mirada y que retiene en sí una enseñanza cuyo valor es duradero. Esta divergencia funcional entre palabra y escrito atañe directamente al estado y condición del mito. En virtud de este doble requerimiento, *Atenas, ciudad de Atenea* comparece ahora como escritura, es decir, como lenguaje que simultáneamente a la economía de una analítica singular, se pliega

sobre sí, se enfrenta al límite de su propia discursividad. De allí que *Atenas, ciudad de Atenea* renuncie a entablar una relación puramente instrumental con aquello que en sus efectos de superficie discurre como gramática. En esta perspectiva la divisa histórica de la obra declina para volver a conjugarse a través de un elenco de textos que evidencian la puesta en marcha de ese espacio que llamamos mito y que trae aún esos ecos de lo sagrado.

Alberto CONSTANTE

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ética y política*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/FCE, 2007.

Sánchez Vázquez asume una posición de izquierda en el análisis de la relación entre ética y política. No obstante que la distinción se ha hecho borrosa en nuestros días, para nuestro autor, la izquierda actual debe comprometerse con la conjunción de los valores de la libertad, la igualdad y la democracia, pues “no puede haber verdadera libertad en condiciones de desigualdad e injusticia social, como tampoco puede haber justicia social cuando se niega la libertad y la democracia” (p. 16). Históricamente, la izquierda ha procurado la libertad, la justicia, la igualdad y la democracia siempre que se carece de ellas. Por su parte, la derecha ha rezagado dichas carencias y se ha opuesto a la posibilidad de colmarlas.

Adolfo Sánchez Vázquez entiende por moral “la regulación normativa de los individuos consigo mismos, con los otros y con la comunidad” (p. 18), sin que dichas normas tengan un carácter coercitivo, sino que se basen en la libertad y la responsabilidad de la persona. Nuestro autor entiende por política “la actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos orgánicamente, para mantener, reformar y transformar el poder vigente con vista a conseguir determinados fines u objetivos. En política se pone de manifiesto la tendencia a conservar, reformar o cambiar las relaciones existentes entre gobernantes y gobernados” (p. 18). Son los actores políticos, a través de las instituciones y los espacios políticos, quienes realizan principalmente esta actividad. Además del gobierno y sus instituciones, los partidos, los movimientos y las organizaciones sociales son los agentes más importantes. En la actualidad existe un creciente desprestigio de los partidos políticos y un creciente prestigio de las organizaciones y movimientos sociales procedentes principalmente de la sociedad civil. El desprestigio de los partidos políticos obedece a causas morales: a la corrupción, a la incongruencia, al olvido de los fines y los valores y a la tergiversación de la búsqueda del poder como fin y no como medio.

Adolfo Sánchez Vázquez ejemplifica esta tendencia degradante de los partidos en México con la cultura priísta, la cual desborda al propio PRI y se extiende a sus opositores: PRD y PAN. Es tal la magnitud de este desprestigio que uno de los movimientos sociales de mayor influencia, como el EZLN, no sólo critica y cuestiona a los partidos

políticos, sino que se resiste a convertirse en uno. El EZLN, sin ser una organización anarquista que se opone a todo poder y a todo gobierno, busca practicar otra forma de política y conformar un poder desde abajo, así como promover un modo de gobierno que obedezca a los gobernados, bajo el imperativo de “mandar obedeciendo”.

Los zapatistas no están contra el poder, sino contra cierto modo dominante de ejercerlo, al que contraponen una nueva forma de servirse de él, que responde a su imperativo de “mandar obedeciendo” y que toma cuerpo en sus juntas de Buen Gobierno. [...] Los zapatistas, a su vez, no están contra toda política, sino contra determinado modo de hacerla que, ciertamente, ha sido dominante. A él contraponen un nuevo modo de hacer política que tiene, entre otras características, una fuerte carga moral (p. 21).

Así, pues, hay una clara oposición entre la política de los partidos que buscan el poder como un fin, ya sea para mantenerlo o para conseguirlo, y la política que se propone los valores como la libertad y la justicia. De este modo, Sánchez Vázquez establece una oposición entre política partidista y política emancipadora y revolucionaria, como la del EZLN. Esta oposición se basa, en última instancia, en la distinción entre una política fundada en la moral y una política que la ha olvidado. Reivindicar la política emancipadora y moralmente fundada es, para Sánchez Vázquez, afirmar la política en su sentido originario, tal y como se concibió en la Atenas democrática o en la Roma republicana: “Se trata, en definitiva, de reivindicar la política en su sentido originario: el que proviene de la práctica y la filosofía política de la Atenas clásica: la política como participación de los miembros de la *polis* (de ahí su nombre) en las decisiones sobre los asuntos que interesan a todos; es decir a toda la comunidad (a la *polis*)” (p. 22).

Con esta reafirmación de la política, Sánchez Vázquez muestra claramente su convicción republicana más firme y profunda: la única política que éticamente vale la pena justificar es la política republicana, que en el contexto de la antigüedad clásica griega y latina sería un pleonismo, pero que en nuestro tiempo, debido a la degradación y corrupción de la política partidista y de los gobiernos autoritarios, es precisamente una reivindicación de la política anterior y originaria. Es importante observar aquí la coincidencia entre Sánchez Vázquez y Villoro respecto de la distinción entre una política basada en valores y otra no fundada en ellos.¹ Con todo, Sánchez Vázquez nos previene de identificar o reducir la política a la dimensión moral, axiológica o ideológica. Además de esta dimensión hay otra fundamental: la práctica instrumental. “...junto a este aspecto ideológico-valorativo, hay también en toda política otro aspecto esencial: el práctico-instrumental. En verdad, si la política no es sólo asunto de fines que se proclaman, sino de fines u objetivos que se aspiran a realizar, su aspecto práctico-instrumental es insoslayable” (p. 24). Al integrar estas dos dimensiones, Sánchez Vázquez recoge

¹ Cf. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE/El Colegio de México, 1997.

otra tesis fundamental de la filosofía política clásica, que se encuentra en “idealistas” como Platón y también en “realistas” como Maquiavelo: la justificación ética de los fines valiosos y la viabilidad de realizar esos fines, al menos parcialmente, poseen la misma importancia. Una concepción de la política que elimina la dimensión valorativa se corrompe, pero una concepción que olvida la efectividad de los medios y estrategias es ilusa, utópica y hasta irresponsable. El concepto maquiaveliano de “*veritta efectuale*” se propone integrar prudencialmente la dimensión valorativa y la dimensión práctica instrumental, que son siempre interdependientes.

Si bien la política partidista predominante en nuestros días ha perdido la dimensión ideológica valorativa, también es cierto que la filosofía política en los más destacados representantes contemporáneos ha perdido de vista el compromiso con la realización efectiva de los fines. Según nuestro autor, esto sucede en el pensamiento de John Rawls.

En términos más generales, Adolfo Sánchez Vázquez muestra que la desvinculación de la política respecto de la moral es propia de la modernidad capitalista, la cual al abrigo de una ideología liberal, considera que la política debe ser neutral, o aséptica, respecto de las moralidades particulares, consideradas como asunto estrictamente individual y no público. La política, en el mejor de los casos, se reduce, tal y como la concibieron Hobbes y Max Weber, a un monopolio legítimo de la violencia para mantener una normatividad jurídica creada e impuesta por el propio Estado. La política se agota en la violencia (legítima) y en la legalidad. “Nos encontramos así con una clara manifestación de la escisión entre la vida pública y la privada o entre el hombre público —el ciudadano— y el hombre real de ‘carne y hueso’, el individuo concreto [...] la moral queda confinada a la vida privada y, por lo tanto, la política dominante en una sociedad capitalista no necesita de ella” (p. 31).

Sánchez Vázquez no es ciego a la desmoralización de la política que se da también en países socialistas, como fue el caso de la Unión Soviética de Stalin. En ningún caso los fines justifican, por sí mismos, los medios. Éstos últimos no constituyen la parte amoral de la política, así como tampoco los fines constituyen su dimensión impráctica o idealista. Ambos son dialécticamente interdependientes (*cf.* p. 33). “Al desechar estas prácticas viciosas, tanto en el terreno de la moral como en el político, la izquierda debe deslindarse tanto del moralismo de los ‘puros’ e ‘incontaminados’ como del ‘inmoralismo’ de los ‘realistas’ o ‘pragmáticos’. Con este deslinde se abre paso el modo de hacer política en el que ésta se carga de moral” (p. 35).

En esta perspectiva dialéctica de la integración de la moral y la política, tanto respecto a fines como a medios, Sánchez Vázquez reconoce un conjunto de virtudes privadas y públicas, como la solidaridad, la lealtad, la honestidad, la tolerancia, la transparencia, la modestia, la coherencia y la independencia de juicio frente a la incondicionalidad ante el poder. Estas virtudes son necesarias para un comportamiento político, individual y colectivo moralmente fundado. Para actuar es necesario, además de la acción (también en el campo de la motivación), conjuntar la ética de la convicción y de la fe en valores y fines con la ética de la responsabilidad, para que éstos puedan realizarse.

A mi modo de ver, la integración dialéctica entre moral y política, entre la dimensión ideológica valorativa y la dimensión práctico-instrumental, requiere siempre de un juicio prudencial en circunstancias concretas. A su vez, este juicio requiere de una deliberación colectiva, incluyente y participativa de los miembros de una organización, de un movimiento social, de un partido o de todo un pueblo o comunidad, según el caso.

La racionalidad prudencial que requiere la integración dialéctica entre política y moral, se pone en evidencia en problemas centrales como el de la violencia. ¿Bajo qué condiciones, si existe alguna, se justifica la violencia? Esta pregunta es un problema fundamental en filosofía moral y en filosofía política. Fue precisamente sobre este tema que durante la conquista de América se abrió uno de los debates más intensos, de mayor altura y trascendencia: el debate sobre la legitimidad de la guerra de Conquista. En él participaron de una manera destacada Francisco Vitoria, Montesinos, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz quienes negaron la legitimidad de la guerra de Conquista y del dominio español sobre América. Por el contrario, personajes como Palacios Rubios y Ginés de Sepúlveda justificaban la guerra de Conquista y la dominación española, argumentando mediante principios humanitarios la supuesta intención de salvar a los indígenas de la barbarie, la injusticia y el error en que se encontraban, y defender así sus derechos humanos. Este argumento sigue siendo utilizado, con mucho menos lucidez, en toda guerra intervencionista por parte de los imperios, principalmente el estadounidense. Precisamente, cabe recordar que la primera cátedra que se impartió en la Real Universidad de México al momento de su inauguración en 1553 dictada por Alonso de la Veracruz trató sobre *La guerra justa y el dominio de los infieles*. Es de destacar las similitudes como humanistas e intelectuales entre Alonso de la Veracruz y Adolfo Sánchez Vázquez, ambos republicanos comprometidos con la justicia y la libertad de los pueblos oprimidos.

Los intensos debates que se daban en la época del Renacimiento y de la Conquista, en los que predominaba más la condena a la violencia opresora y la justificación de la violencia emancipada, contrastan con la tendencia actual de condenar a la segunda y de justificar el monopolio de la violencia por parte del poder estatal, incluso a nivel del terrorismo de Estado practicado por Estados Unidos y sus aliados.

Según Sánchez Vázquez, para juzgar racionalmente la violencia desde un punto de vista político, es necesario considerar tanto su dimensión moral, esto es, ideológica y axiológica, como su dimensión práctico-instrumental. Desde el primer aspecto, habrá que preguntarnos quién ejerce la violencia, con qué fines y motivos y en qué circunstancias. En este punto, coincidiendo con los humanistas del Renacimiento español ya citados, la violencia se justifica, en última instancia, sólo como recurso de defensa o de emancipación contra la explotación y el dominio. Desde el punto de vista práctico-instrumental, la violencia también ha de juzgarse por su eficacia o por sus consecuencias; es necesario que alcance el fin propuesto, reduciendo su uso a lo estrictamente necesario. Si bien en este punto el autor coincide con Maquiavelo (ya que para él la violencia debe ser legitimada por la mayoría del pueblo, beneficiarlo y satisfacerlo y

ejergerla contra quien lo oprime), no lo hace con respecto a la fórmula de él mismo que dicta: “Si el medio acusa, el resultado excusa”.

En otro momento, Adolfo Sánchez Vázquez aborda un tema más personal e íntimo, que no por ello deja de ser a la vez ético y político: el compromiso del intelectual. En primer lugar, señala que dicho compromiso con su propio quehacer como científico, filósofo, artista, etcétera, ha de darse por supuesto; debe ser un intelectual, no un charlatán o un farsante. Pero lo que interesa a Sánchez Vázquez es la dimensión social, política, cultural, económica y educativa del intelectual. Y aquí no puede haber neutralidad valorativa, pues pretender no actuar es dejar las cosas como están, y esto es ya un acto. “El verdadero compromiso intelectual se propone deliberadamente producir cierto efecto social, como el de influir en las conciencias y promover determinado comportamiento intelectual y colectivo y, cuando se hace responsable de las consecuencias de su obra en este plano práctico, real” (p. 57).

En este libro aparece la conferencia que impartió Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en noviembre de 2003. Dicha conferencia trata del lugar de la ética en el marxismo. Sánchez Vázquez distingue entre ética, como reflexión teórica sobre la moral realmente existente en personas y colectividades, y moral, como una normatividad vigente en determinadas sociedades históricamente acotadas. Sin lugar a dudas, en el marxismo hay una crítica radical a la moral burguesa, debido a que ésta impide la realización plena de la libertad, la justicia y la dignidad; pero también hay en él una moral éticamente fundamentada, que se propone transformar la sociedad burguesa y la economía capitalista para construir una sociedad justa, equitativa, libre y democrática donde la dignidad y los derechos humanos fundamentales sean una posibilidad real para todos.

Así, pues, el marxismo, en tanto que teoría explicativa de la sociedad y de la historia, tiene una ética, que es una crítica a la moral comprendida como un hecho fáctico; pero, en cuanto condena a la realidad capitalista, en tanto que proyecto y estrategia de transformación social, el marxismo tiene también una moral, sólo que fundamentada éticamente.

En “Cuestiones de principio y cuestiones concretas” el autor recoge un conjunto de ensayos breves sobre una diversidad de problemas específicos de la realidad mexicana e internacional como la violación de los derechos de los estudiantes que se manifestaban en Guadalajara por el ex gobernador del estado de Jalisco: Ramírez Acuña. Esta denuncia la hizo Sánchez Vázquez cuando recibió el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Guadalajara en junio de 2004, en su discurso que intituló “Defensa de la filosofía en tiempos adversos”. Allí, contra la mercantilización de la enseñanza e investigación en las universidades, defiende su carácter público y gratuito y vuelve a enfatizar la importancia de las humanidades, en particular de la filosofía, en nuestra sociedad contemporánea, como espacio y misión de reflexión crítica a favor de la construcción de un mundo más justo, libre, democrático e igualitario.

En “El humanismo hoy” aborda el problema del deterioro ecológico que impone al humanismo nuevos compromisos. “El humanismo de hoy —piensa Sánchez Váz-

quez— tiene que dejar a un lado una idea central del humanismo de ayer. [...] la [idea] del hombre como dueño y señor de la naturaleza”. Una idea que incluso Marx hace suya, ese dominio esté al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad. “Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él, al destruir la base natural [...] El humanismo de hoy [...] Ha de ser, por tanto, no sólo social —más exactamente socialista—, sino también ecológico, o más precisamente ecologista” (p. 103).

En otros trabajos, el autor toca el problema de la auténtica política republicana (“El republicanismo hoy”), cómo se expresa en problemas como el desafuero de López Obrador en el 2005 (intento que condena Sánchez Vázquez ética y políticamente) y en problemas internacionales como la guerra contra Irak. El libro termina con un ensayo sobre su circunstancia inmediata, sobre su casa: la Universidad Nacional Autónoma de México, a la que tanto reconoce Adolfo Sánchez Vázquez, y a la cual tanto ha contribuido para que sea un espacio de la razón plural, del compromiso humanista al más alto nivel intelectual, moral y político.

Ambrosio VELASCO GÓMEZ

Paul W. TAYLOR, *La ética del respeto a la naturaleza*. Presentación de Margarita M. Valdés, trad. de Miguel Ángel Fernández Vargas. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

¿Tienen los miembros de la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de la especie a la que pertenezcan, un valor intrínseco? Esta inquietud caracteriza a ciertos autores pertenecientes a corrientes teóricas ecologistas, en su vertiente “profunda” y en la “biocentrista”. Resulta afortunado que la colección Cuadernos de Crítica haya editado recientemente la obra de uno de estos autores, me refiero a *La ética del respeto a la naturaleza*, de Paul W. Taylor. El texto en cuestión está precedido por una “Presentación” debida a la pluma de una de las filósofas mexicanas más destacadas en la actualidad en el ámbito de la ética práctica. Margarita M. Valdés logra estampar en pocas cuartillas el panorama de las éticas ambientales contemporáneas, esta especialista afirma en su presentación de la obra de Taylor:

Las teorías éticas que abordan el tema de cómo hemos de comportarnos en nuestra relación con el medio ambiente se dividen en dos grandes grupos: las éticas ambientales antropocéntricas y las éticas ambientales no antropocéntricas. Las primeras consideran que lo único que tiene valor moral intrínseco es el bienestar humano; todo lo demás tiene sólo un valor instrumental, es decir, vale en la medida de que contribuye al bienestar de los humanos o lo promueve [...] Una ética ambiental no antropocéntrica, en cambio, amplía el espectro de las cosas intrínsecamente valiosas e incluye en él, además del bienestar humano, el bien de seres naturales no humanos (p. 5).

Margarita Valdés desglosa más finamente el universo de las éticas ambientales no antropocéntricas:

Dentro del grupo de éticas ambientales no antropocéntricas hay también una variedad interesante. En un extremo se ubican los defensores de la ecología profunda que otorgan un valor intrínseco a todo ser natural, vivo o no vivo, y que abrazan una especie de panteísmo; en el centro tenemos a los biocentristas, que defienden el valor intrínseco de la comunidad biótica de la Tierra, esto es, la de todos los seres vivos; y, por último, en el otro extremo están quienes defienden que sólo las experiencias sensibles de los seres vivos pueden tener un valor intrínseco (pp. 5-6).

¿Por qué resultan tan oportunos los postulados de autores como Taylor? Valdés responde:

Adoptar un punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza significa: considerar a los humanos como miembros de la comunidad de vida de la Tierra al igual que a otros miembros no humanos; ver los ecosistemas naturales como una red compleja de sistemas interconectados, donde el funcionamiento biológico correcto de cada ser depende del funcionamiento biológico correcto de los otros; concebir a cada organismo individual como un centro teleológico de vida que busca su propio bien a su propia manera; y considerar que los humanos no son superiores a otras especies. Adoptar un punto de vista así es el principio de un cambio profundo de nuestro comportamiento con el medio ambiente, y si se logra generalizar esta manera de ver la naturaleza, tal vez podamos esperar poner un freno al proceso de deterioro que amenaza con la destrucción de ecosistemas completos (p. 6).

En primer lugar, Taylor se ocupa de establecer las diferencias más notables entre las éticas ambientales denominadas “antropocéntricas” y las “biocéntricas”, a las que él explícitamente se adhiere. Según las primeras: “[...] las acciones humanas que afectan al ambiente natural y a sus habitantes no humanos son correctas (o incorrectas) según alguno de dos criterios: o bien tienen consecuencias favorables (o desfavorables) para el bienestar humano, o bien son congruentes (o incongruentes) con el sistema de normas que protege los derechos humanos y los lleva a la práctica” (p. 10). La idea de que un medio ambiente de calidad constituye un derecho humano se encuentra contenida, entre otros documentos de carácter internacional, en la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas de Estocolmo, de 1972.¹ Y algunos filósofos consideran que los derechos medioambientales —como el acceso a aire y agua sin contaminación— o bien son parte fundamental de los derechos de tercera generación² o bien constituyen

¹ Véase María Julia Bertomeu, “Problemas éticos del medio ambiente”, en Osvaldo Guariglia, ed., *Cuestiones morales*. Madrid, Trotta/CSIC, 1996, p. 227.

² Véase José Antonio Gimbernat, “Más globalización, menos democracia”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, p. 147.

ya, por ellos mismos, una “cuarta generación de derechos humanos”, después de los derechos-libertades francoamericanos del siglo XVIII —primera generación—, los derechos económicos y sociales propios del siglo veinte —segunda generación— y los derechos culturales del mismo siglo —tercera generación.³ Oponiéndose a los sistemas antropocéntricos, “desde la perspectiva de una teoría biocéntrica, tenemos obligaciones morales *prima facie* con respecto a las plantas y a los animales silvestres mismos en cuanto miembros de la comunidad biótica de la Tierra. Estamos moralmente obligados (*ceteris paribus*) a proteger o promover su bien por mor *de ellos mismos*” (p. 10).

En segundo lugar, Taylor se aboca al análisis de las categorías “bien” y “valor”, indispensables para su propia teoría del respeto a la naturaleza. “Decir que una entidad tiene un bien propio es simplemente decir que [...] se la puede beneficiar o dañar [...] Lo que es bueno para una entidad es lo que ‘le hace bien’, en el sentido de mejorar o preservar su vida y su bienestar. Lo que es malo para una entidad es algo perjudicial para su vida y su bienestar” (p. 12). Aquí el autor rechaza, en contra de William Frankena, que la sensibilidad o la capacidad de padecer dolor sea relevante en la discusión, que la consideración moral debida a un ente dependa de tales factores. El “valor inherente” presupone el “principio de la consideración moral” de acuerdo con el cual “[...] en la medida en que un individuo sea una entidad que tiene su propio bien, merece consideración” (p. 15); pero también el “principio del valor intrínseco” de acuerdo con el cual “[...] si una entidad pertenece a la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de qué clase de entidad sea en otros aspectos, la realización de su bien es algo *intrínsecamente valioso*” (p. 15).

En tercer lugar, Taylor subraya que aceptar los principios anteriores, esto es, el de la consideración moral y el del valor intrínseco, implica el adoptar la actitud de respeto a la naturaleza. El autor hace hincapié en que ésta es una actitud moral que no debe ser confundida con el “amor a la naturaleza”: “[...] adoptar la actitud de respeto a la naturaleza es tomar una postura que uno quiere (racionalmente) que sea una ley universal para todos los seres racionales” (p. 18).

A continuación se explica la manera en la que se justifica esta actitud de respeto a la naturaleza. Lo que el escritor denomina “el punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza” tiene su base científica primordial en la ecología: “[...] la interdependencia de todas las cosas vivientes en un orden orgánicamente unificado, cuyo equilibrio y estabilidad son condiciones necesarias para la realización del bien de las comunidades bióticas que lo constituyen” (p. 22).

Los seres humanos son miembros de la comunidad de vida de la Tierra; en este punto, a la ciencia de la ecología se aúna la teoría de la evolución que hace ver que constituimos una especie entre otras que, como muchas otras antes que nosotros, podemos extinguirnos, y que “[...] el bienestar de los seres humanos depende del buen

³ Véase Javier Muguerza, “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en Vicente Serrano, ed., *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 92.

estado y de la salud ecológica de muchas comunidades de plantas y animales [...]” (p. 27). Los entes vivientes son centros teleológicos que, como nosotros mismos, buscan su bien a su propia manera, y nada hay que nos haga superiores a ellos.

La mayor parte de este breve texto se dedica precisamente a refutar la creencia, a la que califica de “dogma”, de la superioridad de la especie humana sobre los otros seres vivos. ¿Cómo se difundió tal “prejuicio”? Por el peso en Occidente de un conjunto heterogéneo de influencias: el “humanismo griego”, fundamentalmente platónico; el dualismo cartesiano; y la idea de la “gran cadena del ser”. Taylor no alude a la aportación del Renacimiento al “humanismo”, directamente se remonta a Grecia:

Los griegos, quienes sostenían que los humanos, en virtud de sus capacidades racionales, tenían una clase de mayor valor que el de cualquier ser no racional, nunca vieron la racionalidad más que como una capacidad, entre muchas otras, de ciertas cosas vivientes [...] Así pues, la perspectiva humanista del pensamiento clásico griego no nos da una base neutral (que no sea una petición de principio) sobre la cual construir una escala de grados del valor inherente que poseen diferentes especies de cosas vivientes (p. 40).

Taylor conjuga la historia de las ideas, cuyo origen es la obra de Lovejoy titulada *La gran cadena del ser. Historia de una idea*,⁴ con la tradición judeo-cristiana. La teoría de Lovejoy se concentra en la tradición occidental e inicia su recuento de la gran cadena del ser en Grecia, particularmente en el *Timeo* de Platón. Taylor, acertadamente, hace hincapié en que para la tradición judeocristiana la dignidad del ser humano deriva de que éste ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Taylor expone claramente la teoría de Lovejoy—sin mencionarlo explícitamente, seguramente porque lo considera de sobra conocido—de acuerdo con la cual la realidad está organizada jerárquicamente; la imagen empleada es una cadena cuyo primer eslabón la sostiene sin ser sostenido a su vez por nadie más. Dios mismo, el primer eslabón, está en la cúspide de dicha jerarquía, y conforme se desciende en la cadena cada eslabón es inferior al otro. ¿Dónde está el ser humano? Entre lo divino y lo animal, por lo tanto es jerárquicamente superior a todo lo animal y puede disponer libremente de la naturaleza para satisfacer cada una de sus necesidades. ¿Acaso no fue Antifonte, un griego de época clásica que no tuvo nada que ver con los judíos ni con los cristianos, quien barruntó que el ser humano puede ser descrito como “el más divino de todos los animales”? Sin embargo, creamos o no a Nietzsche en que los griegos no tuvieron el concepto de la dignidad humana, las antropologías filosóficas helenas no coinciden plenamente con la del judeocristianismo—no aludiré aquí a Pandora, al Hades homérico arcaico ni a la metempsicosis en Grecia clásica. Notablemente, Taylor desecha sin mayor argumento esta tradición occidental: “En mi opinión, las dificultades metafísicas y epistemológicas con esta concepción de una jerarquía de entidades son insuperables; sólo señalaré que si no estamos dispuestos a aceptar la metafísica tradicional del

⁴ Véase Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Trad. de Antonio Desmonts. Barcelona, Icaria, 1983, *passim*.

judaísmo y del cristianismo, nos hallamos nuevamente sin buenas razones para sostener la superioridad humana inherente” (p. 41).

Taylor no deja de sustentar su propuesta en la ciencia, tal como él la interpreta, y afirma que creer en la superioridad de los seres humanos no es otra cosa que “[...] la expresión de un prejuicio, autocomplaciente e irracional [...]” (p. 43). Este autor concluye:

Después de todo está en nuestro poder como seres morales poner límites a la población humana y a la tecnología, con la intención deliberada de compartir con otras especies la prodigalidad de la Tierra. Compartir esa prodigalidad con otras especies resulta un ideal difícil de alcanzar—incluso de manera aproximada—, pero esto no elimina su exigencia de que nos comprometamos moralmente con él de la manera más profunda (p. 45).

El propósito de “poner límites a la población humana y a la tecnología” es compartido por el biocentrismo de Taylor con la ecología profunda de autores como Arne Naes y Bill Devall.⁵ De hecho, el artículo de aquel autor en el que aparece por primera vez la denominación “ecología profunda”, esto es, “El movimiento ecológico superficial y el movimiento de la ecología profunda de largo aliento”, apareció en 1973;⁶ mientras que *La ética del respeto a la naturaleza* fue originalmente un artículo publicado en el otoño de 1981 en la revista *Environmental Ethics*.

La obra reseñada, pues, fue redactada hace un cuarto de siglo, lo cual explica en parte tanto su cercanía con la emergente ecología profunda de aquel entonces y la ausencia de conceptos clave en algunos tratamientos más recientes sobre el binomio “ecología y moralidad”.⁷ No se menciona el “desarrollo sustentable”, concepto cuyo auge en la literatura especializada se registra a partir de la Cumbre de Río de 1992.⁸ No se dice nada de las repercusiones de la globalización en el medio ambiente, ni en el ámbito de la formación de una conciencia de vivir en sociedades de “destino compartido”, fenómeno que explica, cuando menos en parte, la popularidad de los planteamientos ecologistas, ni se subraya de ninguna manera las presiones que ejercen las economías globalizadas sobre el medio ambiente del planeta.⁹ Sucintamente, un libro con sabor

⁵ Véase Luc Ferry, “La ecología profunda”, en *Vuelta*. Trad. de Aurelia Álvarez Urbajtel, núm. 192, noviembre de 1992, p. 39.

⁶ Véase Bill Devall y George Sessions, “Ecología profunda”, en Margarita M. Valdés, comp., *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México, UNAM/FCE, 2004, p. 225.

⁷ Véase el número 32 de la revista *Isegoría* de junio del 2005, dedicado precisamente al tema “Ecología y moralidad”.

⁸ Véase Américo Saldívar V., “Recursos naturales: ¿crecimiento o desarrollo sustentable”, en María Luisa Quintero Soto, coord., *Recursos naturales y desarrollo sustentable: reflexiones en torno a su problemática*. México, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura/UNAM/Porrúa, 2004, p. 23.

⁹ Otfried Höffe afirma que el término “globalización” incluye una dimensión “[...] en la explotación del medio ambiente, que ciertamente no observa fronteras nacionales [...] Los costes internos de la competencia económica (i. e. el desempleo), que también a veces pueden ser externos, como por ejemplo el daño al medio ambiente, traen consigo la tercera dimensión de la globalización, la ‘sociedad del destino compartido’” (*La diversidad de las culturas bajo la unidad de la ley global*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2007, p. 3).

a los tempranos ochentas, antes de la caída del muro, que no deja de contribuir con propuestas teóricas que no pueden ser desdeñadas en el siglo XXI ante los problemas ecológicos del día de hoy.

La proximidad entre el planteamiento biocentrista y la ecología profunda es conceptual, como lo ha demostrado recientemente Arribas Herguedas.¹⁰ Y tal situación hace acreedor a aquél de las críticas que algunos teóricos de los derechos humanos han formulado en contra de ésta por su definición “antihumanista”.¹¹

Quizá sólo las éticas ambientales antropocéntricas, cuyo eje gravitacional sea el concepto de “desarrollo sustentable”, resulten capaces de conciliar el respeto a la naturaleza y a los derechos humanos. ¿Acaso se equivoca Arribas cuando postula la inevitabilidad del antropocentrismo ético en el ámbito de las éticas ecológicas?¹² Incluso quienes consideran que “una postura ética más avanzada” que la antropocéntrica es aquella que toma en consideración a los entes vivos no humanos por ellos mismos, como Alejandro Herrera Ibáñez, conceden que: “es sin embargo, posible aferrarse a una ética antropocéntrica que tome en cuenta el medio ambiente por razones meramente prudenciales [...]”¹³ Y una razón no baladí que tienen los educadores, entre los que nos encontramos los maestros de ética a nivel bachillerato y universitario, para no soslayar las éticas ambientales antropocéntricas radica en que están obligados a “inculcar al niño el respeto al medio ambiente natural” junto con “el respeto de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas” de acuerdo con lo estipulado en el artículo 29 de la Convención sobre los derechos del niño.¹⁴

Por otra parte, el respeto a la naturaleza resulta plenamente compatible con el humanismo, como lo ha demostrado el pueblo maya durante milenios. Mercedes de la Garza ha escrito recientemente: “Por concebir al ser humano como responsable de la vida del cosmos, como eje de la dinámica cósmica, el maya antiguo puede ser considerado como un ‘humanista’. Pero la verdadera esencia de su humanismo está en que la conciencia de sí mismo y su responsabilidad ante el universo no lo hicieron un ser soberbio ni lo llevaron a la devastación del mundo.”¹⁵

¹⁰ Véase Fernando Arribas Herguedas, “Del valor intrínseco de la naturaleza”, en *Isegoría*, núm. 34, 2006, p. 262.

¹¹ Véase L. Ferry, *op. cit.*, p. 43 y Carlos I. Massini Correas, “El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos”, en Javier Saldaña, coord., *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*. México, UNAM, 1997, pp. 153-177.

¹² Véase F. Arribas Herguedas, *op. cit.*, p. 265.

¹³ Véase Alejandro Herrera Ibáñez, “Ética y ecología”, en Luis Villoro, coord., *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI/UNAM, 2000, p. 151.

¹⁴ Véase *Convención sobre los derechos del niño*, *apud* María del Carmen Álvarez Cordero, Lola Abiega Sauto y María de Lourdes Garza Caligaris, *Uno, dos, tres por mí, por ti, por todos... Los derechos humanos de los niños y las niñas*. México, Colectivo Mexicano de Apoyo a la Niñez, 1995, pp. 111-124.

¹⁵ Mercedes de la Garza, “La igualdad animal, una nueva conciencia ética. Comentario a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales”, en Juliana González Valenzuela, coord., *Dilemas de bioética*. México, UNAM/CNDH/FCE, 2007, p. 344.

Ahora bien, independientemente de las conclusiones de cada lector, la ética ambiental biocéntrica de Taylor constituye una aportación imprescindible en el contexto de las propuestas teóricas no antropocéntricas del último cuarto del siglo pasado; por otra parte, ofrece una perspectiva no antropocéntrica a partir de la cual es posible reflexionar sobre uno de los problemas pendientes de la humanidad, cuestión cuya solución determinará el destino de la especie humana sobre el planeta tierra. Y la “Presentación”, realizada por Margarita M. Valdés, aporta una valiosa guía para ubicar las éticas ambientales no antropocéntricas en el contexto más amplio de la ética práctica.

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE

Ambrosio VELASCO GÓMEZ, *Republicanism and multiculturalismo*. México, Siglo XXI, 2006.

La democracia representativa actual en México es producto de la concepción liberal del Estado. El republicanismo no propone la abolición de esa forma de democracia, por ineficaz que haya sido; propone un cambio radical en el Estado que daría lugar a un tipo diferente de democracia. Porque existen, sin duda, dos modelos diferentes —y hasta opuestos, diría yo— de democracia, las que para entendernos, podríamos denominar “democracia liberal” (la existente en México y en la mayoría de los países actualmente) y “democracia republicana”.

Ambrosio Velasco, en el libro que comentamos, subraya la importancia de distinguir claramente la tradición liberal de la tradición republicana. En una bárbara síntesis, podría decir que el libro parte de una concepción liberal del hombre como un sujeto individual autónomo que no estaría en relación con los otros, más que para preservar su libertad y sus derechos. El republicanismo, en cambio, considera a la persona como miembro de una sociedad en la que participa como ciudadano activo. Esta situación personal condiciona su papel como representante en la sociedad. En una democracia republicana, los representantes deben rendir cuentas de sus actos de representación, responsabilizándose de ellos. Mientras en la concepción liberal los representantes del pueblo que los eligió forman un estrato de la sociedad no sometido al control de sus representados, en una democracia republicana están sujetos en todo momento a su control y responden ante él. Mientras el liberalismo, por otra parte, sostiene los derechos universales de los individuos, el republicanismo entiende esos derechos situados en su sociedad. De allí que debe admitir derechos diferenciados según la pertenencia a culturas y aun a estratos sociales diferentes. En suma, entre liberalismo y republicanismo se plantea una alternativa: homogeneidad de todos o reconocimiento de las diferencias. Por eso, mientras una concepción estrictamente liberal excluye cualquier forma de democracia participativa, ésta se puede presentar bajo distintas modalidades en el republicanismo como lo que implica la aceptación de otras culturas en el multiculturalismo. El liberalismo sostiene un solo poder central, el republicanismo admite

la posibilidad de autonomías locales. Tenemos así dos modelos de nación distintos, en muchos puntos, incluso opuestos.

Preguntemos ahora: ¿qué relación podría guardar el proyecto republicano de Estado con otro proyecto que podríamos llamar de democracia comunitaria? Veamos. En primer lugar, mientras el liberalismo parecería haber triunfado en la actualidad, el republicanismo aparece en un contexto histórico anterior diferente. En el Renacimiento, con Bruni y Maquiavelo, está ligado a la construcción de un Estado nacional: frente a las ciudades-Estado se levanta, por ejemplo, la idea de la nación florentina o incluso italiana. En la Revolución francesa, con Rousseau, Mably y los jacobinos, está ligado a la idea de una patria nacional; en los Estados Unidos, el talante republicano de los antifederalistas contribuye, sin embargo, a la formación de una democracia que, aunque liberal, propugna por un gobierno centralizado. En todos estos casos el republicanismo tiene el proyecto de un gobierno central, no de autonomías regionales o locales.

Así, me parece observar una contradicción en los inicios del pensamiento republicano. Su aprecio por las formas de vida de las comunidades locales le hubiera podido llevar a reivindicar formas de autonomía comunitaria. Pero la burguesía ascendente tenía un proyecto contrario: la constitución de un Estado-nación homogéneo, en que se integraran las comunidades locales. Por eso aunque se destacará en las comunidades un ejemplo de vida solidaria, la solidaridad ciudadana debe ante todo como el servicio a una nación unificada en un Estado: la devoción a la patria unida. La totalidad cuyo bien debe prevalecer sobre los intereses personales es el del Estado-nación, al que debe subordinarse el bien de cualquiera de las comunidades en su seno. Así, creo notar en los orígenes del sentimiento republicano una ambivalencia:

Entre la construcción de una patria unificada, la cual implica la aceptación de un poder central sobre ciudadanos iguales y la pertenencia a comunidades específicas dentro del Estado nacional de hombres y mujeres situados socialmente. El republicanismo pretendería superar esa aparente contradicción con la admisión de poderes intermedios entre el Estado central y grupos de personas, situados en regiones y comunidades; entre un Estado homogéneo de ciudadanos iguales y grupos sociales situados, pertenecientes a los pueblos distintos. En Estados Unidos, pertenecientes a las *counties*, en Francia, en las regiones o provincias.

Esta situación me permite sugerir una versión nueva del republicanismo en el que se trataría de unir el republicanismo tradicional, que viene desde el Renacimiento europeo, con otra tradición: la que proviene, ya no de Europa, sino de las comunidades de América Latina: la “democracia comunitaria”. La democracia comunitaria sería una variante de la democracia republicana, pero aplicada a las comunidades de origen indígena. Ya no estaría ligada al proyecto republicano de nación, como en el Renacimiento, sino a las comunidades. En América Latina sería un proyecto fundamental en países como Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela y México, con amplia población indígena.

Así como el republicanismo anterior estuvo ligado a la construcción de los Estados nacionales, este nuevo republicanismo tomaría en cuenta la crisis de los Estados nacionales modernos ante la globalización, por un lado y, por el otro, la renovación de las

autonomías de los pueblos que lo componen. Mientras el ideal republicano comprendía en sus inicios la igualdad política de todos los ciudadanos, este nuevo proyecto republicano, a la vez que comunitario, reivindicaría el derecho a las diferencias. Trataré de resumir dos rasgos de esta nueva versión del republicanismo que propongo: Frente al individualismo de la democracia liberal, se inspiraría en una democracia comunitaria e intentaría renovarla.

El reconocimiento de la comunidad como base de la democracia implicaría una difusión radical del poder político, de la cima a la base del Estado. En los países multiculturales comprendería el reconocimiento de los pueblos que componen la nación; en todos los casos la delegación de competencias políticas y recursos económicos a las células de la sociedad: las comunidades y los municipios. Se acompañaría de la recuperación de viejas tradiciones democráticas que varían según los países: en la América india los *calpulli* indios; en la América hispana los cabildos abiertos. La función fundamental que daría sentido a este Estado, republicano a la vez que comunitario, sería promover el bien común que pueda unir todas las diferencias. En contraposición a la concepción estrictamente liberal ese Estado no podría ser neutral; tendría que estar comprometido con valores que rebasan cualquier interés particular. Este Estado sería plural, esto es, respetuoso de todas las diferencias. El bien común sería lo que redundaría en beneficio de todos, considerados como miembros de un todo solidario. El bien del Estado plural tendría como condición la no exclusión en la pertenencia recíproca. Y la no exclusión es la condición primera de la justicia.

Esas serían ideas regulativas para una democracia republicana que fuera compatible con una democracia comunitaria.

Saludo con entusiasmo la intención de Ambrosio Velasco de un republicanismo que sea plenamente compatible con un multiculturalismo. Sin embargo, para ello tendría que hacer a un lado la versión original renacentista del republicanismo, que pretendía mantener incólume el proyecto de la unidad de la nación en el Estado republicano. Porque —como reconoce Ambrosio— “el problema que plantea el reconocimiento de una nación pluricultural es cómo redefinir la organización del Estado, de manera tal que sea compatible el reconocimiento de las autonomías locales con la aceptación de una soberanía estatal”. Un proyecto para el futuro sería la reconstrucción de la unidad de la nación bajo la noción de la pluralidad de culturas.

La democracia republicana sólo con una interpretación comunitarista —pienso yo— daría satisfacción a las demandas de los pueblos desde abajo. La concepción republicana de la democracia se uniría entonces al comunitarismo. Ya no sería entonces —como indicaba antes— un proyecto de la construcción de un Estado unificado desde arriba.

¿No podríamos aducir un ejemplo, en pequeño, de la ejecución de ese proyecto comunitario en las *Juntas de Buen Gobierno* que el zapatismo ha propiciado en Chiapas?

En las Juntas de Buen Gobierno, una asamblea democráticamente electa ejerce el control y ejecución de las decisiones tomadas; moderadas por un “Consejo de Ancianos” (semejante a un senado local). Sus decisiones son siempre renovables. Nadie cobra por sus servicios. ¿No es ésta una prueba de la posibilidad de una democracia directa,

desde abajo? Siguiendo el proyecto zapatista, una reconstrucción del Estado podría seguir un camino desde lo local, pero ampliado a toda la nación.

Concluyo estas breves reflexiones señalando que frente al neoliberalismo actual en México y en toda Latinoamérica se abre una alternativa: cobrar conciencia de la necesidad de un cambio radical hacia otro tipo de Estado que haga posible otra democracia posible, desde abajo, el Estado republicano o comunitario.

Tal vez, esta mesa redonda pudiera marcar un inicio en esta Facultad, de la concepción teórica que podría orientar ese camino.

Luis VILLORO

Anuario de Filosofía, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de febrero de 2009 en los talleres de la Editorial Formación Gráfica S. A. de C. V., Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Se tiraron doscientos ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Times New Roman 14, 10:12.5, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Gabriela Carrillo.

