

ISSN EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA

No. 5 DICIEMBRE DE 1997

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 5 DICIEMBRE DE 1997

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores:

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Consejo editorial:

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción:

Dra. Mariflor Aguilar (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Secretario de redacción:

Mtro. Crescenciano Grave

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

D.R. © 1997, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Filosofía y feminismo

Mariflor Aguilar, <i>Presentación</i>	11
Graciela Hierro, <i>Rosario Castellanos, un saber del alma</i>	13
Eulalia Pérez Sedeño, <i>La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales</i>	23
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>El concepto "género": una perspectiva para repensar la política</i>	39
Concha Roldán, <i>Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna Maria van Schurmann)</i>	49
Isabel Cabrera, <i>Tras las huellas de una Eva prometeica</i>	61
Diana Helena Maffía, <i>Subjetividad y conocimiento</i>	69
Víctor Hugo Méndez Aguirre, <i>Platón y el mito de las amazonas</i>	75

Artículos

Julio Quesada, <i>Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt</i>	81
---	----

Entrevista

Paulette Dieterlen y Carlos Pereda, <i>Entrevista a Juliana González</i>	103
--	-----

Discusión

Sergio Martínez, <i>Vértigos argumentales y antifundamentalismo</i>	115
Carlos Pereda, <i>En busca de modelos construidos con la razón y con la historia</i>	127

Reseñas y notas

Luis Salazar, <i>Pensar la política hoy</i>	135
Lizbeth Sagols, <i>Memorial de Mascarones</i>	141
Mariflor Aguilar, <i>Complejidades del feminismo</i>	145
Paulina Rivero, <i>Las pastones y la razón de vivir</i>	151
Octavio Arredondo, <i>Garantía de la libertad y de la democracia</i>	157
Josu Landa, <i>La utopía de la recuperación de Occidente</i>	161
Greta Rivara Kamaji, <i>Marguerite Duras o la sagrada escritura</i>	167
Colaboradores	175

Filosofía y feminismo

Presentación

Mariflor Aguilar

Los cambios sociales requieren energía, imaginación y la voluntad de los sujetos agentes y no hay duda de que éstos pueden encontrar en la historia, la tradición y la biografía, aliadas principales para apoyar ese empeño y para construir las identidades de los sujetos del cambio.

Es ya un lugar común señalar que nuestra constitución como sujetos incluye, entre otras cosas, consideraciones sobre el pasado. Si a éste no se le recupera, aun cuando fuere para establecer ante él una distancia crítica, es difícil la construcción de la identidad. Sin hacer algo presente del pasado se pierde a veces la posibilidad de mostrar qué propósitos actuales aparentemente aventurados no son imposibles.

El trabajo femenino por configurar una nueva identidad requiere en ocasiones recurrir a la historia y a la tradición con el fin de encontrar ejemplos de creencias injustificadas acerca de "las mujeres", o de prácticas también injustificadas que de antiguo rigieron la vida de las mujeres. Recurrir al pasado en este sentido puede mostrar y ha mostrado al menos dos cosas: en primer lugar, que la historia que nos han contado es una historia frecuentemente sesgada desde el punto de vista femenino y, en segundo lugar, que es posible que creencias y prácticas actuales en relación con las mujeres continúen siendo injustificadas, o como dice Graciela Hierro en su artículo "toca a nosotros encontrar en cada época el lado ridículo de las costumbres".

Tomando en cuenta y celebrando que uno de los empeños mejor logrados de este siglo ha sido el de las mujeres por adquirir el estatuto de *sujetos*, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, contribuye no solamente a apoyar tal empeño sino que se involucra en él directamente publicando un conjun-

Nota de la redacción: La sección de Feminismo y filosofía fue coordinada por la doctora Mariflor Aguilar Rivero.

to importante de artículos que relacionan la historia con algún episodio femenino, mostrando, así, la ingenuidad de muchas versiones, que todavía hoy escuchamos aquí y allá, sobre la supuesta "naturaleza femenina".

Eulalia Pérez Sedeño hace un recorrido histórico de ciertas concepciones científicas, mostrando precisamente lo ridículo que pueden ser algunas posturas que siguen planteando la inferioridad biológica de las mujeres. Concha Roldán escribe sobre la biografía de Anna Maria van Schürmann, mostrando que no es nueva la capacidad científica de las mujeres aunque sí lo es su reconocimiento y autorreconocimiento.

Diana Maffia por su parte recoge de la historia reciente de la filosofía los planteamientos husserlianos para hacer surgir un buen apoyo especulativo para las tesis sobre las mujeres y la otredad. Asimismo, Víctor Hugo Méndez revisa a Platón para encontrar en él la aceptación de la capacidad de las mujeres para realizar tareas como las militares, manejo de caballos, etcétera, en una concepción antropológica francamente igualitaria en este punto.

El artículo de Griselda Gutiérrez comienza refiriéndose también a la historia, en este caso a la historia de la teoría feminista hasta el momento de la construcción del concepto de "género" del cual destaca su politicidad que deriva en la posibilidad de enfatizar diferencias de sentido y poder.

Graciela Hierro recupera algunas ideas de Rosario Castellanos como por ejemplo la exclusión de las mujeres, la cultura, el espíritu femenino, la maternidad, la escritura femenina, todo para concluir proponiendo la *risa* como respuesta saludable ante "la inconsistencia ridícula de la tradición y su profunda imbecilidad". Por su parte, Isabel Cabrera hace un estudio sobre los distintos significados de la desobediencia original entre los que está el momento ético del tránsito de la dependencia a la autonomía humanas al que considera como el gran "legado de Eva".

Rosario Castellanos, un saber del alma

Graciela Hierro

Para Gabriela Cano

No, no es la solución tirarse bajo un tren como la Ana de Tolstoi, ni apurar el arsénico de Madame Bovary, ni aguardar en los páramos de Ávila la visita del ángel con venablo, antes de liarse el manto a la cabeza y comenzar a actuar. Debe haber otro modo que no se llame Safo, ni Mesalina, ni María Egipcíaca. Otro modo de ser humano y libre. Otro modo de ser.

“Meditación en el umbral”, Rosario Castellanos

En la búsqueda de otro modo de ser, Rosario Castellanos se pregunta “¿Existe una cultura femenina?”, abriendo la cuestión que otra famosa mexicana había dejado en el aire tres siglos antes: sor Juana Inés de la Cruz, también filósofa-poeta, en su texto “La respuesta a sor Filotea”.¹ Ambas utilizaron el análisis filosófico y la poesía como medios para reflexionar sobre el ser y el hacer del género.

Es interesante destacar otro paralelo entre filósofas, ahora Simone de Beauvoir y la mexicana Castellanos. La tesis de Castellanos “Sobre cultura femenina”, para obtener su maestría en filosofía en 1950,² presenta una curiosa similitud con *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. En ambas autoras aparece una resistencia inicial de involucrarse en temas femeninos; repugnancia que las dos atacan con el mismo recurso que para mí es propio de la filosofía y literatura feminista: la ironía. A este rasgo me referiré más adelante en el epílogo. Beauvoir dice: (estos temas son) “irritantes [...] básicamente para las mujeres”, Rosario comenta: “Esta interrogación parece, a primera vista, tan superflua y tan conmovedoramente estúpida como aquella otra que ha dado también origen a varios libros y en la que destacados oficia-

¹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Sor Filotea de la Cruz”, en *Obras completas*, t. IV México, FCE, 1976.

² Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. Tesis. México, UNAM, FFYL, 1950.

les de la armada británica se preguntan, con toda la seriedad inherente a su cargo, si existe la serpiente marina”.³

También coinciden en su visión total del universo masculino; Simone afirma: “El mundo siempre ha pertenecido a los hombres” y Rosario concluye que el mundo del que la mujer está excluida es el de la cultura.

Ya entrando en la obra de Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina* vemos que el análisis de ésta encierra tres cuestiones básicas: la primera, acerca de la contribución femenina a la cultura. Es decir: si existen obras artísticas, investigaciones científicas o realizaciones éticas escritas por ellas. La segunda se plantea por qué la contribución femenina a la cultura del hombre ha sido tan escasa y, finalmente, si en verdad se puede hablar de un tipo específico de contribución femenina a la cultura, la cultura femenina. Esta es la cuestión que a mí me interesa desarrollar en esta comunicación y precisamente argumentar que esta “cultura femenina” es el antecedente de los estudios de mujeres o estudios de género; en segundo lugar que sólo podemos entrar a la filosofía del hombre⁴ integrando una corriente de cultura femenina-feminista, y por último si en esta corriente feminista se integra —entre otras—: “un saber del alma”, como llama María Zambrano a su filosofar. Destacando así un último paralelo entre pensadoras, en este caso entre la filósofa mexicana y la española, lo que me permite encontrar una línea de continuidad entre filósofas poetas.

Rosario Castellanos: “un saber sobre el alma”

Aparecen aquí, en su germinación, esas dos formas de razón —la meditadora y la poética— que han guiado todo mi filosofar, si es que ha sido así, filosofar, pues signó ha sido de mi vida el someterme a la prueba de la renuncia de la filosofía...

María Zambrano. *Hacia un saber sobre el alma*.

Deseo conocer si el filosofar femenino trata de un saber teórico (capaz de ser expuesto y discutido ante las asambleas de los que trabajan la “ciencia dura”); o es un saber “sobre el alma” como bellamente María Zambrano

³ Se refiere al libro de T. E. Gould, *The Case of the Sea Serpent*. Editado en español en La Habana, Cuba, 1948.

⁴ Cf. Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. Routledge, Chapman and Hall, 1988. En este texto se discute la historia de la filosofía occidental y su relación con la teoría feminista.

llama a la mezcla feliz de razón y sentimiento, que sólo a las almas “femeninas” compete. Conste que las “almas femeninas” pueden pertenecer a cualquier género.

El camino que sigo tiene dos etapas. La primera se detiene en Rosario Castellanos y su cuestionamiento acerca de la cultura femenina. Terminado el diálogo con la filósofa mexicana continuaré -más tarde- la marcha para encontrar a María Zambrano y su razón poética.

La pregunta es: “¿Existe una cultura femenina? Recordemos que esta interrogación parece, a primera vista, tan superflua y tan conmovedoramente estúpida como la de la serpiente marina. Ambos problemas al parecer tan distantes: cultura y serpientes, parten de un mismo origen: un rumor, antiguo y pertinaz, utilizando para ello la validez de los testimonios en pro y en contra de las hipótesis afirmativas. Que la serpiente marina ha sido vista (aunque las descripciones no coinciden); que existen mujeres cultas también ha sido sostenido por algunos. Sin embargo, concluye Rosario:

[...] un coro de hombres cuerdos que permanecen en las playas y desde allí sentencian la imposibilidad absoluta de: que monstruos tan extraordinarios, como las serpientes marinas y las mujeres cultas o creadoras de cultura, sean algo más que una alucinación, un espejismo, una morbosa pesadilla.⁵

Dejando a un lado a la marina británica y sus preocupaciones, Rosario procede a “perseguir la otra quimera”. Advierte que en “las filosofías del hombre” desde la clásica griega hasta las contemporáneas, este problema ya ha sido ampliamente tratado. Castellanos no se arredra ante el problema y lee las opiniones más pesadas de Schopenhauer, Weininger y Simmel. Las conclusiones a las que llegan los ilustres doctores son de sobra conocidas por nosotras, de modo que no vale la pena entrar en el detalle de las mismas. Más interesante para el tema que nos ocupa es conocer la crítica que de éstas emprende Rosario. Comienza advirtiendo que las críticas -por parte de las pensadoras- son “impracticables si no se tiene una base sólida, un punto seguro desde el cual partir. Y -continúa- para establecer este punto no queda más remedio que recurrir a la propia tentativa, a la propia labor, al propio hallazgo”.⁶ Esta es naturalmente la perspectiva del género, aunque aún no tome ese nombre.

⁵ Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. México, Ediciones de América/Revista Antológica, 1950, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

La perspectiva del género

Como todos los métodos utiliza primero la vía crítica: Rosario analiza la validez de la descripción del principio femenino expuesto por la filosofía del hombre. Vemos que la esencia del género a juicio de los doctores, está basada, como ya sabemos, en rasgos negativos cuidadosamente consignados en las filosofías históricas y da como resultado *a priori*, la “esencia femenina” que nos cierra la puerta por la que

[...] ellos holgadamente atraviesan para desembocar en un mundo luminoso, sereno, altísimo, [...] incomparablemente mejor que el que yo habito [...] El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos ellos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él. Si le pregunto a uno de esos hombres qué es lo que hacen él y todos sus demás compañeros en ese mundo me contestará que muchas cosas: libros, cuadros, estatuas, sinfonías, aparatos, fórmulas, dioses [...] Ahora, si le pido permiso para entrar, me lo negará [...] Yo [...] me retiraría con docilidad y en silencio. Pero me quedaría pensando, no en la injusticia ni en la arbitrariedad de esa exclusión aplicada a mí y a mis compañeras de sexo (en verdad no deseaba tanto entrar, era una simple curiosidad) sino en que entonces no entiendo [...] cómo es que existen libros firmados por mujeres, cuadros pintados por mujeres, estatuas [...] ¿Cómo lograron introducir su contrabando en fronteras tan celosamente vigiladas? Pero sobre todo ¿qué fue lo que las impulsó de modo tan irresistible a arriesgarse a ser contrabandistas?⁷

Lo que desea saber Rosario es aquello que las impulsó para separarse del rebaño e incursionar en el terreno prohibido superando su propia esencia. Para responderse hay necesidad de continuar con el propio método: recurrir ahora, a la vía lógica. ¡Ah!, entonces comienza el verdadero problema, porque Rosario afirma que no está acostumbrada a pensar conforme a sus cánones, y así dice: “mi mente femenina se siente por completo fuera de su centro cuando trato de hacerla funcionar de acuerdo con ciertas normas inventadas, practicadas por hombres y dedicadas a mentes masculinas”. Habrá entonces —me pregunto— un modo de pensar específico de nosotras, si es así ¿cuál es éste? Los más venerables filósofos también hablan, respecto

⁷ *Ibid.*, p. 32.

del género femenino, de una “intuición directa, oscura, inexplicable y, generalmente, acertada”. “Pues bien —responde Rosario— me dejaré guiar por mi intuición. Sin que pretenda universalizarla, aunque sí justificar la actividad cultural de ciertas mujeres [...]”⁸ concluye la filósofa. Pero antes veamos que cosa puede entenderse por cultura.

La cultura

En el mundo de la cultura todo tiene que hacerse, que crearse y mantenerse por el esfuerzo. El que hacen los hombres en virtud de aptitudes específicas, que obedecen a reglas y se vierten en moldes determinados. Todo esto es la conducta masculina (ellos la llaman humana). Rosario Castellanos observa que le parece un despliegue de energía inútil, tonto y sin sentido, si se ignora cuales sean los fines que ellos persiguen y sobre todo, qué móviles empujan a la conducta masculina a perseguirlos. La cultura es vista por Castellanos como la vía de la trascendencia ya que es: “la creación de la actividad humana cuando ésta se dirige conscientemente hacia los valores”.⁹ Y por su parte, los valores para ser alcanzados, determinan y exigen una conducta especial, ética, que mueve el espíritu. Porque la elevación sobre las circunstancias es privilegio del espíritu. Diferente del intelecto y del instinto. Caracteriza Castellanos al espíritu como una forma de conocimiento, un modo de conducta al servicio de la vida. Es la conciencia de la limitación, la temporalidad y la muerte y el intento humano de superarlas. “El espíritu es un arco tendido hacia el futuro. Vivir espiritualmente, concluye Castellanos es vivir en esta tensión [...] hurgar en él es descubrir la muerte y también tratar de evitarla”.¹⁰ La eternidad es el único clima donde el espíritu puede florecer y tornarse fecundo, la encuentra sólo en los valores y la imita imperfectamente en la cultura. En este momento quiero destacar que el concepto de cultura que maneja Castellanos es semejante a la “razón poética, saber del alma” que ofrece Zambrano. “La razón poética y su metodología particular se hace cargo de la existencia plena del hombre, de su individualidad, de su cuerpo, de su esfera afectiva, sentimental, de su anhelo de trascendencia [...]”¹¹ Continúa el análisis Castellanos, advirtiendo que “El espíritu, al servirse del cerebro, hace instrumento suyo todo el cuerpo. Y si decimos cuerpo

⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ Alcira Bonilla, “Razón poética y género: arquetipos femeninos”. Comunicación personal de la autora, p. 10.

decimos sexo —en nuestro caso— cuerpo de mujer; es lícito, por tanto, hablar de un espíritu masculino y otro femenino”.¹² Y la cultura es propia del espíritu masculino.

Aunque, advierte Rosario Castellanos, podrían darse dos circunstancias que dependieran exclusivamente del género femenino, y que explicaran la ausencia de la creación femenina, como las siguientes: 1. La incapacidad específica de las mujeres (que deja sin aclarar por qué algunas mujeres excepcionales sí son capaces de crear cultura). 2. “La falta de atracción que la cultura ejerce sobre lo femenino, en circunstancias comunes y corrientes, pero que variando las circunstancias puede desaparecer y convertirse entonces la cultura en una fuerza atractiva a la que la mujer resulta susceptible de responder, como las mujeres que sí han hecho cultura”.¹³ Esta segunda línea de investigación la lleva a reflexionar sobre el espíritu femenino.

El espíritu femenino

Definido el espíritu, como lo ha hecho Castellanos, “como una conciencia de la limitación, la temporalidad y la muerte y como una actividad salvadora orientada hacia los valores y plasmada en la cultura hablamos, casi sin excepciones, de espíritus masculinos”.¹⁴ Él es —nos dice la autora. Todo lo demás está sujeto a su dominio y depende de su habilidad: las cosas, los animales, las mujeres. Ellas, expulsadas del mundo de la cultura, como Eva del paraíso, no tienen más recurso que portarse bien, es decir, ser insignificantes y pacientes, esconder las uñas como los gatos. Con esto probablemente no vayan al cielo, y además no importa, pero irán al matrimonio que es un cielo más efectivo e inmediato. La incapacidad o la poca inclinación de la mujer por la cultura puede derivar de dos causas: o bien de la falta de percepción de sus límites y de su condición temporal y moral o bien de la falta de medios para la superación de esos límites y condiciones. La primera opción es obviamente falsa, la mujer advierte su limitación y una vez advertida se siente afectada por ella y trata de ensancharla. Ella tiene la conciencia de la muerte. Y las mujeres, afirma Rosario Castellanos, se apegan a la vida muchísimo más que cualquier hombre. Pueden huir del peligro sin el temor de sentirse cobardes. Rara vez inmolan su existencia individual en los altares. Ifigenia es siempre sacrificada por su padre. La segunda hipótesis también es falsa: las mujeres son altamente sensibles a los valores.

¹² R. Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

La respuesta final de Castellanos es que las mujeres tenemos al alcance una forma más segura de la inmortalidad en la maternidad. Y es así que la mujer mira todos los esfuerzos del hombre en busca de la eternidad, con la misma mirada de condescendencia burlona que tiene para las inofensivas travesuras de los niños y considera sus preocupaciones trascendentales tan insignificantes como un pasatiempo que ella ni comprende, comparte o precisa.

Por su parte, los hombres que desde siempre se han considerado a sí mismos los únicos servidores de la divinidad, han visto a las mujeres como el más formidable obstáculo para el cumplimiento de su misión y la han convertido en el mito por el peligro que representa. La Eva por la que se pierden los paraísos, la Dalila que corta los cabellos en los que reside la fuerza, la Salomé que decapita. Y se desplazan de las voces proféticas, hasta los recursos de la "inteligencia" para inventar armas en su contra: del elemental tizón encendido de santo Tomás contra la cortesana, hasta el sistema ético de Kant que llevado hasta sus últimas consecuencias considera la maternidad como un lastre de la animalidad que es necesario destruir. La tradición cristiana que impone el celibato a sus sacerdotes impidiéndoles engendrar y exalta a la madre virgen que no haya arrastrado al hombre a sus fines propios apartándolo de sus fines específicamente masculinos, ya que mientras más acusados estén en la mujer los rasgos maternos y en el hombre la vocación cultural, la guerra de los géneros será el drama más grande como opina Schopenhauer.

Conclusiones

La cultura que conocemos ha sido creada por hombres. El testimonio histórico es irrefutable. Para Castellanos la cultura es un refugio de varones a quienes se les ha negado el don de la maternidad. Dado que la maternidad es un método tan lícito de trascendencia como la cultura. ¿Por qué, se pregunta la filósofa, no nos sentimos las mujeres arrebatadas de felicidad por ello, y por el contrario nos sentimos desconcertadas?¹⁵ Responde que la maternidad ya no constituye el camino de la trascendencia para ellas, porque se ha desvalorizado el principio femenino y lo que representa.¹⁶

Las mujeres creadoras de cultura son las exiliadas de la maternidad, tal como los hombres subliman su deseo de trascendencia en la cultura. Surge así, para nosotras, el peligro de una identificación con el estilo masculino, la

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

idea de que sólo luchando con “armas de hombre” se logrará la victoria sobre la derrota de la contingencia. Victoria que por lo demás acarrea su propia desdicha, a juicio de Castellanos. La maldición bíblica del trabajo o la enfermedad (histeria a principio de siglo, depresión en nuestro tiempo). Tales son los términos de la disyuntiva. Si bien el trabajo femenino resuelve los problemas económicos más urgentes. Sin embargo, las mujeres que trabajan se enfrentan cuando no a la hostilidad, también al hecho de que los puestos están sólidamente ocupados y desempeñados por hombres y éstos no tienen la menor intención de cederlos. Finalmente, es en la escritura —concluye Rosario Castellanos— donde la mujer ha encontrado el camino más llano; hay un estilo característico de las mujeres, que tiene que ser considerado y admitido como estilo femenino, que supone, a su vez un defecto, el narcisismo. Precisamente porque todas traen a cuestas sus sentimientos maternos frustrados, esos sentimientos en cuya satisfacción las mujeres, en verdad, encuentran la inmortalidad.¹⁷ Es así que la necesidad de desbordamiento, de trascendencia, se encuentra con otro cauce, el literario, no importa si adecuado, pero posible y se derraman en él. Pero no para desbordarse sino para concentrarse en el yo, y en su “ensimismamiento”. La mujer, aun si habla de la divinidad, es para expresar su relación con ella: escogiéndome a mí para revelarse, haciéndose un sitio en mi cuerpo aposentándose en él, conmoviéndolo, marcándolo, extasiándolo: y este —creo yo— es la forma del saber del alma, del alma femenina, el saber que teje Zambrano. Escrito en: “lengua materna”.¹⁸

Donde mejor se expresa este saber es en la autobiografía; en las confesiones de corte agustiniano. Es así que las mujeres han preferido retratarse a sí mismas con amor rendido. Y concluye:

[...] si es imprescindible que las mujeres escriban, cabe esperar, al menos, que lo hagan buceando cada vez más hondo en su propio ser [...] con tal ímpetu que sobrepase la inmediata y deleznable periferia apariencial y se hunda tan profundamente que alcance su verdadera, su hasta ahora inviolada raíz, haciendo a un lado las imágenes convencionales que de la feminidad le presenta el varón para formarse su imagen propia, su imagen basada en la personal, intransferible experiencia [...] Y que una vez tocado ese fondo (que la tradición desconoce o falsea, que los conceptos usuales no revelan) lo haga emerger a la superficie consciente y lo liberte en la expresión.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ La lengua materna es la que aprendimos “cuerpo a cuerpo” con la madre, en cualquiera de los idiomas.

¹⁹ R. Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 97.

Y esta es, a mi juicio, la cultura femenina, en este caso: saber del alma, pero pueden darse infinitas vertientes de tal cultura.

La cultura femenina y los estudios de género

“Cómo podemos nosotras, en tanto que mujeres, traducir nuestra experiencia en conocimiento, y en esa forma desafiar nuestra opresión sin al mismo tiempo construir una teoría sobre la opresión misma, sus causas, consecuencias y superación de ese estado de cosas”.

Esta es una preocupación epistemológica, ética, política y científica. Y con base en estas consideraciones, la investigación feminista ha venido a cambiar la naturaleza de la academia durante los últimos veinte años. Los exámenes feministas de las distintas disciplinas —como lo hace Rosario Castellanos de la escritura— se iniciaron con la óptica sobre la desigualdad política e institucional que sufren las mujeres en ese ramo, pero rápidamente progresaron las investigaciones hacia un planteamiento radical de las suposiciones y los valores de esa área de estudio. Todo lo cual constituye la cultura femenina escrita en lengua materna, que Rosario Castellanos buscaba, como los marinos a la serpiente. Ella la avizoró con su intuición y contribuyó a ella desde su escritura.

Epílogo. “Mujer que sabe latín, ni tiene marido ni alcanza buen fin”

En este texto el tono ha cambiado, se ha vuelto ligero y poético. Recomienda a las mujeres que ... Hemos pues de crear nuestra propia imagen, la nueva identidad que nos retrate, y que dé razón de todo lo que hemos perdido. Para ello las mexicanas tenemos tres caminos: el primero, ver los problemas en profundidad; el segundo, buscar un contacto directo con la historia y realidad de México, y el tercero —el más interesante— el humor, la ironía que significa para Rosario reírse, hemos de reír, porque la risa ya sabemos es el primer testimonio de la libertad. Para ello hay que seguir la metodología específica de su ironía, no atacar los modos tradicionales con la espada desafiante, menos con el desagradable trémolo del llanto, más bien mostrar la inconsistencia ridícula de la tradición y su profunda imbecilidad. La risa es la forma más inmediata de liberación de todo lo que nos oprime: veamos algunos breves ejemplos: desafiar la pretendida furia de los patriarcas y el sacrificio inútil de las madres. Ambos representan una comedia obsoleta. Despojar al soltero del aroma apetitoso que lo envuelve. Se valúa muy alto y se vende demasiado caro. Su precio es la nulificación de su pareja, para alcan-

zar su propia nulidad. Eliminar del vestido de la novia su nimbo glorioso, sólo son símbolos de algo muy tangible: la virginidad, que sólo tiene valor si nosotras la deseamos. Por último, la maternidad no es la "vía regia" de la santificación. Es un fenómeno predecible y controlable. Y los esposos no son ni el milagro de san Antonio, ni los monstruos de la laguna negra, son humanos cuya inferioridad daña, tanto como la nuestra. Toca a nosotras encontrar —en cada época— el lado ridículo de las costumbres. Todo esto: antes de llegar al final y componer la faz que presentemos al infinito: "Aquí estoy, al final, y aún no se que faz he de ofrecer a la muerte".

Y siendo embajadora de México en Israel murió sola, a bordo de la ambulancia que la conducía al hospital, a causa de un accidente casero sumamente misterioso.

La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales¹

Eulalia Pérez Sedeño

Los denominados estudios sobre ciencia y género abarcan diversas áreas y cuestiones, y están cobrando importancia a pasos agigantados. Figuras olvidadas y aspectos de la historia de la ciencia hasta ahora no tenidos en cuenta, estrategias ideadas para aumentar la presencia de las mujeres en la ciencia y críticas a las supuestas características fundamentales de ella, han sido objeto de análisis y estudio desde perspectivas diferentes.²

Uno de los aspectos más desarrollados ha sido la crítica a los supuestos ideológicos de determinadas disciplinas que han posibilitado y justificado la situación de inferioridad de las mujeres a lo largo de la historia. Eso ha sido posible, en parte, gracias a la "retórica de la ciencia"³ que ha conseguido, a

Una primera versión de este trabajo fue presentado en el I Congreso Multidisciplinar "Ciencia y Género", Madrid, 29-31 de mayo de 1996. El trabajo en que se basa ha sido financiado en parte por la CICYT, proyecto PB95-0125-C06-03.

² Para un panorama del desarrollo de todas estas subáreas véase, por ejemplo, Eulalia Pérez Sedeño, "De la biología imaginaria a la sociología real" en García de Cortázar *et al.*, 1995 y "Filosofía de la ciencia y feminismo: intersección y convergencia", en *Isegoria*, vol. 12, 1995.

³ En los últimos años se ha hablado de la intersección, o de la unión, según los casos, entre ciencia y retórica o, dicho de otro modo, del nuevo giro retórico. Las muchas variaciones por lo que respecta a la estimación de la importancia de la retórica en la ciencia van desde quienes afirman que el discurso científico, como cualquier otro, incorpora elementos retóricos, es decir, la retórica es la envoltura del discurso científico y el tener en cuenta esto hace necesario replantearse y elaborar una nueva imagen de la ciencia (por ejemplo H. H. Bauer, *Scientific Literacy and the Myth of Scientific Method*. Urbana, Universidad de Illinois, 1992 y S. Fuller, *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*. Madison, Universidad de Wisconsin, 1993), hasta quienes mantienen que la retórica es parte esencial constitutiva de la ciencia (por ejemplo A. G. Gross, *The Rhetoric of Science*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1990).

través del denominado “método científico”, la construcción retórica más eficaz de todas: la historia, la sociología y ciertas filosofías de la ciencia muestran que *ciencia* no equivale a *racionalidad*, *objetividad* y *neutralidad*, pero la retórica de la ciencia ha conseguido que así se considere. En este trabajo pretendo presentar algunos ejemplos del excelente funcionamiento retórico de la ciencia en el estudio “científico” —es decir, neutro, objetivo y racional— del sexo o, más exactamente, de las diferencias sexuales.

Los recursos retóricos utilizados en el tratamiento del sexo han variado a lo largo de la historia, aunque permanecen algunas constantes. La más importante parece ser común a distintas “teorías” biológicas y consiste en presentar como sexuales, es decir, biológicas, naturales, las diferencias de género, esto es, históricas, culturales.⁴ Se utiliza la “biología” como tribunal supremo al que se apela en última instancia. Su retórica de la objetividad y la neutralidad sirve para justificar situaciones sociopolíticas. Se intenta convencer, persuadir⁵ de que la naturaleza de la mujer la condiciona en sus papeles socioculturales situándola en un estatus de inferioridad que debe seguir manteniendo, aunque para ello sea necesario recurrir a argumentos lógicos y metodológicamente no legítimos, según los principios de los propios autores y a valoraciones no neutrales. A la vez, la premisa de que se parte es la propia situación sociopolítica, histórica, contextual, que se quiere justificar, para hacer afirmaciones biológicas, cerrándose así el círculo.

⁴ Utilizo aquí la distinción clásica entre sexo y género, presentada por Ann Oakley en su obra *Sex, Gender and Society* (1972). *Sexo* refiere a las diferencias fisiológicas más básicas entre hombres y mujeres, es decir, genitales y reproductivas (por lo general, al hablar de diferencias sexuales se habla de “macho” y “hembra”, categorías éstas que se aplican a casi todo el reino animal). *Género*, en cambio, refiere a pautas de comportamiento, culturalmente específicas, ya sean reales o normativas, y que se pueden aplicar a los sexos —en este caso las categorías que se usan son “masculino” y “femenino” y su aplicación a individuos de otras especies animales es escasa, por no decir nula. Mientras que el contenido de la distinción “macho/hembra” estaría genéticamente determinado, el contenido de la distinción “masculino/femenino” estaría culturalmente determinado y sería variable.

⁵ La idea o definición de retórica ha cambiado a lo largo de los siglos. Unas veces se ha considerado que es un “arte” que se ocupa del lenguaje o de los argumentos, otras veces de las pasiones expresadas por el lenguaje, de los efectos producidos por las composiciones “retóricas”, de las relaciones entre esas composiciones y conceptos abstractos como “verdad”, “justicia”, etcétera. Pero sea cual sea la definición adoptada siempre se ha aplicado a cómo se usa el lenguaje (o tipos del lenguaje) para conmovir, agradar o persuadir al oyente o lector con respecto a juicios específicos, decisiones o acciones. Como dice el Diccionario de la Real Academia Española, la retórica es “el arte del bien decir, de embellecer la expresión de los conceptos, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para *delectar, persuadir o conmovir*”.

A menudo se opone naturaleza a cultura. Cuando tal oposición se aplica a la mujer, se hace para afirmar que su naturaleza la condiciona en sus papeles socioculturales. Es decir, cuando se habla de la "naturaleza de la mujer" (o de su "determinación biológica") no se está acotando simplemente un problema científico, de manera neutra y objetiva, el de los mecanismos reproductivos, sino de qué manera esos mecanismos reproductivos repercuten en el comportamiento en general, dando por sentado que tal "hecho biológico" se plasma en la capacidad intelectual, la conducta social y psicológica de la mujer⁶ y, por consiguiente, en el papel que la sociedad le asigna.

El recurso a la "naturaleza" de la mujer para defender las limitaciones intelectuales y sociopolíticas que se le han impuesto ha tenido múltiples defensores, aunque también detractores, a lo largo de la historia. Aristóteles fue el primero en dar una "explicación" biológica y sistemática de la mujer, en la que ésta aparece como un hombre imperfecto, justificando así el papel subordinado que social y moralmente debían desempeñar las mujeres en la *polis*. La imperfección viene dada, sobre todo, por el supuesto, incuestionable para Aristóteles, de que la forma propia u original de la humanidad es masculina⁷ y por el principio de que lo que permite que los animales se desarrollen es el calor, que es fundamental para la perfección de los animales: "Lo que por naturaleza tiene menor proporción de calor es más débil".⁸

La frialdad de la mujer le permite explicar numerosas supuestas diferencias fisiológicas y psicológicas entre la mujer y el hombre; esto no sería nada extraño si no fuera porque las características diferenciales de la mujer son calificadas de defectos, son consideradas inferiores, introduciendo, pues, valores no cognoscitivos. Debido a que la mujer posee menos calor, es menor y más débil que el hombre. "El macho es mayor y vive más tiempo que la hembra [...] la hembra es menos musculosa y menos compacta".⁹ La deficiencia en calor de la mujer hace que su cerebro sea menor y esté menos desarrollado; y el menor tamaño de su cerebro es la causa de otros muchos defectos. La mujer es "más celosa, más quejumbrosa, más apta para regañar y golpear. Ella es, además, más propensa al desaliento y menos optimista que el hombre, tiene menos vergüenza, es más falsa en el habla, más engañosa y de memoria más retentiva".¹⁰ De la deficiencia "natural", "biológica", se salta a cualidades moralmente negativas. Pero además, si nos preguntamos en qué

⁶ Y sólo de la mujer, pues para el varón no parece haber tal condicionamiento biológico.

⁷ Principio que ya aparece en las cosmologías de Hesíodo y Platón.

⁸ Aristóteles *Sobre la generación de los animales*, 726.b.33.

⁹ Aristóteles, *Historia de los animales*, 538.a.23-b.8.

¹⁰ *Ibid.*, 608.b.10-12.

se basa Aristóteles para afirmar la frialdad de la mujer con respecto al varón nos llevaremos una sorpresa. Pues explicaba que el defecto innato de calor en la mujer se debe a que un embrión se convierte en hembra “cuando el primer principio no domina y no puede cocer el nutriente por falta de calor ni darle su forma adecuada”.¹¹ Claro que esa no es una explicación de la causa del defecto de la mujer, sino una afirmación de éste. En primer lugar, y sin aducir prueba alguna Aristóteles se adhiere al principio de que la “forma adecuada” de un ser humano es la de varón,¹² por lo que, la mujer no es completamente *humana*. Al mantener que la naturaleza siempre pretende crear el ser más perfectamente formado –un macho, dado el punto de partida anterior– está claro que el embrión femenino surge de la desviación de la naturaleza, por lo que Aristóteles concluía que la hembra tenía que ser el resultado de o bien falta de calor generador o de alguna adversidad, cerrando el círculo de nuevo.

Las fintas que tiene que realizar Aristóteles para justificar la imperfección de la mujer y, por ende, su estatus inferior, se aprecian claramente cuando habla del defecto de calor como causa de dicha imperfección y de su papel en la reproducción: “La hembra es, como si dijéramos, un macho mutilado”.¹³ Sin embargo, al observar que nacían más varones con defectos que mujeres, no concluyó, como parecería lógico, que eso se debiera a un defecto de calor, pues eso iría en contra de la premisa de la superioridad fisiológica del varón. Aristóteles mantenía que, debido al mayor calor natural del macho, el feto macho “se mueve más que el feto hembra y debido a su movimiento es más susceptible de herirse”,¹⁴ insistiendo en que los defectos de nacimiento de los varones no se deben a la falta de calor, sino a su superioridad en este aspecto.

La valoración no cognoscitiva de las cualidades “naturales” se aprecia perfectamente una vez más cuando intenta explicar por qué la mujer comienza antes la pubertad. Aristóteles afirma que el desarrollo acelerado es señal de un calor superior, razón de que los fetos machos se movieran antes que los fetos hembras. Pero al trazar una distinción sin fundamento entre

¹¹ *Ibid.*, 766.a.18-20.

¹² Interpretar que Aristóteles afirma que *sólo* los varones son completamente humanos es exacto, pero sería un error inferir que también apoyaba la postura de que *todos* los varones son completamente humanos. Consideraba que los esclavos varones no poseían facultad deliberadora y, por tanto, estaban lejos de ser plenamente humanos. Aunque reconocía que la inferior condición de ser esclavo no es natural, pues se puede “adquirir” en guerras, conquistas, etcétera, no parece que hiciera una consideración análoga con respecto a las mujeres. Véase *Política*, 1260.a.12-14.

¹³ Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, 737.a.27-28.

¹⁴ *Ibid.*, 775.a.6-7.

desarrollo prenatal y posnatal, Aristóteles apuntó al momento del comienzo de la pubertad como prueba adicional de la imperfección de la mujer.

Pues las hembras son *más débiles* y frías por naturaleza, y debemos considerar que el carácter de la hembra es una especie de *deficiencia natural*. En consecuencia, mientras se halla dentro de la madre, se desarrolla lentamente debido a su frialdad (pues el desarrollo es cocción y lo que cuece es el calor y lo que está más caliente se cuece con mayor facilidad). Pero después del nacimiento llega rápidamente a la madurez y a la vejez a causa de su debilidad, pues todas las cosas inferiores llegan antes a su perfección, y así como esto es cierto de las obras de arte, también lo es de lo que se forma en la naturaleza.¹⁵

Aristóteles reforzó su teoría argumentando que el defecto de calor de la mujer es necesario para la reproducción, vinculando, así, naturaleza de la mujer, imperfección e inferioridad. Sólo un ser incapaz de cocer la materia completamente sería capaz de nutrir un feto. El macho, capaz de cocer toda su materia, no tendría residuos para alimentar al feto en crecimiento. Así, el papel de la mujer en la generación está unido a su imperfección. Aristóteles concluyó que, aunque la mujer es un macho mutilado, su mutilación es necesaria para perpetuar la raza.¹⁶ La mujer es menos perfecta que el hombre, pero su imperfección es "natural".

La biología de Aristóteles, que era más bien un conglomerado de supuestos ideológicos, sirvió de apoyo a los defensores de la supuesta inferioridad de la mujer a lo largo de los siglos. La biología aristotélica, remozada por Galeno, sirvió de base a quienes abogaban porque las mujeres desempeñaran solamente el papel de reproductoras de la especie y sumisas esposas recluidas en la esfera privada sin papel alguno en la esfera pública y negándoles hasta un elemental derecho a la educación.¹⁷ Por ejemplo, el padre Malebranche mantenía que los cuerpos suaves y débiles de las mujeres constituyen un espejo preciso de la suavidad, blandura y consistencia que conforma sus cerebros. David Avercromby, el célebre médico del siglo xvii, no mantenía opiniones muy diferentes: "la mujer no ha recibido de Dios alma tan perfecta como la del hombre, porque por orden especial de Dios ellas deben obedecer y los hombres mandar. La falta de capacidad mental conforma todo esto: sus procesos de pensamiento son zafios y son incapaces de selección o

¹⁵ *Ibid.*, 775.a.14-21. Subrayado mío.

¹⁶ *Ibid.*, 737.a.27-28.

¹⁷ Sobre el debate acerca de la educación de la mujer, véase E. Pérez Sedeño y A. Gómez, eds., "El sexo de la ciencia". (En prensa.)

discernimiento".¹⁸ Una manera habitual de *apoyar empíricamente* las afirmaciones de incapacidad intelectual consistía, por cierto, en examinar el cuarto de la mujer; éste, se consideraba espejo del alma, reflejo de la mente, y los resultados de su examen eran los esperados: botes de mermelada, libro de oraciones, afeites... todo confuso y desordenado. Y en el mismo sentido se manifiestan pensadores españoles como Fray Luis de León o el doctor Huarte de San Juan; según éste, las mujeres son frías y húmedas y los hombres secos y calientes; la humedad y el frío echan a perder la parte racional, mientras que el calor y la sequedad –¡qué casualidad!– la aumentan y perfeccionan. Puede que haya alguna mujer con algo de ingenio y habilidad, pero eso indicaría que tiene cualidades masculinas, es decir, calor y sequedad, aunque en grado muy bajo, porque si las tuviera en mayor cantidad habría nacido hombre. Como apoyo empírico de su teoría muestra un dato fundamental: Eva, la primera mujer, no mostró mucha inteligencia en el Paraíso (aunque, Adán tampoco demostró muchas luces).

En muchos casos las razones aducidas por los varones, contrarios a la educación de la mujer, eran la amenaza que ello suponía para el orden establecido del hogar. Tal es el caso de Agrippa d'Aubigne, quien decía que el estudio "engendraba laxitud en las tareas domésticas y discordia en los matrimonios".¹⁹ Por lo general, se recomendaba que las mujeres recibieran la menor educación posible: "Respecto a las humildes, no es necesario que sepan leer; respecto a las de mediana condición, no les enseñen a leer; respecto a las mujeres de la nobleza que deben ser madres de familias numerosas, apruebo que aprendan a leer un poco (*mediocremente*) y que aprendan un poco de matemáticas".²⁰ Por ejemplo, a Hana More (1745-1833) le prohibieron seguir estudiando porque su aptitud para el latín y las matemáticas era demasiado elevada para una mujer. Pero incluso quienes aceptaban la enseñanza a las mujeres no consideraban que sus conocimientos debieran ser públicos. Fenelón, en su *Tratado sobre la educación de las niñas* (1687) aceptaba que se enseñara latín a las niñas de "inteligencia excepcional" pero sólo las que "no estuviesen tentadas por la curiosidad vana sabrían disimular lo que habían aprendido y lo utilizarían para su propio beneficio". Thomas Moro aconsejaba a su hija que limitara su audiencia a sí mismo y a su marido. Y muchas décadas después, lady Montagu aconsejaba a su hija que permitiera a su nieta leer los *Principia Mathematica* de Newton, pues no se sabía de ninguna mujer que se hubiera vuelto más vana y cretina por leer tal

¹⁸ Citado en P. Phillips, *The Scientific Lady*. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 45.

¹⁹ Citado en M. King, *Mujeres renacentistas*. Madrid, Alianza, 1993, p. 237.

²⁰ Sulvio Antoniano, pedagogo del siglo XVI.

obra, a no ser que ya lo fuera, aunque, eso sí, le aconsejaba que no diera publicidad a tal lectura.

En los siglos XVIII y XIX, la biología comenzó la búsqueda de las diferencias sexuales con los métodos de la ciencia moderna. El debate sobre la capacidad y los derechos de la mujer se planteó, *al parecer*, de una manera distinta, dado que supuestamente había probado su objetividad y neutralidad, empíricamente basada, así como su efectividad para el progreso social y tecnológico. A partir de entonces, las afirmaciones sobre la inferioridad de la mujer se basan en las diferencias *biológicas* o *naturales* entre mujeres y hombres de tres maneras distintas. Por un lado, algunos, apoyándose en la teoría científica de la conservación de la energía, han mantenido su veto a la educación superior de la mujer: el esfuerzo que habrían de dedicar a su instrucción les quitaría una energía necesaria para el funcionamiento correcto de sus funciones menstruales y reproductivas, lo que les impediría su objetivo primordial, ser madres, ya que decían que con el estudio aumenta el cerebro y, al aumentar éste, disminuyen los ovarios.²¹ Por otro lado, los anatomistas se dedicaron a describir las diferencias entre hombre y mujer basándose en las diferentes dimensiones del cráneo y del cerebro para afirmar que un menor tamaño indicaba una menor capacidad, por lo que de nada servirían las campañas en favor de la educación superior de la mujer, pues ésta nunca llegaría a alcanzar al hombre en ese aspecto.²² Por último, a finales del siglo XIX, los darwinistas sociales proclamaron que la mujer era un hombre que, ni física ni mentalmente, había evolucionado completamente.²³

Una de las teorías "de la naturaleza" utilizadas para convencer de la inferioridad intelectual y social de la mujer fue la teoría de la evolución. Convencido como estaba de la diferencia mental entre los dos sexos, del sometimiento del sexo "débil" al fuerte²⁴ y de la existencia de un continuo moral entre los

²¹ Por ejemplo, H. Maudesley. No obstante, en esa misma década, M. P. Jacobi argumentaba con datos en la mano que esa tesis no se sostenía, puesto que había mujeres instruidas que tenían hijos.

²² Pero otros, como J. M. Allan, contraargumentaban que si el tamaño menor del cerebro de las mujeres era efecto de su inferioridad social, si las mujeres pudieran desarrollar plenamente sus cerebros se remediaría ese efecto pernicioso. El hecho de que las mujeres logaran efectivamente el acceso a la educación superior y alcanzaran intelectualmente al varón, convirtió en inaceptables las tesis y medidas de los craneólogos, que implicaban que eso era imposible (véase W. L. Distant, "On the Mental Differences Between the Sexes", en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, núm. 4, 1874, pp. 78-87).

²³ Véase A. Gómez *et al.*, "Ciencia y retórica: una bibliografía reciente", en *Isegoría*, núm. 12, 1995, pp. 212-219.

²⁴ Véase Frances Power Conne, *Life of Frances Power Cobbe*, 2 vols., la reacción de Darwin ante la publicación de *The Subjection of Women* de John Stuart Mill.

animales y los seres humanos, Darwin apoyó con todo el prestigio de su nombre estas ideas. La teoría de la evolución de Darwin suponía que la naturaleza se construye continuamente. Darwin postulaba que los seres humanos y otros organismos complejos habían evolucionado a lo largo de enormes periodos de tiempo, a partir de formas de vida menos complejas, es decir, surgían y se complejizaban constantemente. Así, la escala de la naturaleza no era algo fijo, sino que estaba en proceso de ser, como resultado de la evolución de las formas de vida. Se entendía que la noción darwiniana de complejidad significaba grado de perfección, de modo que, cuanto más complejo era un organismo, más perfecto era. Darwin y los posdarwinistas comenzaron a hablar de especies "superiores" e "inferiores" de modo que conllevaban claros juicios de valor sobre su perfección.

La enorme cantidad de informes que sobre distintas razas y culturas de lejanos países proporcionaban viajeros, comerciantes, misioneros o etnólogos hizo que los científicos se preguntaran: ¿son los seres humanos una o muchas especies? ¿Eran semejantes los seres humanos bajo la piel o, por el contrario, los distintos grupos de seres humanos habían sido creados como especies diferentes? La tradición antropológica del siglo XVIII tendía al monogenismo debido a que su compromiso con una historia universal de la evolución cultural requería el supuesto de una unicidad humana. Por su parte, la etnología del siglo XIX, en cierto modo madre de la antropología, estaba más preocupada por la diversidad cultural que por la biológica; y aunque estaba convencida de la superioridad de la raza "europea", lo atribuían al entorno, no a la biología: las razas eran resultado de la diversidad medioambiental y, en principio, su situación podía ser remediada.

Desde el darwinismo también se postulaba la creencia en la unicidad y en la continuidad, en que no habría saltos en la escala de perfección. "Todo el abismo de la Naturaleza, desde una Planta al Hombre, está lleno de diversas Clases de Criaturas, surgiendo una de otra, mediante tan gentil y fácil ascendiente, que las pequeñas Transacciones y Desviaciones de una Especie a otra son casi insensibles".²⁵ Como no podía haber vacío entre los monos y el hombre, la hipótesis de la continuidad requería que hubiera muchos grados de perfección dentro de la especie humana. Según se descubrían culturas supuestamente "primitivas", los evolucionistas aceptaban que el abismo percibido entre estas sociedades y las de Europa, mostraba que los pueblos "primitivos" se hallaban en la escala por encima de los monos pero debajo de los humanos "civilizados". Georges Pouchet, antropólogo francés del siglo diecinueve, escribió que "no faltan ejemplos de razas situadas tan abajo, que parecen de forma natural asemejarse a la tribu de los monos. Estos pue-

²⁵ Joseph Addison, *The Spectator*, núm. 519.

blos, mucho más cercanos que nosotros al estado de naturaleza, merecen por eso toda la atención por parte del antropólogo".²⁶ Y en esa escala, la mujer –naturaleza por encima de todo– no estaba en el mismo escalón que el hombre.

Darwin se ocupa de la naturaleza de la mujer en su obra *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. El tema principal de este texto es el fenómeno de la selección sexual, que había definido en *On the Origin of Species*.

Esta forma de selección depende, no de la lucha por la existencia en relación con otros seres orgánicos ni de condiciones externas, sino de la lucha entre los individuos de un sexo, generalmente los machos, por poseer al otro sexo. El resultado no es la muerte del competidor que no tiene éxito, sino poca o ninguna descendencia. Por consiguiente, la selección sexual es menos estricta que la selección natural. Por lo general, los machos más vigorosos, los más adecuados a su lugar en la naturaleza, dejarán más progenie. Pero en muchos casos, la victoria no depende tanto del vigor general, como de que se tengan armas especiales, que se limitan al sexo masculino.²⁷

La selección sexual, a diferencia de la selección natural, sólo se da entre miembros de la misma especie: "Depende de la ventaja que ciertos individuos tienen sobre otros del mismo sexo y especie solamente con respecto a la reproducción."²⁸

Así, Darwin postulaba un segundo mecanismo evolutivo, además de la selección natural. Afirmaba que algunas estructuras e instintos se desarrollan como resultado de la capacidad para atraer al sexo opuesto. Entre éstos se hallaban incluidos el coraje masculino y la belicosidad, las armas de ofensa y defensa que permite que los machos luchan y ahuyenten a los rivales, y los ornamentos de los machos, tales como plumaje, voz y olores que sirven para atraer y excitar a las hembras. Darwin mantenía que esas estructuras no podían ser resultado de la selección natural, "ya que los machos sin armas, ornamentos ni atractivo, tendrían igualmente éxito en la lucha por la vida y en dejar numerosa progenie, si no fuera por la presencia de machos mejor dotados".²⁹

²⁶ Pouchet, *The Plurality of the Human Race*, p. 16.

²⁷ Charles Darwin, *On the Origin of Species*. 7a. ed. Nueva York, Collier and Son, 1909, p. 108.

²⁸ C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. AMS Press, 1972, p. 276.

²⁹ *Ibid.*, p. 279.

Pero en la selección sexual hay un importante componente adicional: son las hembras las que eligen y los ornamentos de los machos se desarrollan porque a las hembras les atraen más los machos de apariencia extraordinaria: “Las hembras se sienten más excitadas, o prefieren aparearse con machos más ornamentados, los que cantan mejor o hacen las mejores gracias”; sin embargo, Darwin no podía dejar en manos de las hembras –léase “de las mujeres”– este importante factor evolutivo, por lo que, más adelante, afirma: “es *probable* que a la vez prefieran a los machos más vigorosos y vivaces”.³⁰

Cuando examinamos las diferencias físicas y psicológicas entre la mujer y el hombre que según Darwin eran resultado de la selección sexual, encontramos que en cada caso los rasgos masculinos son los que generalmente se asocian con grados superiores de perfección. “Algunos autores dudan acerca de si hay [...] diferencias inherentes en las capacidades mentales de los sexos” Esa diferencia es, cuando menos “probable debido a la analogía de los animales *inferiores* que presentan otros caracteres sexuales secundarios”. La analogía es uno de los recursos favoritos de Darwin en *The Descent of Man*. Y, además, utiliza el recurso retórico del ejemplo para apoyar sus tesis: quienes crían animales domésticos o poseen animales salvajes estarán de acuerdo con él en que “el toro difiere en *disposición* de la vaca, el jabalí de la jabalina, el semental de la yegua y también saben de sobra los que tienen casa de fieras, los machos de los monos grandes de las hembras”. Darwin utiliza estos ejemplos para ilustrar sus ideas sobre las mujeres y los hombres; pero no se queda en la simple analogía, pues pasa a afirmar un auténtico compendio de características que constituyen los estereotipos socioculturales de los hombres y mujeres victorianos: aquellos superan a las mujeres en coraje, energía y agresividad, y en las facultades intelectuales de abstracción, razón e imaginación. Las mujeres son más intuitivas, de percepción más rápida y más imitativas. Pero su evidencia empírica se queda en meros “es probable”, “parecen diferir”, “posiblemente”, “difieren en disposición”, etcétera. “*Por término medio*, el hombre es más alto, más pesado y más fuerte que la mujer, tiene hombros más cuadrados y músculos más completamente pronunciados [...] El hombre tiene más coraje, es más belicoso y enérgico que la mujer y tiene un genio más inventivo”.³¹ Las características femeninas están asociadas, claramente, con estados menos evolucionados, más imperfectos e inferiores. “La hembra [...] se dice que la formación de su esqueleto está entre el niño y el hombre”.³² “Se admite *por lo general* que en las mujeres están más fuertemente marcados que en los hombres los poderes de intuición, percepción

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

³¹ *Ibid.*, pp. 716-717. Subrayados míos.

³² *Ibid.*, p. 717.

rápida y quizás de imitación; pero *al menos algunas* de estas facultades son características de las razas inferiores y, por tanto, de un estado pasado e inferior de civilización”.³³ Aquí el sexismo de la teoría de Darwin se mezcla con su racismo. Darwin concebía las razas del “hombre” dispuestas jerárquicamente desde las más primitivas e inferiores a las más perfectas –no sorprendentemente las razas europeas civilizadas. Dentro de cada raza, se consideraba que la mujer estaba en un estadio inferior de perfección que el varón de la misma raza. Esto permitía que algunas mujeres, a saber, las europeas, blancas y de clases elevadas, se consideraran más evolucionadas que algunos varones, tales como los africanos, negros, dentro del principio general de que la mujer está menos evolucionada que el hombre.

Además de la selección sexual, Darwin mantenía que también era posible una mayor variabilidad y complejidad de los machos gracias a su papel en la procreación. Darwin se hizo eco de la tradición aristotélica al insistir en que la mujer debe gastar gran parte de su energía en alimentar al feto, afirmando que este gasto de energía impide la variación femenina. El macho, al necesitar sólo una pequeña cantidad de energía para formar su semilla y al no desempeñar papel alguno en el desarrollo del feto, dispone de una reserva de energía para su propio desarrollo. Y más adelante dice: “La mujer tiene que gastar mucha materia orgánica en la formación de sus óvulos, mientras que el macho gasta más fuerza en contiendas fieras con sus rivales, en vagar en busca de la hembra, en ejercitar su voz, emitir secreciones olorosas, etcétera”.³⁴ Efectivamente, la teoría del instinto que Charles Darwin presentaba en *The Descent of Man* apoyaba la diferencia intelectual entre hombres y mujeres y justificaba su confinamiento en la esfera privada: el instinto maternal hace que las mujeres sean más tiernas y cariñosas y menos egoístas; por ese motivo, quienes se oponían al movimiento en favor de los derechos de las mujeres decían que ese instinto maternal era estupendo para la esfera privada, pero no así para la pública, pues iría en contra del desarrollo evolutivo de la sociedad: el instinto maternal haría que se fuera indulgente con quienes, según la teoría de la evolución social, deberían desaparecer, ya que sólo sobreviven los más adecuados.³⁵ Una vez más, afirmaciones dudosas,

³³ *Ibid.*, pp. 725-726. Subrayados míos.

³⁴ *Ibid.*, pp. 295-296.

³⁵ Véase el artículo citado en la bibliografía de H. Spencer. Mas los que apoyaban los derechos de la mujer también usaron la teoría darwinista para decir que, si los instintos de las mujeres hacían que éstas fueran más cuidadosas y cariñosas, su intervención en la esfera pública provocaría un mayor bienestar social y menores conflictos bélicos (véase J. Addams, *Peace and Bread in Time of War*. Nueva York, Macmillan, 1922).

pero que se repiten una y otra vez para “hacerlas” verdaderas, se esgrimen para mantener y justificar ciertas situaciones sociales.³⁶

La definición de las diferencias sexuales como explicación de las diferencias de género también fue un interés primordial de la antropología física del siglo XIX. Nacida de la anatomía, la zoología y la medicina, aunque su preocupación principal era la diversidad humana, la antropología establecía una analogía entre negros y mujeres: “las mujeres son, en algunos aspectos, tan inferiores a los hombres como los negros a los europeos [...] debido a su maduración y decadencia más rápidas y a su desarrollo imperfecto”.³⁷ Estamos aquí en un círculo vicioso semejante al que se daba en Aristóteles: las mujeres son inferiores porque, entre otras cosas, son imperfectas; y son imperfectas porque no son hombres; y no son hombres porque son inferiores. Además, por las manifestaciones de los antropólogos mismos, está claro que hay razones diferentes a los datos “objetivos” y “neutros” que llevan a defender y justificar como inferiores a las mujeres; Paul Broca advertía de que, cualquier cambio en el orden social y sexual del siglo XIX “induciría necesariamente una perturbación en la evolución de las razas y de ahí se sigue que la condición de la mujer en la sociedad debe ser cuidadosamente estudiada por el antropólogo”. Al igual que “el carácter inferior del negro” sancionaba la esclavitud o el colonialismo, el de la mujer sancionaba su “sometimiento”

La idea principal que regía la antropología de este periodo consistía en buscar índices o datos empíricos de las diferencias de “temperamento” o “inteligencia”. Para ello, los antropólogos se centraron en tres aspectos, los anatómicos, los fisiológicos y los craneales. Los datos de este tipo sobre diferencias sexuales se habían ido acumulando desde 1860, y en 1894, Havelock Ellis, publicó un resumen de la opinión consensuada, científica y médica de la época.

Las mujeres, mantenía, eran *por lo general* más parecidas anatómicamente a los niños que los hombres. Eran más bajas y ligeras *por término medio*, pero en relación con su altura total, las mujeres tenían la cabeza más grande, cuellos más cortos, troncos más largos y miembros más cortos que los hombres. Algunos fisiólogos y anatomistas³⁸ mantenían que tener troncos cortos era típico de las razas superiores, pero Ellis no estaba de acuerdo

³⁶ De hecho, este es aún el argumento de los sociobiólogos contemporáneos. Véase, por ejemplo, los escritos de Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Barash, *The Whisperings Within*, y Dawkins, *The Selfish Gene*. Como muestra de los debates que han surgido alrededor de la ciencia de la sociobiología, véase Caplan, *The Sociobiological Debate, Ruse, Sociobiology: Sense or Nonsense?* y Lewontin *et al.*, *Not in Our Genes*.

³⁷ Observaciones de T. Bendyshe al artículo de James Hunt, “On the Negro’s Place in Nature”, en *Anthropological Review*, núm. 2, 1864, pp. XXXVI-XXXVII.

³⁸ Ellis cita al fisiólogo alemán J. Ranke.

porque los negros, que claramente eran inferiores según él, eran quienes tenían los troncos más cortos. Por lo que se refiere a la cortedad de miembros de las mujeres, eso indicaba su carácter infantil; pero Ellis no estaba de acuerdo en considerar que eso fuera indicio de salvajismo o semejanza a los simios; si lo hubiera hecho, se habría encontrado con una contradicción, pues los negros tenían los miembros más largos, según indicaban los numerosos estudios antropométricos que se habían realizado durante la guerra civil norteamericana.³⁹

Donde se aprecia muy bien la reconstrucción retórica del sexo es en lo que se llamaba el “gran hecho fisiológico de la existencia de la mujer”, la menstruación. Este solo hecho fisiológico sirve para explicar que la mujer no pueda aspirar a la igualdad profesional y social con el hombre. Según los científicos de la época, la menstruación es una maldición original, no un proceso natural. Desde luego, no hay duda del trasfondo social e ideológico que hay tras esa idea, pues, como observaba la médica americana Mary Putnam Jacobi a la hora de evaluar los aparatos reproductivos de varones y hembras se usaba un doble estándar: mientras en aquéllos era una fuente de poder, en las mujeres era un hecho patológico que quitaba valor a la salud o a las actividades normales.⁴⁰ Las mujeres victorianas llevaban vestidos pesados y molestos con ajustados corsés, apenas hacían ejercicio, ignoraban por lo general su fisiología y pertenecían a una cultura que las consideraba inválidas, lo que, sin duda alguna debía aumentar su malestar físico. Sin embargo, se consideraba que esa maldición se debía a que la mujer se acerca más que el hombre al tipo animal “si es cierto que [la descarga menstrual] también es característica de las monas antropoides y otras hembras mamíferas”. En efecto, durante la menstruación “las mujeres sufren languidez y depresión que las incapacita para pensar o actuar y hace sumamente dudoso hasta qué punto pueden ser consideradas seres responsables mientras dura la crisis”.⁴¹ Y dice aún:

Aunque las mujeres poseyeran un cerebro igual al de los hombres —si las capacidades intelectuales de ellas fueran iguales que las de ellos— la eterna distinción en la organización física de los sexos haría que, a

³⁹ *Man and woman*, pp. 53-54.

⁴⁰ Mary Putnam Jacobi. *The Question of Rest for Women During Menstruation*. Nueva York, 1886. Reimpreso en Dabor Social Science Pub., 1978. Debemos recordar aquí cómo a lo largo de la historia se ha “definido” con diferentes criterios a hombres y mujeres: mientras a aquéllos se les define sociopolíticamente, a las mujeres se las define *biológicamente*. Claro que esta definición *biológica* como se ve no es tal.

⁴¹ No hace mucho, en el Parlamento británico, un célebre diputado laborista atribuía a la menstruación la actuación de la señora Thatcher durante la guerra de las Malvinas.

la larga, el hombre medio fuera superior mentalmente a la mujer media. En el trabajo intelectual el hombre ha sobrepasado, sobrepasa y siempre lo hará a la mujer, por la evidente razón de que la naturaleza no interrumpe periódicamente su pensamiento y aplicación.⁴²

Es decir, la menstruación es un obstáculo insuperable para que la mujer acceda al dominio intelectual, porque *todas* tienen comportamientos extraños en ese periodo. Se utiliza el ejemplo de mujeres que sufren depresión y languidez durante la menstruación para hacer una inducción retórica en la que se ve lo universal en un caso particular. Este es, por cierto, un recurso ya identificado y expuesto por Aristóteles en su *Retórica* y que debe quedar excluido de la *verdadera* ciencia.⁴³ Además, aparece una afirmación no justificada, la de que la menstruación interrumpe el pensamiento, sin olvidarnos que se da por sentado lo que se quiere probar, a saber, que el hombre es, ha sido y será, superior intelectualmente a la mujer, por lo que el papel de ésta en la sociedad ha de ser subordinado.

Hoy en día la ciencia ya no posee el prestigio de hace unas décadas, pero se sigue apelando a ella en el debate sobre la desigualdad sexual. Y mediante ella se nos intenta convencer, se nos intenta persuadir de que lo que es "género" es "sexo". En nuestra época, las opiniones y tesis que acabamos de comentar han adquirido otro carácter. La reformulación de la teoría evolutiva que supone la sociobiología, la neurología y la endocrinología se han utilizado indistintamente para remitir las diferencias intelectuales y sociales a diferencias biológicas de esos tres tipos. Para los sociobiólogos, el principal motor de la evolución es el *gen egoísta*,⁴⁴ que maximiza su éxito reproductivo y la información genética que transmite de una generación a la siguiente. Como la mujer embarazada invierte mucho en el desarrollo del embrión, alcanzará mayor éxito reproductivo de sus propios genes si invierte tiempo y esfuerzo en la cría de su prole, una vez nacida. Miles de años de historia evolutiva harían que las mujeres estuvieran mejor adaptadas para la cría de la progenie y, por consiguiente, el hecho de que esté desigualmente repartido el trabajo del cuidado de los hijos entre hombres y mujeres estaría genéticamente determinado y, se concluye, sería irreversible. El paso de la "biología" a la "sociología del trabajo" es claro.

⁴² J. McGrigor Allan, "On the Real Differences in the Minds of Men and Women", en *Journal of the Anthropological Society of London*, núm. 7, 1869, p. CCXII.

⁴³ También podríamos llamarle el *principio de corresponsabilidad del sexo femenino*; esto es, si un varón hace algo mal, es él individualmente, Fulanito, quien lo ha hecho. Pero si es una mujer, todas sus congéneres son corresponsables.

⁴⁴ R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Nueva York, Oxford University, 1976; trad. esp. *El gen egoísta*. Ed. Labor.

También, la investigación neurológica sugiere que los cerebros de hombres y mujeres difieren estructuralmente desde antes del nacimiento. Tales diferencias darían cuenta de "hechos" tales como el que las mujeres ven mejor por la noche, mientras los hombres ven mejor durante el día, que las mujeres tienen mejor sentido del olfato, mejor oído tonal y tienen menos sueños de contenido sexual; pero también darían cuenta, por ejemplo, de presuntas diferencias como las capacidades espaciales y lingüísticas: mientras las mujeres procesan la información espacio-visual y verbal con ambos hemisferios cerebrales, parece que los hombres procesan la información verbal con el hemisferio izquierdo y la espacial con el derecho. Al margen de lo dudosa que resulta la universalidad de los primeros "hechos" aludidos y de la obtención de resultados contradictorios con respecto a ellos,⁴⁵ lo curioso es que se utilice el resultado de esas investigaciones para afirmar que las mujeres están mejor preparadas que los hombres para cuidar a los niños, en especial para enseñarles a hablar, en vez de sugerir que se dediquen a actividades en las que la capacidad verbal sea importante, como, por ejemplo, la política, la judicatura o los negocios.

Argumentos semejantes se han manejado desde la endocrinología, con un barniz supuestamente más objetivo. Una y otra vez se afirma que las hormonas femeninas hacen que las mujeres sean más "sensibles" a los niños que los hombres y, por lo tanto, que estén mejor adaptadas a la maternidad. Las hormonas masculinas harían más agresivos a los hombres, lo que les convertiría en más aptos para la terrible lucha que se da en el mundo laboral. Por consiguiente las mujeres no sólo "no deben buscar igual participación en el trabajo que los hombres",⁴⁶ sino que una lucha semejante está abocada irremediabilmente al fracaso, sería inútil. Pero, ¿qué sucede con las mujeres agresivas? ¿Es que tienen hormonas masculinas del mismo modo que las mujeres ingeniosas y hábiles poseían calor y sequedad, es decir, cualidades masculinas, como decía Huarte de San Juan? ¿Qué hay de los hombres sensibles? Sin dejar de lado que esas mismas tesis pueden ser utilizadas en favor de líneas de actuación diferentes: si esas afirmaciones fueran ciertas, habría que alentar la participación de las mujeres en la vida pública, pues esos atributos, ya estén hormonal o socialmente determinados, enriquecerían la vida pública y promoverían las causas pacifistas y progresistas.

Como se aprecia en este breve panorama, se pueden aducir tesis biológicas en un sentido y en otro. Podemos darnos cuenta de que lo característico

⁴⁵ Sobre los logros de la endocrinología y la neurología con respecto a las diferencias sexuales véase el excelente estudio de Anne Fausto-Sterling, 1992, especialmente el capítulo 8, Longino, 1990, capítulos 6 y 7 y Longino y Doell, 1983.

⁴⁶ A. Rossi, 1977, p. 25.

de todas las tesis deterministas que se mantienen en estas discusiones es la ausencia de justificación biológica de las diferencias intelectuales. Las desigualdades socioculturales y políticas se pretenden inferir de supuestas observaciones de “hechos biológicos”: neurológicas, hormonales, etcétera. Sin embargo, no podemos encontrar por ninguna parte el nexo lógico entre estos “hechos” y aquellas diferencias;⁴⁷ y aun así se repiten tales afirmaciones hasta la saciedad: lo que se dice tres veces es verdadero.⁴⁸ En realidad, se nos presentan teorías que bajo el barniz biológico, de lo “natural”, de lo neutral y objetivo, esconden un enmascaramiento de cuestiones de género, es decir, contextuales o externas. La retórica de la ciencia ha sido, una vez más, sumamente eficaz al convencer, al persuadir, de que unas características socioculturales son *naturales*, biológicas y que éstas deben *determinar* el papel que las mujeres deben desempeñar en la sociedad.

⁴⁷ Las mujeres no son el único caso, por supuesto. Algunos trabajos “científicos” sobre razas u homosexuales adolecen de los mismos defectos.

⁴⁸ Como en *La caza del snark* de Lewis Carroll. Véase E. Pérez Sedeño, “La síndrome de l’*Snark* i altres històries: ficció o realitat?”, en *Quaderns*, núm. 1, Barcelona, 1995.

El concepto “género”: una perspectiva para repensar la política

Griselda Gutiérrez Castañeda

El eje de la reflexión que aquí me propongo desarrollar es el rendimiento, en primera instancia teórico, pero también para la práctica, que el concepto *género* ha ofrecido en el campo de la reflexión política.

De tal forma que en este ensayo más que referirme a tópicos muy novedosos, lo que propongo es una *relectura* de cuestiones que, desde enfoques, posturas y disciplinas diversas, están sujetas a debate de unos años a la fecha.

Con tal fin, me interesa resaltar y persistir en las señas de identidad del concepto *género* y la perspectiva interpretativa que le tiene como matriz, en otras palabras, no olvidar su filiación, su nombre y apellido, su vínculo ineludible con quienes le dieron origen: los movimientos feministas.

No con el ánimo estrecho de reducirlo a “una cuestión de mujeres”, sino más bien para enfatizar y no olvidar su *politicidad*.

Ciertamente, es un concepto que además de abrir toda una serie de posibilidades teórico-explicativas, le es ínsito un sello, que está plasmado en su ánimo crítico, en su voluntad de denuncia, y en sus pretensiones reivindicadoras, un sello que es su *politicidad*, el cual es ineludible.

Con esto no pretendo afirmar que este concepto se agote en su *politicidad*, pero asumirla, como trataré de argumentar, no necesariamente bloquea su potencial, y, en cambio, obviarla sí puede generar resultados discutibles; insisto, más allá de que su plataforma epistémica no se reduzca a esa politicidad, y más acá de que por su conducto se esté dotando con un instrumento propositivo y productivo a la reflexión teórico-política en sentido estricto, y a los aires de los tiempos que en política corren hoy día.

En un lúcido —aunque también polémico— artículo, Joan Scoot hace una afirmación que condensa la veta teórica y política que se juega en la acuñación que hicieron las feministas del concepto de *género*, y que resulta ideal para mis propósitos: “[las feministas lo acuñaron para] reivindicar un territorio

definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres”.¹

En efecto, ni las explicaciones sustancialistas, biologicistas o histórico-materialistas, podían explicar por qué la diferencia sistemáticamente se trastoca en desigualdad.

Ciertamente, la lógica binaria puede estar a la base de la estructuración de nuestro pensamiento, del discurso como sistema de diferencias, de nuestras construcciones interpretativas del mundo y, en una primera aproximación, de la propia estructuración biológica de los sexos. Pero cuando hablamos de desigualdades, hablamos de algo que aunque la suponga, desborda la lógica binaria.

La desigualdad remite a asimetría, que socialmente se plasma en jerarquías, en dominación, en subordinación, en inclusiones o exclusiones, y en su extremo en opresión. Remite, pues, a juegos de poder que para materializarse requieren algo más que una lógica binaria estructuradora, y en algunos casos algo menos que recursos técnicos, instrumentales y procedimentales, vale decir, una dimensión simbólica que estructura nuestra realidad interhumana y nuestros propios procesos de subjetivación.

Situarse en este campo abrió la posibilidad para pensar la calidad de construcción cultural de las diferencias sexuales, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales, y desde luego del papel innegable que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en la historia de nuestras sociedades.

Por ello se podría afirmar que es un concepto que hace las veces de termómetro e indica una gradación, en este caso, el nivel de avance y maduración del propio pensamiento feminista para encarar su labor crítica, teórica y práctica, pero no sólo.

También se podría considerar expresión de una fuerza inventiva y creativa de un movimiento que, inserto en un contexto, se ha nutrido de un caudal teórico, crítico, polémico, muchas veces sin conciencia de ello, incluso sin una vocación filosófica o teórica declarada. Pese a lo cual ha colaborado para crear y afianzar un horizonte epistémico del que muchos abrevamos, y aun los más conservadores no pueden ignorar: el de la “semiotización de lo social”.

¹ Joan Scoot, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Martha Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1996, p. 287. En este mismo libro, en su oportunidad M. Lamas reconoce los aciertos de dicho artículo, pero sobre todo ciertos fallos interpretativos de la autora respecto a la construcción cultural de la identidad de género y la estructuración psíquica de la identidad sexual, críticas que son muy dignas de tomarse en cuenta.

Se trata de una contribución que no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto y la perspectiva de *género*, sino por toda la deriva que conlleva su potencial crítico y destructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos.

Desde luego, se puede afirmar que la *semiotización de lo social* como el sello del horizonte epistémico contemporáneo ha sido obra de las estrategias teóricas más diversas, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el giro lingüístico de estructuralistas, postestructuralistas y filósofos del lenguaje, y que el arribo a tesis como que: *toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente*, es una configuración interpretativa en que tan protagónico ha sido la lingüística como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía.

Y más allá de lo interesante que pueda resultar el estudio de los entresijos de esta historia, lo relevante es que nos ofrece un nuevo modelo de inteligibilidad, cuya lógica puede irradiar efectos en los ámbitos más diversos, lo cual equivale a reconocer que nuestras sociedades y nuestros ordenamientos culturales, tienen un carácter construido, convencional y sobre todo significativo,² con el carácter polisémico, contingente y susceptible de resignificaciones que toda construcción de sentido deja abiertas.

Concretamente, mi *lectura* apuntaría a destacar cómo la labor crítica y la práctica política de las feministas, desprovistas de recursos teóricos y filosóficos elaborados y sistemáticos, corrieron al parecer como paralelas y sin tocarse con ciertas corrientes interpretativas y críticas, cuando en realidad se nutrieron y, sobre todo, nutrieron a la propia reflexión contemporánea.

Con ello no pretendo negarle protagonismo a las investigaciones disciplinares que antes mencioné, pero cuando Derrida apunta que "el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal" es resultado de los afanes por rescatar la "estructuralidad de la estructura", desconstruyendo toda suerte de esencialismos,³ no podríamos, sin incurrir en parcialidad, desconocer la contribución de la crítica feminista con sus propios rasgos específicos, en la desarticulación de ciertos paradigmas caros a la modernidad, y la lógica esencialista en que se sustentan.⁴

Como en algún otro lugar he apuntado, sin que las feministas hicieran declaraciones de fe postestructuralistas en su cuestionamiento de lo que de-

² Aquí evoco las palabras de Émile Benveniste en su libro *Problemas de lingüística general*, 2 vols. México, Siglo XXI, 1993.

³ Jacques Derrida, "La estructura, el signo, y el juego del discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 383-386.

⁴ Esta contribución con base en una crítica fuerte y a veces una teoría débil, no se ve disminuida por las recaídas esencialistas en que ciertos feminismos han incurrido.

nominaban “la cultura patriarcal”, evidenciaron los raseros apodícticos de la “razón occidental” y sus pretensiones de ocluir su temporalidad, relatividad y contextualidad. Denunciaron cómo su plasmación en las esferas del saber, del poder y de la ley, era una vía para consolidar y justificar formas de ejercicio y lucha por el poder, formas de dominación, de exclusión e incluso de sojuzgamiento.

Pero esta crítica que descansaba en la operación de “historizar”, iba acompañada como lo destaca Colaizzi por otra operación: “marcar sexualmente”,⁵ de manera que a la crítica antihumanista de data estructuralista, las feministas no sólo suscribieron el cuestionamiento a que el *Sujeto* con mayúscula fuese el principio fundante de lo existente, fuente del *Sentido* y la *Verdad*, sino que dieron el tiro de gracia cuando desvelaron que el *Sujeto* = *Hombre* tenía un marcaje genérico, mediante el cual se ordenaba y justificaba la detentación del sentido y del poder de manera asimétrica y excluyente, de los hombres respecto a las mujeres, contrariamente a la pretensión universalista declarada.

Con esta intervención crítica, las feministas desde su propio frente habrían confluído con un clima intelectual en el que no estarían en juego simples estrategias teóricas desconstruccionistas, antiesencialistas, cuyos fines fueran meramente intelectivos, sino ante todo operaciones teórico-políticas, en las que la desarticulación de ciertos dispositivos hablan de una política teórica y de una política política.

Los afanes teóricos del feminismo no son fácilmente deslindables de la política, pero si nos propusiéramos deslindar campos no sería sin antes destacar, en la línea en que vengo argumentando, cómo además de sus intervenciones teórico-críticas, con su práctica política contribuyeron a cimbrar ciertos paradigmas de la derecha y de la izquierda, acerca de cómo pensar la política y cómo hacer política.

Por cierto que la derecha y la izquierda, tanto en el campo de la teoría como en el campo de la acción, habían hecho una persistente labor para evidenciar desde sus estrecheces hasta sus perversiones, su viabilidad o su inviabilidad.

Pero se antoja difícil pensar que, además de las tendencias hacia una complejización creciente de nuestros sistemas sociales, les han planteado un reto a los modelos explicativos de la política de corte juricista, determinista, etcétera, o que las críticas a las promesas incumplidas e incumplibles de los regímenes conservadores, demócrata-liberales, social-demó-

⁵ Julia Colaizzi, “Feminismo y teoría del discurso. Una razón para el debate”, en J. Colaizzi et al., *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid, Cátedra, 1990, p. 13.

cratas, socialistas o comunistas, sean razones bastantes para explicar el cuestionamiento a:

- que la localización del poder tuviese un *centro*, el Estado;
- que el espacio por excelencia de la política fuera el ámbito de lo *público*;
- que las relaciones políticas necesariamente fuesen verticales, en donde la asimetría se traduce en paternalismo y/o autoritarismo;
- que los sujetos políticos por excelencia tuviesen que estructurarse conforme a las pautas reconocidas institucionalmente;
- que las prácticas políticas debiesen sujetarse a repertorios fijos y sancionados, y
- que las banderas políticas legítimas estuviesen sujetas al tamiz de lo público.

En la conformación de este horizonte polémico el papel de las feministas y de otros movimientos sociales está fuera de discusión, su crítica y su propia práctica política ofreció un caudal precioso, y en algún sentido inédito, para quienes como observadores agudos fueron capaces de interpretar el potencial transformador que políticamente materializaban y el aporte para pensar de manera distinta a la política y sus puntos claves de condensación.

Los vericuetos por los que transitaron los feminismos hasta arribar a la perspectiva de género fueron múltiples; aquí me referiré sólo a dos que me interesan especialmente por su calidad política: su interrogación al paradigma liberal de cuño ilustrado y sus ejes racionalista y humanista respecto a las inconsistencias de su matriz universalista.

¿Cómo explicar que ese criterio universalizador con base en una lógica equivalencial y neutral, que como paraguas tendría que cubrir el espacio para las diferencias, para el pluralismo, para la tolerancia, pueda generar, reproducir y justificar las desigualdades?

O su interrogación al paradigma radical de la izquierda, especialmente el de corte marxista, respecto al alcance de sus afanes reivindicadores y democratizantes, cuando por lo que hace a sus recursos explicativos, el materialismo en su sesgo determinista y reduccionista no tenía lugar para incorporar y reconocer la especificidad de una problemática que se reclamaba de origen cultural.

Y por lo que hace a su lógica política, en su encerramiento obrerista, no podía asumir la pluralidad y legitimidad de otros sujetos políticos que no fuesen las clases, de otras reivindicaciones que no respondieran a la lógica de las relaciones sociales de producción y que irrumpieran en el orden de prioridades y en la propia temporalidad de su modelo revolucionario.

De esta manera, las feministas se enfrentan a la primera tradición que

pretendidamente le reconoce un lugar a la dimensión de la cultura en la institución de lo social, que le otorga el papel de artífice a los seres humanos de su propia historia y que ha estructurado sus ordenamientos sociales conforme a criterios universalistas y que, para su desconcierto, interpreta las desigualdades como “naturales”, o se niega a reconocerlas por las supuestas virtudes homologadoras de sus instituciones.

Y no es mejor su experiencia cuando acuden a una tradición como la marxista; para ésta la institución de lo social, con el énfasis que le adjudica a la dimensión empírico-material, parece desconocer o restarle relevancia a la dimensión simbólica, ya que cuando intenta tematizar el plano de las construcciones de significado las reduce a “ideología”, vale decir, reflejo del orden material, cuya sustancialidad propia es dudosa, por cuanto es reducida a ser expresión de los conflictos de intereses.

Así las cosas, la que podría llamarse la “cuestión feminista” supuso un reto para la reflexión: ¿cómo a partir de la dimensión simbólica que estructura nuestro entramado social y nuestros procesos de subjetivación y su carácter neutro, si así lo pudiéramos llamar, nos da pautas para explicar la politicidad de nuestros referentes de sentido?, y ¿cómo esta inflexión ha de permitir superar la matriz de la ideología, y un indeseable reduccionismo o hiperpolitización del propio orden simbólico?

La tematización misma de las identidades de género por parte de las feministas y de otros teóricos supone empezar por rescatar la tesis de que: la institución de lo social no es una mera cuestión de objetivar de manera empírico-material las condiciones de vida, la institucionalización de sus formas de organización, sino ante todo operaciones de construcción de sentido conforme a las cuales se diseñan tanto las formaciones lingüísticas como las no-lingüísticas, vale decir: las pautas de inteligibilidad, las codificaciones de conductas, las formas institucionales, la estructuración de las condiciones técnicas y materiales de reproducción de la vida, así como los dispositivos para vehicular valores y aspiraciones.

O sea que tal construcción de sentido que es cribada y catalizada conforme a una matriz simbólico-discursiva se plasma en configuraciones significativas de toda índole, lingüísticas y no-lingüísticas.

Que esa matriz simbólico-discursiva sea el horizonte de constitución de toda objetividad, como objeto de sentido, equivale a que toda configuración social sólo es posible en tanto se articula conforme al entramado sistemático de relaciones diferenciales —que es la definición misma de *discurso*—; con esta tesis se pretende que las lógicas relacionales del campo discursivo son las mismas para toda realidad significativa, sin las cuales no es inteligible ni la construcción de un “orden”, ni nuestros propios procesos de subjetivación, ni las posibilidades de comunicación.

Su lógica estructuradora se constituye en la plataforma de la representación que lo social se hace de sí mismo y que en forma reflexiva es la condición para tomar distancia y poder pensar sobre sí. Son los *imaginarios sociales* que en calidad de representaciones colectivas conciben y le atribuyen una cierta estructuración a lo social, se forman una noción de su temporalidad, conciben una determinada estructuración y/o naturaleza de los sujetos sociales, la calidad de sus acciones y relaciones, y el tipo de ordenamiento que los ubica en un lugar y les atribuye un rol.

A su vez esos imaginarios sociales como cuadros de procesamiento de un caudal simbólico hacen las veces de horizonte, vale decir, sus recursos, en tanto configuraciones significativas, operan a manera de significantes que los sujetos sociales pueden, en principio, interpretar y apropiarse en forma abierta como parte de su propio proceso de subjetivación. Es la vía de asimiento de los sujetos al orden simbólico, y en la apropiación de sus referentes incursionan al mundo social y a su vez satisfacen requerimientos afectivos e intelectivos: construyendo un orden, haciéndolo inteligible, estableciendo su pertenencia al mismo, y afirmando su identidad a partir de ciertos referentes.

Ese orden simbólico-discursivo que opera como el gozne que articula el plano individual, transindividual y el histórico, conforme a su entramado sistemático de relaciones diferenciales, ordena aquellos *indicadores de la diferencia* (Benveniste) que significan a lo social, son indicadores que estructuran las coordenadas de sentido conforme a las cuales los grupos humanos, y los propios agentes sociales, intentan construir un "orden".

Sin embargo, sabemos que esos intentos no son neutros, que lo social se configura sobre la base de conflictos, es por ello que al analizar las construcciones de género; es necesario destacar el rendimiento de esos indicadores a estos efectos, en otras palabras, *la politicidad que deriva de una diferencia*. Pues lo que destaca es que no sólo se estructuran fijaciones de sentido sin más, sino que también son actos de poder que por su intermedio se significan y se objetivan.

Que esos indicadores de la diferencia pauten la relación de referentes significativos como lo noble y lo bajo, lo racional y lo irracional, lo espiritual y lo material, lo nítido y lo turbio, lo creativo y lo rutinario, lo trascendente y lo fútil, lo masculino y lo femenino, de suyo no parecería desencadenar ningún problema, ni ninguna conflictualidad.

El problema surge porque esa lógica binaria no se reduce a ordenar, sino que se instituye en la plataforma para calificar, tendiendo a la jerarquización, como ya el propio Derrida lo evidencia, privilegiando uno de los términos y devaluando, y generalmente subordinando, al segundo. Problema que se agudiza, por lo que a la lógica del género se refiere, por la sobredeterminación

que operan esos indicadores binarios respecto a la relación masculino/femenino.

No necesitamos llegar hasta el ámbito de los referentes de sentido propiamente políticos: dominio/subordinación, amigo/enemigo, lucha/negociación, sometimiento/resistencia, legítimo/ilegítimo, para reconocer la lógica de poder, la *politicidad* de que lo femenino sea la ecuación que integra la lista de los segundos términos de las relaciones arriba enunciadas.

Por supuesto que sería excesivo, y no lo pretendo, afirmar que el orden y legalidad de lo simbólico, o que la propia lógica del reconocimiento que estructura el proceso de subjetivación, sea de suyo político. Si con ello pretendiésemos ver en el ordenamiento de los indicadores una geografía, estructurada de entrada, con lugares y atribuciones asignadas a los sujetos en calidad de contendientes, disputando por detentar lugares y recursos, o encontrarnos con reglas del juego del ejercicio del poder o del procesamiento de los conflictos.

En cambio, si se pretendiera, que en tanto es el discurso (en su calidad de formaciones semiolingüísticas y de operaciones práctico-discursivas) la vía por la que los indicadores de la diferencia se instauran, y el medio que actualiza el juego de reconocimientos constituyentes de la subjetividad, es conforme a la lógica del discurso que se modela la politicidad de los referentes significativos, que se hace posible su cristalización y se refuerza su función.

Por ello considero que la clave interpretativa en que se inserta y que contribuye a perfilar la perspectiva de género, puede tener alcances que desborden la circunstancia y los fines que le dieron origen. Pero destacar que esa lógica binaria no es inocua es algo que, aunque a algunos les disguste, no podemos obviar porque en ello reside buena parte de su potencial teórico, de manera que no considero conveniente omitirla ni por efectos de verdad, ni por efectos práctico-morales.

Hay quienes preferirían, como refiere Joan Scoot, un uso neutro. Al respecto nos dice:

[...] "género" parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, "género", no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido.⁶

Al respecto he fijado mi postura; no obstante es conveniente insistir que asumir su *politicidad* no significa aceptar la equivalencia que a veces se

⁶J. Scoot, *op. cit.*, p. 270.

establece entre género = mujer, pues en efecto el rendimiento que nos puede ofrecer es mucho mayor.

Es de destacar cómo la perspectiva de género, al operar con la lógica simbólico-discursiva, confluye en el esfuerzo por hacerse cargo de la complejidad de los procesos de institución de lo social, de la constitución de los sujetos, de la lógica contingente, conflictiva, e indeterminada, de la política, y de los propios conflictos que le son específicos.

Así, por ejemplo, en contraste con una suerte de lógica "figurativista" y espontaneísta, que llevó históricamente a arremeter contra los referentes empíricos que integraban a las fuerzas contrarias, llámense "máquinas" como en la experiencia del movimiento luddita, "patrones" en el caso de los trabajadores, u "hombres" en la historia de cierto feminismo, ahora se está en condiciones de operar con otras estrategias teóricas y prácticas.

Precisamente Laclau y Mouffe⁷ teniendo la plataforma teórica discursiva como base, y como fuente de inspiración importante para los movimientos feministas, dan cuenta de esas nuevas estrategias. Estos autores argumentan que si entendemos los *espacios políticos* no como la materialización empírica de lo que se llamaban las "formaciones sociales", sino como el conjunto de prácticas y discursos, acorde con los cuales se crea un sistema de diferencias, el cual es sede de las formas de subordinación, opresión y antagonismos, entonces la eficacia de una lucha por subvertir ese orden ha de encaminarse a transformar ese espacio político, esas prácticas, esas producciones semiolingüísticas y sus efectos opresivos.

Así las cosas, en la medida en que se localizan e identifican las formas diversas práctico-discursivas de subordinación, y se determinan en su especificidad las modalidades en que ciertas plataformas se convierten en sede de antagonismos, se tienen elementos para desarticular sistemas o espacios políticos opresivos. Empresa en que los trabajos reflexivos de muchas feministas han avanzado trechos importantes.

Pero no menos en sus intentos por trastocar los espacios políticos existentes y crear otros nuevos; aunque es motivo de debate la eficacia de las acciones políticas de los movimientos feministas, es indudable la eficacia simbólica que muchas de sus denuncias y sus reclamos vienen logrando en ámbitos diversos: al mostrar que no hay fronteras fijas entre el campo de lo social y de lo político, al legitimar el pluralismo, al contribuir a explorar formas de rearticulación política como respuesta a las insuficiencias de las modalidades existentes y sancionadas, al renovar la tradición radical de lucha y al recuperar la dimensión de sentido de la política.

⁷ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado¹

(El caso de Anna Maria van Schurmann)

Concha Roldán

Con garras de acero voy haciendo mi nido robado
Alma Mahler

Durante siglos hemos podido comprobar cómo las teorías científicas dominantes se encargaban de presentar justificaciones *ad hoc* del orden establecido, el cual —subrayando las diferencias biológicas del sexo femenino— reducía a la mujer a las tareas domésticas en el ámbito privado, oficiando como máquina reproductora y propiciando que el varón se dedicase a tareas públicas más elevadas. En realidad, la adquisición del saber científico por cauces “oficiales” le era vedado a las mujeres porque representaba una herramienta para introducirse en la dinámica de la vida pública a través del reconocimiento de su labor y, en definitiva, porque éste era el único cauce para conseguir el poder.

Pero éste no es un capítulo cerrado. Y como viene mostrándose en un gran número de seminarios y proyectos de investigación, de congresos y publicaciones, el papel de la mujer en la ciencia se sigue resintiendo de prejuicios y posturas viciadas aprendidas, algo que no sólo actúa en detrimento de la participación femenina sino que hace que se resienta la misma ciencia en sus cimientos.

Parece obvio que la filosofía, con su autodeclaración de disciplina crítica y, sobre todo, con su lucha abierta contra el prejuicio desde épocas ilustradas, hubiera debido enfrentarse al problema con otro talante. Sin embargo, lo que observamos es que esta rama del saber, que reclamaba para sí el estatuto de ciencia, no ha tratado al género femenino de manera muy dife-

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el I Congreso Multidisciplinar “Ciencia y Género”, organizado por Eulalia Pérez Sedeño en Madrid entre el 29 y el 31 de mayo de 1996, y será publicado en sus Actas bajo el título “Anna Maria van Schurmann: heteronomía y autodestrucción. (Un ejemplo paradigmático del naufragio de la creatividad femenina.) También he dedicado una entrada a la figura de Anna Maria van Schurmann en el *Philosophinnen Lexikon*. Aachen, ein-FACH-verlag, 1994, pp. 279-282.

rente a lo largo de la historia. Es un hecho comprobado que durante siglos la mayoría de los grandes pensadores perdieron su capacidad crítica al enfrentarse a temas referentes al “otro” género, contribuyendo incluso con sus teorías a la marginación sistemática de la mujer de la vida intelectual y, con ello, de su proyección pública, hasta bien entrado el siglo xx, con las secuelas que han quedado grabadas a fuego en las costumbres hasta nuestros días. Salvo honrosas excepciones como Poullain de la Barre, Condorcet, Theodor von Hippel o John Stuart Mill (por nombrar a los más conocidos),² desde la metafísica antigua hasta la sociología contemporánea –pasando por la filosofía moderna e ilustrada– abandonan los pensadores los cauces lógicos de reflexión para dar paso a una racionalidad diferente regida por categorías e intereses patriarcales, como muy bien ha mostrado Celia Amorós en sus trabajos.³

Durante el siglo xvii se llevó a cabo en Europa un proceso de secularización creciente. La filosofía se emancipó poco a poco de la teología, volviéndose analítica, luchando contra los prejuicios. Sin embargo, pocos indagan los motivos que convierten a la mujer en un ser humano de segunda clase, y mucho menos se cuestionan si éstos son lícitos. Los varones están asentados en su cota de poder y no quieren arriesgarse a perderla concediendo al género femenino acceso a las tareas públicas o participación política, ni mucho menos ese escalón previo que es el estudio de las ciencias. Hay intereses creados en consagrar la polaridad sexual, la complementariedad, repartiendo los papeles de tal manera que sólo los varones ejerzan de protagonistas de la historia y la cultura. Y a través de la educación se encargarán de transmitir de generación en generación esos designios divinos de la creación, que en este incipiente periodo ilustrado se convierten en fines de la naturaleza.

Como he escrito en otro lugar, los filósofos se sirven de descripciones antropológicas, que no hacen sino reflejar cómo *son* las cosas, para propugnar que *deben seguir siendo* así; el ejemplo de Kant es paradigmático, y a pesar de su ensayo *¿Qué es Ilustración?* (que se convertiría en el estandarte de la autonomía de los individuos durante una época) no permite al género femenino emanciparse de sus tutores varones: sólo a ellos corresponderá la

² Celia Amorós, Alicia Pulco, Ángeles Jiménez Perona, María Luisa Pérez Cavana y Ana de Miguel han dedicado algunos de sus trabajos a estudiar las aportaciones de estos personajes a la historia feminista. Cf. *Actas del Seminario Permanente. Feminismo e Ilustración 1988-1992*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, 1992.

³ Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985, es ya un clásico en la materia.

prerrogativa de autolegislar moralmente, mientras que relega al “bello sexo” a la asunción de una heteronomía⁴ que incapacita a los individuos para las acciones éticas plenas y, más allá, para la participación política.⁵

Pero lo que quiero poner de manifiesto a continuación no es la faceta heterolegisladora de los varones durante la Modernidad, sino la introyección de estas normas ético-sociales por las propias mujeres, que se ven abocadas por ello a la pérdida de identidad e incluso a la autodestrucción. Un comportamiento bastante extendido en épocas pasadas entre aquéllas que habían cometido el crimen de abandonar los cauces establecidos, atreviéndose a robar conocimientos reservados a los varones⁶ *crimen criminis!*, a escribir sus propias obras, fue la aniquilación de sus propias obras, como asunción del castigo impuesto por las leyes sociales no escritas. Con esto, no quisiera —como me cuestionó una colega en un Congreso— cargar con una culpa más a las mujeres, sino poner de manifiesto el entramado ideológico de poder, la tortura psicológica que llega a conseguir que se introyecten como comportamientos trasgresores que atentan contra el orden establecido y el dominio público de los varones.

Aunque voy a servirme para demostrar esta hipótesis de una figura del siglo XVII, Anna Maria van Schurmann, no me parece ocioso resaltar que todavía hoy pueden observarse en muchas mujeres secuelas de este fenómeno, acaso convertido en trasunto filogenético de una convención socio-política. Aspecto que revierte en las ciencias, todavía algunas privadas de la presencia femenina, y, de manera más clara, si cabe, en la historia de la ciencia y de las ideas, en la que apenas aparecen recogidas obras de mujeres, aunque tuvieran importancia en su momento.

Anna Maria van Schurmann fue considerada hasta bien entrado el siglo XVIII como “el milagro del siglo” —como reflejan las antologías de mujeres

⁴ Una explicación filosófica de este prejuicio puede encontrarse en mi artículo “El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas”, en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos, comps., *El individuo y la historia*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 171-185.

⁵ Esta marginación política del género femenino por parte de Kant, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía “por naturaleza”, ha sido puesta de manifiesto por Ángeles Jiménez Perona en su trabajo “Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sistemática en la universalidad”, en *Actas del Seminario Permanente. Feminismo e Ilustración 1988-1992*, pp. 235-244.

⁶ Cuando escribo estas líneas me ronda por la cabeza el título de un artículo escrito por una colega italiana hace ya muchos años, “Ladre di sapere” (ladronas del saber), pero desgraciadamente soy presa de un ataque de *amnesia in litteris*. quede ahí el recuerdo de un influjo lo suficientemente fuerte para aflorar ahora en mis metáforas.

eruditas publicadas por Paullini, Eberti y Lehms en Alemania.⁷ Sin embargo, apenas sobrevivieron un porcentaje pequeño de sus escritos a aquel naufragio de sus obras en el que, como veremos, colaboró activamente, apesadumbrada por haber dejado discurrir su vida por cauces equivocados... Veamos.

Cuando la familia de Anna Maria van Schurmann emigra pocos años después de su nacimiento (5 de noviembre de 1607 en Colonia), a Utrech, en la tolerante Holanda, al ser prohibida la práctica de la religión evangélica en su ciudad natal, seguía vigente el Edicto de Ulpiano, por el que a las mujeres les estaba vedado el desempeño de cualquier cargo público.

Por otra parte, la educación primaria (ya de por sí privilegio de las clases acomodadas) todavía se llevaba a cabo en los domicilios particulares a cargo de preceptores y estaba destinada únicamente a los varones. La influencia del pietismo contribuyó a que se crearan escuelas públicas elementales; y en 1698 Francke fundó un "Gynaeceum" para niñas bien, donde la educación diferenciada propiciaba que se entrenaran en las "labores propias de su sexo", esto es, insistiendo en que las mujeres no sobrepasaran sus "fronteras naturales" ni, por supuesto, accedieran al espacio público.⁸ Las escuelas superio-

⁷ Cf. Christian Franz Paullini, *Das Hoch und Wohlgelahrte Teutsche Frauenzimmer*. Frankfurt und Leipzig, 1705; Johann Caspar Eberti, *Eröffnetes Cabinet des Gelehrten Frauenzimmers/darinnen die Berühmteste dieses Geschlechts umbständlich vorgestellt werden*. Frankfurt und Leipzig, 1706, y Georg Christian Lehms, *Teuschlands galante Poetinnen mit ihren sinnreichen und netten Proben; nebst einem Anhang ausländischer Dames, so sich gleichfalls durch Schöne Poesten bey der curieusen Welt bekannt gemacht, und einer Vorrede, Daß das weibliche Geschlecht so geschickt zum Studieren als das Männliche*, Leipzig, 1715.

Como el subtítulo indica, Lehms defendía en su prólogo que no existía ninguna carencia en el sexo femenino que les impidiera dedicarse al estudio y pedía que se les abrieran las puertas de las cuatro facultades para que pudieran elegir según su inclinación (demanda que tuvo que esperar dos siglos a ser atendida). Paullini empleaba el argumento contrario para propiciar el estudio de las ciencias en las mujeres: "el escaso entendimiento que suele asignárseles —decía— debería ser la causa principal para que se intentara aumentarlo por medio del estudio". De analizar estos puntos se ha encargado María Luisa Pérez Cavana en alguno de sus trabajos.

⁸ Resulta interesante recordar que el pietista Francke había traducido al alemán *L'Education des filles* (1687) de Fenelón que no era sino un intento de reconducir por raíces patriarcales las exigencias emancipatorias de los salones.

Poco antes había escrito Comenius su *Didactica Magna* (1657), donde exhortaba a que los niños de ambos sexos fueran enviados a las escuelas, pero recomendando que las niñas no recibieran instrucción para satisfacer su curiosidad, sino para obtener una mayor honestidad y bienaventuranza, así como para dominar las tareas domésticas y poder cuidar de su propia salud, la de su esposo, hijos y de toda la casa. El contenido de la instrucción femenina se reducía a: catecismo; *un poco* de leer, escribir y contar, para poder llevar la casa; y nociones de cómo llevar la casa y la servidumbre.

res y universidades, frecuentadas por nobles y burgueses, y que constituían la puerta de acceso para las profesiones liberales (medicina, derecho, pastores, profesores, etcétera), continuaban cerradas para las mujeres hasta el siglo XX.

Anna Maria van Schurmann se benefició en su infancia de la enseñanza privada que recibían sus hermanos varones (dos y cuatro años mayores que ella), mostrando desde muy temprana edad un talento extraordinario: con tres años podía leer la Biblia en alemán —su lengua materna— y muy pronto mostró sus habilidades en griego, aritmética, geografía, astronomía, ciencias naturales, música y pintura. Viendo su afición al estudio y su aprovechamiento (se cuenta que captaba al vuelo las explicaciones del preceptor que luego transmitía a sus hermanos), su padre mismo le enseñó francés y latín; recordemos que la primera era la lengua culta del momento y la segunda el vehículo científico, que se precisaba para acceder a la formación universitaria.

Pero su tolerante padre murió cuando ella contaba diez años de edad y, mientras sus hermanos marcharon a continuar su educación en la entonces famosa Escuela Superior de Faneker, Anna Maria tuvo que quedar al cuidado de sus dos tías enfermas. Sin embargo, a través de su hermano menor —que le transmitía libros y materiales— se benefició mediatamente de la educación de aquél, adquiriendo sobre todo conocimientos de teología y filosofía; fue la época de su lectura de autores clásicos y humanistas (Erasmus), dedicando tiempo a escribir versos y a cultivar el estudio comparado de las diversas lenguas conocidas.

Sus poesías llegaron a hacerla famosa, y muy pronto se extendió la fama de su erudición: siendo aún muy joven era capaz de hablar y escribir con fluidez no sólo latín y griego, sino también francés, italiano, inglés, hebreo, sirio, persa, árabe e incluso etíope; para estos cinco últimos llegó a preparar una gramática que nunca vio la luz, como tampoco la vio un diccionario griego que había confeccionado con anotaciones bíblicas y de los clásicos.

Impresionado por la belleza y erudición de sus escritos, Gilbert Voetius —dirigente del movimiento pietista en Utrech y rector de la misma universidad— le encargó escribir en 1636 el discurso para la ceremonia de apertura del curso en la Universidad, lo que hizo en forma de unos hermosos versos latinos que consiguieron que se extendiera su fama cuando sólo contaba veintinueve años, y que recibiera las visitas ilustres de algunos pensadores famosos o personajes políticos de la época: Spanheim, Descartes, Gassendi, Huygens, la reina Cristina de Suecia o el mismo cardenal Richelieu, con algunos de los cuales mantuvo posterior correspondencia.

Con todo, nunca tuvo acceso a obtener los grados académicos de licenciatura o doctorado, ni siquiera pudo matricularse en la universidad. Únicamente y gracias a un permiso especial conseguido por Voetius, se le permi-

tió asistir como oyente a las clases magistrales del admirado profesor. Este evento la convirtió en la primera estudiante (aunque *sui generis*) de teología protestante, evento excepcional para el que se construyó un no menos excepcional palco con celosía, para que la joven no distrajera la atención de sus condiscípulos varones.

Durante este periodo mantiene también correspondencia con el teólogo francés André Rivet, que enseñaba en Leiden. El tema central de la correspondencia es la polémica en torno a la capacidad femenina para dedicarse al estudio de las ciencias y la conveniencia de lo mismo para preservar las virtudes cristianas. Al hilo de esta correspondencia, Anna Maria van Schurmann escribió algunas obras de contenido filosófico, donde defiende la capacidad de la mujer para dedicarse al estudio de las ciencias: *De capacitate ingenii muliebris ad scientias* (1638), u otras más genéricas acerca de la finalidad de la existencia humana, como *De vitae humanae termino* (1639).

El ensayo sobre la defensa de la participación de la mujer en el estudio y la ciencia se publicó en París en 1646 en edición bilingüe latín-francés, gracias a la mediación del teólogo A. Rivet, juntamente con la correspondencia que habían mantenido, bajo el título *Num foeminae christiana conveniat studium litterarum?* En 1648 la introdujo el teólogo Friedrich Spanheim en Alemania, apareciendo nuevas ediciones en Leipzig en 1650 y 1652; todavía en 1749 se publicó una edición incompleta, pero después desaparecieron las huellas de su obra.

La disertación está compuesta de un prefacio en el que expone y aclara analíticamente los conceptos de que va a tratar, seguido de una enumeración de sus tesis (según el modelo aristotélico-escolástico) y de la presentación de los argumentos de sus oponentes, así como de su correspondiente refutación.

En su argumentación se sirve de una fórmula de origen cartesiano (recordemos que Descartes estuvo retirado en Holanda entre 1628 y 1649 y se entrevistó con la Schurmann), que más tarde utilizará Poullain de la Barre en su *De l'Egalité des deux sexes* (1673), haciéndose clásica en estos debates por parte de los defensores de las mujeres: “la inteligencia no tiene sexo –dice– y ninguna ley divina prohíbe a las mujeres desarrollar la suya, pues [...] si la ciencia debiera estarnos prohibida, ¿por qué habría puesto la naturaleza en nosotros el deseo ardiente de saber?”⁹

⁹ Carta de la Schurmann a A. Rivet en 1632, y que sería incluida en el ensayo mencionado. La correspondencia entre Anna Maria van Schurmann y André Rivet consta de dos cartas de 1632 (una de Anna Maria y la respuesta del sacerdote) y una última y resignada carta de nuestra protagonista de 1638, tras un largo y reflexivo silencio.

Para que veamos el tono de la respuesta del teólogo, no me resisto a leer un par de párrafos de su carta: “El soberano autor de la naturaleza ha formado dos sexos diferentes con la finalidad de introducir una diferencia en sus funciones, destinando a los varones a una cosa y a las mujeres a otra”; y en otro lugar: “respecto a la cuestión de los estudios, es suficiente con que *algunas*, impulsadas por una inclinación particular, se eleven por encima de todas las de su sexo y se muestren capaces de las más altas ciencias”. Para el resto de las mujeres –añadirá– no merece la pena, pues ni los más raros conocimientos le abrirán las puertas de ninguna carrera, ni los cargos públicos, ni las cátedras, ni las dignidades de la Iglesia. Esto es, se están barajando como argumentos la cuestión de hecho que mediatamente quieren combatir las mujeres: su acceso a la participación en la vida pública. El estudio de las ciencias está bien como “excepcionalidad”, siempre y cuando no se considere como causa necesaria del efecto prohibido por decreto, cuál es el desempeño de tareas profesionales por el género femenino. El resto de las razones de Rivet apelan a las “buenas costumbres” y a la “natural” repartición de papeles entre los sexos: *No estaría bien* que las chicas frecuentasen las escuelas y universidades mezcladas con el sexo opuesto, aparte de que –y esta parece la razón decisiva– tienen deberes absorbentes en su casa, que deben anteponer al resto.

Pues no es falta de ingenio o de juicio (*ingenium et iudicium*) lo que aparta a la mayoría de las mujeres del saber, sino el hecho de que tienen otros propósitos o designios, o la *necesidad de ocuparse de asuntos intrascendentes*. Por lo que no es necesario que muchas elijan esta forma de vida, sino que es suficiente con que algunas –impulsadas por un extraordinario celo vocacional– sobresalgan entre la mayoría, sobre todo en estos tiempos en que los jóvenes varones aparentan que estudian, más bien que se dedican a ello con seriedad.¹⁰

Ante estas afirmaciones, Anna Maria van Schurmann guarda seis años de silencio –en los que redacta la memoria latina mencionada– y sólo entonces se atreve a contravenir los argumentos de Rivet, en una carta que viene a ser un resumen moderado de las opiniones sostenidas en la disertación: La autora está dispuesta a aceptar que muchas madres de familia superatareadas no entren en el mundo de las ciencias, pero quiere a toda costa que se facilite el acceso a las mismas a muchas jóvenes que aún no han entrado en esta diná-

¹⁰ Respuesta de A. Rivet a Anna Maria van Schurmann. Un resumen de la citada correspondencia puede encontrarse en E. Gössman, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, vol. I. Munich, 1984.

mica (o que no quieren entrar). Piensa que muchos hombres se oponen a que las mujeres posean una cultura superior por una especie de sentimiento de rivalidad, cuando el aumento de las luces entre el género femenino no podría arrebatarles su luz, sino contribuir a enriquecer el florecimiento de la civilización (recordemos que Mme. de Stäel escribirá más de un siglo después, en plena efervescencia ilustrada: “las luces sólo se curan con más luces”). La Schurmann dice en esta carta conocer el Edicto de Ulpiano, por el que a las mujeres les está vedado el acceso a cualquier cargo público y, tras poner en cuestión de pasada la injusticia de esta limitación jurídica, centra sus argumentaciones en el campo contrario, para asestar un golpe capital a la tesis de Rivet en su propio terreno: muchas mujeres de cierto rango pecan de ociosidad, pues no poseen oficio alguno; el ocio puede conducir las por derroteros nefastos cuando no se llena de la mejor manera posible, como es por medio del estudio. A aquellos que recomiendan como “Liceo” suficiente para la mujer el hilo y la aguja (recordemos aquí también las tesis de Vives), les plantea la siguiente cuestión: “¿Según qué derecho se está autorizado a asignar un destino semejante al sexo femenino, según el divino o según el humano?”, y se sirve como refuerzo de aquellas autoridades masculinas favorables a las mujeres que aparecían citadas en el escrito sobre la igualdad de Marie de Gournay (*Egalité des hommes et des femmes*, 1622), a saber, Erasmo, Politian, Agrippa von Nettesheim o Castiglione.

Parece que cuando se publicó su ensayo en Francia, en 1646, Marie de Gournay lo leyó y escribió a la Schurmann expresándole que en su obra consideraba preservadas y continuadas sus propias ideas.

En su carta respuesta se muestra Rivet más drástico al repetir su tesis del carácter excepcional de la erudición femenina:

Querías esconderte en la masa, para que no se te atribuyera ninguna extraordinariedad. Sin duda posees capacidad de convicción, pero conmigo te empeñas en este caso en vano [...] Tampoco podrás ganar para tus ideas al mundo femenino. Por lo tanto te verás obligada a luchar sola o en compañía de muy pocos, abandonada de todos los demás, cuyo espíritu y capacidad no se sienta inclinado a asuntos de esta índole.¹¹

Anna Maria van Schurmann aparenta en su última carta someterse a la autoridad del teólogo, indicándole que está muy lejos de ella “contravenir las costumbres de los pueblos” y que se guarda de “atribuir a las mujeres aptitudes superiores a las de los varones” —como hacía Lucretia Marinella—

¹¹ *Idem.*

o incluso “sostener la igualdad absoluta de los sexos” —como había hecho Mll. de Gournay, añadiendo que esto no obsta para que se procure, en ausencia de colegios femeninos, instruir a las jóvenes en sus casas, bajo la tutela de sus padres y maestros. Elisabeth Gössmann, en *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer* (I, 46) ve en la prudencia de esta última carta una hábil estrategia de la Schurmann para poder publicar su Disertación en la que continúa exponiendo testarudamente sus puntos de vista: considerar el conjunto de la enciclopedia de las ciencias como convenientes para alcanzar el bien humano universal del que participa la mujer cristiana. En primer lugar coloca en la escala aquellas ciencias que se encuentran ligadas con la teología y las virtudes morales: como es el caso de la gramática, la retórica y, sobre todo, la lógica como llave de todas las ciencias; asimismo hay que tener en cuenta la física, metafísica, historia y el conocimiento del hebreo y el griego, materias todas que podían conducir a una comprensión más fácil y completa de las Sagradas Escrituras. Ciencias y artes como las matemáticas, la música, la poesía, la pintura y el resto de las artes liberales podían servir para gloria y contento de cada estudiosa. Y, por último, aquellos estudios que sirven para la praxis de la jurisprudencia o de la vida militar, así como aquellos que conducen al desempeño público de ministerios eclesiásticos, políticos o académicos, los considera menos apropiados y necesarios para las mujeres, aunque de ninguna manera propone la exclusión de la mujer del acceso a la teoría de estas profesiones, sobre todo, de la que considera la más noble de todas las disciplinas, la política.

Lo que ante nuestros ojos es una tesis moderada en exceso, fue revolucionaria en su época. Al poner el acento en la utilización del estudio para fines privados y no para competir con los varones en el espacio público, está poniendo en cuestión la figura de los “eruditos célibes” tan al uso en la época (recordemos a Spinoza, Leibniz, Kant), subrayando que la mujer *también puede optar* por formas célibes de vida para consagrarse al estudio (como ella hizo), aunque en cualquier caso puede dedicarse parcialmente a él en la niñez, en la juventud, en la vejez, o cuando se posea servicio doméstico que pueda liberar en gran parte a una mujer acomodada de sus “deberes”. La reacción que se tuvo durante todo este siglo y el XVIII frente a las “mujeres sabias” y las “cultas latinyarlas” es el indicador de las ampolas que levantaban tesis en apariencia tan moderadas.

Sin embargo, a pesar de sus arraigadas convicciones intelectuales, Anna Maria van Schurmann experimentó en sus últimos años un cambio en su vida, convirtiéndose en discípula del predicador pietista ginebrino Jean de Labadie, antiguo jesuita, a quien siguió hasta Herford en Westfalia y después a Altona (Dinamarca), poniendo a su servicio sus conocimientos filológicos y bíblicos, pero comenzando a cuestionarse su dedicación y defensa del

estudio a lo largo de su vida. Fue entonces cuando escribió una autobiografía *Eukleria, sive melioris partis electio* (1673), que ella misma decidió publicar con el afán misionero de alertar y convencer a otras mujeres. La autobiografía está concebida como una panorámica de su vida religiosa; pretende aclarar su anterior elección del estudio, que ahora considera vacía y carente de sentido, a la espera de que los teólogos y sabios a los que atacó la comprendan y perdonen tras su “elección correcta”, que ilustra con el ejemplo bíblico de Marta y María. De una manera clara aparece la renuncia a la obra de toda su vida, y con su actitud colabora a que sus escritos desaparezcan de la faz de la Tierra, oficio en el que ya estaban de por sí entrenadísimos los varones de turno.

Silvia Bovenschen analiza la vida de la Schurmann en su libro *Die imaginierte Weiblichkeit* (1979) dividiéndola en dos periodos: en el primero representaría el modelo de “erudita burguesa” y en el segundo como una mística que se aproximaría a la exaltación de la sensibilidad. La tesis que yo defiendo pretende ir un poco más allá: el fenómeno que había ocurrido con la renuncia de su lucha porque el camino del estudio fuera el camino adecuado para que las mujeres multiplicaran los talentos que les habían sido encomendados, contribuyendo así a que la imagen de Dios resplandeciera, no era otro que la asunción por parte de Anna Maria van Schurmann del calificativo que sus contemporáneos le habían impuesto: “monstruo de la naturaleza”. Al aceptar las reglas sociales y religiosas convencionalmente establecidas, volvía al camino “correcto”, deseando morir como una “sencilla” mujer, lo que consiguió en 1678.

La introyección voluntaria de la heteronomía le proporciona así la posibilidad de reconciliarse con su identidad femenina, a cambio de sacrificar su identidad como intelectual, que la sumía en la concepción clásica de “espíritu masculino en cuerpo femenino”.¹² Se trata de una elección consciente de las virtudes tradicionalmente femeninas, a lo que también parecen conducirnos las “éticas del cuidado” defendidas por algunos feminismos de la diferencia en la actualidad,¹³ con lo que éstas conllevan de peligro de encerrar al género femenino en el *ghetto* doméstico que tradicionalmente les ha sido encomendado y del que tantos años de lucha está costando salir.

El destino de Anna Maria van Schurmann viene a sumarse así al de muchas mujeres en los siglos pasados, que no tuvieron que esperar a que sus

¹² Recordemos por ejemplo que Kant se refería a algunas científicas de la época: “A una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Châtelet, parece que no les hace falta más que una buena barba”, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Ak. II, 229).

¹³ Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, 1982.

contemporáneos sepultaran sus obras en la noche de los tiempos (como también era habitual), ya que ellas mismas se encargaban de renunciar a ellas, de destruirlas, al asumir como mandato autónomo de autodestrucción la ley heterónoma que les imponía la sociedad masculina de su tiempo, con su conocida repartición de papeles. Es una constante en mujeres de todas las épocas (otro ejemplo paradigmático sería sor Juana Inés de la Cruz) renunciar en sus últimos años a una obra conseguida con tantos esfuerzos y abnegaciones. Tan grande es la asunción de prejuicios convencionales históricos, que llegan a creer haber vivido una vida que no les pertenecía, haber recorrido un camino al margen de la ley. La pérdida de la propia identidad, que consideran haber construido sobre cimientos equivocados, es asumida como el justo castigo por haberse atrevido a robar "el fuego de los dioses", unos dioses de barro empeñados en conservar el poder y el saber en exclusividad.

Esta concepción prometeica de la sabiduría como "robada" por las mujeres no sólo las condenó a ellas a la pérdida de su identidad, bien femenina (durante toda su vida son consideradas como "espíritus masculinos en cuerpos femeninos"), bien intelectual (lo que les impulsa a destruir su propia obra), sino que supuso una considerable merma para la ciencia misma, que aún hoy se resiente de esta transmisión sesgada en sus prácticas y contenidos, haciendo todavía de muchas de ellas "ciencias masculinas", no porque haya decretos que impidan a las mujeres acceder a ellas, sino porque continúa habiendo una educación convencional subrepticia que hace que ellas mismas se retiren, se autodestruyan o renieguen de su obra, a veces hasta antes de escribirla. Pero, insisto, mi trabajo y muchos otros trabajos que avanzan en esta misma línea, no pretende abrumar con un sentimiento de culpa al género femenino, sino poner de manifiesto el entramado de costumbres patriarcales que aún sigue operando subrepticamente en nuestras sociedades, a pesar de tantos cambios aparentes. Sólo el análisis reflexivo de nuestra historia puede poner en las manos de las mujeres armas para combatir los problemas reales que aún las acucian, armas que nos permitan emplear en nuestra vida pública y privada otras estrategias que las de los débiles.

Tras las huellas de una Eva prometeica

Isabel Cabrera

Es generalmente reconocido que la misoginia bíblica comienza con Eva, quien no sólo es creada para acompañar a Adán, a partir de su costilla, sino además lo induce a pecar y a ser expulsado del paraíso. Eva resulta ser un apéndice nocivo, nació para ser subordinada y, sin embargo, pervierte a su señor: tal vez porque es débil frente a la tentación, tal vez porque es tonta y no mide las consecuencias, tal vez porque es intrínsecamente mala.

El mito al que estamos haciendo alusión no es, sin embargo, el único mito judeo-cristiano acerca del origen del género humano. Antes en el Génesis –aunque no antes en el tiempo– se dice que en el quinto día, los dioses decidieron crear al ser humano, “macho y hembra” a “imagen suya”. Tras crearlos se les bendijo y se les pidió que se reprodujeran, y poblaran y dominaran la Tierra.¹ Este primer relato procede –de acuerdo a la *Biblia de Jerusalén*–² del documento *sacerdotal*, responsable de la actual unidad del Génesis y probablemente escrito en el siglo VI a. C. El siguiente relato, que irrumpe en 2:4 y llega hasta 3:24, y que es el que nos interesa, procede en cambio de un documento más antiguo, llamado *yahvista*, que se calcula que fue redactado en el siglo IX a. C. en Judá. No obstante la introducción del relato posterior, la historia de Eva y la serpiente, es la que más presencia ha conseguido en nuestra mitología colectiva.

El Génesis es uno de los textos más analizados de Occidente y no quisiera aquí, ni emular una erudición que no poseo, ni perderme entre las diversas y complejas interpretaciones; sólo quiero seguir los rastros de una lectura subterránea, en parte similar a la que sugiere Ernst Bloch, y que me interesa por dos razones: la primera es que revierte por completo la interpretación

¹ Génesis, 1:24-30, en *Biblia de Jerusalén*.

² Cf. Introd. y comentarios a Génesis, 1:1 y 2:4, en *op. cit.*

tradicional, al dar a Eva un papel privilegiado y positivo en la escena —cuestión que pretendo dejar clara aquí; y en segundo lugar, porque ilumina de manera especial textos bíblicos posteriores que he analizado en otra parte— y a los que ya no aludiré aquí. Como se verá, esta lectura está montada sobre otras interpretaciones y supone una concepción abierta del texto: el Génesis no esconde una verdad única, sino cuenta historias cuyo valor está en su capacidad de volverse recreaciones parciales de nuestra propia historia que, independientemente de las intenciones originales de los autores, puedan iluminar nuestro presente. Intentemos mezclar voces para volvernos a contar la misma vieja historia, aunque de otra manera.

La idea es leer el pasaje de la expulsión del paraíso de una manera obvia, tomando textualmente la expresión “el árbol de la ciencia del bien y del mal”, y asumiendo una perspectiva moral heredada de Kant: si el pecado de Eva es comer de este árbol, el pecado de Eva será su decisión de adquirir el conocimiento moral, la ciencia del bien y del mal, y lo que ello implique. Pero este hecho y sus posibles consecuencias no son —vistos desde nuestros ojos ilustrados— una pérdida sino, al contrario, una ganancia: la lejanía de Dios vale la pena si con ella se consigue la autonomía moral, la capacidad de guiarse por el propio juicio y no por un principio de autoridad. Eva es, en realidad, un personaje prometeico. Pero vayamos paso a paso.

De acuerdo con esta sección del Génesis, el Todopoderoso creó a Adán y lo puso en un jardín lleno de árboles para que lo guardase y cuidase, y también para que se alimentara de él. Hecho esto, Yavé se dirige a Adán por primera vez y emite una única prohibición: “no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal”. La prohibición de Yavé está acompañada de una amenaza: si comes, “morirás sin remedio”. Después se le concede a Adán el poder de nombrar otras criaturas, y por último, Yavé, compasivo de su soledad, toma una de sus costillas y le hace una compañera: Eva es creada.

La prohibición emitida por Yavé es muy sugerente para nuestros propósitos: al prohibir comer de este árbol, Yavé pretende evitar que el ser humano adquiera el conocimiento moral y con él, la capacidad de autolegislarse. En términos kantianos, diríamos que Adán y Eva están condenados, a pesar de los privilegios del primero, a vivir de forma heterónoma, guiados por una voluntad externa, y no por sus propias consideraciones y reflexiones morales. Yavé es quien señala la frontera entre lo permitido y lo prohibido, es el parámetro de conducta. Lo bueno es lo que Yavé permite, lo malo, lo que Yavé prohíbe.

Más tarde aparece en la escena una serpiente que tienta a Eva, y lo hace *dando razones*: no es seguro que morirán y, en cambio, sí es seguro que “se harán como dioses”, conocedores del bien y del mal. La secuencia es coherente con la lectura que iniciamos atrás: al no poseer el conocimiento

moral, las criaturas se guían por el placer y el temor, es decir, se guían –volviendo a la terminología kantiana– por meros imperativos hipotéticos, reglas de la forma: “debo hacer X porque su consecuencia es placentera”, o “no debo hacer Y porque su consecuencia es dolorosa”. En este sentido, Yavé da un imperativo hipotético: “no deben comer porque morirán” y la serpiente le opone otro: “deben comer si quieren ser como los dioses” y debilita la amenaza del primero. La serpiente –identificada con Satanás por el posterior cristianismo– se parece mucho –como dice Bloch– a la oruga de la posterior diosa razón.³

En este sentido, la alternativa entre comer o no, podría traducirse a la siguiente: continuar en un estado de completa dependencia, orientados por los mandatos del Todopoderoso, o adquirir un conocimiento propio de los dioses, y con él la capacidad de dar y cuestionar órdenes. El pecado original es, más bien, una decisión original: antes de comer, las criaturas no poseen la ciencia del bien y el mal, sino la adquieren con la transgresión. Antes de caer las criaturas no se guían por consideraciones morales sino por la balanza entre placer y dolor, interés y temor. Es la desobediencia a la autoridad de Yavé lo que les brinda la conciencia de su propia libertad, de poder determinar su voluntad con base en consideraciones de otra índole. La desobediencia original es más que la primera falta moral, la condición de posibilidad de cualquier falta. La caída significa, dice Von Rad, el paso de un estado de absoluta dependencia a la adquisición de la autonomía.⁴ Ya una antigua traducción aramea de la Biblia comenta que “de Adán –y debió haber dicho de Eva– surgirá un pueblo que sabrá distinguir entre el bien y el mal”.⁵ No en balde, en el propio contexto bíblico, el pasaje donde Abraham discute con Yavé la justicia de destruir Sodoma, o los incansables versos de Job que disputa la justicia de su propia suerte. No veo cómo esto no pueda ser una ganancia.

Pero volvamos al texto bíblico. Eva cae, Adán cae y, cuando son descubiertos, el castigo por la transgresión ratifica los vaticinios: ahora que se han hecho como dioses, conocedores del bien y del mal, habrán de ser desterrados del paraíso y enfrentados al sufrimiento y la muerte. ¿Pero cuál es la necesidad de la condena? De acuerdo con nuestra interpretación, la razón es clara: tras haber comido el fruto prohibido, Adán y Eva son capaces no sólo de desobedecer, sino también y sobre todo, de poner en duda las órdenes de

³ Cf. Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*. Trad. de J. A. Gimbernat. Madrid, Taurus, 1983, pp. 80-83.

⁴ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*. Trad. de S. Romero. Salamanca, Sígueme, 1988. p. 117.

⁵ P. Grelot, *Los targumes*. Trad. de A. Ortiz García. Navarra, Ed. Verbo Divino, 1987, p. 13.

Yavé conforme a su recién adquirido conocimiento del bien y el mal. El hombre es ahora capaz de legislar su destino y en el jardín del Edén no hay espacio para dos legisladores. La conciencia adquirida hace a la criatura —que no es sino barro con aliento divino— rival de su creador.

Hay, sin embargo, otras posibilidades, y el propio texto bíblico sugiere explícitamente una de ellas: Adán y Eva son castigados porque los dioses del Edén —y hablo en plural sólo cuando el Génesis lo hace— temen que, ahora que Adán y Eva son poseedores del conocimiento del bien y del mal, coman del árbol de la vida que es, al parecer, el que realmente importa. Según este mito, al comer el fruto del conocimiento, perdimos el acceso a la inmortalidad. Muchos textos de religiones comparadas insisten en esto: no hay pecado, lo que hay es un engaño, la serpiente miente para alejar al hombre del fruto de la inmortalidad. Como en el mito de *Gilgamesh*, una serpiente roba la inmortalidad al hombre.⁶ De cualquier manera, esta interpretación es similar, en un sentido importante, a la antes sugerida. En ella los dioses también se sienten amenazados por sus criaturas, que se han convertido en rivales. Después de todo, la serpiente tenía razón, comer los hizo poderosos, y aunque perdieron la inmortalidad, ganaron altura frente a Yavé.

Pero no vayamos tan aprisa, hay otras razones para ver algo negativo en la adquisición de este conocimiento. Así, por ejemplo, Maimónides,⁷ y más tarde Eckhart,⁸ piensan que antes de la transgresión las criaturas fueron creadas, a semejanza de los dioses, capaces de discernir lo verdadero de lo falso y de captar esencias (de ahí el poder de nombrar a los animales); pero con la transgresión y la adquisición del conocimiento del bien y del mal, o sea (y nótese lo forzado de la interpretación), “del conocimiento sensible”, su mirada puramente inteligible quedó enturbiada para siempre con los matices y las imprecisiones de la sensibilidad. Al perder el paraíso, fuimos desterrados de la verdadera realidad y estamos condenados a añorarla. En la misma tradición neoplatónica, Eliade comenta que la caída produce un cambio ontológico en la estructura del mundo: a raíz de ella, el hombre está inmerso en una realidad dual y conserva la intuición de que tales opuestos son, en realidad, aspectos complementarios de una realidad única. Para reencontrarse con Dios, la criatura tendrá que trascender el conocimiento del bien y

⁶ Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*. París, Payot, 1949, pp. 262-263, y James G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*. Trad. de Gerardo Novás. México, FCE, 1986, pp. 27-32.

⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*. Trad. de D. G. Maeso. Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 72-74.

⁸ Maître Eckhart, *Commentaire de la Génèse*. Trad. y ed. de F. Brunner. París, Ed. du Cerf, 1984, pp. 511-517.

del mal, reconocerlos como ilusorios, y buscar una realidad más allá de los opuestos.⁹

Por otra parte, hay quienes piensan que el pecado original es una pérdida, básicamente porque identifican, equivocadamente y sin razones adicionales, el conocimiento del mal con la tendencia al mal: al desobedecer Eva nos hereda una intrínseca inclinación al mal. Así, por ejemplo, san Agustín cree que la expresión “hacernos como dioses” no es sino una ironía; más bien nos hemos hecho conocedores del mal porque lo sentimos dentro de nosotros mismos.¹⁰ Un texto posterior de la tradición judía, el *Tseenah Ureenah*, advierte que pronto el conocimiento del mal se vuelve tendencia al mal.¹¹

Sin embargo, lo más común es que el autor reconozca que el conocimiento del bien y del mal no es por sí mismo algo nocivo; y no obstante, piense que sí hay mal en lo que significa querer adquirir este conocimiento. Autores de diversas tradiciones concuerdan en esto: el mal está en la avaricia de querer ser como dioses. San Agustín dice que el fruto en sí no es malo, lo que es malo fue desobedecer: convenía prohibir al hombre algo, para así hacer resaltar su obediencia y suprimir su orgullo; el pecado es la soberbia, la arrogancia.¹² Por su parte, el *Pirqué de Rabbi Eliézer*, un texto muy preciado de la tradición judía, dice que al estar prohibido, el árbol era “como un saco de alacranes”; la falta refleja la ambición de Eva respecto a Dios.¹³ También Lutero insiste en que la alternativa entre comer o no, es la alternativa entre el temor a Dios y la incredulidad y la arrogancia.¹⁴ De esta manera, aunque Adán y Eva aún no hubieran adquirido el conocimiento del bien y del mal, sí eran capaces de obrar mal, guiados por la arrogancia, la ambición o la incredulidad. La interpretación de Lutero es muy elocuente en este último punto: el árbol —dice— es una representación sensible de la obediencia, como tal, Adán y Eva podrían haberlo convertido en un templo frente al cual demostrar su íntima fidelidad. El árbol era bueno, es la prohibición y la

⁹ M. Eliade, en W. C. Beane y W. G. Doty, eds., *Myths, Rites, Symbols*. Nueva York, Harper Books, 1976, pp. 440-443.

¹⁰ San Agustín, “Del Génesis contra los maniqueos” y “Del Génesis a la letra”. Trad. Bilbaíno Martín, t. XV, en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1957, p. 473.

¹¹ J. B. I. Achkenazi de Janow, *Le Commentaire sur la Torah. Tseenah Ureenah*. Trad. de J. Baumgarten. París, Verdier, 1987, p. 54.

¹² San Agustín, “Del Génesis contra los maniqueos” y “Del Génesis a la letra”, en *op. cit.*, p. 963, y “La ciudad de Dios”. Trad. de S. Santamarta y M. Fuentes, en *op. cit.*, t. XVII, p. 20.

¹³ Eliézer Rabbi, *Pirqué de Rabbi Eliézer*. Trad. de M. A. Ouaknin y E. Smiliévitch. París, Verdier, 1983, pp. 81 y 84.

¹⁴ Martin Lutero, “Commentaire du Livre de la Genese”, en *Ouvres*, t. XVII. Ginebra, Labor et Fides, 1975, p. 146.

desobediencia las que lo vuelven nocivo. De hecho, advierte Lutero, podía haberse convertido en el pilar de la religión más depurada y más simple: Yavé pide sólo una cosa: que su criatura le alabe y le dé gracias, no comiendo de aquél árbol, Yavé pide a su criatura la celebración de un único culto. Pero Adán y Eva se dejan tentar por la duda, y retiran su confianza de Dios para depositarla en su razón: “¿por qué no habríamos de comer si los frutos parecen buenos?”, la razón intervino para cuestionar, y desplazó a la fe; la incredulidad y la duda que aparecen cuando nos apartamos de *la Palabra* —dice Lutero— son la fuente de todos los pecados.¹⁵

Pero estas interpretaciones que remiten el mal al desafío de la autoridad divina, ponen el acento en el “quién ordena” y no en el “por qué ordena”; es decir, no importa *qué y por qué* prohibió Yavé, importa sólo que es Yavé *quien* lo prohibió. Pero para una razón ilustrada el “quién” no puede nunca desplazar al “por qué” en cuestiones morales; se pretende justamente no obrar por argumento de autoridad sino por convencimiento racional. Por eso la elección no es, como bien señalan Buber y Panikkar, entre bien y mal sino entre dos principios de autoridad: Dios y la serpiente. ¿Por qué Adán y Eva tendrían que pensar que vivir bajo la tutela de Yavé, como en un capelo, honrando al árbol del conocimiento como si fuera un templo, es lo mejor para ellos? La caída es un mito del inicio de nuestra historia, una metáfora de cómo adquirimos esta capacidad de autogobernarnos.

Recojo brevemente dos interpretaciones de este pasaje hechas por Kant, que parcialmente apoyan la que aquí se sugiere. La primera interpretación está expuesta en su texto “Comienzo presunto de la historia humana”, escrito en 1786: según Kant, el comer el fruto prohibido representa la superación del instinto. El ser humano —en alguna etapa de su evolución— estaba dirigido por sus instintos, la voz de Dios representa el instinto que dice al animal humano “no comas esto porque es peligroso, puedes morir”. La serpiente, por su parte, representa la voz de la razón que escudriña beneficios y consecuencias más allá de las apariencias. Al desobedecer al instinto, el ser humano descubre que también su razón —y no sólo sus impulsos— puede determinar su voluntad. La caída es un progreso, una liberación: el paso irreversible de la “tutela de la Naturaleza” al “estado de libertad”.¹⁶

Años después, en 1793, Kant escribe *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y alude de otra manera al pasaje: Adán y Eva son tentados por sus inclinaciones pero temen las consecuencias (la muerte); como decíamos atrás, antes de sucumbir a la tentación, Adán y Eva se guían por imperativos

¹⁵ Cf. M. Lutero, *op. cit.*, pp. 98-138.

¹⁶ Emmanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la Historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1979, pp. 70-73.

hipotéticos. De aquí que la serpiente —que en realidad es una voz dentro de nosotros mismos, según Kant— mienta para minar la confianza en la autoridad de Dios: “no es seguro que mueran, al contrario, lo que sucederá es que se harán como dioses”, al debilitar la amenaza del imperativo hipotético, la prohibición ya no tiene por qué acatarse. Muy distinto hubiera sido, sugiere Kant, si la prohibición se hubiera sustentado en un imperativo categórico.¹⁷ Pero justamente es un tipo de prohibición que no puede volverse categórica; adquirir el conocimiento del bien y el mal no es por sí un mal, sólo parece serlo porque es Dios quien lo prohíbe. Pero entonces volvemos al imperativo hipotético: “no hay que comer porque lo prohíbe Dios”. Como decíamos atrás: antes de la caída, el ser humano parece capaz de actuar sólo guiado por imperativos hipotéticos: perseguir el placer o evitar el dolor; después de la caída, podrá orientarse por imperativos categóricos. Buber dice que con la desobediencia el hombre se hace consciente de la oposición entre lo que “es” y lo que “debería ser”, y con ello se vuelve capaz de dar un sentido y un propósito a su existencia¹⁸ y tiene razón. Pero la caída, aun cuando sea una ganancia desde el punto de vista moral —y humano—, lleva consigo un castigo: la expulsión del paraíso, el advenimiento del sufrimiento y la muerte, la condena de sabernos mortales y querernos inmortales. La conciencia moral es también conciencia del dolor y la muerte, del espacio estrecho en el que se ubica esta recién adquirida autonomía. Esta es nuestra realidad, no es un paraíso, pero si usamos dicha capacidad, quizá podamos evitar que se convierta en un infierno. No por tener limitaciones y riesgos, la autonomía deja de ser ganancia. Aun quienes tienen todavía nostalgias religiosas y ven el episodio como la pérdida de la cercanía con Dios, habrán de reconocer la ventaja de que dicha cercanía, si ha de ser reconquistada, deberá plantearse en otros términos, que quizá no impliquen renunciar a una irrenunciable autonomía moral. Éste es el legado de Eva... ¿cómo no agradecerlo?

¹⁷ E. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Fernández Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 51-53, y J. Luis Bruch, *La Philosophie Religieuse de Kant*. París, Aubier Montaigne, 1968, pp. 73-74.

¹⁸ Martin Buber, en N. Glatzer, ed., *On the Bible*. Nueva York, Schocken Books, 1982, pp. 19-21.

Subjetividad y conocimiento

Diana Helena Maffía

Un tema recurrente en la epistemología feminista es la crítica a las dicotomías que dominan la producción de conocimiento científico, en la que una de las categorías del par tiene valor epistémico reconocido, y a la otra se le niega. Pares conceptuales como universal/particular, abstracto/concreto, hechos/valores, razón/emoción y otros, han sido analizados como dispositivos del sexismo implícito en las teorías científicas y filosóficas, que deben ser desarticulados y comprendidos en su alcance. La dicotomía masculino/femenino superpuesta a esos pares conceptuales nos ubica siempre del lado cognitivamente desvalorizado, del lado de aquellas experiencias demasiado triviales y particulares como para otorgarles valor epistémico, justificando así el desajuste de las mujeres con el ideal de una vida abstracta de pura razón, propio de la ciencia.

Las feministas han tenido buenos motivos para criticar este presupuesto de la falta de autoridad cognitiva, porque al fundarse en un aspecto metafísico como es la naturaleza humana puede parecer un problema abstracto, pero tiene consecuencias muy concretas. Como señala la epistemóloga Lorraine Code, las dicotomías son especialmente problemáticas puesto que afirman constructos exhaustivos y excluyentes, no complementarios o interdependientes que pudieran funcionar como modos "mixtos". La continuidad entre los términos es una imposibilidad lógica, funciona como los contradictorios aristotélicos que afectan el universo entero del discurso. Desde tal dicotomía, el lado derecho se asocia con el desorden, la irracionalidad, la impureza, el error; y aplicado al mundo funciona para mantener el orden, se vuelve un instrumento de opresión social.

Una de las dicotomías más importantes para la filosofía de la ciencia es *objetivo/subjetivo*. Y de la remisión de las mujeres a una esfera de pura subjetividad ha derivado no sólo la falta de autoridad cognitiva, sino importantes consecuencias sociales, jurídicas y políticas asociadas a ella. Con muy

pocas excepciones, la historia de la filosofía occidental se ha ocupado de afirmar (cuando no ha contado implícitamente con ello) que nuestra emotividad, nuestra inclinación a la esfera de lo particular y a la subjetividad, no nos hacen aptas para lo que se consideran las más altas expresiones de lo humano: la moral, la ciencia, la política y la filosofía.

Al sujeto cognitivo se le impone de modo simplista una opción entre ajustarse el corsé de hierro de la objetividad, o sucumbir a los caprichos de la subjetividad desenfrenada. No hay término medio: la subjetividad recoge todo lo caótico e inestable que no exhibe ninguno de los rasgos de la objetividad, y por eso no tiene valor epistémico. De hecho, la objetividad y la neutralidad a ella asociada, son criterios que según la tradición distinguen el genuino conocimiento de la mera creencia, opinión o fantasía. Para el pensamiento epistemológico tradicional, incluir la subjetividad significa dar un paso al abismo de la arbitrariedad, donde ningún punto de vista podría prevalecer sobre el otro de modo legítimo, o en el peor de los casos incluso no podrían comunicarse entre sí.

Para escarmiento están los filósofos que han reclamado un camino subjetivista para el conocimiento, corriendo el riesgo del relativismo extremo y del solipsismo. Uno de estos filósofos, Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, sostenía un argumento que hoy suscribirían muchas feministas: la ciencia moderna, encarnada en Galileo, produjo un gran olvido. Si Galileo fue un gran descubridor, no es menos cierto que fue también un gran encubridor. Lo que encubre es la labor constitutiva del sujeto, los intereses humanos que dan origen a la ciencia; y al hacerlo genera la ilusión de un puro orden mecánico que gobierna la naturaleza, un orden objetivo independiente de todo sujeto. Los objetos, aquellos que parecen constituir nuestra experiencia más simple, son en realidad una abstracción. Nunca nos enfrentamos con un mundo circundante de meras cosas, dice Husserl. Lo que nos es dado son siempre cosas cargadas de significados valorativos y prácticos. El mundo de la ciencia tiene un suelo sin el cual no puede constituirse y al cual después silencia: el mundo de la vida.

Husserl toca aquí un problema asociado a la objetividad, y es el de la neutralidad (otro *desideratum* de la teoría tradicional del conocimiento, conectado a la dicotomía hechos/valores). A veces, objetividad y neutralidad valorativa son virtualmente sinónimos. Es casi una herejía sugerir que ciertos intereses específicos motivan y conforman la investigación. Para la concepción heredada, los productos del capricho no pueden ser llamados conocimiento, porque no hay criterio para elegir entre ellos. Por contraste, el conocimiento objetivo es neutral con respecto a los valores y se presenta como una colección de hechos o verdades imparciales y desinteresadas. Es justamente esta colección la que para Husserl es imposible. Sin interés humano,

sin objetos valorizados y significados por el sujeto, no hay mundo, y por ende no hay ciencia.

Cuando se habla de disolver una dicotomía no se quita significado a sus términos, sino que se niega la fuerza absoluta que la estructura oposicional de la dicotomía les confiere. Es válido preguntarse si para incorporar elementos subjetivos es preciso renunciar a la objetividad. Porque si bien desde mi punto de vista es un error menospreciar la subjetividad, no lo sería menos negar valor epistémico a la objetividad. Que la ciencia sea androcéntrica no significa que las feministas debamos deshacernos de ella. El reto es mostrar que la objetividad requiere tomar en cuenta la subjetividad. La propuesta está inmersa en la búsqueda de una teoría del conocimiento viable que recoja la diversidad de experiencias cognitivas, y donde las dicotomías y su jerarquía epistémica obstaculizan el logro. Se propone reemplazar los términos opuestos tradicionales por una lectura que revele el lugar en una trama en que están situadas las experiencias de los agentes cognitivos.

El valor concedido a la neutralidad valorativa se debe al lugar acordado al conocimiento científico (que alega ser neutralmente valorativo) entre los logros intelectuales humanos. Los epistemólogos comúnmente evalúan el conocimiento de acuerdo a su éxito en la aproximación a los criterios metodológicos y epistemológicos de las ciencias físicas. Y está implícita en la veneración de la objetividad, central a la práctica científica, la convicción de que los objetos de conocimiento están separados de los conocedores e investigadores, y que permanecen separados y sin cambios a través de los procesos de investigación, acopio de información y construcción del conocimiento.

De acuerdo con la ortodoxia científica, las leyes generales y universales pueden formularse sobre la base de observaciones empíricas, y tales leyes capacitan al investigador para predecir (de una manera totalmente desinteresada) cómo pueden ser afectados los objetos en ciertas circunstancias controladas. La concepción estrictamente objetivista de la ciencia presenta a la física como la más pura de las ciencias, con una metodología inmune a la influencia social. El método científico al que se da estatuto de paradigma, entonces, es el de una especie altamente especializada (y en cierto modo atípica) de práctica científica. El hecho de que la objetividad perfecta no es fácil de lograr en otras áreas, excepto deformando el objeto de estudio, pone en duda la alegada supremacía e inmunidad de la física. En lugar de preguntar por qué otras disciplinas (como la biología, la antropología o la psicología) son deficientes con respecto a la física, podríamos preguntar por qué la física se ha constituido en paradigma de objetividad.

La concepción de objetividad derivada de la física depende de una construcción particular de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento. Lo que produce el conocimiento no es aquí la subjetividad del científico sino la

objetividad del método científico. La subjetividad es vista con sospecha, como un posible agente de contaminación del proceso de producción del conocimiento, que debe gobernarse con controles estrictos. La identidad del sujeto de la ciencia, como el del conocimiento, es irrelevante para la práctica de investigación. Por cierto no posee sexo, pero tampoco genio, inspiración, excentricidad, preferencias, cegueras, privilegios de clase, raza o etnicidad. La perfecta neutralidad marca su observación distanciada del objeto en condiciones perfectamente controladas para maximizar la objetividad.

Cuando esta metodología se traslada al contexto de las ciencias sociales, en la que el objeto de estudio son los seres humanos, ocurre una doble supresión de la subjetividad. Las teorías y métodos de investigación en ciencias sociales objetivan los sujetos humanos que estudian. No se toman en cuenta ni la conciencia de los sujetos estudiados ni el significado y la interpretación de sus experiencias por tales sujetos. La conducta humana se transforma en otro dato observacional. Y puesto que se trata de un dato sumamente elusivo, la inferioridad de las ciencias sociales parece dictada por decreto. Desaparece la subjetividad del investigador y del investigado, pretendiendo que esto enriquece el conocimiento y lo torna más adecuado a las exigencias de la ciencia.

El psicoanálisis feminista, con su revisión de la conformación de la identidad personal y sexual de los sujetos, ha aportado a la epistemología elementos críticos muy valiosos para sugerir que esta separación entre el sujeto y el objeto corresponde en realidad a un tipo determinado de subjetividad: la masculina. Los científicos han transformado en método neutral un modo de abordaje del mundo que no desestructure su identidad sexual. El estudio del vínculo que las científicas establecen en la relación de conocimiento (sobre todo en la espléndida biografía que la epistemóloga Evelyn Fox Keller hizo de la premio nobel Barbara McClintock) sugiere que otros modos más comprometidos de conocimiento, que involucran la subjetividad, resultan finalmente exitosos aún para los parámetros usuales. El precio, si la ciencia va a permanecer tal cual está, es la marginalidad. Y la cuestión del centro y el margen es un problema para el feminismo académico en general, y no sólo el científico, que merece una discusión detallada.

Volviendo a la fenomenología, señala Husserl que no hay acceso posible al mundo objetivo si no es a través del conocimiento de los otros sujetos. La perspectiva del mundo de cada sujeto es el producto de una interpretación de los datos que le son ofrecidos, interpretación que excede los límites de la propia percepción. No habría modo de salir del mero contenido individual de la conciencia si no es estableciendo una analogía entre la propia capacidad constitutiva y de relación con el propio cuerpo, y los otros sujetos a los que les atribuyo capacidades semejantes. De esta situación original, un suje-

to que ante otro lo considera alguien a cuya conciencia no puede acceder pero a quien atribuye condiciones idénticas a las propias, surge una particular visión del mundo y de sí mismo.

Puede dar la impresión de que el conocimiento del otro es filosóficamente inmanejable. La pretensión de que los sujetos son cognoscibles choca con la afirmación psicoanalítica del inconsciente, y más aún con la crítica posmoderna a las teorías que presuponen un yo unificado. Esto (como agudamente señala la epistemóloga Lorraine Code) produce una tensión. Conocer otra gente, precisamente por las fluctuaciones y contradicciones de la subjetividad, es un proceso activo, comunicativo e interpretativo. Nunca puede ser fijo y completo: cualquier fijeza que se le atribuya al yo es a lo sumo una fijeza en un fluir. Pero también presupone una fijeza, pues algo debe detener el flujo lo suficiente como para permitir la referencia y la relación con *esa* persona. La suposición de que uno conoce a otra persona debe hacerse en los términos de esta tensión.

Generalizar un abordaje interpretativo de este tipo a otras clases de conocimiento nos previene contra el dogmatismo: el conocimiento del otro sólo es posible en un interjuego entre opacidad y transparencia, entre actitudes y posturas que eluden la comprensión del conocedor y rasgos que parecen claros y relativamente constantes. Esto afirma la necesidad de revisar los juicios y hacerlos con reservas. Y traspuesta a lo político, esta actitud es una invitación a la tolerancia. Para esto resulta útil el concepto de "horizonte" desarrollado por Husserl, sobre todo en su concepción del mundo como horizonte, es decir como un trasfondo necesario y permanente, que nunca se percibe totalmente, y que ninguna conciencia humana individual podría contener. La validez de toda cosa y del mundo mismo, es una pretensión de validez intersubjetiva.

El modelo que acabamos de describir, donde el objeto es tan mudable como el sujeto y se interfieren mutuamente, contrasta con el paradigma objetivista tradicional que se maneja con objetos que manifiestan un alto grado de permanencia. Al conocer a otro, la subjetividad del conocedor y del conocido se comprometen: en el conocimiento la subjetividad de ambos se desarrolla y cambia. Además la posición de conocedor y conocido no permanece fija, es siempre intercambiable en principio. Por lo tanto, este conocimiento trabaja con una concepción de la relación sujeto-objeto diferente de aquella a la que implícitamente apela el paradigma de los conocimientos empíricos simples. La pretensión de conocer a otra persona está abierta a cierta "negociación" entre el conocedor y el conocido, donde las posiciones de objeto y sujeto son siempre intercambiables en principio.

El modelo contrasta así también con la concepción subjetivista que propone un privilegio cognitivo sobre los propios contenidos de conciencia.

Según este proceso, podría haber discrepancias entre la concepción que un sujeto tiene de sí mismo y la que otros tienen de él. La propia subjetividad está sujeta a la concepción que quien ha de ser conocido tiene de ella, pues ni la autoconcepción ni la concepción del otro pueden pretender una autoridad absoluta y última, por los límites de la autoconciencia que constriñen la observación del proceso de interioridad de lo mental.

El proceso de conocer a otros requiere un constante aprendizaje. Si consideráramos también así el conocimiento del mundo físico, deberíamos reconocer que hacer un informe observacional es una habilidad adquirida en un lento y tentativo proceso de juicio. Precisamente este reconocimiento marca la diferencia en la fenomenología de Husserl entre un primer periodo "estático" y uno posterior "genético". Pero del compromiso de la subjetividad en el conocimiento no debe extraerse la conclusión de que el conocimiento es subjetivo. Hay hechos objetivos que constituyen lo que una persona es, y que deben tenerse en cuenta para conocerla. Ciertas cosas pueden afirmarse sobre otro sujeto y otras simplemente no. Hay datos objetivos en el sentido ordinario: lugar y fecha de nacimiento, sexo, altura, color de pelo, etcétera. También hay informes objetivos como su matrimonio o divorcio, maternidad, empleo, educación, habilidades, etcétera. Lo verdaderamente extraño es que aun conociendo todos los hechos sobre alguien, no podríamos conocerlo como la persona que es. Así como conocer todos los hechos de la propia vida no garantiza el autoconocimiento. Pero no es razonable que eso nos haga dudar de nuestra existencia o de la existencia del otro.

No hay buenas razones para creer que tomar en cuenta la subjetividad implique un abandono de la objetividad. En cambio, afirmar que el conocimiento es tanto subjetivo como objetivo, tomando el conocimiento del otro como eje, nos abre la posibilidad, sin abandonar la ciencia como paradigma de conocimiento, de considerar la física como un caso muy enrarecido y encontrar más natural la apelación a una ciencia social reconstruida. El eje de análisis vira completamente, poniendo a las ciencias sociales como las más cercanas a los modos naturales de conocimiento, y las ciencias físicas como una abstracción que no puede realizarse sino sobre ese suelo original de contacto con los otros.

Varios aspectos de la subjetividad juegan un papel constitutivo en la construcción del conocimiento: la ubicación histórica, la identidad racial, étnica, de clase, edad, género; el contexto social y lingüístico, la creatividad, el compromiso, los intereses. Estos constituyentes son subjetivos en el sentido de que derivan de las circunstancias y prácticas del sujeto cognoscente. Tradicionalmente se les ha separado de la razón y el intelecto. Ello ha empobrecido, a mi juicio, el conocimiento; tanto como la exclusión de lo femenino ha empobrecido por milenios la concepción de lo humano.

Platón y el mito de las amazonas*

Víctor Hugo Méndez Aguirre

A lo largo de todo el mundo pueden detectarse mitos según los cuales las mujeres o bien dominaron o bien tuvieron los mismos derechos que los hombres. Bachofen y sus seguidores consideraron que estas historias reflejaban la realidad y postularon que las primeras formaciones económico-sociales fueron matriarcales. Actualmente aún se discute si realmente existieron tales matriarcados. Pero no pocos antropólogos, Leacock, Gough y Borun entre ellos, descartan tal hipótesis.¹

Ante tal perspectiva, algunos de los antropólogos que dudan de la existencia real del matriarcado primitivo postulan que los mitos que aluden a él no pretenden describir un estado de cosas anterior, sino legitimar el orden presente haciendo notar que cuando las mujeres gobernaron a los hombres condujeron al caos a la sociedad. Joan Bamberger lee así los mitos sudamericanos del matriarcado.² Y no pocos filólogos han incorporado esta interpretación en su tratamiento de la modalidad ateniense del mito griego de las amazonas.³

Únicamente por mencionar algunos trabajos surgidos durante la última década se puede señalar que Tyrrell, Taboada y Just consideran que el mito

* Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la Universidad Autónoma de Aguascalientes del 7 al 10 de noviembre de 1995.

¹ Cf. Paula Webster y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma", en Olivia Harris y Kate Yung, eds., *Antropología y feminismo*. Trad. de Fabián Prieto. Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 83-106.

² Cf. Joan Bamberger, "El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?", en Olivia Harris y Kate Yung, eds., *op. cit.* Trad. de Nuria Pubill, pp. 63-81.

³ Cf. G. H. Taboada, "En torno a las amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres", en *Nova Tellus*, núm. 8, 1990, pp. 61-70; William Blake Tyrrell, *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1989, y Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*. Nueva York, Routledge, 1991.

de las amazonas fue empleado por los atenienses como una estrategia ideológica tendiente a legitimar la existencia de jerarquías en general, y del patriarcado en particular. Esta historia funcionaría como una especie de reducción al absurdo que ilustraría el caos que imperaría si las mujeres no estuvieran subordinadas a los hombres.

Quizá la lectura anterior sea atinada en lo atinente a Lisias e Isócrates. Sin embargo, algunos de los seguidores de esta línea se inclinan a atribuir tal propósito al otro gran contemporáneo de estos autores que escribe sobre las amazonas: Platón. Tyrrell acepta que:

Platón deseaba suprimir el matrimonio y la familia porque los consideraba causa de múltiples males para la sociedad. La familia dividía a la comunidad en unidades individuales, en exclusiva competencia. Al tener mujeres e hijos en común, los Guardianes quedarían libres de mantener una familia y dinero para la mujer y los sirvientes. El patriarcado y la utopía liberarían a las mujeres del matrimonio patriarcal; el uno, para justificarlo, la otra para librarse de sus males.⁴

Pero enfatiza que “[...] Platón no es feminista [...] Las ideas de Platón sobre las mujeres se siguen de su argumento y tal vez de su desinterés en sus vidas”.⁵

Page duBois ya había sostenido antes la interpretación de Tyrrell. Para ella las amazonas al igual que los centauros son seres mitológicos creados para expresar las ideas griegas sobre el matrimonio y la civilización.⁶

Los trabajos de Tyrrell y duBois están tan bien documentados y sus argumentaciones son tan coherentes que están destinados a ser fuentes fundamentales en los estudios posteriores acerca de las amazonas. Sin embargo, adolecen del defecto de que cuando hablan de Platón prescinden de los diálogos que mencionan a las amazonas y recurren a otros en los que éstas brillan por su ausencia. Y si se corrige esto resulta una visión muy diferente del tratamiento platónico del mito.

El *Menéxeno* es el primer diálogo que alude a las mujeres guerreras. El epitafio formulado ahí por Aspasia, al igual que el de Lisias (4-6) o el *Panegírico* (68-70) de Isócrates, alaba a los antiguos atenienses por haberlas derrotado cuando sin ningún derecho pretendían invadir el Ática (239 b). En general se considera que aquí Platón pretende satirizar a ambos oradores y

⁴ W. B. Tyrrell, *op. cit.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁶ Page duBois, “On Horse/Men, Amazons and Endogamy”, en *Arethusa* 12, núm. 1, 1979, pp. 35-49.

en particular las ideas imperialistas de Isócrates. ¿Intentará también mofarse del pensamiento patriarcal de éstos? No es prudente responder tal interrogante con la sola evidencia de una obra satírica. Pero esto sí se puede hacer cuando se maneja otra tan adusta como las *Leyes*.

En muchos sentidos los diálogos de senectud adoptan la postura tradicional griega acerca de los mitos. De acuerdo con la epistemología poética imperante en tal tradición el conocimiento de las cosas en general y de la historia en particular es patrimonio de las divinidades, que si lo desean pueden compartirlo con los mortales. Pero ellas también pueden optar por engañarnos. Por esto tanto poetas —Homero, Píndaro, etcétera— como filósofos —Parménides, Empédocles, etcétera— se encomiendan a las musas antes de transmitir su mensaje a los hombres y a las mujeres. La *Teogonía* incluso inicia invocando a las musas helicónides que fueron maestras de Hesíodo y quienes le comunicaron “Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad”.⁷

Platón, al igual que Hesíodo, cree que los mitos de los poetas contienen grandes cantidades de mentiras. Pero sobre todo en su senectud creyó que algunas de estas historias decían la verdad. Y el ateniense que protagoniza las *Leyes* resalta 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”.⁸ Notablemente aquí se alude a los mitos acerca de la guerra relatada en la *Iliada*. Y felizmente gracias a que Schliemann tuvo 2 400 años después de Platón la misma intuición que éste, las ciudades de Troya fueron rescatadas.

La misma categoría que el discípulo de Sócrates concede al mito de Troya también la otorga al de las amazonas. Y cuando aquél alude otra vez a las amazonas lo hace para justificar su teoría de que en un Estado bien gobernado las mujeres deben de compartir algunas de las obligaciones militares atribuidas tradicionalmente a los hombres. El ateniense que protagoniza las *Leyes* indica que defiende sus ideas pro igualitarias

[...] pues me he persuadido 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 sauromátides, a las cuales la comunidad con los varones no sólo en el manejo de los caballos, sino

⁷ Hesíodo, *Teogonía*. Trad. de Paola Vianello. México, UNAM, 1978, vv. 26-28.

⁸ Platón, *Leyes*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 682 c.

también de los arcos y de las demás armas ha sido prescrita sin distinciones para que se ejerciten sin distinciones también.⁹

Heródoto relata que las sauromátides eran descendientes de las amazonas y de los escitas (IV 110-117); el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* precisa que las costumbres de aquel pueblo eran las atribuidas tradicionalmente a las de la etnia de las míticas mujeres guerreras (17). Y el ateniense de las *Leyes* insiste en que las mujeres del Estado que diseña deberían de poder imitar en caso de necesidad a las sauromátides y/o a las amazonas (806 b-c).

Platón sostiene que algunas mujeres son aptas y/o pueden ser entrenadas para la guerra en la *República*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Y el que en su última obra reconozca que tal idea está inspirada parcialmente en el mito de las amazonas conduce a concluir que la creencia en la posibilidad de que las mujeres sean amas de casa o guerreras, en que nada hay en su naturaleza que las determine a acoplarse a una determinada organización patriarcal de la sociedad, nunca abandonó al autor de la *República*.

Sucintamente, el mito de las amazonas es empleado por Platón para defender sus últimas concepciones antropológicas igualitarias, para sostener que las conductas y actitudes que las diferentes sociedades exigen de sus mujeres dependen más de la cultura que de una supuesta "naturaleza femenina"

⁹ *Ibid.*, 804 e.

Artículos

Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt

Julio Quesada

A Héctor Guzmán, Guadalupe Castro y Clarín,
allá en el nostálgico Ajusco del D. F.

¿Por qué Nietzsche *contra* Heidegger?¹ Porque para el futuro nazi la muerte es la posibilidad más peculiar y absoluta, irreferente e irrebutable, del “ser ahí”.² Nuestra posibilidad existencial como ser-en-el-mundo se agota en la muerte y su ontología es una “ontología de la muerte”³ porque no se trata del cotidiano conocimiento de la muerte, que uno se muere, sino que esta voz de la conciencia temporal nos instala

¹ Algunos datos. Heidegger entró en el NSDAP el 1 de mayo de 1933 con el núm. 312 589 y estuvo pagando la cuota hasta que acabó la Guerra. Cf. F. Aubral, *Los filósofos*. 2a. ed. Madrid, Acento, 1994, p. 45. Por lo tanto, y como señaló Seyla Benhabib en “The dialogue with Martin Heidegger: The ontology of Hannah Arendt in *The Human Condition*” (conferencia dada en el CSIC-Instituto de Filosofía de Madrid, 17 de mayo de 1995), se afilió al partido nazi sabiendo que el 7 de abril de ese mismo año el III Reich había restablecido la Ley sobre “un funcionariado permanente” según la cual los funcionarios de origen no ario, al margen de su religión, fueron cesados de su cargo, como le “sucedió” -*Ereignis*- a Edmund Husserl, casualmente el maestro, mentor y amigo de Heidegger. A partir de 1935 Husserl se convirtió en “una no-persona” para la Universidad de Friburgo y desde 1936 “su nombre dejó de ser incluido entre el personal de la Universidad y no hubo ninguna conmemoración de su fallecimiento en abril de 1938. Durante esos años Heidegger se desvinculó de la señora Husserl tras el fallecimiento de su marido y, en general, mostró una notable ingratitud y mezquindad para con quien tanto le había ayudado” (S. Benhabib, *op. cit.*, p. 5). Pero como es el Lenguaje “el que habla”, escuchamos afirmar (¿quién?) desde el claro del bosque que el desvelamiento de la Verdad requiere, ¡*aletheia*, *aletheia*!, un esfuerzo hermenéutico: distinguir entre la vida cotidiana de Martin y el Pensar Fundamental de Heidegger. Y es cierto, y ya lo dijo J. Habermas: “su preocupación es mostrar que el hombre es el «prójimo del Ser», no el prójimo del hombre”; S. Benhabib, *op. cit.*, p. 3.

² José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, 1a. reimp. México, FCE, 1977, p. 64. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. 5a. ed. México, FCE, 1974, p. 274.

³ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 10.

en el horizonte de la muerte; un horizonte singular que no puede entrar en contacto con las otras muertes —eso sería pisar la arena de la vida cotidiana y dejarse arrastrar por los otros— porque el *Dasein* se muere solo en su *autenticidad*.⁴ Se trata de una revolución ontológica llevada a cabo por la muerte contra la vida como posibilidad abierta. El antihumanismo de Heidegger (*El ser y el tiempo* es de 1927: a escasa distancia tanto de la Primera Guerra Mundial como de su *Discurso* de rectorado pro Hitler en 1933) hace de la muerte la verdadera sustancia de lo que hay. Revelación y rebelión ontológicas de la muerte porque el precursor estado de “yecto” como forma de vida desvela/desemboza el modo como la *finitud* en tanto horizonte perpetuo de la *inhospitalidad* nos abre a una única-auténtica-singular-propia voz de la conciencia: la *angustia*.⁵ Esta angustia ontológica es sólo un síntoma de nuestra condición finita; pero como este “existencialismo de la muerte”⁶ desemboca en una “teología sin Dios”⁷ al mismo tiempo que no afirma el valor de la vida, hasta nos resulta lógico, lógica existencialista, el que el modo propio del ser-para-la-muerte “no puede ser sino *un correr al encuentro de... la muerte*”.⁸ Al respecto se pregunta Thomas Rentsch, si frases como “corriendo hacia la muerte” y “la más extrema posibilidad de autosacrificio” no nos recuerdan la imagen heroica de la existencia del *soldado* y el ideal existencial de la masculina resolución del oficial en el campo de batalla.⁹ Queremos añadir algo. Entiendo que la ontología de la muerte y el existencialismo de la muerte contenidos en *Sein und Zeit* hacen filosóficamente “posible” el *Discurso* de 1933. Según el rector Heidegger “El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la *vinculación* y el *servicio* del estudiantado alemán se desarrollarán a partir de él”.¹⁰ Eran tres las vinculaciones. La primera con “la comunidad nacional” que obligaba al “*servicio del trabajo*”. Pero son las otras dos las que nos interesan.

La segunda vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición —afirmada en el saber y

⁴ J. Gaos, *op. cit.*, pp. 65 y 68.

⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 274-275 y 289. José Gaos, *op. cit.*, p. 68.

⁶ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Frankfurt, Fischer, 1989, p. 149. Citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 10.

⁸ J. Gaos, *op. cit.*, pp. 67 y ss.

⁹ Citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio prel., trad. y notas de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989, p. 14. Subrayado mío.

poder, y adiestrada por la disciplina— *de entregarse hasta el límite*. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como *servicio de las armas*.¹¹

¿Qué puede significar esta entrega a nivel ontológico? “La tercera vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán”. Misión espiritual nacionalista e imperialista en cuyo eco no podemos por menos que escuchar aún los cañonazos de la guerra franco-alemana, música bajo la que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia* (de la nación alemana). Objetivo de esta misión espiritual: conseguir “su” mundo espiritual. “Este pueblo, continúa el rector, forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez, por conseguir su mundo espiritual”. Obviamente un mundo *arío*, objetivo político que a Heidegger no se le había pasado por alto y, de ahí, su mezquindad hacia para quien fue su maestro, mentor y amigo pero, ¡algo impropio del *Dasein!*!, judío, Edmund Husserl.¹² Pero nos preguntábamos por la relación entre *Sein und Zeit* y este *Discurso*. Un mundo ario significa ontológicamente poner a la muerte en el sitio existencial que le corresponde. Por esto el servicio de las armas requería una entrega total, hasta el límite, pero es que filosóficamente el “ser ahí” sólo se entrega de este modo a través de la realización de su propia “vocación” en tanto llamada de la muerte. Heidegger en su *Discurso* lo vincula todo a la verdad del Reich en tanto acontecimiento histórico: “Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*”,¹³ pero la autenticidad del servicio a las armas del estudiantado alemán pasaba por *El ser y el tiempo*. Quiero decir que la libertad se vincula a la verdad más originaria que hay: “¿Tendrá el ‘ser en el mundo’ una instancia más alta de su ‘poder ser’ que su muerte?”.¹⁴ No ya el “ser ahí” individualizado debe correr hacia la muerte para dar fe existencial de esta verdad originaria sino que todo un pueblo uniformado ontológica y políticamente debe estar dispuesto “a oír la invocación” para abrir la extrema posibilidad de todo *Dasein*, para resolver la angustia en tanto y cuanto “estado de resuelto”, gracias a lo cual se alcanza “a la posibilidad de la muerte en su poder ser”: fundación del límite en cuanto límite. Toda conciencia (que en 1927 era singular) que llegue hasta aquí ha llegado al fundamento de su ser mismo de forma que “ya no puede la existencia propia del ‘ser ahí’ resultar

¹¹ *Ibid.*, p. 14. Subrayados míos y de Heidegger respectivamente.

¹² Heidegger habla elocuentemente de *raza y tierra* así como del *ser alemán*. *Ibid.*, pp. 13 y 15.

¹³ *Ibid.*, p. 18. Subrayado de Heidegger.

¹⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 340. Subrayado del autor.

rebasada por nada".¹⁵ Pues bien, esta ontología de la muerte hace posible y entendible hermenéuticamente que en 1933 el autor de *Sein und Zeit* concluyera así la tercera vinculación: "Exponiéndose así a la *extrema problematidad de la existencia humana* es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual".¹⁶

Nietzsche contra Heidegger porque este existencialismo para la muerte se olvida de la tercera transformación del espíritu aherrojando al hombre en una mortal definición ontológico-existencial que hace del creador de mundos posibles, nuevos comienzos y nuevos primeros movimientos un deudor de su propia muerte: "El 'no ser' que desde la raíz del ser del 'ser ahí' domina a éste, sólo se abre para sí mismo 'acabadamente' en el 'estado de resuelto' 'corriendo al encuentro' de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos *sub specte individuationis per mortem*" o *sub potentia individuationis per mortem*.¹⁷ ¡Ah de la vida!: Nihil me responde. Mortal a nativitate el hombre arrastra su angustia y su culpa. Todo "proyectar", todo *über* que hay en el hombre creador es una falacia «empírica» y «cotidiana». Lo auténtico no es ni la tarea, ni el tránsito, ni el ocaso; sino la proyección de la Nada fundante y la Muerte como *totalidad*¹⁸ a la que acceden unas cuantas cabezas privilegiadas.

Nietzsche contra Heidegger porque este sigue siendo tan platónico como cristiano. ¿Por qué, si no, le parece inauténtico el modo cotidiano que tiene el "ser ahí" de relacionarse con la muerte? Este desprecio hacia la mundanización de la muerte (recuérdese lo que decía Zaratustra en "De la muerte libre": lo mejor era morir rodeado de personas que prometen y esperan...) tiene dos niveles: teórico y práctico. Teóricamente porque se desprecia el contacto con el mundo empírico que hay latiendo en el *Lebenswelt*. La verdad originaria deja atrás la verdad empírica y cotidiana y vulgar del "uno se muere" porque le falta la totalidad del horizonte ontológico al que las ciencias mundanas no llegan. Práctico porque el mundo de la vida cotidiana encierra una verdad chocante para quien sólo quiere saber del mundo mediante "abstracción vía esencialización".¹⁹ Esa verdad chocante es que cada muerte tiene un rostro propio que ninguna inmortalidad, llámese "patria" o "destino", pueden escamotear. Heidegger desprecia el mundo de la vida cotidiana del hombre porque desprecia la pluralidad y la convivencia huma-

¹⁵ *Ibid.*, p. 334. Subrayado de Heidegger.

¹⁶ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana...*, p. 14.

¹⁷ J. Gaos, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 69 y 76.

¹⁹ Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: the Heidegger Controversy from a Germany Perspective", en *Critical Inquiry*, núm. 15, invierno, 1989, pp. 431-456; citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 2 y nota 2.

nas que de por sí son impuras y mestizas, ajenas ontológicamente al primado del mundo de las ideas de los pensadores puros y profesionales.²⁰ Heidegger quería hacer realmente una *Crítica de la razón pura de la muerte* pero olvidándose selectivamente de la vitalidad y cosmopolitismo de la filosofía política kantiana. Lo cotidiano era para aquel tan falso como nuestra humana certidumbre de la muerte.

“El ‘ser ahí’ cotidiano encubre regularmente la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable de su ser. Esta fáctica tendencia al encubrimiento prueba la tesis de que el ‘ser ahí’ es en cuanto fáctico en la ‘falsedad’”.²¹ Esta tendencia propia de los pensadores profesionales consistente en identificar en general lo cotidiano —nacimiento, devenir, vejez, sexo, muerte, amor y odio, envidia, amistad y traición, generosidad...— con lo aparente, irreal, inauténtico e impropio, esta tendencia a la abstracción vía esencialización es el fundamento metafísico del desprecio que tienen los filósofos hacia los asuntos humanos impregnados de una total fragilidad, complejidad e impredecibilidad.²² Por estas razones la anterior tesis de *Sein und Zeit* identificando lo cotidiano con lo falso acaba así:

La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no “absolutamente” cierta. En rigor, “sólo” es lícito atribuir a la muerte una certidumbre *empírica*. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico.²³

Contra Heidegger porque el carácter de vocación de la conciencia es la vocación de la muerte; pero esta estructura existencial hace posible el

²⁰ S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 6-8. Hannah Arendt afirmaba como “fenomenóloga” que “El «pensamiento profesional» se aparta de la realidad para refugiarse en un mundo fantasmagórico”; este apartarse de la realidad “se ha convertido en una profesión; pero el apartarse de la realidad, no para dirigirse a una intelectualidad [...], sino hacia un reino fantasmal de representaciones e ‘ideas’ que, desde toda realidad experimentada o experimentable, va a parar de tal manera hacia lo meramente ‘abstracto’ que los grandes pensamientos de los pensadores pierden en él toda consistencia y se transforman unos en otros, como si fueran formaciones de nubes, en las que también de manera permanente una se convierte en otra”. Hannah Arendt, “Martin Heidegger, octogenario”, en *Revista de Occidente*, núm. 84. Madrid, 1970, pp. 255-271, citado por Carmen Corral, “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en *VV. AA., En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 206 y nota 16.

²¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 280.

²² S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 9 y 22.

²³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 281. Subrayado del autor.

desprecio por la *comunicación*. “En el habla en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al ‘ser ahí’ de otros, regularmente por la vía de la fonación en el lenguaje”.²⁴ Pero como el fundamento de esta ontología de y para la muerte tiene en lo que llama Seyla Benhabib “solipsismo metodológico”²⁵ su aspecto filosófico más destacado, era previsible que “la *vocación* de la conciencia” tuviera en el “*callar*” su propio modo de ser en el mundo.²⁶ Esta forma de *orientarnos en el pensamiento* es la prueba del desprecio de Heidegger hacia los contenidos políticos de la modernidad basada en una ilustración intercomunicativa y; por lo tanto, mundana porque de nada nos sirve la libertad de pensamiento si no podemos —o no queremos— pisar la arena de la plaza pública: “Pero ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en *comunidad* con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?”.²⁷

La tajante separación que se establece entre “lenguaje” y “habla”, entre el fenómeno y lo auténtico, entre lo público y la voz de la conciencia viene a justificar una conciencia sin voz ya que la “vocación” carece de fonación y muchísimo menos de palabras.²⁸ Carece de todo esto porque en la vocación el “ser ahí” se “invoca” a sí mismo pero tampoco desde él mismo sino que le viene impuesto: “La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí”, escribe

²⁴ *Ibid.*, p. 296.

²⁵ S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 11 y ss.

²⁶ J. Gaos, *op. cit.*, p. 69.

²⁷ Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*. Trad. de Carlos Correa. Buenos Aires, Leviatán, 1987, p. 60. No estoy confundiendo a Nietzsche con Kant. Mientras averiguamos qué significaba “aristocratismo” para Nietzsche debo recordar dos cosas. La primera: que en la *III Consideración intempestiva*, y junto a la apología que se hace de la *unicidad productiva* de los individuos como fundamento de la singularidad del mundo, también se advierte de la tendencia solipsista (obviamente Nietzsche no utiliza este término) de esa misma singularidad cuando se vuelve hacia ella misma encastillándose: “La unicidad de su ser se ha convertido en *átomo indivisible e incommunicable*, en roca fría”, como “tercer peligro” del individuo. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, 5 vols. Trad. de Pablo Simón. Buenos Aires, Prestigio, vol. I, 1970, p. 720. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York, t. I, 1980, p. 360. Subrayados míos. (Utilizaré las siglas convencionales KSA para referirme a la edición crítica). La segunda: “El indicio más inequívoco de menosprecio por los hombres es la actitud consistente en aceptar a las gentes únicamente como un medio para el logro de los propios fines o no aceptarlas”. Podría ser de Kant pero pertenece a F. Nietzsche, “Menosprecio por los hombres”, en *Humano, demasiado humano*, vol I, t. II, pp. 318-319 y KSA, 2, p. 325. El problema es que Nietzsche, a diferencia de Ortega, sí creyó que el Estado *tenía que ser* aristocrático. Domingo Blanco, “El aristocratismo en Ortega”, en *Sistema*, núm. 76. Madrid, 1987.

²⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 298.

Heidegger. Ahí se dan cita dos elementos absolutamente radicales, extremos, del análisis de *Sein und Zeit*: por un lado lo “vocador” en tanto situación del “ser ahí” que ya “se encuentra” angustiosamente “yecto” en un absoluto, digamos, «fuera de la vida»; por otro, la también absoluta «singularización» de la angustia ante “la nada”. Aquí tenemos dos angustias fundidas ontológicamente: el “sí mismo” como “único” en el mundo frente a la “nada”. Esta conjunción ontológica existenciaría que hace de mi conciencia ante la muerte un ser tan rigurosamente “único” como inhospitalario nos obligaría a aceptar que el *silencio* es también el modo propio de esta radical inhospitalidad de el *Dasein*.²⁹ Tal vez se podría decir que el desprecio de Heidegger por la modernidad ilustrada tiene unas raíces más profundas: su desprecio por el *Lebenswelt*. Qué razón tiene la profesora Seyla Benhabib cuando afirma que las categorías filosóficas de “actividad” utilizadas en este análisis de la existencia o son de “actividad instrumental” (hacer o provocar algo en el mundo), o revelan “un existencialismo de muerte, culpa, resolución y postración”.³⁰ Pero aunque la muerte sea, en verdad, algo propio e irrevocable no deja de ser cierto que nos morimos para fuera y no hacia dentro de nosotros mismos como analiza Heidegger. Para fuera, es decir, en la vida y en un mundo impregnado de relaciones. “Mi muerte concierne a muchos más a parte de mí. Se le guarda luto, se recuerda, se lamenta o se festeja. [...] Pueden multiplicarse *ad infinitum* las descripciones de las situaciones y relaciones humanas pertinentes que caracterizan la propia muerte como un hecho social”.³¹ Esta multiplicidad mundana es la que se da en el mundo de nuestras vidas cotidianas.

En fin, contra el “callar” de Heidegger ante las atrocidades que el nazismo estaba llevando a cabo con sus colegas, maestros y amigos. Contra el “silencio del callar”, es decir, su posterior incapacidad para reconocer un error. Pero, sobre todo, ¿la voz de tiempos sombríos?³² contra el *cinismo* de este silencio. Rüdiger Safranski³³ ha venido a despejar algunas dudas al respecto. Heidegger pertenecía a un sector radical del nacionalsocialismo que estaba representado por el jefe de filas de las SA, Ernst Röhm. En junio de 1934 Hitler, en la llamada “Una gran San Bartolomé alemana”,³⁴ elimina violenta-

²⁹ *Ibid.*, pp. 298-299 y 301. José Gaos, *op. cit.*, p. 70.

³⁰ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 11.

³² Valeriano Bozal, “Heidegger, ¿la voz de tiempos sombríos?”, en *La Balsa de la Medusa*, núm. 19-20. Madrid, 1991, pp. 153-156.

³³ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich-Viena, Carl Hanser, 1994.

³⁴ Antonio Ramos-Oliveira, *Historia social y política de Alemania*. México, FCE, 1964, pp. 92-98.

mente esta fracción, “quedando sin cobertura el tipo de nazismo revolucionario con el que Heidegger se había identificado”.³⁵ A partir de tales acontecimientos Heidegger tomó distancias del Partido (“el nazismo habría sido traicionado”) sobre todo a raíz de su experiencia en el rectorado, “caricatura autoritaria y militarista”; pero nunca llegó a abandonar el NSDAP “y continuó sirviendo al régimen y sirviéndose de él en lo que mutuamente se necesitan”. Ahora bien, lo que es posible que ya no se sepa en los medios universitarios es que ese “distanciamiento interno” (aunque seguía pagando religiosamente la cuota a la esvástica) lo utilizó al terminar la guerra “para justificar su silencio”.³⁶

Afirma Rorty que Heidegger puede resultar “simpático” en calidad de profesor de filosofía que se las ha apañado para transformar “las palabras de los grandes metafísicos muertos como elementos de una letanía personal”; pero que como filósofo de nuestra vida pública, de la tecnología y de la filosofía política del siglo xx “se muestra resentido, mezquino, avieso, y, a veces, en sus peores momentos (como en el de su elogio de Hitler después de que los judíos fueran echados a puntapiés de las universidades), cruel”.³⁷ Y un servidor se pregunta con Ignacio Sotelo: ¿hasta cuándo podemos seguir manteniéndonos en esta *esquizofrenia*?³⁸

Por lo tanto podemos decir que si ese personaje de novela filosófica llamado “Zaratustra” sabe *quién* es: un ateo y abogado del eterno retorno de la vida que un día subió su propia ceniza a la montaña y que luego bajó transformado en “un niño”, transformación que, a pesar del cambio, le hace al viejo del bosque reconocer su identidad: “y en su boca no se oculta náusea alguna”;³⁹ si este asceta pretende retenerlo en la sabia sabiduría melancólica de la montaña para que se quede con su Dios —o al menos con los animales— porque al hombre no lo ama ya que es una cosa demasiado imperfecta, requerimiento que es contestado tajantemente por Zaratustra: “Ich liebe die Menschen”;⁴⁰ si esto es así, entonces Heidegger no puede ser un interlocutor muy fiable de Nietzsche. Ni en su forma política ni en su fondo metafísico. Zaratustra rechaza tanto el trasmundo y su ascética como el téttri-

³⁵ Ignacio Sotelo, “La presencia inquietante de Heidegger”, en *Saber leer*, núm. 93. Madrid, 1996, p. 9. Se trata de una reseña amplia del libro citado de Rüdiger Safranski; reseña de la que aquí me estoy haciendo eco.

³⁶ *Idem*. Subrayado mío.

³⁷ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, cap. V. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 138-139.

³⁸ I. Sotelo, “La presencia inquietante de Heidegger”, en *op. cit.*, p. 9.

³⁹ F. Nietzsche, “Prólogo”, en *Así habló Zaratustra*, 3a. ed. Madrid, Alianza, 1975, p. 32; KSA, 4, p. 12. Subrayado mío.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32 y KSA, 4, p. 13.

co “existencialismo” nihilista porque ama a la Vida y porque ama a los espíritus libres, intempestivos, capaces de nadar contracorriente. De ahí que sea Hannah Arendt y su particular defensa ontológica y política de la *natalidad* la atalaya desde donde debemos hacer pie para dialogar con Nietzsche.

En *La condición humana* leemos:

La sabia melancolía del *Eclesiastés* —“Vanidad de vanidades, todo es vanidad [...] No hay nada nuevo bajo el sol [...] no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después”— no surge necesariamente de la específica experiencia religiosa, pero sin duda es inevitable donde y siempre que nuestra confianza en el mundo como lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso, se haya perdido. Sin la *acción* para hacer entrar en el *juego del mundo* el *nuevo comienzo* de que es capaz todo hombre por el hecho de *nacer*, «no hay nada nuevo bajo el sol»: sin el *discurso* para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin *poder*, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas.⁴¹

Paso a señalar a continuación seis aspectos que perfilan un fructífero diálogo entre Nietzsche y Hannah Arendt a propósito de la tercera transformación del espíritu.

A) La lectura que hace Arendt del libro XII de *La ciudad de Dios* de san Agustín nos plantea un problema muy parecido al del “eterno retorno” y su capacidad para crear cosas y seres nuevos: ¿cómo compaginar la «repetición» con la «diferencia»? “Con el fin de responder a «esta cuestión sumamente difícil del Dios eterno creando cosas nuevas» san Agustín encuentra necesario refutar, en primer lugar, los conceptos cíclicos del tiempo que tienen los filósofos, en la medida en que lo novedoso no puede ocurrir en los ciclos”.⁴² Y encuentra en la diferencia ontológica y política que hay entre *principtum* e *initium* la respuesta al problema: “el Hombre fue creado en lo singular y «para propagarse a partir de individuos»”. Esta lectura interpreta que lo que comienza es el *qué* pero lo realmente nuevo que entra en el juego del mundo es el *quién*. El comienzo como *physis* se basa en la generalidad,

⁴¹ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 227. Subrayados míos.

⁴² H. Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 371.

en el número y en las especies; sin embargo, la creación del hombre tiene su razón de ser en la singularidad individual de cada nacimiento, individualidad que se manifiesta a través de la *voluntad* gracias a lo que puede haber en el mundo, *personas*.⁴³ Así, pues, el fundamento ontológico del liberalismo social de la *pluralidad* tiene en el *initium* su razón de ser. “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el *discurso* corresponde al hecho de la *distinción* y es la condición de la realización humana de la *pluralidad*, es decir, de vivir como ser *distinto* y *único* entre *iguales*”.⁴⁴

El hombre en tanto “un nuevo comienzo” sabe que tiene un principio y un final; pero, al mismo tiempo, es “un nuevo principio” en virtud de su nacimiento. De ahí que los hombres no sean tanto “mortales” como “natales”:

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la *acción* a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para *comenzar*.⁴⁵

En este sentido, y como escribe Carmen Corral, Hannah Arendt representa una “anomalía” ya que mediante su categoría de *natalidad* rompe con el contexto milenario de la filosofía en tanto *meditatio mortis*: “la natalidad derrota a la muerte posibilitando la permanencia”.⁴⁶ Lo que no se explica es por qué conecta Hannah Arendt su concepto de *natalidad* con la idea de *el juego del mundo*. Imposible desde el ámbito religioso en el que la propia Arendt se mueve. Posiblemente Heidegger y Jaspers son los que están en este horizonte filosófico del *juego del mundo*. Razón de más para sospechar que la chispa que salta entre el *niño* y el *juego del mundo* sólo puede tener sus raíces en Nietzsche, aunque directa e indirectamente Arendt haya criticado elementos cruciales del pensamiento de aquél.

La metáfora⁴⁷ del *niño* como infinito nuevo comienzo del juego del mundo también es la forma que tiene Nietzsche de salvar un viejo problema: eterno retorno ¿de lo nuevo? Habíamos dicho anteriormente que “ein

⁴³ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 201-202 y *La vida del espíritu*, p. 371.

⁴⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 202.

⁴⁵ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 372 y *La condición humana*, p. 265. Subrayados míos.

⁴⁶ C. Corral, *op. cit.*, pp. 208-210.

⁴⁷ Sobre la profunda relación entre la entropía del pensamiento profesional y el lenguaje académico momificador, cosa que no se cansó de criticar Arendt, véase Elena

Neubeginnen”⁴⁸ es un arco tensado por la voluntad de poder transformarse que tiene el espíritu del hombre en tanto ser “único” porque sólo él produce lo “insólito”, lo “nuevo” en el mundo (*III Intempestiva*). Lo inesperado del juego del mundo en tanto eterno retorno no proviene de una certeza sino de un milagro; el eterno retorno no es una fórmula como la que nos obliga a aceptar la ley de la gravedad sino todo un *milagro* asociado a la Voluntad que no sólo es una de las Madres del Ser o de la tragedia, *Wahn, Wille, Wehe*,⁴⁹ sino el padre y la madre de nuestra voluntad: “¿quieres (tú) que se repita esto una y otra vez?” –como dijimos a propósito de “La carga más pesada” de *La gaya ciencia*. Pero una de las diferencias viene de aquí. La unicidad y singularidad de cada individuo es en Arendt un hecho dado en cada nacimiento mientras que para Nietzsche se trata de una tarea que cada hombre debe reemprender continuamente y, de ahí, su ideal aristocrático: “Tú debes llegar a ser el que eres”.⁵⁰ Hasta aquí bien, sobre todo a la hora de reorientar a la democracia cuyo imperativo de “igualdad” pudiera encubrir bajo el manto de la legalidad formal a la propia voluntad de poder de los partidos políticos convertidos en fines en sí mismos para el poder y, a su vez, el *juego* democrático transformado en una caricatura de la democracia en favor de una cínica “partitocracia”; pero el problema político se nos viene encima cuando el ideal aristocrático de la *veracidad* deja paso a lo que no puede por menos que sonrojarnos de vergüenza ya que la sociedad tendría que convertirse en un mero andamiaje para la consecución de ese fin, de tal modo, escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, que a la sociedad

Martínez, “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, en *En torno a Hannah Arendt*, pp. 121-122. Es importante señalar que ahí se destaca el papel creativo, reactivador del pensamiento y del lenguaje, que tiene la *metáfora* como “actividad” frente a lo que tiende a reificarse en las ideas y conceptos salvando continuamente, sin principio ni fin, la propia versatilidad y riqueza comunicativa del lenguaje de su ruina natural. Pero Martínez hace a Arendt deudora de Heidegger y su común raíz entre *dichten* y *denken*; lo que me parece un error. Porque para Heidegger el pensamiento poético intenta dar un paso hacia atrás en la búsqueda de lo “originario” del lenguaje, y, de ahí, que su filosofía del lenguaje no pueda ser “mundana”, ni “cotidiana”, ni “moderna”. La propia Elena Martínez lo dice sin advertir la tajante diferencia que hay entre la ontología de Heidegger y la de Arendt: “la versatilidad y riqueza poética del lenguaje son las que garantizan la *comunicabilidad* haciendo de puente entre el pensamiento y la realidad para devolvernos al *mundo común*”. (*Ibid.*, p. 122, subrayados míos). El caso es que para Heidegger ni hay “comunicabilidad” ni “mundo común”.

⁴⁸ F. Nietzsche, “De las tres transformaciones”, en *Así habló Zaratustra*, p. 51; KSA, 4, p. 31.

⁴⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 2a. ed. Madrid, Alianza, p. 164. KSA, 1, p. 132.

⁵⁰ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, vol. III. Buenos Aires, Prestigio, p. 177. KSA, 3, p. 519.

no le es lícito vivir para sí misma, con lo que se fundamenta políticamente “el sacrificio de un sinnúmero de hombres” condenados, eterno retorno tras eterno retorno, a la esclavitud y a la instrumentalización.⁵¹

B) La Voluntad juega un papel fundamental para la ontología de Nietzsche y para la de Arendt. Nietzsche, en *La gaya ciencia*, “Nosotros los apátridas”, admite que estamos en contra del cristianismo puesto que procedemos de él. En el discurso “Del leer y el escribir” Zaratustra compara la «sabiduría» con la «mujer» que, según Nietzsche, “ama siempre únicamente a un guerrero”.⁵² Pero lo importante de esta analogía es el papel de la voluntad de vivir como fuente de nuestro amor por el conocimiento y no al revés. “Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a *amar*”.⁵³ Y de forma aún más clara en “La canción del baile”, en donde Zaratustra vuelve a encontrarse con la sabiduría que hay en la vida en tanto “insondable”, “mudable”, “salvaje”, “profunda”, “fiel”, “eterna” y “llena de misterio”, se afirma que la vida es digna de ser conocida y alabada porque “Tú quieres, tú deseas, tú amas”.⁵⁴ A la luz de este razonamiento, ¿tanta lejanía hay entre san Agustín y Nietzsche...? En *La ciudad de Dios* no se refuta teóricamente el tiempo ciclal porque lo que ahí está en juego es si los supuestos morales de la «creación» y «consumación» son más satisfactorios que los del eterno retorno sin principio ni fin.⁵⁵ Afirma Arendt que la Voluntad en san Agustín no es una facultad separada de la memoria y del intelecto y que encuentra su redención al ser transformada en Amor. Este Amor-Voluntad se parece a “un *peso*” que hace que cesen las fluctuaciones: “el amor es la gravedad del alma”. La Voluntad es un poder de transformación en el que se salva nuestra capacidad para «asceverar» o «negar» algo. Es

⁵¹ F. Nietzsche, “¿Qué es aristocrático?”, en *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1977, p. 221. KSA, 5, pp. 206-207. Pero ¿podemos afirmar por un lado que el hombre es un fin en sí mismo y por otro que la sociedad sólo es un medio que no puede vivir para sí misma? ...Lo que chirría entre ambas afirmaciones nietzscheanas deja, en mi opinión, al descubierto el problema político de fondo: el aristocratismo como ideal educativo acaba haciendo gala de lo que como *Menschenverachtung* (desprecio por los hombres) se criticaba en *Humano, demasiado humano*, vol. I, pp. 318-319. KSA, 2, p. 325.

⁵² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 70. KSA, 4, p. 49. Ni que decir tiene que Nietzsche, tan “maltratado” por el género femenino, no llegó a conocer a santa Nafisa “que por caridad se entregaba a los hombres que otras mujeres desdénaban”. Véase Roberta Bookworm, *Galería sexual. Retratos femeninos*. Madrid, Cirene, 1994, p. 9.

⁵³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 70. Subrayado mío. Merece citarse íntegramente: “Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind”, KAS, 4, p. 49.

⁵⁴ “Tú quieres, tú deseas, tú amas, ¡sólo por eso *alabas* tú la vida!”. *Ibid.*, p. 163 y KSA, 4, p. 140.

⁵⁵ Karl Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar, 1973, pp. 181-182.

decir: “*quiero que seas —Amo: volo ut sis*”.⁵⁶ ¿No será entonces el amor a la vida lo que nos enraiza a la tierra, lo que nos da peso, lo que hace que, al soportar la carga más pesada, tengamos un peso específico?; ¿no consiste la redención de la voluntad —que es un creador— en “querer hacia atrás”? Por eso afirma Nietzsche tanto que la Voluntad es “el libertador y el portador de alegría” como que “la voluntad misma es un prisionero” del trasmundo.⁵⁷ “Pues yo te amo [...] oh, eternidad, el más nupcial de los anillos [...]” significa que el eterno retorno se mantiene y se hace posible únicamente por nuestra voluntad de amar y crear.

C) La primacía de la Voluntad implica entonces la primacía del futuro en la consideración agustiana sobre el tiempo;⁵⁸ de igual forma que el eterno retorno es la condición de la continuidad o persistencia del tiempo. Las categorías del *niño*, *übermensch*, *eterno retorno* y *voluntad de poder* están entrelazadas por la temporalidad que mira hacia adelante y hace posible el futuro en tanto tarea inacabada e inacabable, condición ontológica e histórica propia del *juego del mundo* y de la historia abierta en tanto actividad reinterpretadora constante. Pero hay una diferencia. La afirmación de la vida aunque conlleva el futuro del *über* trata de compensar la tendencia horizontal del historicismo cristiano consumidor del “fue” y del “todo pasa”, haciendo hincapié en la verticalidad del Instante. En “De la visión y el enigma”, el discurso en donde Zarathustra habla de forma más clara del eterno retorno, el tiempo gramatical del “presente”, ese portón que se abre al «antes» y al «después», lleva un rótulo: *Augenblick*.⁵⁹ Nietzsche está ahí potenciando la verticalidad del tiempo para redimirlo de lo que en la *II Consideración intempestiva* se señalaba como enfermedades del historicismo “anticuario” y “suprahistórico” que hacen del hombre ya epígonos o puro tránsito al poner la vida al servicio de la historia.⁶⁰ Este *instante* nos recuerda precisamente el *Jetztzeit*, el *tiempo-ahora* de la XIV Tesis de Walter Benjamin contra la filosofía progresista de la historia. El momento de la sombra más breve, la hora, como él mismo escribía en “Sombras breves”, de Zarathustra:

Al acercarse el mediodía, las sombras son aún bordes negros, marcados, en el fluir de las cosas, y dispuestas a volver, quedas, de improvi-

⁵⁶ H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 365-366. Subrayados míos. Subrayado del latín de la autora.

⁵⁷ F. Nietzsche, “De la redención”, en *Así habló Zarathustra*, pp. 204 y 206. KSA, 4, pp. 179 y 181.

⁵⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 372.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 226 y KSA, 4, p. 200.

⁶⁰ F. Nietzsche, *II Consideración intempestiva*, vol. I. Buenos Aires, Prestigio, pp. 693 y ss. KSA, 1, pp. 247 y ss.

so, a su armazón, a su misterio. Cuando sucede es que ha llegado en su plenitud concentrada, acurrucada, la hora de Zaratustra, del pensador en el *mediodía de la vida*, en el *jardín estival*. Ya que como el sol en lo más alto de su curso, el conocimiento de las cosas es el más riguroso contorno.⁶¹

Esta afirmación vertical de la Vida hace de la vida de cada individuo un ser rigurosamente único, una eternidad lograda que ya no espera su meta ni en el trasmundo celestial ni en el más allá histórico del reino de los fines; por esto su tiempo gramatical no podía ser más que el del *Augenblick*, es decir, la voluntad de afirmar aquí y ahora... y para siempre.

D) Pero ¿qué hay que re-comenzar? ¿Acaso se está suponiendo que la vida es como un pozo *sin fondo*? ¿No hay una profunda raíz común conocida entre el *eterno retorno* de Nietzsche y la *razón narrativa* de Arendt que es una historia interminable sin principio ni fin? Y a la luz de estos interrogantes, ¿qué relación hay entre *übermensch* e *historia interminable*?; ¿cuál entre *nuevos comienzos* y *olvido*?

La experiencia más importante y decisiva que le dio el siglo XX a Hannah Arendt fue la del *horror*. Esta es la razón por la que se declara en contra tanto del Hado como del Progreso porque la esperanza y el temor “desbocados” son las dos caras de ese mismo horror. No ya *Los orígenes del totalitarismo* sino que toda su obra, podemos decir, “ha sido escrita con un fondo de *incansable* optimismo y de *incansable* desesperación”.⁶² La realidad del *mal* es la que nos obliga incansablemente a ser cautos ante los cantos de sirena del Progreso, y, de ahí, que Nietzsche y Arendt estén, a pesar de las diferencias, unidos por su rechazo de la *Aufhebung* hegeliana que transforma la razón histórica en un automatismo de robot tal y como critica Walter Benjamin al “materialismo histórico”.⁶³ Por lo tanto, sólo puede haber, como ha señalado Elena Martínez, *Bewältigung*: “una forma de *sobreponerse* a lo pasado facilitada por historiadores y narradores que inspiran a *renarrar* lo ocurrido y mantener vivo ese contexto de sentido tan necesario para los

⁶¹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*. México, Premiá, p. 173. La influencia de Nietzsche en Walter Benjamin puede verse también en *Tesis de Filosofía de la historia*, Tesis XII, en donde Benjamin se hace eco de la crítica de Nietzsche al historicismo citando textualmente la *II Consideración intempestiva*, en *op. cit.*, p. 119.

⁶² H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, pp. 9-10. Subrayados míos.

⁶³ Walter Benjamin: “Debe vencer siempre el muñeco llamado «materialismo histórico». Puede competir, sin más, con cualquiera cuando pone a su servicio a la *teología*, la cual hoy, como resulta notorio, es pequeña y despreciable y no debe dejarse ver por nadie”. *Tesis de Filosofía de la historia*, vol. I, p. 101. Subrayado mío.

nuevos comienzos".⁶⁴ Esta idea del "sobreponerse" está implicando a la realidad del mal como razón de ese fondo incansable de optimismo y desesperación. Por lo que la historia deja de ser automáticamente lineal y se curva, vuelve a mirar hacia atrás para señalar un «instante» que historiadores y narradores tratarán de salvar. Nos sobreponemos al pasado *reinterpretando*, sacando a la luz de la Memoria esas "perlas" del fondo del océano:

Lo que guía este pensamiento, escribe Arendt, es el convencimiento de que, aunque es cierto que lo vivo sucumbe a la ruina del tiempo, el proceso de putrefacción es a la vez un proceso de cristalización, y que en la custodia del mar [...] surgen nuevas formas y figuras cristalizadas, las cuales, curtidas por los elementos, perduran y esperan a un buscador de perlas que las saque a la luz, como fragmentos o como fenómenos *originarios sempiternos*.⁶⁵

Sempiternidad que habrá que reinterpretar otra vez como "rememoración" y como "demanda de los muertos a los vivos".⁶⁶

Ahora bien, ¿no pudo conocer Arendt las raíces nietzscheanas del sobreponerse del *übermensch* a través de Rilke, autor tratado por Arendt en 1930, concretamente las *Elegías de Duino*?⁶⁷ Cabe aquí señalar que la tarea existencial del «sobreponerse» hace del hombre que supera un *Das Überstehen: el que se sobrepone* a la "prueba" y "carga más pesada" que es la vida misma. No creo que sea hacer trampas pensar que Hannah Arendt ha hecho suyo el lema de la poesía ontológica de Rilke: "¿Quién habla de victorias? –Sobreponerse es todo".⁶⁸ Nuestra condición humana haría de la *comprensión*, como ha indicado tan oportunamente Elena Martínez, *una actividad existencial sin fin*, pero es que, entonces, "comprender", *verstehen*, ya no significa apartarnos de los calientes sapos del agua de la verdad que no se deja identificar optimistamente con la Unidad, la Bondad y la Belleza milenarias tal y como el primer discurso de Zaratustra nos lo hacía ver de la mano, precisamente, de la "paciencia" y del "soportar" del *camello*;⁶⁹ sino que

⁶⁴ E. Martínez, *op. cit.*, p. 121. Subrayados míos.

⁶⁵ H. Arendt, "Walter Benjamin", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, citado por E. Martínez, *op. cit.*, p. 118.

⁶⁶ E. Martínez, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁷ VV. AA., *En torno a Hannah Arendt*, p. 232. Esta relación no la he podido aún comprobar.

⁶⁸ Julio Quesada, "El que se sobrepone", en *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*, cap. 10. Barcelona, Anagrama, 1994.

⁶⁹ F. Nietzsche, "De las tres transformaciones", en *op. cit.*, pp. 49-50. KSA, 4, pp. 29-30.

ahora “comprender” significa “por el contrario analizar la *carga* que los acontecimientos nos han *impuesto y llevarla conscientemente*”.⁷⁰

E) La razón de que Nietzsche haya interrumpido el movimiento de la rueda de la vida mediante la interposición de la primera persona del singular —un quién que se atreve a escribir *Ecce homo*—⁷¹ la razón de esto hay que buscarla en que de ninguna manera podríamos sobreponernos a un mundo recreado a fuerza de pura inocencia, puros olvidos y puros nuevos comienzos. De ser así, el milagro de la acción sería un milagro negativo por su pura perversidad al quedar rota la raíz de la propia vida en tanto *continuidad*. Pero también la historia era necesaria para la vida tal y como se afirma en la *II Consideración intempestiva* frente al pretendido quedarse «al margen» del devenir y su conciencia, “felicidad”, decía Nietzsche, propia de los animales y los niños instalados sempiternamente en un presente sin fin.⁷² Por eso a nuestra capacidad activa para el olvido, tan necesaria para re-crear la vida y el mundo, Nietzsche se ve obligado a contraponerle una facultad de signo opuesto gracias a la que el juego del mundo se fundamenta en una condición que excede las posibilidades del *niño*. Se trata de la cuarta transformación del espíritu, la clave del más alto orgullo de la conciencia humana. Hay algo que ni siquiera el *niño* puede hacer pero de la que depende toda la vida: *la voluntad de hacer promesas del individuo soberano*. Es algo crucial del pensamiento de Nietzsche que nos lo ha recordado la propia Hannah Arendt.⁷³

No se trata de un pasivo no poder librarse de la impresión grabada una vez ni de la “indigestión” de una palabra dada; sino de un querer negativo que mantiene en un esfuerzo conscientemente sostenido la palabra empeñada frente al río de todas las cosas y frente a la ruina natural que siempre nos

⁷⁰ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*. München, Piper, 1986, p. 22. Citado por E. Martínez, *op. cit.*, p. 114. La traducción completa tal y como aparece en la edición española es la siguiente. “La comprensión, sin embargo, no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogía y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta”. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, p. 17.

⁷¹ Sobre el valor que Hannah Arendt da a la *biografía* en tanto “único «alguien»” que se manifiesta mediante la acción y el discurso véase *La condición humana*, parág. 25.

⁷² “Y, sin embargo, es preciso interrumpir su juego; harto pronto el niño es arrancado del olvido”, *op. cit.*, p. 626. KSA, 1, pp. 249-250.

⁷³ H. Arendt, *La condición humana*, p. 264 y nota 83.

amenaza. Este nuevo nacimiento del hombre como parte del juego del mundo significa: “un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero» «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer (con toda seguridad) un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte”.⁷⁴ Interponemos con seguridad nuestra voluntad de hacer promesas no porque sea una acción cómoda o un acto reflejo sino porque nos responsabilizamos orgullosamente de la continuidad frente al Nihil y frente a la certeza de la muerte. El milagro de la natalidad no se sostiene sin más en el puro acto creador de seres únicos y cosas extrañas. Resistir en la voluntad de vivir reactivando sin fin el bloqueo natural y moral del mundo, dándole valor para que la vida se repita de nuevo desde su voluntad que es amor, interponer nuestra voluntad de hacer promesas, nuestra palabra a modo de escudo frente a la tendencia natural que es el olvido como forma de la muerte, esta fortaleza forma parte de las transformaciones del espíritu humano en tanto milagro de la acción y el discurso que nos revela la inutilidad del eterno retorno al margen del *alguien* y *quién* que con su nacimiento y su voluntad de hacer promesas hacen posible el juego del mundo. De nuevo el tema de la aristocracia, «el individuo que tiene respeto de sí mismo», hace su aparición porque no es la masa quien se hace cargo de la voluntad de hacer y cumplir las promesas por la sencilla razón de que en la masa no hay ningún *quién*.

F) “Y sin poder, afirmaba Arendt, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos”. El poder es lo que mantiene la supervivencia de la esfera pública, la condición de posibilidad de la aparición de cada uno de nosotros en tanto individuos iguales y distintos. El poder es la condición política —de *polis*— en donde los hombres actúan y hablan.⁷⁵ Poder en el sentido griego de *dynamis*, latino de *potentia* y alemán de *Macht* que no procede de *machen* (hacer, trabajar, en el sentido de “producir” y “fabricar”) sino de *mögen* y *möglich*, raíz que señala su carácter “potencial”.⁷⁶ De

⁷⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 1. Madrid, Alianza, 1975, p. 66. KSA, 5, p. 292. El subrayado es de Nietzsche y lo que va en paréntesis obedece a una matización que hay que hacerle a la traducción de Andrés Sánchez Pascual. Este traduce “resulta lícito interponer *tranquilamente* un mundo de cosas” porque se le escapa el sentido de “virtud” en tanto *veracidad* que tiene “Gedächtniss des Willens”. Por eso hemos preferido la traducción en este punto que hace Luis Díaz Marín en *op. cit.*, Madrid, Busma, 1985, p. 78. KSA, 5, p. 292.

⁷⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 223.

⁷⁶ *Idem*.

este decisivo análisis filológico concluye Hannah Arendt que “el poder es siempre un poder potencial”. A diferencia de la “fuerza”, que es la cualidad natural de un individuo aislado, el poder implica la pluralidad de la acción y el discurso, y desaparece en la dispersión. Y por esta razón ontológico-política el poder de la *polis* que aspira a la omnipotencia siempre acaba implicando la destrucción de la pluralidad.⁷⁷

Pues bien, hemos llegado a nuestra cuestión principal: ¿qué es la Voluntad de Poder? Si la hacemos derivar de *machen* entonces *Der Wille zur Macht* se convierte en el marco ontológico que fundamenta la economía política del III Reich, clave filosófica que alumbra el ideal máximo educativo del Reich en tanto fabricación del *Übermensch ario*. Pero a costa del propio Nietzsche porque frente a la omnipotencia del monoteísmo al que, en definitiva, se reduce toda voluntad de poder como producción en serie (“Ein Volk ein Reich ein Führer”) se reivindica, como uno de los ejes fundamentales de su pensamiento, la recuperación “griega” del *politeísmo* y *perspectivismo* en tanto fundamento de los “espíritus libres” y “buenos europeos” *quienes*, frente a la mendaz y narcisista autoadmiración que se exhibía en Alemania como signo de *alemanidad*, tuvieron el valor de interponerse con la palabra en tanto que se autoconsideraban *Wir Heimatlosen*, como *apátridas*⁷⁸ que señalaban el problema: “Veo muchos *soldados*: ¡muchos *guerreros* es lo que quisiera yo ver! «Uni-forme» se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea «uni-formidad» lo que con ello encubren!”⁷⁹

Frente a lo que se puede creer, el ateo para la *polis* y para la democracia siempre será el monoteísta, el que constantemente pretenderá encorsetar al hombre —“y a la mujer” (Graciela Hierro)—⁸⁰ en un uniforme y bajo una sola dirección y, de ahí, que los dioses murieran de risa en el Olimpo cuando precisamente un dios pronunció la palabra más atea: “La palabra: «¿Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!» —un viejo dios uraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo. Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad en que existen dioses, pero no dios?»”⁸¹

Pero tensemos un poco más el arco...

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 224-225.

⁷⁸ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 148. KSA, 3, p. 491.

⁷⁹ F. Nietzsche, “De la guerra y el pueblo guerrero”, en *Así habló Zaratustra*, p. 79. KSA, 4, 58.

⁸⁰ Ante el fundamentalismo que se nos viene encima, tanto oriental como occidental, debo añadir al texto esta tan cariñosa como oportuna crítica que me hizo la doctora Graciela Hierro en el turno dedicado al diálogo.

⁸¹ F. Nietzsche, “De los apóstatas”, en *Así habló Zaratustra*, p. 256. KSA, 4, p. 230.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término, afirma Hannah Arendt, el hecho de la *natalidad*, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. [...] Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un *Salvador*»⁸².

Ciertamente –dijo en una ocasión Zaratustra– mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en *aquél* reino de los cielos. (Y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba). Pero nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres –*y por eso queremos el reino de la tierra*»⁸³.

⁸² H. Arendt, *La condición humana*, p. 266. Subrayados nuestros.

⁸³ F. Nietzsche, "La fiesta del asno", en *Así habló Zaratustra*, p. 419. KSA, 4, p. 393. Subrayados de Nietzsche.

Entrevista

Entrevista a Juliana González

**Paulette Dieterlen
y Carlos Pereda**

¿Cómo surge en ti la vocación filosófica o más explícitamente, con qué otro tipo de vocación entra en conflicto, cómo te decidiste a estudiar filosofía y a ser filósofa?

Mi vocación surgió en el bachillerato. Sin embargo ya desde niña, la idea del filósofo estaba asociada a la de mi padre, quien había muerto antes de que yo naciera; así que había detrás de mí la figura o más bien el fantasma de un padre muerto, que a decir de mi madre y de todos los seres que estaban a mi alrededor, además de escritor, había sido “un filósofo”. Lo cual obviamente determinó mi vida.

Por otra parte, cuando entré a la Universidad Femenina para hacer el bachillerato tuve mi primer encuentro con todo el universo de la República española. Mis primeros maestros, fueron grandes intelectuales del exilio español, todos, de primerísima línea, que te transmitían un profundo amor tanto por la literatura como por la filosofía, principalmente. Entre ellos estaban doña Juana Ontañón, Arturo Souto, Rafael Segovia, Juan Espinasa, y muchos más. Esto, más el hecho de que mi padre también había sido novelista, generó en mí una dualidad entre la filosofía y la literatura que se prolongó por mucho tiempo. Carmen Rovira, que en estas épocas era una discípula cercana a José Gaos, fue mi maestra de filosofía en el bachillerato. Y cuando ingresé a la Facultad, entré directamente a entrevistarme con Gaos, quien sondeó mis motivos para estudiar filosofía; me hizo importantes advertencias y me orientó para escoger mis materias y mis profesores. En esas épocas existían tutorías desde los primeros estudios, decisivas, sin duda, para orientar a los alumnos.

Pero la dualidad vocacional persistió (no propiamente conflictiva), sobre todo cuando hice teatro y muy especialmente con mi cercanía al grupo que giraba en torno de la figura del gran poeta catalán Agustí Bartra (padre

de Roger); en este grupo estaban mis amigos más cercanos de “la espiga amotinada” (Shelley, Labastida, Oliva, Laco Zepeda, Bañuelos...) Además, en ese momento, el teatro me importaba particularmente no sólo como literatura dramática sino como actriz. Hice una obra preciosa de Bartra en la que también participaron Gironella, Bartolí y Vladi. Aunque también en esas épocas había en mí una gran inquietud por la pintura. Pintaba mucho, tomé algunas clases y quizá tenía algunas aptitudes para el dibujo, en especial, pero seguramente, no vocación.

¿También para la crítica?

Hice crítica de artes plásticas para el Suplemento Cultural de *Siempre!*, que en aquel entonces llevaban Benítez, Vicente Rojo, Gastón García Cantú, entre otros; estuve así trabajando en esta difícilísima tarea de la crítica de arte durante una larga temporada escribiendo cada ocho días una reseña de exposiciones de pintura, sobre todo.

¿Cuándo la vas a recoger?

Algún día, quizás. Pero creo que eran reseñas bastante malas.

¿Es cuando conoces a Remedios Varo?

Sí. Primero conocí su pintura en su primera exposición de la Galería Diana —hacia 1956, si mal no recuerdo. Luego conocí a Remedios en persona. Escribí una primera nota sobre su obra en *Siempre!* y a raíz de esto se consolidó nuestra amistad, que duró hasta su muerte en 1962. Incluso tuve el privilegio de que ella me diera algunas clases de dibujo, o más bien de “perspectiva”, en la cual, como sabemos, Remedios era absoluta maestra. No obstante, no prosperó mi inquietud por la pintura. Más bien con Remedios aprendí que no tenía nada que hacer en ese Universo, más que gozarlo para el resto de mi vida.

En la Facultad, todavía indecisa entre la filosofía y las letras, hice una carrera maravillosa: en el primer año estudié con Gaos la *Metafísica* de Aristóteles, traducida directamente del griego en un seminario que duró tres años. En 1957 se tradujo *Ser y tiempo*, lo que me permitió estudiar a Heidegger, también con Gaos. Al mismo tiempo, llevaba un curso —decisivo para mi formación— sobre la *Crítica de la razón pura* con Luis Villoro. En cuanto a los presocráticos y la metafísica los estudié con Nicol. Con Gallegos Rocaful, otro de los grandes filósofos del exilio que se suele olvidar, cursé las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel. Pero además de estudiar filosofía, simultáneamente a mis intensos estudios filosóficos, en estos primeros años ingresé al seminario de Literatura Dramática y Teatro con Luisa Josefina Hernández; asistí a cursos de pintura contemporánea con Ida

Rodríguez Prampolini, de historia con O'Gorman. Por eso digo que fue una carrera maravillosa. Y poco a poco fui reconociendo que detrás de todos mis diversos intereses humanísticos y artísticos había, desde siempre, la misma fundamental vocación filosófica. Creo que en el fondo nunca hubo indecisión: que era el "llamado" de la filosofía, lo que estaba debajo de todas mis inquietudes.

La siguiente pregunta está relacionada con lo que estabas comentando, ¿cuál fue tu experiencia en la Facultad en esa época?

Creo que no se puede evitar hablar de una "época de oro". A mí me tocó vivir ese momento, en verdad luminoso, extraordinario, ya no en Mascarones sino en Ciudad Universitaria. No conocí a Joaquín Xirau, ni a Morente, ni a Imaz, por ejemplo. A Mascarones sólo fui unas cuantas veces a algunas conferencias y a un examen profesional. Aun así me produjo un impacto imborrable. Cuando entré a la Facultad ésta tenía dos años de estar en Ciudad Universitaria y aún se dejaba sentir la nostalgia que tenían los maestros de eso que fue para ellos "Mascarones". Sin embargo, me toca vivir una Facultad verdaderamente excepcional, que reflejaba la cultura de México. La formación integral que yo adquirí, no sólo se debió a la diversidad de mis inquietudes, sino a la riqueza de opciones que teníamos en todos los campos: en la Historia, las Letras, la Psicología, la Filosofía, el Teatro. Esta formación la compartíamos todos los que formábamos parte de la Facultad, ya que no sabíamos a quién escoger en medio de tal riqueza y tal calidad del profesorado.

¿Cómo fue tu encuentro tan decisivo, como todos sabemos, con Nicol?

Mi encuentro con Nicol fue desde el primer año de carrera, en su curso sobre los presocráticos. Si algo podría rescatar en retrospectiva de lo que Nicol comunicaba como profesor, es la experiencia del *filosofar* como algo vivo, activo, en movimiento. Lo cual se debía ante todo a que Nicol comunicaba la experiencia del filosofar por la vía del *problema* filosófico y del *asombro* filosófico. Lo que Nicol te daba, te transmitía como catedrático, era un "estado" a la vez intelectual y emocional del acto filosófico. Estábamos en un vilo el tiempo que duraba la clase. Se decía que "dramatizaba" la filosofía; y en efecto la ponía en acción, en vida. Entramos a la filosofía por la puerta grande, que es, en efecto, la del asombro filosófico. Era un catedrático impresionante. Creo que no hubo nadie que pasara por el aula en que Nicol enseñó, que no recibiera este impacto. Gaos, en este sentido, era un profesor de otro estilo, de otra manera de entender y comunicar la filosofía, con otras virtudes didácticas. Pero también era un magnífico, excepcional maestro.

Sin embargo, no fueron sólo los cursos lo que me atrajo de la filosofía de Nicol. En 1957, cuando cursaba el segundo año de la carrera, apareció su *Metafísica de la expresión*, y se me solicitó una reseña de la obra; misma que nunca hice pero cuya lectura me hizo decidir con toda claridad que mis intereses filosóficos estaban cerca del autor de esas ideas. En esa época también tenía una tesis casi terminada sobre estética; había estudiado dos años de alemán y gestionaba una beca para irme a Alemania. Sin embargo, cuando leí la *Metafísica de la expresión*, descarté estos proyectos y quedé, a partir de entonces, intensamente afectada por los problemas de la metafísica, en su historia y en el presente. Entré así al seminario de Nicol donde permanecí veinte años; primero como alumna de la carrera y después ya como maestra de la Facultad. El seminario de Metafísica tenía una doble virtud: por un lado, uno asistía a la gestación del pensamiento de las ideas del propio Nicol, y todos colaborábamos y participábamos de algún modo en el proceso creador. Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, teníamos que aprender a pensar por cuenta propia y, en especial, formarnos en los clásicos. Ahí trabajamos intensamente, no sólo en los textos de los griegos sino, por ejemplo en los filósofos modernos, como Descartes, Spinoza, Leibniz, y muy señaladamente en la obra de Heidegger. En este sentido, el seminario fue enormemente formativo. Es cierto que no era privativa de Nicol la conciencia de que uno sólo se forma filosóficamente estudiando a los clásicos: éste era, desde luego, un *desideratum* de todos estos grandes maestros. Y lo mismo con Nicol. Los años que pasé en el seminario fueron años en que leí, de principio a fin, a muchos de los principales autores de la historia de la filosofía. Recibimos en aquel entonces una formación que bien quisiéramos tener ahora, sinceramente.

¿Que pasó con tus intereses estéticos?

Ese proyecto se quedó ahí, varado y más bien crecieron en mí, día a día, las preocupaciones existenciales. Mis grandes amigos eran también en ese entonces por un lado, José Luis Cuevas y por el otro Salvador Elizondo. Ellos representaban los mundos de vanguardia, por decirlo de alguna manera. Mis libros de cabecera en esos tiempos eran *Los endemoniados* de Dostoyevski y *Ulises* de Joyce. Todo ello contribuyó a formar en mí una concepción del mundo que difícilmente cabe definir.

Y crecieron también mis preocupaciones éticas. Me dediqué así a la tesis de maestría, entrando directamente al análisis crítico de la filosofía existencial. “Habité” por dos o tres años la “cámara oscura” del existencialismo, en especial el de la filosofía y la literatura de Sartre, que me produjo un impacto terrible sobre todo por sus desenlaces aporéticos, precisamente para la ética.

Y para el doctorado decidí estudiar la metafísica de Nicol, tarea que me

llevó un buen tiempo porque me remitió además a muchas lecturas; finalmente hice la tesis que luego publiqué como libro.

Después regresé a mis propias búsquedas en la ética. La ética fue el punto de confluencia de mis inquietudes artísticas y vitales con las filosóficas, de orden teórico. Y la ética que me ha importado siempre es una ética *ontológica*, de raíz fenomenológica y existencial; nunca me ha interesado una ética formal. En mi seminario de Ética, ya como profesora, entré de lleno a estudiar la crisis contemporánea de la ética. Este fue el tema central y este ha sido el campo de investigación en el que me he concentrado desde entonces. Investigué el problema de la moralidad de Marx, y después entramos con Nietzsche y con Freud. Los tres pensadores llamados de “la sospecha”. Con Freud quedé devorada; casi siete años me llevó la lectura completa de su obra, hecha desde un punto de vista ético y ontológico. Mi primer contacto con el psicoanálisis lo tuve también en mis años de estudiante en la Facultad, muy joven, justamente a través de Santiago Ramírez padre, quien impartía, con Ricardo Guerra, un curso conjunto de “Filosofía y psicoanálisis”, al cual asistí con enorme interés; por esos tiempos conocí asimismo a Erich Fromm y a Dávila, su principal discípulo, que daba clases en la Facultad. De modo que también tuve, desde mis primeros años de formación, una llamada hacia la psicología y el psicoanálisis. Y cuando entré en la obra de Freud se me abrieron otras perspectivas, nuevas “ventanas” para los problemas del hombre y de la ética. En este momento me concentré en mis propias búsquedas en la Filosofía Moral, y pude recibir otro tipo de enseñanza (menos “sublime” —diría Pereda—) y sin perder de vista mi interés principal por una fundamentación ontológica de la ética.

Creo que, en todo este tiempo, no he pensado nada que no vaya precisamente por ese camino; y si busco las bases ontológicas y antropológicas de la ética he tratado de hacerlo, muy cercanamente a *los críticos de la ética*; en especial, Freud y Nietzsche. Mis trabajos sobre éste último han dado lugar a varios artículos, tres de los cuales reuní en mi libro *El héroe en el alma*.

Por otro lado, he de decir que jamás he dejado de interesarme por Platón.

En una época, la separación entre pensamiento marxista a ultranza y el pensamiento analítico —que comenzaba a ser influyente entre nosotros— era muy fuerte. ¿Cómo te sentías investigando el problema moral en Marx, cuando desde ciertos puntos de vista éste no se planteaba, ya que las discusiones giraban más bien en torno al carácter científico del pensamiento marxista? ¿Cómo te sentías sosteniendo una posición que en realidad no se adecuaba a las dos tendencias más fuertes?

Creo que en esta panorámica general que les estoy dando, tan a grandes y burdos trazos, se puede vislumbrar un estado de soledad filosófica. Y no

sólo eso, sino también la presencia de una especie de “estigma”, por el sólo hecho de haber *optado* por Nicol. Primeramente, es insoslayable el hecho de que Gaos fue, y ha seguido siendo, una figura dominante dentro del mundo de la filosofía española que llega a México en el exilio. La presencia de Gaos era tan fuerte, y su influencia en sus discípulos tan decisiva, que opacó sin duda a la de Eduardo Nicol —esto sin tomar en cuenta las graves discrepancias que hubo entre ambos, sobre todo en torno a Ortega y Gasset. Y después, ya en otras épocas, lo dominante no fue la influencia del gaosismo, sino las confrontaciones entre ciertas corrientes de pensamiento. Al principio de mis estudios, quedaban los restos de la escolástica, representada por Oswaldo Robles, en choque irreconciliable con el neokantismo. (Fue por éste último que tuve una liga con la estética kantiana y un aprendizaje de la obra de Cassirer, fundamental en mi propia formación.)

Después, los neokantianos y los neotomistas dejaron de tener presencia importante en la Facultad; se disolvieron y surgió esa otra gran polaridad entre “filosofía analítica” y “marxismo”. De modo que quienes nos acercábamos a *otro* tipo de filosofar, que no era marxismo ni analítica, que para colmo era la “metafísica”, estábamos condenados a la descalificación y al ostracismo. Cuantos estuvimos cerca de Nicol y de eso tan desacreditado y “obsoleto” como la metafísica, hemos atravesado por caminos muy difíciles y hemos tenido que hacer un gran esfuerzo sobre todo para mantener una lealtad a las propias creencias y valores filosóficos. Por fortuna, hasta la fecha la filosofía de Nicol sigue teniendo sentido para mí. En realidad ya no sé qué tanto de ella he incorporado a mis propias búsquedas —e incluso a mi vida. Llega un momento, en general, en el que ya ni siquiera citas o mencionas a aquellos de quienes te nutriste, porque son tan fundamentales para ti que forman parte de tu propio ser.

Regresando a lo que me preguntan. Sí, fue muy difícil estudiar el problema de la moralidad en Marx, no sólo porque el marxismo no tiene propiamente una preocupación por esta cuestión, sino porque había que enfrentar las tendencias de un marxismo dogmático. Pues sin duda hubo épocas dogmáticas del marxismo dentro de la propia Facultad, como las hubo en el mundo, y esto no lo podemos soslayar.

Vayamos a una pregunta que nos hace bajar del cielo a la tierra ¿en qué sentido tu experiencia administrativa, en particular tu experiencia difícil, y al mismo tiempo gozosa, como directora de la Facultad de Filosofía y Letras, ha influido en tu vida filosófica?

Esto de lo difícil y lo “gozoso”, lo dicen porque lo hemos compartido, tanto tú Carlos, como tú Paulette, que han estado a cargo del posgrado de la

Facultad y yo en la dirección; estamos hablando, sin duda, de una experiencia compartida.

Con relación a la pregunta concreta: siento que todavía no ha llegado el tiempo en el que pueda cobrar un poco de perspectiva y hacer balance de la experiencia. Una vez que ésta termine tendría que pensar de qué manera ella ha podido afectarme en mi vida filosófica. No lo sé. Conuerdo con lo que dicen al describirla como experiencia de goce y al mismo tiempo de sufrimiento, pero no creo que pueda decir que me ha nutrido filosóficamente más que cualquier otra experiencia vital. Más bien creo que ha sido al revés. Desde que empecé con la dirección he intentado ver cómo vincular las ideas y los valores de mi mundo filosófico, con la realidad práctica y concreta del trabajo directivo, con mis responsabilidades en la Facultad, con mi participación en el Consejo Universitario, en mi diálogo con mis colegas directores, etcétera. O sea, cómo puede la filosofía llegar, de alguna forma, por remota que sea, a un universo práctico, concreto y tan complejo como es el de nuestra Universidad. Es ahí donde he sentido que esta experiencia presenta un reto muy difícil. Porque la filosofía tiene además un lenguaje abstracto, difícilmente comunicable en mundos tan diversos, en ámbitos tan diferentes como son todos aquellos que conviven en la UNAM. Pero siempre he sabido también que de lo que se trata, en el fondo, es de atender a problemas prácticos de orden educativo, humano en general, y de hacer expresa una idea de la Universidad y de los valores que a nuestro juicio la constituyen. Desde que entré a la dirección sentí, al principio un poco a ciegas, que mi trabajo directivo era otra modalidad de *praxis* dentro de mi ejercicio filosófico, análogo a la docencia, que es sin duda la principal modalidad de la *praxis* filosófica. A siete años de distancia veo que siempre he tenido seguridad de que hay un vínculo entre lo académico y lo académico-administrativo que corresponde de algún modo a la relación entre lo teórico y lo práctico; esta convicción ha estado siempre presente, y ha dirigido en gran medida mi quehacer cotidiano como directora.

Háblanos un poco del papel que has jugado en la reivindicación de la presencia de las humanidades en la Universidad y también de la presencia de la Facultad en el mundo cultural mexicano.

He podido constatar en estos años que la Facultad de Filosofía y Letras tiene un lugar, un sitio bien definido y respetado, y juega un papel realmente importante en el contexto general de la vida de nuestra Universidad. De ahí la responsabilidad que he sentido en todas las “comisiones” de que he formado parte, en los “Colegios de directores”, en el Consejo Universitario donde he tenido que llevar esa voz que se emite desde la perspectiva humanística –y también filosófica ¿por qué no? Y es absolutamente indispensable que

esta perspectiva esté siempre presente y cuente en el rumbo de la vida universitaria.

Por otro lado, esta Facultad siempre, no sólo ahora ha tenido una resonancia en la cultura nacional, y ha sido un espacio de expresión libre y de crítica. Tiene una personalidad propia en el mundo cultural del país y la ha tenido siempre. En la actualidad no pasa otra cosa sino que, simplemente, la Facultad sigue su curso natural. No creo que nuestra gestión haya propiciado otra cosa que no corresponda al propio *elán* vital de esta Facultad. Consciente e intencionalmente, hemos procurado que ella sea lo que es y ha sido a lo largo de su historia. Y no podemos olvidar que la Facultad de Filosofía y Letras está intrínsecamente unida a los institutos de humanidades; no creo que se la pueda concebir sin ellos. Los profesores y los investigadores de las disciplinas humanísticas configuramos en realidad un todo unitario; y así concebida, como “Filosofía y Letras”, esta Facultad sigue siendo alfa y omega de las humanidades, aun con todas sus insuficiencias y todas las nostalgias de otros tiempos que sin duda fueron más ricos y más creativos que éstos.

Para terminar, ¿cuál es, más que tu visión, tu esperanza en torno a la filosofía en México y en lengua castellana?

La esperanza, que comparto con muchos, es que de verdad lleguemos a constituir algún día una comunidad filosófica iberoamericana. Este es un empeño que ha surgido de diversos lugares y que ojalá, se logre consolidar. Algo se ha hecho al respecto. La Asociación Filosófica, por ejemplo, ha servido para unirnos con los filósofos de América Latina y de Norteamérica, y, desde luego, con los filósofos españoles. Los encuentros institucionales que hemos realizado aquí, en España, en Argentina, en Perú, en Colombia, nos cohesionan sin duda, nos comunican. Pero nos falta una enormidad para que de verdad logremos una auténtica comunidad filosófica. No nos conocemos, no hemos desarrollado una comunidad crítica. Cuando hay crítica, ésta suele ser una erística bárbara, caníbal, en donde se pone la “inteligencia” simplemente al servicio de la eliminación del otro. Lo cual, además de contrario a la genuina filosofía, me parece absolutamente estéril y simplemente devastador. No hemos desarrollado la posibilidad de conocernos en serio, de discrepar en el entendimiento y en el respeto, y nos hemos quedado en un mero rechazo refractario o en un simple desconocimiento mutuo. Lo que ocurre en los congresos, además, y que no es sólo un fenómeno de nuestro mundo académico, es que casi siempre lo que con tanta frecuencia se ha denunciado, sin que se logre superar: el puro monólogo estéril, de las supuestas —y más bien “lineales”— “mesas redondas” incapaces de generar el verdadero diálogo filosófico. En el mejor de los casos, en los congresos se recibe cierta información, pero no se produce la verdadera comunicación crítica, filosó-

fica. Estamos atomizados, dispersos, contando con una idea superficial unos de otros. Mi esperanza es que algún día superemos esto. De acuerdo con nuestra natural comunidad lingüística y cultural tenemos todo para hacer una genuina comunidad filosófica, para verdaderamente pensar juntos, discrepar juntos; para conocernos y trabajar en vínculo efectivo unos con otros. Se puede ver por ejemplo que sólo nos leemos cuando presentamos o reseñamos los libros recién publicados, y sólo suele ser en estas ocasiones cuando dialogamos un poco. Después, todo parece quedar igual. Escribes un libro, algunos colegas lo comentan o tu comentas los libros de otros y hasta ahí. Pero no se genera un mundo intelectual, filosófico, de crítica fecunda, que tenga una identidad, una vida propia, continua. Crear esta identidad “hispanoamericana”, o “iberoamericana” es el ideal que se persigue por muchas vías. Entre ellas, por ejemplo, uno de los intentos más significativos es la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Sin embargo, por su costo y su distribución es difícil tener acceso a esta obra en México, y me imagino que otro tanto sucede en Perú o en Chile. De modo que, si bien se hacen esfuerzos tan importantes como éste, otros obstáculos dificultan la comunicación y la verdad es que en general no hemos constituido aún una cultura filosófica común. Y eso es lo que realmente nos está faltando. Independientemente de que sigamos trabajando con filósofos de otras comunidades y otras lenguas. La filosofía es obviamente universal e “internacional”. Pero eso no significa que no produzcamos filosofía *desde nosotros* y que no hayamos de generar nuestra propia identidad cultural y nuestra comunidad por medio de una efectiva comunicación. Creo que estamos en el camino, y en México particularmente se vienen haciendo importantes esfuerzos, y en España no se diga; pero todavía nos hace falta construir esa comunidad crítica, fundada en el recíproco conocimiento. Esa es mi esperanza.

Discusión

Vértigos argumentales y antifundamentalismo

Sergio Martínez

La principal tarea a la que uno debe de abocarse es la de formarse el juicio, para hacerlo tan preciso como sea posible, y esto es el tema de nuestro estudio. Uno se sirve de la razón para adquirir las ciencias, y uno debería de utilizar las ciencias como un instrumento para perfeccionar la razón.

Arnauld y Nicole, *La lógica o el arte de pensar*

Este trabajo es una reflexión acerca de lo que considero es el problema filosófico alrededor del cual gira el libro de Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*;¹ el problema de reconocer y elaborar la pertinencia de una fenomenología de la argumentación (y en particular de ese fragmento de la *patología de la argumentación que conforman los vértigos*” en una teoría de la argumentación. Si bien estoy de acuerdo en gran medida con la manera que Carlos Pereda muestra cómo una teoría de la argumentación debe de tomar muy en serio el tema de la fenomenología de la razón, me parece que Pereda considera esa fenomenología de una manera muy estrecha, y que esto está relacionado con un titubeo importante en la manera como Pereda pretende mostrar la pertinencia de la fenomenología de la razón para una teoría de la argumentación. El objetivo de este trabajo es hacer ver la importancia y las implicaciones de este titubeo.

El tema central de la epistemología clásica fue formulado por Locke en la introducción al *Ensayo* en 1690:

If by this inquiry into the nature of the understanding, I can discover the powers thereof, how far they reach; to what things they are in any degree proportionate; and where they fail us, I suppose it may be of use to prevail with the busy mind of man to be more cautious with things exceeding its comprehension.²

¹ Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*. Barcelona, Anthropos, 1994.

² John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York, Dover, 1959. (Reimpresión de la primera edición de 1690.)

En esta formulación clásica de Locke se encuentran ya claramente delineados los dos elementos cuya articulación teórica constituye el núcleo de la epistemología clásica: el problema de evaluar las capacidades cognoscitivas de los seres humanos, y la pregunta acerca de cómo mejorar esas capacidades cognoscitivas. Implícitamente, en Locke, y en todo el proyecto de la epistemología clásica la relación entre estas dos cuestiones centrales de la epistemología tenía lugar de forma natural por medio de mecanismos psicológicos que de manera “automática” traducían para nosotros rasgos del mundo exterior en grados de creencia, mecanismos que obedecían el cálculo de probabilidades.

A mediados del siglo XIX una serie de dificultades con esta concepción clásica de la epistemología, y con el concepto de conocimiento científico al que dio lugar y del que proviene, hace que esta concepción se abandone a la vista de toda una nueva manera de entender lo que es el conocimiento. Buena parte de la epistemología del siglo XX parecería absurdo y sin sentido a esta tradición clásica representada paradigmáticamente por la *Lógica* de Arnauld y Nicole (utilizada como libro de texto desde 1662 hasta finales del siglo XIX). Este sin sentido provendría no sólo de la manera de plantearse muchos problemas, sino por la ausencia de la preocupación fundamental que motivaba toda esa tradición, la preocupación por la relación entre la cuestión evaluativa de nuestras capacidades cognoscitivas, y el problema de cómo articular ese diagnóstico en un mejoramiento de nuestros juicios. Esta indeclinable relación entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico se articula en la tradición clásica como una relación entre una lógica inductiva cuya normatividad proviene del cálculo de probabilidades y de la psicología. Es esta manera de entender la epistemología a la que Frege y la tradición analítica a la que da lugar, se oponen.

Para Frege, las leyes de la lógica no son “leyes psicológicas de cosas que se toman como verdaderas, sino leyes de la verdad”. Frege pensaba que si bien la lógica no era una buena descripción de la manera como los agentes pensaban, era una buena descripción de como debían de pensar. A muy grandes rasgos, podemos decir que lo que Frege hace es poner en el lugar que ocupaba el cálculo de probabilidades, como norma *a priori*, a la lógica deductiva de predicados. A través de este proceso se pierde la manera tradicional de establecer la conexión entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico en una teoría de la argumentación.

Frege parece haber pensado que una vez que conocemos las leyes de la lógica como verdades objetivas, toda cuestión normativa puede y debe reducirse a esas leyes y al estudio de sus consecuencias. Por supuesto, la idea de Frege no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis de Frege y sus seguidores es más bien que

esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de esas normas de razonamiento correcto a los que podemos considerar los ideales de toda argumentación racional. Así, la única terapia posible (epistemológicamente significativa) consiste en aprender lógica.

En esta terapia radical matematizante, la epistemología analítica que se deriva de los trabajos de Frege no se distingue mucho de algunas tendencias de la epistemología clásica que pensaban que la única manera de mejorar nuestras capacidades epistémicas era estudiando la teoría de las probabilidades. Hay sin embargo una diferencia importante en la relación que la tradición clásica establece entre la teoría de las probabilidades y la epistemología, y la relación que establece la epistemología analítica entre lógica y epistemología. Esta diferencia está íntimamente ligada al papel que juega la psicología en la epistemología de acuerdo a la tradición clásica a diferencia de la oposición que se formula entre psicología y epistemología en la tradición analítica.

En la epistemología clásica el establecimiento del nexo apropiado entre el aspecto evaluador y el aspecto terapéutico de la epistemología requiere no sólo de un estudio profundo de la teoría de las probabilidades y de su interpretación, por ejemplo respecto a la caracterización de principios básicos de inferencia como los principios de Bayes (de la probabilidad inversa) y la ley de los grandes números, pero también requiere de un estudio empírico de las capacidades cognoscitivas de los seres humanos que sería parte de lo que Pereda llama la fenomenología de la argumentación. *Sólo teniendo una idea clara de la estructura cognoscitiva que tenemos de hecho es posible establecer una relación entre evaluación y terapia. En particular, no puede ser epistémicamente obligatorio algo que no es accesible y factible desde el punto de vista de las capacidades cognoscitivas que de hecho tenemos.*

Sin embargo, en la medida que se pretende que toda norma o prescripción acerca de la manera como un agente debe de pensar, puede derivarse de principios *a priori* (y de las leyes de la lógica), no puede haber ningún interés en estudiar la manera como de hecho pensamos para llegar a conclusiones acerca de cómo debemos de pensar. Es suficiente con estudiar y entender el concepto de verdad lógica. Esta es la idea que está detrás de los proyectos de Reichenbach, Popper y Carnap. Si bien Carnap se dio cuenta que la epistemología analítica requería algo más que prescripciones deductivistas, sus intentos y los intentos de sus seguidores por formular esos principios no deductivistas no han tenido éxito.

Este fracaso, entre otras cosas, muestra la profunda brecha que existe entre un proyecto clásico en el cual el razonamiento inductivo no es esen-

cialmente problemático, y el proyecto analítico en el que lo es. Pero ahora, de esta historia solo me interesa decir algo muy básico acerca del proyecto de Frege y Carnap, y del proyecto analítico en general. Todo lo que quiero es decir lo suficiente para que quede claro el contraste que quiero hacer ver entre el proyecto clásico y el proyecto analítico, para luego utilizar ese contraste para situar el tipo de antifundamentalismo que propone Carlos Pereda.

Como ya dije, pero no está de más recalcar, la idea de Frege y Carnap no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis más bien era que esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de las normas del razonamiento correcto. Pero aun si fuera posible encontrar esos principios que Carnap y su generación buscaron denodadamente, habría todavía serias dudas respecto a su aplicabilidad en epistemología. Una serie de estudios en psicología del razonamiento muestran que aun en el caso que esos principios suplementarios pudieran encontrarse, no es plausible pensar que tales principios pudieran ayudarnos a mejorar la manera como de hecho razonamos. Esto es así porque, como muestran los trabajos de C. Cherniak y otros, estos principios suplementarios no serían psicológicamente factibles, esto es, no podrían servir de guía del razonamiento dadas nuestras limitaciones para procesar información y de memoria.³

Esta conclusión se refuerza con uno de los resultados más robustos de la filosofía de la ciencia de las últimas décadas: que los principios del razonamiento correcto en la ciencia tienen muy poco que ver con el tipo de normas que pueden explicarse a partir de principios analíticos. Incluso en relación con reglas muy simples de inferencia lógica es posible notar una brecha importante con el tipo de problemas que plantean cuestiones relacionadas con el crecimiento del conocimiento. Por ejemplo, supongamos que q se sigue de p , y que s cree que p ; no se sigue que s debe de creer q . Si por alguna razón consideramos implausible a q , el hecho de que q se siga de p puede más bien llevarnos a cuestionar nuestra creencia en p . Las normas de razonamiento importantes para la construcción del conocimiento, o por lo menos muchas de ellas, deben aplicarse a este tipo de procesos de formación de creencias.

Hay una pregunta que nunca se formula la epistemología analítica, simplemente porque no tiene sentido en ese marco, a saber, la pregunta acerca de la posible existencia de normas de razonamiento que regulen la indaga-

³ Véase por ejemplo el libro de C. Cherniak, *Minimal Rationality*. Cambridge, MIT Press, 1986, en donde se muestra la seriedad de esta dificultad incluso en el caso de la implementación psicológica de la lógica deductiva. Véase también Gilbert Harman, *Change in View*. Cambridge, MIT Press, 1986.

ción y la deliberación en ciertos contextos (y no en otros), un tipo de “lógica” a la que muchas veces se le conoce como, o se le asocia con una, “lógica del descubrimiento”. La sospecha (muy probablemente correcta) de que no es posible encontrar normas de razonamiento de *aplicación universal* (no contextuales) que se apliquen a procesos de formación de creencias y juicios parece ser la única motivación para ignorar una búsqueda por las estructuras normativas (que no serían de aplicación universal) del contexto de descubrimiento. Pero si se toma en serio la existencia de tal tipo de normas, entonces este tema debería de ser de primordial importancia para cualquier estudio del origen de la normatividad epistémica de patrones de razonamiento y reglas de inferencia.

La epistemología analítica nos lleva a creer que estamos frente a un dilema respecto a la naturaleza de las normas del razonamiento. O bien las normas del razonamiento son independientes del contexto (*i. e.* tienen validez universal), o bien no hay norma posible. Esta es una consecuencia de los supuestos de la epistemología analítica mencionados arriba que han tenido profundas implicaciones para la manera como se plantea el estudio de la razón humana desde una perspectiva filosófica. A diferencia de la opinión de Arnauld y Nicole citada en el epígrafe, de que debemos de utilizar las ciencias como un instrumento para *perfeccionar* la razón, *no sólo para ilustrarla*, la epistemología analítica sugiere que las ciencias pueden servir como una fuente de ilustraciones acerca de cómo se usa la razón, pero que no tiene nada que decirnos respecto a cómo perfeccionarla.⁴ El ámbito de la reflexión filosófica aparece como claramente separable del ámbito de la construcción de normas epistémicas en la ciencia.

Por ejemplo, en el contexto de la concepción analítica predominante en este tipo de estudios, en teorías del juicio probabilista es común hacer la distinción entre los “necesitarianistas” que piensan que todos los agentes racionales, que racionales, deben de llegar a los mismos juicios probabilistas,

⁴ Muchos filósofos contemporáneos estarían seguramente dispuestos a pensar que lo que he caracterizado como “epistemología analítica” es un programa muerto que hay que dejar descansar en paz. Pero el hecho es que mucho de lo que se hace en filosofía hoy en día sigue los ritos analíticos en el planteamiento de problemas. En particular, no creo que haya ninguna otra motivación para ignorar la psicología y la historia de la razón, y en particular lo que Carlos Pereda llama la “fenomenología de la argumentación” para un estudio filosófico de las normas epistémicas, excepto la que proporciona el mito analítico de que no es posible en principio formular normas que no tengan aplicación universal. Como veremos más adelante Carlos Pereda se deja seducir por ese mito en algunos puntos cruciales de su planteamiento, a pesar de reconocer y defender lúcidamente la importancia de la fenomenología de la razón en una teoría de la argumentación.

dada la misma evidencia, y los personalistas que consideran que la prescripción para agentes racionales consiste en elegir probabilidades sólo sujetas a las restricciones de coherencia implícitas en el cálculo de probabilidades. Esto es, o bien la evidencia determina el juicio, o bien la evidencia se restringe a imponer condiciones a los posibles juicios. No se considera la posibilidad que la evidencia determine hasta cierto punto, o en ciertos "contextos" a los juicios. Esto es, o bien explicamos la indagación y la deliberación racional a partir de la existencia de un sistema determinado y fijo de principios aplicables a todo agente en todo lugar y tiempo, o bien abandonamos la pretensión de que existan normas del juicio probabilista que vayan más allá de las restricciones que a esos juicios impone el cálculo de probabilidades, un sistema de normas que puede considerarse puede derivarse de un análisis *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.

Esta misma dualidad tajante, implícita en la epistemología analítica, ha tenido serias repercusiones en discusiones acerca de metodología científica. La pretensión de Feyerabend de que el único principio metodológico válido es "todo vale" parece tener el mismo origen. Feyerabend muestra que no hay principios de validez universal que puedan servir de normas de razonamiento en la ciencia, y de allí parece sugerir que la única conclusión posible de su argumentación es que la ciencia es una manifestación cultural entre otras, una caracterización que en particular negaría la existencia de normas epistémicas cuyo estudio por la filosofía podría ser importante para explicar la naturaleza del conocimiento científico y el origen de sus pretensiones normativas epistémicas.

La sorpresa de muchos filósofos analíticos acerca de las implicaciones del trabajo de Kuhn y Feyerabend para teorías de la razón científica, y en particular acerca del mito de lo que Carlos Pereda llama una "razón austera", sólo puede entenderse en el marco de una concepción de la racionalidad que en el trasfondo asume que la razón sólo puede ser austera.

El desprecio por un estudio serio y sistemático de metodologías probabilistas en la filosofía de la ciencia parece también tener el mismo origen: el prejuicio heredado de la tradición analítica de que los juicios probabilistas, en la medida que no pueden fundamentarse en principios de validez universal (*i. e.* más allá de la aceptación de las implicaciones que para nuestro razonamiento tienen los principios del cálculo de probabilidades), no pueden ser útiles en un estudio filosófico de lo que es la ciencia. La importancia que se le da en la filosofía de la ciencia contemporánea al bayesianismo en aplicaciones a cuestiones de metodología científica, más que verse como una excepción debe verse como una confirmación de esta tendencia. El bayesianismo pretende hacer compatibles el requisito de la universalidad de las normas con el uso de reglas probabilistas de inferencia.

Carlos Pereda quiere mediar en esa oposición entre polos opuestos. Entiendo y comparto en gran medida sus intuiciones y su proyecto. Comparto muchos de sus diagnósticos y tesis, y entiendo sobre esa base la importancia que le otorga a la búsqueda de un “antifundamentalismo amplio” —como él le llama— que parte de aceptar “un conjunto numeroso de saberes particulares, así como una serie de criterios en tanto virtudes procedimentales, a la vez, sin que ni los unos ni las otras, posean prioridad”.⁵ Estoy de acuerdo con la metáfora básica de esta concepción del conocimiento, la idea del conocimiento como una “espiral epistemológica” que es el resultado de la búsqueda de un “equilibrio reflexivo” entre nuestros ejemplos de saber y nuestros criterios. Me parece además totalmente apropiado a este tipo de proyecto el partir de un estudio de la fenomenología de la razón, de ejemplos en donde se detectan “vértigos” y otros “defectos” en nuestra razón, como punto de partida para una teoría acerca de lo que Pereda llama la razón enfática, “la razón subdeterminada pero auxiliada en sus varios ciclos argumentales por las virtudes, tanto epistémicas como prácticas”. Estoy también de acuerdo con la convicción implícita de que es necesario recuperar en epistemología el balance entre los aspectos evaluativos y los aspectos terapéuticos de la razón; una epistemología para dioses no es epistemología.

Me parece, sin embargo, que el proyecto de Carlos Pereda adolece de tensiones importantes que generan dudas respecto al alcance de su trabajo. Paso a hacer un diagnóstico de la etiología de esas tensiones.

En primer lugar, no es claro cómo es que Pereda pasa del rechazo del fundamentalismo, y su opuesto, el antifundamentalismo absoluto (*i. e.* relativismo), a la idea de que el antifundamentalismo que hay que defender es el “antifundamentalismo amplio” o “multifundamentalismo”. Sobre todo, creo que Pereda no da ningún argumento que excluya el tipo de alternativa que es más común en la epistemología de los últimos veinte años, las posiciones “confiabilistas” (como la de Sosa o la de Goldman), posiciones que se caracterizan por tratar de resolver el problema de la justificación en términos de la imposición de una condición de confiabilidad: para que una creencia verdadera cuente como justificada debe de ser el resultado de un proceso “confiable”; un proceso confiable es un proceso que generalmente produce creencias verdaderas.

Aunque coincido con Pereda en que la alternativa del confiabilismo no es una alternativa promisoría, Pereda no da ningún argumento para decir por qué este tipo de posiciones no son dignas alternativas en el contexto de su proyecto. Pereda explícitamente nos dice que por virtud epistémica entiendo una disposición de las personas o argumentos a operar como conducto-

⁵ C. Pereda, *op. cit.*, p. 304.

res de verdad -y esto es precisamente lo que exige el confiabilismo.⁶ Si toda virtud epistémica es aquella que promueve la confiabilidad de los agentes, entonces el multifundamentalismo de Pereda no parece ser sino una versión de confiabilismo. El confiabilismo no tiene que ser fundamentalista en la medida que no requiere de un “apoyo indubitable”, de una “justificación incorregible”, que es lo que según Pereda caracteriza al fundamentalismo. Pero aun si Pereda pudiese distinguir su posición del confiabilismo, habría que argumentar los pros y los contras de su posición *vis a vis* con el confiabilismo (en sus diferentes variantes). Por lo menos a primera vista el confiabilismo de Goldman, por ejemplo, parece ser un contexto apropiado para elaborar un proyecto de razón “incierto” o “enfática”. Es más, Stich muestra en el capítulo seis de *The Fragmentation of Reason*, que un confiabilismo como el de Goldman podría modelar una razón enfática a través de su sensibilidad a contextos.⁷ Además, ciertamente, un confiabilismo como el de Goldman claramente acepta el holismo de lo mental que a Pereda le parece distintivo del “saber humano” como el producto de la razón enfática no determinista.⁸ En realidad, no es difícil recuperar por lo menos alguna forma de holismo en cualquier teoría que involucre sólo tendencias en el proceso de justificación, como en el caso de la teoría de Goldman; todo lo que tiene que aceptarse es que esas tendencias no son independientes, ni excluyentes, unas de otras.

Pereda está de acuerdo conmigo que una propuesta confiabilista no es una opción real para el desarrollo de una razón enfática, pero las razones que considero pueden darse para sustentar este rechazo entran en conflicto con la manera en la que Pereda a veces formula su proyecto. Las razones que tengo para sustentar mi convicción de que un estudio de la razón enfática o subdeterminada tiene que ir más allá del confiabilismo tiene que ver con mi convicción de que una teoría de la razón enfática requiere abandonar la

⁶ *Ibid.*, p. 21. Por cierto, es muy diferente pretender que las personas tienen una tendencia a operar como conductores de verdad que exigirlo de argumentos. Una tendencia de personas a operar como conductores de verdad puede cuestionarse sobre la base de evidencia empírica que muestra que los razonamientos psicológicos usuales muchas veces no son conductores confiables de la verdad, pero establecer esta falta de confiabilidad requiere de normas confiables de razonamiento. Parte de lo que está en discusión es la medida en la que tiene sentido hablar de la confiabilidad de patrones de argumentación, como un paso previo o por lo menos distinguible de la discusión acerca de la confiabilidad de las personas que recurren a esos argumentos.

⁷ Cf. Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, MIT Press, 1988.

⁸ El holismo por ejemplo debería servirnos para explicar porqué del hecho que de *p* se siga *q*, y de la aceptación del *modus ponens*, no se sigue que si creemos que *p* entonces debemos de creer que *q*.

camisa de fuerza de la epistemología analítica. Lo que está mal con las teorías tradicionales que modelan a la racionalidad como razón austera es el supuesto analítico según el cual *las normas o bien tienen validez universal o bien no hay norma posible. Abandonar el supuesto analítico nos obliga a tomar en serio, como parte de una reflexión filosófica acerca de la normatividad epistémica, las normas de razonamiento que la ciencia genera.*⁹ Pereda muchas veces parece estar de acuerdo con ese diagnóstico, pero hay una corriente de ideas sumergida en el libro que va en contra de ese diagnóstico. Esta corriente puede resumirse en dos puntos:

1. Pereda nunca menciona la estructura psicológica que puede estar detrás de la fenomenología de la argumentación que él examina a través de una sugerente clasificación de “vértigos argumentales”. El estudio de esta estructura psicológica es pertinente para poder llegar a articular de una manera apropiada a una teoría que tome en serio el aspecto terapéutico de la epistemología. En particular me parece crucial para poder estudiar a fondo el tema de los vértigos argumentales.

Si reconocemos que la lógica no nos dice todo lo que es importante saber acerca de la estructura de las normas de razonamiento, y que en particular nos dice muy poco acerca de los procesos de formación de creencias que subyacen al crecimiento del conocimiento, entonces tenemos que buscar las normas de razonamiento en otra parte, fuera de la lógica, y más allá de lo que Carlos Pereda llama “ciclos formales de argumentación”. Pereda, me parece que correctamente apunta a la fenomenología de la razón como el punto de partida para cualquier alternativa seria a las teorías tradicionales de la razón, pero entiende fenomenología de una manera estrecha. Entiende la fenomenología como una mera colección de ejemplos y contraejemplos de ciclos argumentales que se examinan sin más herramientas que nuestras intuiciones racionales. Esta es una posible manera de proceder, y como Pereda muestra, puede llegarse a resultados importantes y sugerentes con miras a una cura. Sin embargo, y para decirlo con una metáfora, Pereda se confor-

⁹ Esto por supuesto no pretende negar que hay normas *a priori*, o normas de validez universal que son importantes en la epistemología, el punto es que en la medida que el tema del origen de la normatividad propiamente epistémica no puede desligarse de la manera como esa normatividad se genera y articula en la ciencia, y en otras actividades humanas, un estudio de la fenomenología de la razón tiene que tomar en cuenta lo que dice la ciencia al respecto. En la medida que la fenomenología de la razón no es una mera ilustración de normas cuya normatividad no se considera parte del problema esa fenomenología tiene que tomarse muy en serio qué sabemos respecto a cómo se construyen las normas de inferencia estadística, por ejemplo. Las diferentes ciencias, y por lo tanto la historia de la ciencia son el núcleo de una fenomenología de la razón que no sucumba al mito analítico.

ma con los recursos de un médico de cabecera cuando es posible recurrir a exámenes clínicos para elaborar el diagnóstico.¹⁰

2. Carlos Pereda pretende que es posible apelar a tipos de argumentación como la *disputatio* como tipos ideales de argumentación “a partir del cual se puede atender y estudiar con provecho el resto de las argumentaciones, un poco como en la física el tipo de comportamiento de un gas ideal sirve de parámetro para indagar el comportamiento efectivo de los gases”.¹¹ La intuición es clara, esa es precisamente la intuición de la tradición clásica en epistemología que utilizaba a la teoría de la probabilidad como generando ese comportamiento ideal con respecto al cual los comportamientos de hecho eran evaluados. Pero si bien la idea de Pereda de que la *disputatio* puede funcionar como un ideal es sugerente, no es para nada claro cómo, precisamente en aquellas cuestiones en las que la razón enfática se distingue de la razón austera (en cuestiones que involucran evaluaciones en condiciones de incertidumbre, la *disputatio* puede funcionar como un ideal). Los autores clásicos (a partir del siglo XVII) podían pasar de una mera descripción de los vicios argumentativos a las recetas terapéuticas porque pensaban que los aspectos “lógicos” (*i. e.* normativos) y los psicológicos del juicio eran dos caras de un mismo proceso. Pero esto es precisamente lo que Frege nos hizo ver que era una posición muy problemática. Exactamente cómo entendemos qué es una falacia probabilista, con respecto a qué normas, es un problema muy serio y muy debatido que Pereda simplemente se pasa por alto.

Por otro lado, en un punto crucial de su “esbozo de una teoría de los vértigos argumentales” (parte B del libro) Pereda se deja llevar por supuestos implícitos de la epistemología analítica que he criticado arriba para explicar cómo entiende que es un tipo ideal de argumentación y en qué sentido es normativo. Pereda empieza hablando de los “puntos de vista formales” como los “conformadores de los ciclos argumentales”.¹² Y esta caracteriza-

¹⁰ Por ejemplo, hay una amplia literatura acerca del tema de las falacias probabilistas, y de la importancia que tienen en argumentaciones que involucran incertidumbre. Hay también una amplia literatura sobre psicología de la lógica y sobre la importancia del razonamiento heurístico en la argumentación que deben de tomarse en cuenta para poder dar una caracterización apropiada del tema de los “vértigos argumentales”. Ver por ejemplo los trabajos recogidos en D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky, comps., *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1982. Entre la amplia literatura que estos trabajos han generado, es particularmente pertinente para el tema de la argumentación probabilista varios de los trabajos recogidos en K. Manktelow y D. Over, comps., *Rationality*. Londres, Routledge, 1993, y en E. Eells y T. Maruszewski, *Probability and Rationality*. Amsterdam, Rodopi, 1991.

¹¹ C. Pereda, *op. cit.*, p. 22.

¹² *Ibid.*, p. 95.

ción es muy significativa. Pereda realmente quiere decir algo de peso al caracterizar como “formales” a los ciclos conformadores de ciclos argumentales. *Él asume que esos ciclos son “formales” en el sentido que presuponen la existencia de una estructura que es independiente de contexto, y que su papel justificatorio proviene, y sólo puede provenir, de su aplicabilidad universal.*

En el proceso de caracterizar su variedad de antifundamentalismo predilecto dice Pereda lo siguiente: “[...] un antifundamentalista absoluto negará que hay algo así como ‘estructuras de justificación’ y ‘puntos terminales’ posibles de ser caracterizados sin relación a un contexto social o histórico, tal vez ni siquiera ciclos argumentales estructurados independientes del contexto”.¹³

Pereda piensa que, de no haber esos ciclos argumentales estructurados independientes de contexto, no hay normatividad posible, todo se reduciría a “prácticas de la justificación socialmente aceptadas en cierto grupo y en cierto tiempo”. Éste es el prejuicio analítico, esto es lo que, por las razones expuestas anteriormente, tiene que abandonarse en cualquier proyecto de reconstrucción sistemática de una teoría de la razón enfática.

¿De dónde, si no del dogma de la analiticidad de las normas del razonamiento, saca Pereda apoyo para la tesis de que hay ciclos argumentales estructurados *independientemente de contexto*? Por razones que he expuesto en otros escritos, yo creo que es posible argumentar la existencia de esos ciclos estructurados en suficiente medida independientes de contexto como para evitar el temido relativismo a partir de hacer ver cómo ciertos patrones de argumentación están enraizados en toda la historia del pensamiento, con raíces en las diferentes ramas de la ciencia. La tesis es que hay ciclos argumentales muy difundidos en mayor o menor grado en todas las culturas humanas, ciclos que son altamente estables una vez que se atrincheran en una cultura, y que esos ciclos, si bien tienen un origen histórico y social constituyen el punto de partida para normas del razonamiento en el contexto de una teoría de la razón enfática. El estudio clásico de G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* sobre el origen histórico de muchas de nuestras reglas de inferencia y analogía, así como muchos otros estudios comparativos, incluso trabajos como los de Propp y Ginzburg acerca del origen arcaico de algunas estructuras narrativas bastante complejas muestra sin lugar a duda la capacidad de atrincheramiento de ciertas reglas de razonamiento que se van elaborando como estándares argumentativos a lo largo de toda la cultura occidental (por lo menos). En *De los efectos a las causas* hago ver como ciertos patrones de razonamiento se van atrincherando a lo largo de la histo-

¹³ *Ibid.*, p. 305. Subrayados míos.

ria de la ciencia como aquellos patrones que son aceptables para derivar conclusiones de las “causas” a partir de los “efectos”.¹⁴

Como dice Scott Atran:

Why indeed, make the a priori assumption that all, or even some, of the interesting (i.e. species-specific) domains of human knowledge and experience) are structured alike? It is hardly plausible that the rich and diverse sorts of adult mental competence are induced, learned or constructed by general procedures from the poor and fragmentary experiences of childhood. More likely there are a variety of fairly well-articulated modes of human thinking-inherently differentiated components of human nature acquired over millions of years of biological and cognitive evolution.¹⁵

La evolución cognoscitiva que parecen evidenciar libros como el de Atran puede contribuir a explicar el origen *a posteriori* de las normas sin tener que casarnos con el dogma analítico de que si son normas deben de tener validez universal en el sentido de ser derivables *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.¹⁶

En todo caso, es claro que Pereda tiene un problema. O bien reconoce que la fenomenología de la razón va más allá de lo que él a veces parece entender por “fenomenología”, o bien confronta el tipo de problemas a una posición confiabilista que creo son bastante serios, como por ejemplo la crítica que Stich hace en su libro *The Fragmentation of Reason* a Goldman. Creo que si, como Pereda parece reconocer a veces, el supuesto analítico no es una opción viable como punto de partida para una teoría de la argumentación, entonces es importante ser consecuente con lo que esto implica. La fenomenología de la razón puede dar cuenta de la estructura de ciclos argumentales, y en general de estructuras de justificación, sin tener que exigir que esas estructuras tengan siempre que apoyarse en “puntos terminales” caracterizables independientemente de todo contexto.

¹⁴ Cf. Sergio Martínez, *De los efectos a las causas*. México, UNAM/Paidós, 1997.

¹⁵ Scoot Atran, *Cognitive Foundations of Natural Science*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1990, p IX.

¹⁶ En un artículo reciente, muestro como este tipo de proyecto es importante para explicar la evolución conceptual en la ciencia (“La autonomía de las tradiciones experimentales como problema epistemológico”, en *Crítica*, núm. 80. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, agosto de 1995).

En busca de modelos contruidos con la razón y con la historia

Carlos Pereda

1. En sus admirables notas en torno a mi libro *Vértigos argumentales*, Sergio Martínez con su habitual perspicacia percibe “un titubeo”: cierta indecisión no sólo en algunos de mis argumentos sino en el programa general que persigo. Ese “titubeo”, si no me equivoco, consistiría básicamente en no querer abandonar con la resolución requerida lo que Martínez llama el “programa analítico”, el “dogma analítico”, en particular en lo que atañe al dilema: o bien hay normas de razonamiento universales, independientes de cualquier contexto, o bien no hay norma posible. Este dilema parece ser una de las tantas aplicaciones del mecanismo del todo o nada, o mejor, de la sofística del todo o nada. Martínez piensa que no podemos dar ni siquiera un paso hacia una epistemología sana y promisoría si antes, con energía, no nos libramos de dicho dilema; tal es así que estoy tentado en llamarlo “el obstáculo de Martínez” en relación con la epistemología. Ese obstáculo tendría ramificaciones incluso inesperadas que a quien lo aceptase llegarían hasta obligarlo o bien a defender una epistemología naturalizada puramente descriptiva (la epistemología reducida a psicología, sociología o historia del saber, entendidas cada una de esas disciplinas de la manera más contingentemente empirista) o bien se tendría que abrazar una epistemología puramente *a priori*, inmune a las vicisitudes de la geografía y de la historia. Esto es, o habría historia y una sucesión de enredadas contingencias sin ton ni son o habría razón y estructura y necesidad y argumentos trascendentales.

Sin embargo, ¿hay que deshacerse del obstáculo de Martínez y, por ejemplo, descreer de cualquier norma necesariamente universal? O, más bien, ¿podemos deshacernos sin más del obstáculo de Martínez y defender que toda norma es, en algún sentido, contextual? ¿Tomar demasiado en serio el obstáculo de Martínez no nos conduce inevitablemente a cierto autocontradictorio relativismo psicologista, sociologista o historicista? ¿Cómo po-

dríamos caracterizar y hasta concebir una normatividad epistemológica que abandone toda pretensión de universalidad?

2. Sospecho que hay, por lo menos, dos modos de superar el obstáculo de Martínez, o al menos, de que el obstáculo de Martínez nos deje en paz. El primer modo sería pensar que todas las normas en última instancia son normas contextuales, surgidas en algún momento de la historia y, luego, por alguna razón, (¿contextualmente?) atrincheradas (pero ese atrincheramiento ¿se produciría por razones de mero interés contextual, o qué otras razones habría que tener en cuenta al respecto, además de la utilidad inmediata? ¿Y esos atrincheramientos serían irreversibles o no? Y si lo fueran ¿con qué razones diríamos que lo son?). A este modo, teniendo en cuenta su decisión para abandonar todo vestigio de universalidad y hasta de necesidad, podríamos llamarlo el modo puro de liberarnos del obstáculo de Martínez. Creo que Sergio Martínez algunas veces tiende a favorecer este modo puro de liberación del dilema.

Por el contrario, un modo impuro sería aquel que procurase teorías y modelos mixtos, en parte universales, en parte contextuales; o incluso, con mayor riesgo, se buscaría obtener teorías y modelos mixtos, en parte trascendentales, en parte históricos. Pero ¿puede haber esas teorías y modelos mixtos?, ¿no descansan meramente en confusiones?, ¿no conforman sólo engendros imaginarios, construcciones por yuxtaposición como el centauro, pero sin ningún posible referente real? El modelo de la *disputatio* que traté de exponer y defender en *Vértigos argumentales* procura ser un modelo mixto. ¿En qué sentido?

En el capítulo I, “Esbozo de una teoría elemental de la argumentación” —evitando caer en cualquier vértigo prescriptivista—, propongo reconstruir la argumentación como una totalidad articulada por ciertas reglas. Según *cómo* rigen distingo entre reglas constitutivas y regulativas; según *qué* rigen distingo entre reglas morfológicas, inferenciales y procedimentales. Dejemos de lado —por el momento— las reglas inferenciales. Las reglas morfológicas constitutivas —como lo expresa el sentido mismo de reglas “constitutiva”— definen lo que es un diálogo: indica que debe haber un proponente y tener ciertas funciones, que debe haber un oponente también con ciertas funciones, un problema que se disputa. En cierto sentido, podemos decir que se trata de *condiciones de posibilidad estructurales de cualquier diálogo*, de reglas, pues, no sólo empíricamente universales sino necesariamente universales: de reglas trascendentales. Allí donde hay una argumentación *tiene* que haber esos “roles” y los otros elementos, de lo contrario no habría argumentación.

Se objetará: esas reglas constitutivas dicen muy poco; más todavía, casi, casi no nos dicen nada. Son las reglas regulativas las que “instancian”, las que

hacen “encarnar” las reglas constitutivas. Las virtudes morfológicas son virtudes que deben poseer el proponente, el oponente y el juez o virtudes personales, por un lado, y por otro, virtudes que tiene que tener el planteamiento de un problema. Esas virtudes son claramente resultado de ciertos aprendizajes históricos: son virtudes históricas, es decir, propiedades que se han “atrincherado” en la historia y que en varios grados promueven comprensión, verdad y/o valor. (Las virtudes personales que se introducen en *Vértigos* son integridad epistémica, rigor y espíritu de rescate, siendo las dos últimas también virtudes del planteamiento de un problema.)

Algo similar, creo, sucede con las reglas procedimentales. Las reglas procedimentales constitutivas son las reglas de presunción. Las reglas de presunción poseen todas la forma: actúa como si x , a menos que haya razones particulares $r_1, r_2 \dots r_n$ en contra de x . Los valores de la variable x son comprensión, verdad y valor. De este modo, tenemos que una comunicación no se constituye sin la presunción de comprensión y una argumentación no se constituye sin las presunciones de verdad y valor. Así, a diferencia de una presunción jurídica como “cualquier acusado de un crimen es inocente hasta que se demuestre su culpabilidad”, estas presunciones son *condiciones de posibilidad funcionales de cualquier argumentación* y, por lo tanto, se trata de reglas universales y necesarias *si* es que queremos comunicarnos y argumentar.

De nuevo se podría objetar que estamos todavía diciendo muy poco. En primer lugar, qué significa de caso en caso cada una de estas presunciones, depende del contexto preciso en que se lleva a cabo el debate. Por ejemplo, la presunción de comprensión tendrá un contenido muy diferente en un debate entre amantes, entre políticos o entre físicos, entre otras razones, todas estas personas entenderán por “precisión” algo muy diferente; sin embargo, parecería que en todos estos debates tendrían que cumplirse al menos en un grado mínimo el principio de identidad y el principio de no contradicción, so pena de que, en ausencia de ello, no se entendiese nada. Y hay diferentes maneras de comprender estos principios pero no tenemos alternativas a ellos. La presunción de verdad posee dos dimensiones totalmente opuestas: la verdad “subjetiva” o veracidad (sinceridad), por un lado, y la verdad “objetiva”, o decir efectivamente lo que es el caso, por otro; la primera se opone a la mentira, la segunda a la falsedad. En cuanto a la presunción de valor nítidamente “se dice de muchas maneras”.

A su vez, el operar de cada una de estas presunciones está regulada por diferentes virtudes epistémicas procedimentales. En *Vértigos* enumero la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo y la coherencia (o tal vez, mejor, la consistencia). Por supuesto, cada una de estas virtudes posee una compleja historia: las virtudes que enumero y cómo las

caracterizo dependen de la cultura científica que se comienza a producir poco a poco alrededor del siglo xvi.

Pero vayamos a las reglas inferenciales. En relación con un modelo mixto, tengo sobre éstas mis mayores dudas. En *Vértigos* señalo que las reglas inferenciales constitutivas son aquellas que expresan cómo tienen que conectarse las premisas con la conclusión, para apoyarla: prescriben cuándo, tomando las premisas juntas, ello es suficiente material para aceptar la conclusión. Pero hay varias maneras en que se puede decir tal cosa: disponemos de conexiones tanto determinadas como subdeterminadas. La conexión determinada es la deducción y, así, constituye un “caso límite” de apoyo inferencial por lo menos en tres sentidos. En primer lugar, se trata del “ideal”: una o varias premisas apoyan deductivamente a una conclusión si es *imposible* que la última sea falsa cuando las primeras son verdaderas. En segundo lugar, se trata de un “caso límite” en tanto un “grado de abstracción”: se juzga un argumento teniendo en cuenta sólo la relación entre ciertas premisas explícitas y una conclusión explícita (se maneja, pues, un concepto puramente atómico de argumento); así, entre otros, difícilmente se podrían aceptar los argumentos de reducción al absurdo. En tercer lugar, se trata de un “caso límite” en tanto “fin” de una discusión: cuando se procede a deducir en los debates no formales casi todas las tareas argumentales ya han sido realizadas: las premisas se han obtenido mediante inducciones o analogías... que conforman las conexiones subdeterminadas de apoyar premisas. En cuanto a las reglas regulativas de las reglas inferenciales, éstas serían el resto de las otras reglas regulativas.

Si no me equivoco esta reconstrucción de la argumentación que toma como punto de partida la *disputatio* sería un modelo mixto de argumentación: por un lado, hay normas universales tanto de constitución de conceptos (por ejemplo, del concepto de argumentación) como de normas de razonamiento, pero su aplicación (una tarea que no es totalmente externa a la formulación de las normas) es siempre contextual. Por otro lado, hay normas contextuales en el sentido de “históricamente atrincheradas” como las virtudes epistémicas.

3. Sergio Martínez se admira de que no tenga en cuenta al confiabilismo cuando discuto el proyecto de un antifundamentalismo amplio o multifundamentalismo. Tiene razón, pues lo que defiende tiene mucho que ver con algunas formas de confiabilismo. Para los confiabilistas, como recuerda Martínez, para que una creencia cuente como justificada debe ser el resultado de un proceso “confiable”: un proceso confiable es un proceso que generalmente produce creencias verdaderas. La dificultad es que hay muchas clases de confiabilismo. Un confiabilismo “puramente” externalista afirmaría: *P* sabe que *p* si y sólo si *p* es verdadera y obtenida por un proceso

confiable, aunque frente a dudas sobre p , P no tenga la menor idea de qué responder (P ignora totalmente de qué va en ese proceso confiable). Yo no estaría de acuerdo con este confiabilismo que ubica a las justificaciones del saber totalmente fuera del “espacio de las razones”, para usar la conocida frase de Sellars. En cambio, tengo simpatías por un confiabilismo que sitúa a los procesos confiables –usando esta expresión en enfático y heterogéneo plural– dentro del “espacio de las razones”: un espacio de normatividad en el que están presentes tanto normas universales como normas históricamente atrincheradas a la manera de las virtudes epistémicas.

4. Sergio Martínez observa que al trazar una fenomenología de la argumentación no tomo en cuenta los estudios psicológicos pertinentes: me conformo con los recursos de un médico de cabecera cuando también es posible recurrir a exámenes clínicos para elaborar el diagnóstico. De nuevo, tiene razón. Pero así como los recursos de un médico de cabecera son inevitablemente el primer paso, también me resulta la fenomenología este primer paso para indicar que en la argumentación –y, en general, en la vida mental– rige también algo así como una ley de la inercia. Que argumentar no es, pues, un conductor de comprensión, verdad y valor, sólo un promotor; un promotor que hay que complementar con otros promotores, como la percepción o, con Aristóteles y Hegel, los buenos hábitos y las buenas instituciones (todo el reino III de Popper y muchos elementos más). Incluso para dioses que argumentaran perfectamente, la argumentación sería sólo un promotor que necesita de otros promotores de comprensión, verdad y valor, so pena de sucumbir en vértigos argumentales.

5. Conozco la reciente mala fama que posee distinguir la forma del contenido de algo. Pese a ello, me refiero a “puntos de vista formales” y a “vértigos formales”. Hablo de “puntos de vista formales” no tanto para subrayar modos de estructuración que son independientes de todo contexto, como para aludir a modos de estructuración que son relativamente independientes del contenido que articulan y organizan, abstrayendo en algún grado de esos contenidos. Los puntos de vista formales serían, de este modo, mecanismos de estructuración –de articulación y organización– de diferentes tipos de contenido. La relación entre forma y contenido sería aquí pensada a partir de la relación entre el funcionamiento de un dispositivo y sus resultados, o si se prefiere, a partir de la relación de un mecanismo con sus productos. O usando una analogía parcial pero, creo, no del todo desencaminada: los puntos de vista formales lo son en el sentido en que es formal cualquier esquema que, al abstraer en parte algunos contenidos, sirve como esquema de varios contenidos. Pero los esquemas no tienen por qué ser universales y necesarios: son esquemas en relación con ciertos contenidos. En este punto hay todavía mucho por aclarar.

6. Regreso al comienzo. Sergio Martínez se alarma de mi “prejuicio analítico” al temer reducir los varios tipos de justificación a prácticas contingentes de la justificación, prácticas socialmente aceptadas en cierto grupo y en cierto tiempo *y sólo por ello aceptables*. Yo diría que en este caso, mi “prejuicio” expresa sólo el temor a sucumbir en el relativismo más desaforado, más salvaje. Esto es, no quiero reducir la razón y sus procesos a meras modas históricas circunstanciales, reducción que en último término nos obligaría a reducir todos los procesos del saber, de cualquier normatividad y sus varias instituciones a simples maniobras del poder en turno, “deconstruyendo” así a la razón como una útil máscara del poder. ¿Es posible resistir este vértigo simplificador, estas reducciones, sin comprometerse con otros vértigos igualmente simplificadores, con los modelos *a priori*? Mi propuesta para escapar al dilema que llamé el “obstáculo de Martínez” son los modelos mixtos: construir un pensamiento que, a la vez, respete los requerimientos de la razón y los de la historia, que sea atento a nuestros presupuestos necesarios y a los vastos territorios de la contingencia y sus atrincheramientos. Se trata de mostrar que el tiempo transcurrido no es el simple campo de la contingencia, que la tradición puede ser algo más que una secuela de arbitrariedades. Se busca, entonces, defender que en la historia de vez en cuando también se descubren las huellas, a veces incluso muy profundas y decisivas, de una razón enfáticamente normativa.

Reseñas y notas

Pensar la política hoy

Luis Salazar

Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, 1996.

I

Uno de los rasgos más destacados de los tiempos presentes es, en mi opinión, la mala fama de la política, de lo político y de sus instituciones. Muchas parecen ser las razones de este fenómeno: el fracaso rotundo de las expectativas depositadas en los grandes proyectos de transformación revolucionaria de las sociedades; la crisis de las identidades e ideologías políticas tradicionales; el desarrollo de una globalización económica que de hecho ha recortado gravemente la soberanía de los Estados nacionales; el poderío creciente de unos medios masivos de comunicación cuya penetración parece ir de la mano con lo que sólo puede llamarse una banalización amarillista de la información, en la que la noticia se confunde con lo escandaloso, con el moralismo más estridente y con los chismes y rumores. Es así que en las más diversas partes del mundo actual, la política aparece como espectáculo degradante en donde lo único que tiene relevancia son las denuncias y acusaciones de corrupción, de crímenes, de fraudes y la búsqueda de chivos expiatorios capaces de dar curso a los malestares de grandes franjas de la población.

De esta manera, el tan celebrado triunfo de la democracia liberal como única forma de gobierno que puede pretender verdadera legitimidad parece haber conducido a una paradójica situación de confusión y desconfianza generalizada en las sociedades, abriendo paso a las más heterogéneas posturas *antipolíticas*, desde microfanatismos más o menos violentos, hasta integristas religiosos, pasando por un socialcivlismo huero y abstracto que sólo puede verse como el verdadero complemento espiritual de las tan denostadas como incomprendidas modas neoliberales. No es casual por ello que hoy una de las formas más exitosas de hacer política consista en oponerse a las instituciones y a las organizaciones formalmente políticas, a fin de

explotar y capitalizar precisamente la mala fama de la política y de los políticos, y de profundizar la desconfianza política y la desconfianza en la política. Forma sin duda no sólo hipócrita e irresponsable, sino democráticamente peligrosa en la medida en que se abre a todo tipo de negativismos aventureros en los que lo único que importa es estar en contra, formándose así las más extrañas coaliciones y frentes “opositores” cuyo contenido se reduce justamente a denunciar a los malos, a los enemigos, a los culpables de todos los problemas y algunos más.

En este contexto el libro de Enrique Serrano, *Consenso y conflicto*, puede leerse como un apreciable y sugerente esfuerzo por salir al paso de estas tendencias y pensar, con seriedad, esa realidad compleja y difícil, irritante y problemática, que es la política. Tanto más porque se trata de un texto filosófico en el mejor sentido de la palabra, de una obra que plantea preguntas y examina categorías y conceptos que suelen darse por descontados o por obvios con demasiada desenvoltura por otro tipo de estudios empíricos o comparativos, y que sin embargo exigen, como lo muestra nuestro autor, una reflexión que precise y aclare sus significados, que muestre sus presupuestos e implicaciones y, a fin de cuentas, que ponga a descubierto los compromisos teóricos y prácticos que suponen. En un medio como el nuestro, en el que los debates no suelen brillar por su nivel teórico ni por su rigor conceptual, el intento de Enrique Serrano por pensar seriamente a la política, por definir claramente sus aspectos constitutivos y por criticar las simplificaciones maniqueas y extremistas tan en boga merece por ello no sólo ser bienvenido sino, lo que es más importante, ser leído y discutido ampliamente.

II

Al menos desde la antigüedad grecolatina, la política se convirtió en una obsesión de todos los grandes pensadores. De hecho apenas hay intelectual o filósofo que, de un modo o de otro, no se haya cuestionado por la ambigua y siempre problemática realidad que llamamos política, sea para tratar de entenderla, sea para tratar de juzgarla, sea para simplemente denunciarla y condenarla. En este sentido, no es demasiado aventurado decir que la política ha ido unida siempre a la reflexión sobre lo que es, lo que ha sido y lo que podría y debería ser la política. Al extremo de que tampoco parece difícil sostener que la reflexión teórica sobre la política de alguna manera es un aspecto constitutivo de la política misma, de su funcionamiento y de las expectativas y frustraciones que provoca. Al menos en la medida en que aparece desligado o relativamente independiente de supuestos fundamentos sagrados o religiosos, el problema de definir la política, de pensar la

política, de delimitar sus alcances y establecer sus posibilidades, ha jugado un papel en la configuración de las culturas, instituciones y prácticas de la política. Aunque existe sin duda una gran distancia entre las reflexiones de autores como Platón, Hobbes, Rousseau, Hegel, y las opiniones de sentido común de las grandes multitudes e incluso de los saberes empíricos de la mayor parte de los políticos profesionales, esa distancia no anula el hecho decisivo de que, por lo menos para la cultura occidental, la realidad práctica de la política en buena medida depende de una lucha, teórica y práctica, en torno a las concepciones y definiciones de la política misma.

Desde esta perspectiva, el autor de *Consenso y conflicto* nos propone definir la política a partir de las obras de dos de los más importantes y heterodoxos pensadores políticos del siglo XX: Carl Schmitt y Hannah Arendt. No obstante las grandes diferencias que los separan, ambos parecen compartir un cierto *feeling*, una cierta aguda intuición o sensibilidad para la política que los convierte en puntos de referencia obligados para cualquiera que intente realmente captar algunas de las dimensiones básicas, no siempre agradables, de esa endemoniada y compleja realidad. Al mismo tiempo, como muestra bien Enrique Serrano en su libro, ambos sin embargo —aunque por razones diversas y hasta opuestas— parecen culminar en visiones parciales, unilaterales y hasta inaceptables de la misma, sea porque absoluticen una de sus dimensiones —la intensidad existencial del conflicto, en el caso de Schmitt, la reducción del poder a un consenso de los que actúan concertadamente, en Arendt—, sea porque promuevan soluciones más que discutibles para los problemas contemporáneos —el decisionismo arbitrario en Schmitt, el participacionismo casi puramente estético en Arendt—, sea en fin porque preconizan valores francamente incompatibles con la democracia moderna (Schmitt) o con la modernidad misma (Arendt).

Por ello, el trabajo que nos ocupa lo que parece buscar, a mi entender, es justamente extraer y recuperar de obras densas y complejas los elementos contenidos en aquella intuición o sensibilidad hacia la política, asumiendo que ellos nos pueden iluminar en el camino de redefinir adecuadamente a la política, sin menoscabo de criticar ampliamente supuestos, soluciones y posiciones desde un punto de vista teórico —mostrando sus incongruencias e insuficiencias analíticas— y político —señalando su incompatibilidad con una política democrática posible y deseable.

Así, el famoso criterio distintivo de lo político propuesto por Schmitt, el de “amigo/enemigo”, es discutido minuciosamente por Enrique Serrano bajo la idea de que con ese criterio el jurista alemán apunta a algo que efectivamente es decisivo para la comprensión de la política. A saber, que el conflicto no sólo es consustancial a la política sino que, además, para adquirir rango propiamente político, ha de entenderse existencialmente en el horizonte de

la violencia colectiva, es decir, bajo el presupuesto nunca plenamente eliminable de la guerra (civil o internacional). Contra toda pretensión utópica o totalitaria de descubrir e imponer un orden sin fisuras ni contradicciones, todo armonía y racionalidad, Enrique Serrano recupera la provocadora propuesta schmittiana a fin de recordarnos que el pluralismo y la contingencia del mundo social humano vuelven inexorables los conflictos y en particular, con su intensidad propia, los conflictos políticos. Pero no basta aceptar, como algunos liberalismos ingenuos lo hacen, que los conflictos son indisolubles de toda política, de todo lo político; es necesario entender, igualmente, que su intensidad peculiar, su insuperable dimensión existencial propia —que los vuelve irreductibles a otras lógicas de la convivencia social, económicas, culturales, morales o religiosas— proviene de ese horizonte brutal y ominoso, pero a la vez omnipresente como posibilidad efectiva, que es el de la guerra, el de la destrucción violenta de vidas y sociedades.

No se trata para el autor de seguir a Schmitt en las muy forzadas conclusiones autoritarias que deriva de esa intuición esencial. Se trata, por el contrario, de mostrar por qué y cómo ella puede y en cierto modo debe conducir a pensar la política como actividad e instituciones capaces de evitar la guerra, de afirmar la paz, no mediante la supresión imposible de los conflictos, sino mediante el establecimiento de una lógica legal e institucional capaz de darles cauce y de procesarlos pacíficamente. De asumir entonces plenamente el pluralismo y la contingencia del orden social, y de reconocer en los conflictos de opinión y de interés no un mal a suprimir sino oportunidades de aprendizaje colectivo, de debate programático, de experimentación abierta y, sobre todo, de afirmación de libertades y potencialidades.

En el mismo sentido se orienta Enrique Serrano en la segunda parte del libro, dedicada a una cerrada discusión con el pensamiento político de Arendt. Aquí la intuición básica en cuestión concierne a la política y el poder como capacidad de actuar públicamente para llegar a acuerdos y consenso sobre los fines colectivos de las comunidades humanas. Muchas son las reservas que han suscitado las definiciones arendtianas del poder, de la política, así como sus análisis de las revoluciones y el totalitarismo. Pero aún reconociendo la justeza de tales reservas, el libro *Consenso y conflicto* quiere mostrar-nos que es posible recuperar aquella intuición sobre el consenso, siempre que la articulemos adecuadamente con las del conflicto y la violencia. En efecto, con Arendt, el autor sustenta justificadamente que no tenemos por qué optar entre las utopías racionalistas del orden sin conflicto y fundado en la verdad, y el decisionismo autoritario al estilo schmittiano, como si la política tuviera que (o pudiera siquiera) reducirse a tales extremos.

La política bien entendida no tiene que ser ni decisión arbitraria y autocrática de un soberano colocado por encima de las leyes y de los seres

humanos, ni tampoco imposición de una verdad filosófica o científica a la que sólo nos quede obedecer. Tales posturas, de hecho, vienen a negar una vez más el pluralismo y la contingencia de las sociedades; ambas, además, terminan por promover lo que pretenden superar: el desorden, la inseguridad, las guerras de exterminio, el fracaso, en fin, de la política. Si la política no es ciencia, nos recuerdan Arendt y Serrano, tampoco tiene que ser pura arbitrariedad; ha de ser y ha de verse, más bien, como una racionalidad diferente, abierta a lo particular, a lo contingente, a lo plural, y por ello capaz de reconocer en las opiniones y en las experiencias de los ciudadanos algo más que ignorancias y mitos despreciables y/o explotables, es decir, la materia y la sustancia de los sentidos múltiples y conflictivos de una vida colectiva que por ello mismo debe someterse permanentemente a debate y a deliberación pública.

Intensidad existencial de conflictos que ponen en juego identidades, reglas y proyectos de vida colectiva, pero también esfera pública que haga posible la aparición de actores y de temas y que permita también deliberaciones y debates capaces de configurar consensos difíciles, precarios, pero necesarios si se ha de mantener la paz, si se ha de lograr la unidad de la pluralidad así como la afirmación o selección civilizada de aquellos programas, de aquellas propuestas de reordenamiento permanente de una realidad que siempre podría ser de otra manera: todas estas son dimensiones indispensables de una definición de la política que quiera ser al mismo tiempo realista y crítica. Que quiera, en otras palabras, hacerse cargo de esa realidad ambivalente e irritante, pero a la vez estar en condiciones de denunciar sus riesgos, sus desviaciones, sus patologías.

III

Muchos puntos abordados en el libro merecerían una discusión detallada. Como todo esfuerzo serio de interpretación/reconstrucción de autores tan complejos como Schmitt y como Arendt, *Consenso y conflicto* no deja de provocarnos dudas, interrogaciones, e incluso objeciones. Por ejemplo, sorprende un tanto que parezca asumirse sin más el desprecio arendtiano por determinadas tradiciones racionalistas de la filosofía política, que a su vez, son más caricaturizadas que pensadas. Sorprende también que, siguiendo una opinión discutible de Schmitt, se pretenda reducir a un filósofo tan complejo y ambiguo como Hobbes a un decisionismo autoritario estatista. Y sólo puede echarse en menos que a lo largo de toda esta discusión, y sobre todo cuando se habla siguiendo a Arendt de la fundación de la libertad, no se haga referencia alguna a otra dimensión constitutiva de cualquier política: la

referente a la relación gobernantes-gobernados, dirigentes-dirigidos. Y finalmente tengo la impresión de que las conclusiones no hacen plena justicia de los desarrollos previos, contentándose con una propuesta que a mi modo de ver hubiera sido conveniente argumentar más extensamente.

Pero todas estas dudas y sugerencias en nada disminuyen el valor de un texto que nos invita a pensar seria y rigurosamente a la política a través de dos verdaderos clásicos del siglo XX. Por eso, para todos los que seguimos creyendo que la política es y puede ser mucho más que un espectáculo frívolo y degradante, el libro de Enrique Serrano es una importante aportación.

Memorial de Mascarones

Lizabeth Sagols

Ramón Xirau, *Memorial de Mascarones y otros ensayos*.
México, El Colegio Nacional, 1995.

La memoria es comunicación. En el sólo hecho de recordar en soledad ya somos dos: el que tiene conciencia de su presente y sabe que está recordando y aquel que aparece en los acontecimientos evocados. Pero además, casi siempre recordamos con el objeto de narrar, de compartir aquello de que hacemos memoria, especialmente cuando consideramos el pasado como algo vivo, es decir, cuando vemos en él un posible sentido del presente y no algo caduco. De este modo, gracias al recordar con los otros se han creado las tradiciones: la pervivencia actualizada del pasado que crea y confirma a la vez nuestro sentido de pertenencia. La memoria viva nos acerca a nosotros mismos.

Tal parece ser la intención de Ramón Xirau en su libro *Memorial de Mascarones y otros ensayos*. En esta pequeña obra, Xirau nos aproxima —a través de breves ensayos— a experiencias lejanas de la Facultad de Filosofía y Letras (cuando ésta se ubicaba precisamente en el edificio de Mascarones), así como a distintos pensadores y filósofos de los que él tiene un vívido recuerdo, ya sea por sus ideas o bien, por una experiencia personal que quiere compartir. Por ejemplo, nos habla tanto de José Bergamín, como de Joaquín Xirau, José Gaos, María Zambrano y Erich Fromm. Y es que los recuerdos personales no pueden estar ausentes en las disertaciones de un pensador que, junto con Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel, se ha empeñado precisamente en reivindicar a la persona: esa existencia singular, insustituible y necesaria.

Así, Xirau nos hace presentes, en primer lugar, a sus viejos maestros y colegas que impartían cátedra en el noble edificio del siglo XVIII y exalta la tolerancia, la amistad y la inteligencia como valores esenciales de la antigua y la actual Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En el segundo ensayo nos entrega a un Bergamín crítico, que dejó huella en Ramón Xirau (al conocerlo personalmente) por su preocupación respecto a la fe y el misterio de la

existencia. Sobre su padre nos ofrece una biografía intelectual que incluye no solamente las obras y temas filosóficos de Joaquín Xirau (el Ser, los valores, el amor, la educación) sino también una amplia descripción del ambiente intelectual de la época tanto en España como en México.

José Gaos es visto a partir del vasto y profundo conocimiento que tenía de la historia de la filosofía, de Descartes, Marx, y en particular, de Hegel, filósofo racionalista en quien Gaos descubre la presencia de lo irracional. Pero también se contrapone Xirau a ciertas tesis gaussianas como el perspectivismo con que éste ve la historia de la filosofía y, sobre todo, la idea de una subjetividad solipsista. Por otro lado, en el ensayo sobre María Zambrano, Xirau comenta dos libros de esta pensadora: *El hombre y lo divino* y *Claros del bosque* y dialoga con ella en torno a temas tales como la "tragedia del mundo moderno", la historia de lo divino, el lenguaje poético y su relación con lo sagrado.

Finalmente, de Erich Fromm, a quien conoció en los años sesentas, Xirau nos entrega un vivo retrato de su personalidad: lo describe como "hondamente emotivo, sin dejar de ser enérgico, afectuoso y disciplinadísimo, alguien que se revelaba, con toda su personalidad, en la mirada a la vez acerada y afectuosa" (p. 55). Al mismo tiempo, nos da una breve presentación del pensamiento psicológico-humanista de Fromm, de su concepción del carácter y el ser propio del hombre como algo dinámico: libre, capaz de novedad, y no como algo meramente mecánico: sometido a la ley de estímulo-respuesta. En especial, le interesa a Xirau aclarar la idea frommiana del hombre como dios de sí mismo, pues una de sus preocupaciones centrales ha sido la relación del hombre con lo sagrado. A lo largo de toda su obra, Xirau se ha empeñado en aclarar la crisis contemporánea del sentido de la vida a partir de la idolatría del hombre que —según él— nos proponen Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner y Comte. Estos filósofos han prescindido de Dios y le han concedido a lo relativo (la frágil y siempre falible existencia humana) el lugar de lo absoluto. Pero Xirau encuentra que en Fromm no se trata de idolatrar al hombre, sino de recuperar la aspiración humana hacia lo alto: la dignidad, para impulsar al hombre a ser creador, capaz de amar la vida y a los otros, capaz de avanzar o ir hacia adelante de acuerdo a una recta elección de alternativas. Tenernos como un dios significa, entonces, comprometernos con la *racionalidad*, la *sociabilidad*, el *amor*, la *libertad* y el *juego*. Y no se trata tampoco de olvidar la subordinación del hombre a lo absoluto (llámese Dios, Naturaleza, Todo) pues para Fromm una de las vías auténticas de autorrealización está, como también pensaba Eckhart, en la dimensión mística.

Así pues, al reflexionar sobre estos pensadores, Xirau reflexiona sobre preocupaciones que siempre han estado presentes en su propia obra —como bien sabemos quienes la conocemos. Pero sobre todo, contribuye a una

tradicón que quizá sea preciso reforzar en la comunidad filosófica mexicana y que consiste en conocernos a nosotros mismos, dialogar con quienes han producido su obra en nuestro propio entorno y lograr, en consecuencia, la incorporación natural, fluida, donante y receptiva de los pensamientos con que coexiste la creación personal.

Complejidades del feminismo

Mariflor Aguilar

Anne Phillips, *Género y teoría democrática*.
México, UNAM, Programa Universitario de Estudios
de Género, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996.

En este libro Anne Phillips analiza diversas acciones y posiciones reivindicativas del feminismo mostrando su complejidad y observándolas desde múltiples aspectos sin adherirse a ninguno acríticamente y sin dar por sentado que deben aceptarse *in toto*. Suele ocurrir en este texto que aquello a lo que dedica páginas enteras de elogio y defensa es también a lo que dedica más observaciones críticas o problemáticas. Esto sólo me parece ya un gran mérito de la autora y que hace valioso al libro.

El libro recoge multitud de datos sobre los movimientos feministas en varios países y su relación con sus respectivas democracias, sobre todo con relación al tema de la participación política de las mujeres. Lo que muestran estos datos es que aunque la situación del movimiento es específica en cada caso, en general hay avances en la participación de las mujeres aun cuando no haya sido ni esté siendo fácil alcanzar las metas propuestas.

Algunos de los temas concretos que se tocan son los siguientes:

Hace una revisión del lugar de las mujeres en los debates clásicos sobre la democracia y muestra que en la teoría política, habitualmente de naturaleza abstracta, no hay lugar ni para la vida cotidiana ni para los accidentes de género y clase (p. 16). Sin embargo, intenta mostrar que donde especialmente no hay cabida para tales espacios no es en toda teoría política sino en especial en aquélla que detenta una concepción representativa de la democracia, lo que no ocurre de la misma manera en la que tiene una visión participativa de la misma.

Sin embargo, apunta también problemas varios en relación con este punto. Se refiere a las dificultades que entraña la participación de las mujeres debido precisamente a la falta de igualdad que establecen las relaciones laborales, a las formas específicas de agrupación femenina o a las dificultades planteadas simplemente por la desigualdad de preparación para participar,

establecida por la cultura patriarcal. Destaca los obstáculos que representa lo que habitualmente se conoce como la doble jornada de trabajo, perspectiva desde la cual no hay tiempo que alcance para la realización de actividades políticas al mismo tiempo que para el cumplimiento de compromisos básicos de la vida cotidiana como las tareas relacionadas con los hijos, la casa, el cuidado de ancianos o enfermos, etcétera, que de manera natural contraemos las mujeres, puesto que la noción masculina del trabajo no contempla estas actividades entre sus responsabilidades mínimas.

Se refiere también a la forma de participación de los pequeños grupos de mujeres; reconoce la importancia que ha tenido tal experimento, la enseñanza vital para cada una de las participantes, pero también señala algunos de sus problemas, tales como miedos e inseguridades ante líderes o ante mujeres más y mejor preparadas o que toman la palabra con más frecuencia o más seguridad personal.

Trata también la cuestión de las cuotas de representación de las mujeres. Aunque inicialmente considera que la defensa de los "intereses" de mujeres no significa una defensa localista o provincialista, puesto que las mujeres somos más de la mitad de la población, problematiza también el programa de las cuotas señalando que no todas las mujeres necesariamente defienden intereses femeninos. Explica que puede ocurrir que un representante hombre que quiere más guarderías o un salario mínimo más alto (p. 75) sea mejor para las mujeres que una mujer que no se identifica con el feminismo ni con sus luchas. Señala también que no existen "las mujeres" sino "mujeres realmente existentes" que no comparten opresiones idénticas; y también se refiere a las divisiones profundas que puede haber entre nosotras (p. 78). Esta es una discusión que permanece abierta y el mérito de Phillips es haber distinguido diferentes ángulos para la discusión y argumentación.

Aunque la cuestión de las cuotas es un tema que importa, Anne Phillips pasa a analizar asuntos relacionados más con la participación que con la representación, para lo cual se refiere a la articulación compleja entre "la política", "lo político", lo público y lo privado y la bandera "lo personal es político". Inicialmente cuestiona la definición circular de "lo público" y "lo político" que en general se refieren a las actividades desarrolladas en las cámaras, en el lugar de toma de decisiones de las secretarías de Estado o en sus equivalentes más pequeños. En suma, lo político tiene que ver con decisiones públicas y ocurre en espacios públicos. Lo "público" es donde actúa la política. Así, a lo privado no se le incluye en lo político. De estas acepciones limitantes se levanta la bandera "lo personal es político".

A Phillips no le cabe ninguna duda de que "lo personal es político" es un lema fundamental en los movimientos de mujeres. Las reivindicaciones feministas por la igualdad en la esfera privada son tan políticas como la lucha por

aspectos más generales sobre los que se debate desde los partidos o las cámaras. Es un lema que ha significado que en toda estructura de opresión y explotación debe librarse una lucha (p. 95). Ha significado que la igualdad política entre hombres y mujeres debe incluir cambios sustanciales en la esfera doméstica. Es un lema que ayudó

[...]a que las mujeres vean que lo que creían que les era peculiar (personal, exclusivo y tal vez básicamente su culpa) puede que sea parte de un modelo general de relaciones sexuales que está abierto al cambio político. Por otra parte, da a las mujeres la confianza en sí mismas para reivindicar el tipo de cambios que ya pueden hacer (negarse a hacer la comida o a mecanografiar el documento [...] del hombre) como políticamente importantes. La política se convierte entonces en [...] lo que hacemos en nuestra vida cotidiana" (p. 112).

Esta gran enseñanza que sin duda ha aportado el feminismo no impide a la autora exponer también la crítica al lema, crítica que en general no niega la articulación de lo personal y lo político pero que a su vez se niega a establecer una identidad entre ambos polos. Phillips cita a Carole Patema, quien observa que no se puede afirmar "que nuestras interacciones y tomas de decisiones como ciudadanos deberían ser ordenadas exactamente por los mismos criterios y principios que los que deberían estar en el fondo de nuestras relaciones con amigos y amantes" (p. 105).

Esta es la posición que va a sostener la autora en relación con la separación entre lo público y lo privado. Claramente se defiende una política que incluya los temas de la vida cotidiana que las mujeres suelen vivir con más intensidad y de manera más conflictiva, pero esto no significa para la autora que se deba abandonar la distinción entre lo público y lo privado o entre lo personal y lo político. Que lo personal sea político puede significar por un lado que el Estado o la sociedad tienen derecho a inmiscuirse en todos los asuntos de nuestra vida privada; por otro lado puede implicar que delegamos a otros la responsabilidad de todos nuestros asuntos (p. 107). Esto sería incompatible con lo que quieren la mayoría de las mujeres.

Hay espacios en los que, en efecto, el Estado podría intervenir para facilitar la igualdad en la vida privada, como por ejemplo, revisar los horarios de las jornadas de trabajo de los hombres, facilitar guarderías, igualación de salarios, etcétera; más aun así hay otros asuntos que queremos decidir individualmente. También el tema del aborto suele defenderse argumentando la diferencia entre lo público y lo privado y reconociendo "al individuo como autónomo en la esfera privada" (p. 107). "Ninguna intervención social puede dictar lo que sucede entre amantes o entre maridos y esposas, y con la

excepción del daño corporal, la mayoría de las personas prefiere que sea así", dice Phillips (p. 112).

Al final, lo que sostiene la autora es que "lo personal es político" no debería borrar la frontera entre lo público y lo privado sino más bien pensar que hay espacios en que el Estado no debe intervenir, pero que al mismo tiempo son las mujeres las que tienen que cambiar la agenda pública para incluir en ella prácticas consideradas "triviales" como para discutir las públicamente (p. 115).

Seguramente de esta defensa de la distinción entre lo público y lo privado Phillips puede pasar fácilmente a la defensa de la distinción entre lo general y lo particular y entre lo universal y lo particular. Intenta establecer un puente entre ambos polos de los dos pares en lugar de disolver uno en el otro o de disociarlos irremediamente.

Señala que desde los movimientos sociales, especialmente desde el movimiento de las mujeres, se plantea la desconfianza del universalismo ilustrado en tanto que excluye la experiencia sexualmente diferenciada. Anne Phillips está de acuerdo con esta desconfianza pero al mismo tiempo considera que no hay que anular del todo la universalidad y conservar solamente "una teoría inmoderada de la diferencia" como ella le llama (p. 64).

Su interés en conservar aspectos de la universalidad está basado en que considera que reflexionar solamente en términos de las diferencias puede implicar riesgos diversos como los siguientes:

10. El de promover un obstáculo, en cierta medida antidemocrático, para la identificación y solidaridad con otros grupos. El pensamiento extremo de las diferencias puede bloquear la conciencia de los derechos iguales así como la conciencia de los rasgos comunes.

20. Al tener una noción diferencialista radical de los seres humanos se pone en juego también la posibilidad de pensar en ideales más generales en los que se involucre a grupos diversos pensados en otros términos, bien en términos de seres humanos (como en el caso de los derechos) o en términos de "ciudadanos". Dice la autora: "El hecho de que la gente encuentre más fácil identificarse con lo que le es más cercano no establece de modo concluyente la falta de pertinencia de cualquier ideal más grandioso".¹ (p. 62).

30. El tercer riesgo del diferencialismo radical es el de posicionarse en el polo opuesto al universalismo, que significaría situarse en algún esencialismo,

¹ Aclaro que la formulación de esta cita no me parece adecuada. Tal parece que los ideales estrictamente de género, por diferenciales no pueden aspirar a ser grandiosos. El planteamiento correcto debería ser cualquier ideal "más universal" o "más general", p. 62.

es decir, considerar que cada persona está definida únicamente por un aspecto, en este caso el de género.

Una muestra de esto es el luminoso texto de Luz Aurora Pimentel “Y tú, ¿quién eres?” aparecido en *Debate feminista*. En este artículo L. A. Pimentel muestra que la identificación con el género en algunas circunstancias no es suficiente para expresar lo que se es. Imagina que los formularios administrativos puedan ayudar a pensar la identidad al poner una X en el casillero correspondiente: nombre, apellido, estado civil, sexo, etcétera. En relación con los casilleros de “sexo” dice:

No quepo en los barrotos de la “F”, nunca he cabido [...] Ha habido épocas en las que ni a sexo llego [...] Pero lo que sí sé es que desde siempre, al despertar no soy más que un haz de sensaciones, una conciencia reticulada que palpita en púrpura detrás de los párpados soñolientos [...] Mas el ser y la conciencia también tienen infinidad de pliegues [...] y esos recovecos hacen de todos los años una simultaneidad que se siente en la piel [...] Sobre todo cuando estoy enamorada; me duermo y me despierto con la imagen del amado arañándome las entrañas, la garganta y el sexo —en ese (des)orden— [...] y el alma se me ilumina, como si después de haber “hilvanado los oscuros ojos de la noche” hubiera llegado a un claro del bosque al amanecer.²

Luego imagina que en ese momento llegara un reportero de la revista —conocida— a preguntarle:

“y tú, ¿quién eres?”, me echaría a llorar —dice— y le diría que soy enamorada, que no puedo pensar en otra cosa y que, por lo tanto ¿no puedo ser otra cosa? Pero luego también me da por ser madre y no puedo pensar en otra cosa [...] ¿Qué seré? ¿Todo? ¿Nada? Lo que sí, clavada y de seguro, es que soy monomaniaca apasionada, y todas mis monomanías [...] ya sea en sucesión, alternancia o superposición, desde luego no caben en la susodicha “F”, aunque le torciera los barrotos y les hiciera una extensión.³

Este tema de la complejidad de la identidad que impide las identificaciones simples lo esboza también Anne Phillips: no hay esencia del yo detrás de nuestras diferencias, pero tampoco hay “una diferencia que esencialmente

² Luz Aurora Pimentel, “Y tú, ¿quién eres?”, en *Debate Feminista*, núm. 14, p. 150.

³ *Ibid.*, p. 151.

constituya nuestro yo. Los rasgos esenciales van cambiando” (p. 64). Dice Anne Phillips: “la mayoría de la gente existe en múltiples identidades, cada una de las cuales puede llegar a ser la dominante durante un tiempo” (p. 152).

En suma, lo que queda sugerido es que ni lo universal ni lo particular solos son suficientes como clave explicativa o referencial en la teoría feminista.

Me parece que la lectura de este libro deja clara la vastedad de la participación política de las mujeres; aclara que no tenemos que alejarnos de nuestra posicionalidad femenina para participar en asuntos políticos que no tienen a la mujer como punto de referencia; muestra también la complejidad de casi todos los temas relacionados con el movimiento feminista incluso el significado mismo de “ser mujer”; pero esto, más que descorazonar se percibe como el resultado de un proceso de maduración del movimiento y una ampliación de la reflexión.

Las pasiones y la razón de vivir

Paulina Rivero

Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político.*
Trad. de Isidro Rosas. México, FCE, 1995, 490 pp.

Una pregunta gravita en esta obra de Bodei: ¿qué tan cercanos estamos hoy en día al peor de los pecados: la ausencia de pasiones? En el mundo contemporáneo cada vez se reduce más el ámbito de las pasiones; la indiferencia recíproca y el individualismo de masa, que termina en el rechazo al contacto directo y en la completa separación de los otros, conlleva al inevitable marchitamiento emotivo y la desaparición de la solidaridad. Ésta es entendida por Bodei como el sentimiento que puede llevarnos a compartir la pasión del otro, a compartir su *pathos*: la compasión y simpatía, en el sentido griego de la palabra, no se refieren a otra cosa que a esa posibilidad de compartir la pasión: sentir como propio lo que al otro le pasa, vivir lo que el otro vive, sufrir lo que el otro sufre, de manera que el *pathos* del otro, no sea ajeno; la solidaridad es lo contrario de la indolencia, que es la imposibilidad de sentir el dolor del otro.

¿Pero cómo sentir la pasión del otro cuando el ritmo de vida cotidiano y la estructura de la convivencia social se caracterizan por la obstrucción de las pasiones? Y a la vez: ¿Cómo podemos hablar de obstrucción de pasiones, en un mundo que al menos en apariencia es conducido por relaciones de mercadotecnia que se basan en la creación artificial de deseos? Toda la publicidad, en las calles, en las tiendas, “enganchan” al consumidor creando deseos en él. Para Remo Bodei, el hecho de que el impulso adquisitivo haya tomado vigor hasta hacerse tan familiar, es algo a lo que no se le ha dedicado la atención necesaria. Este autor analiza algunos fenómenos que han sido provocados en la vida cotidiana por una economía orientada al consumo. Demuestra cómo la supuesta “democratización” en el trato al consumidor impuesta a mediados de 1800, extiende la tentación de la compra innecesaria a todo posible consumidor. El deseo de adquirir más y más, la *pleonexia*, o ansia insaciable de posesión, que antaño era el pecado de pecados, se ha convertido en nuestro pan diario.

La intención de Remo Bodei es hacernos ver cómo todo esto ha incidido en un cambio, en una reorientación de las pasiones. Pareciera ser que las pasiones ceden su espacio a los deseos, y ni siquiera se trata ya de satisfacer un deseo sino de multiplicar los deseos, que Bodei define como “pasiones de espera dirigidas a bienes o a satisfacciones imaginadas en el futuro”. Pero estos deseos que se afirman como fantasías de satisfacción individual, son realmente insituables. No miran a la satisfacción en sí, ni de impulsos ni de necesidades, sino a aspiraciones de una felicidad malentendida como un cumplimiento impostergable de deseos, deseos que a la vez se insertan en la perspectiva del futuro. El deseo se conserva como ansia de ver lo que aún no es presente, como algo que depende de la carencia o ausencia del objeto, que nos remite a la dimensión de las esperanzas actualizables.

Habría hoy en día una hipertrofia de los deseos, y una atrofia de las pasiones. Las pasiones, con su carácter de apego al objeto, ceden lugar a los deseos inquietos, cambiantes, cercanos a los sueños e incapaces de cristalizarse. Estos deseos, que de por sí dependen de la incertidumbre del futuro, adquieren ritmos vertiginosos logrando individuos con una gran versatilidad en la restauración de la propia identidad. Ante este panorama, el libro de Bodei pretende enfocar los problemas relacionados con las pasiones y trazar una línea interpretativa plausible elaborando soluciones relativas al estatuto de las pasiones, los deseos y su tratamiento en la esfera ética y política.

Remo Bodei, catedrático de historia de la filosofía en la Escuela Normal de Pisa, filósofo inicialmente conocido como hegeliano a través de su libro *Sistema y época en Hegel*, a lo largo de su obra se ha preocupado —y ocupado— de problemas relativos al hombre moderno y la posibilidad de su felicidad. *La Geometría de las pasiones* es una obra que puede ser leída con gusto. Insertada en la misma línea de pensamiento marcada por el filósofo Baruch Spinoza, Bodei concibe su labor similar a la de las abejas, que elaboran y dan sabor a lo que han recolectado, y no a la de las hormigas que sólo recolectan para acumular, ni al trabajo de las “arañas-genio” que secretan autárquicamente las propias idas de su boca. En ese sentido el libro entrelaza historia y teoría, se remonta a la tradición homérica, pasando por Platón, Aristóteles, Séneca, Pascal, Descartes, Spinoza, Hobbes, y los jacobinos franceses, e incluso llega a retomar algunas ideas fundamentales sobre las pasiones expuestas en el pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud, y muchos autores más. Pero su análisis no se limita al área de la filosofía, son también abundantes y oportunas las citas y los ejemplos tomados de estudios históricos y de obras literarias.

En ninguno de los casos se queda en la mera exposición de ideas: Bodei pretende ir más allá, en busca de una ética que no vuelva rígidos sus principios y reglas, pero que tampoco retroceda detrás de las líneas de la

racionalidad, una ética en la cual las pasiones sean comprendidas como formas expresivas y refinadas, y no como meros impulsos primitivos e inmutables.

La gran presencia a lo largo de toda la obra de Bodei es Spinoza. Para ambos, el hecho de que por mucho tiempo las pasiones hayan sido condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón, no implica que no podamos hacer filosofía sobre ellas, hablar sobre ellas y dar razón de ellas. Pero no sólo “podemos” filosofar sobre ellas, es necesario denunciar el uso político que se ha hecho de las pasiones, particularmente, en el caso de Bodei, el uso político que se ha hecho del *miedo y la esperanza*.

El miedo y la esperanza, para Bodei, son pasiones que bloquean el potenciamiento del individuo hacia estados de mayor perfección. En términos políticos oponerse al miedo es rechazar el absolutismo y la razón de Estado, y oponerse a la esperanza es golpear en el centro mismo del corazón de la religión. Liberado del miedo y de la esperanza puede el individuo llevar a cabo todas sus potencialidades, elaborando sus pasiones y su razón. Aquel que se libera del miedo y la esperanza puede llegar a cumplir la máxima aristotélica: conviértete en quien eres; la alegría y la beatitud son para aquellos que han triunfado sobre el miedo a la muerte y sobre su supuesto remedio que es la esperanza. Pero no se trata de combatir a las pasiones para quedarse con un mundo puramente racional. Esto equivaldría a continuar viendo en las pasiones el signo de poderes extraños para “la parte mejor del hombre”, que lo dominan distorsionando la clara visión de las cosas y desviando la espontánea propensión al bien. Esa concepción de las pasiones presupone en el ser humano energías salvajes que deberían ser dirigidas y frenadas por una instancia ordenadora iluminada: la “razón”. Con este esquema es fácil prefigurar una justificación polémica para reprimir las pasiones, por considerarlas incapaces de guiarse a sí mismas, negándoles así una orientación intrínseca y legitimando a la razón en sus intervenciones de censura y de tutela correctiva.

Remo Bodei pretende una ética que permanezca en el ámbito de la dualidad entre razón y pasión, para lo cual considera necesario abandonar la imagen de la relación pasión-razón como arena de la lucha entre lógica y ausencia de lógica, entre orden y desorden, transparencia y oscuridad, ley y arbitrio, en fin: entre unidad monolítica de la razón y pluralidad desintegral de las pasiones.

Es necesaria, una revaloración de las pasiones y una comprensión de su lógica. Ellas no se reducen a conflicto y pasividad: tiñen el mundo de colores, acompañan el desarrollo de los acontecimientos, sacuden la experiencia de la inercia y la monotonía, dan sabor a la existencia a pesar de las incomodidades y los dolores. ¿Valdría la pena vivir si no probásemos alguna pasión,

si tenaces e invisibles hilos no nos atasen con fuerza a cuanto nos llega al corazón y cuya pérdida tememos? La total apatía, la falta de sentimientos y de re-sentimientos, la incapacidad de alegrarse y de entristecerse, de estar llenos de amor, odio, deseo o cólera, la misma desaparición de la pasividad, entendida como espacio virtual y acogedor para la presentación del otro, ¿no equivaldría tal vez a la muerte? La ausencia de pasiones, y no la pasión misma, sería entonces el verdadero pecado.

En su estructura el libro está concebido geoméricamente como una elipse, diseñada de vez en vez como parejas de focos que son los puntos de irradiación y condensación de problemas. Son los dos núcleos generadores de los cuales se origina el análisis respecto a las pasiones y virtudes: el miedo y la esperanza. Para Remo Bodei estas dos pasiones permiten un acceso privilegiado a la comprensión de problemas filosóficos y políticos fundamentales. Aparecen como un obstáculo para quien pretende su autodomínio y, al mismo tiempo, ofrecen instrumentos eficaces de control y de dominio a quien gobierna a otros. La esperanza —exaltada por el pensamiento utópico y cristiano— es comprendida por Bodei “como un simple aspecto del miedo”, y desde esta perspectiva se propone una ética desvinculada tanto del miedo como de la esperanza.

Todas estas ideas son analizadas como focos de una elipse, el primero de los cuales es Spinoza. Se analiza la política como el gobierno de las pasiones, y la progresiva transición de las pasiones a los afectos, que serían pasiones privadas ya de su elemento de pasividad, vueltas inteligibles e inteligentes por medio de su comprensión adecuada, en lugar de su tratamiento represivo. Spinoza es ubicado en su combate ante dos frentes: Hobbes y su interpretación del miedo a la muerte y, por otro lado, los “apóstoles de la esperanza”. Ante los regímenes que se fundan en el miedo y la esperanza, que disminuyen la capacidad de autocontrol y racionalidad y aumentan la superstición y la pasividad, la democracia aparece como una posibilidad de favorecer el desarrollo de la racionalidad en la conducta de los ciudadanos. En ella la razón es la palanca o punto de apoyo que eleva las pasiones a afectos.

Lo que resulta inaceptable, tanto para Spinoza como para Bodei, es pedir el sacrificio de los individuos o de sus pasiones en nombre del Estado o de Dios. La autoconservación se robustece en la alegría, en la sociabilidad y el amor intelectual del Dios spinociano. De esta manera para Bodei, Spinoza representa un puente que media entre las éticas del autocontrol —y de la manipulación política de las pasiones— y las que dejan abierto el campo a la incommensurabilidad del deseo. Y por ello Spinoza contribuye a derribar el muro que tradicionalmente divide a las pasiones de la razón, y a la inquietud masiva de la serenidad del sabio.

El segundo foco de la elipse lo encontramos en el análisis de las prácticas teóricas del jacobinismo francés y por el uso del miedo y la esperanza. El miedo se vuelve terror y la esperanza se dirige a la regeneración de la humanidad futura. El manejo del miedo y de la esperanza del jacobinismo no resulta hoy en día algo lejano, para Bodei es de hecho casi un arquetipo de los modernos movimientos políticos de emancipación. Las viejas esperanzas del “hombre nuevo” o de la “nueva sociedad” continúan caracterizando este siglo que está por cerrarse, en el cual seguimos presenciando el florecimiento de grandes esperanzas colectivas y la difusión de inenarrables miedos.

Spinoza y los jacobinos representan dos polos opuestos ante el miedo y la esperanza. Los segundos no pretenden eliminar miedo o esperanza, sino consolidarlos. Bodei reconstruye estas dos posiciones a lo largo de la historia, y las confronta con algunas posiciones éticas contemporáneas. Finalmente Bodei retoma la idea spinociana de “amor intelectual” como la razón reforzada por pasiones emancipadoras: la lógica spinociana del amor intelectual se contrapone tanto a la de las pasiones como a la de la pura razón. El amor intelectual no se refiere al ámbito emotivo, sino más bien a una estructura que a la vez es emotivo-cognitiva, conocimiento que mueve, movimiento que conoce. De ahí que el amor intelectual sea capaz de desbloquear conflictos mediante soluciones innovadoras que incrementen la racionalidad sin mutilar el deseo. Es factible, pues, hablar del *pathos* de la razón, del fuego en la mente humana. Esta idea del amor, de honda tradición filosófica, desmiente la concepción de las pasiones como monstruos surgidos de energías incontrolables, y permite concebir al ser humano como una unidad dual de razones y pasiones, más que como el campo de una batalla interminable.

Sin embargo, llama la atención que las ideas de Bodei, que pretenden encaminarse hacia una ética nueva y son prefiguradas con nitidez en la introducción que el autor escribe para su obra, no terminan de explicitarse a lo largo de la misma. Sin lugar a dudas los conocimientos del autor sobre el tema son vastos y sólidos: como lo hemos dicho, el análisis filosófico, literario e histórico están presentes a lo largo de toda la obra, al igual que el análisis político llevado a cabo a partir de la Revolución francesa. Pero no profundiza en las premisas y los fundamentos de esa ética que él mismo pretende haber plasmado en esta obra, lo cual hace que queden en el aire ciertos temas enunciados como fundamentales en el inicio de la misma. Así, aquel fenómeno del creciente “impulso adquisitivo” —que había sido denunciado en el principio del libro como “algo a lo que aún no se ha prestado la atención que merece”— y la idea de que ese fenómeno ha incidido hoy en día en una reorientación de las pasiones hacia la creación y multiplicación de los deseos, son ideas que no vuelven a ser retomadas ni analizadas en el libro. En ese sentido podríamos decir que este libro de Bodei, más que expo-

ner una nueva ética, “se dirige a” o “señala hacia” una ética que conjunte pasiones y razones más allá del miedo y la esperanza.

Por último, sólo quiero reflexionar qué tan factible puede ser pretender una ética más allá de la esperanza. Ciertamente que la falsa esperanza ha sido y sigue siendo utilizada como un instrumento de dominio, que concentra la energía de las personas en la espera de que la miseria termine y el mundo cambie en un futuro terrenal o celestial. Pero ello no implica que toda esperanza sea falsa: tal vez podría distinguirse entre una falsa esperanza, y una esperanza racional, terrena, inmanente: esperamos no morir al minuto siguiente, por lo cual tenemos un proyecto de vida, esperamos lograr nuestro crecimiento y para ello trabajamos. La esperanza que nos activa, que nos hace seres activos –y no pasivos– que nos hace pensar, es la esperanza de ese Sísifo feliz que es el ser humano. Y esa esperanza racional puede ser también fuego en la mente humana, puede ser el *pathos* de la razón que implica el rescate de los dos mundos que algún día Kant declarara inconciliables, y que antes Spinoza se propusiera conciliar: la razón y la pasión.

Garantía de la libertad y de la democracia

Octavio Arredondo

John Rawls, *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, 122 pp.

John Rawls en su obra *Sobre las libertades* nos presenta un doble objetivo, primeramente puntualizar algunos aspectos de *Teoría de la justicia* y segundo analizar nuevamente la función de la justicia en la organización social y la función política para la conformación de un Estado. En esta concepción de justicia que nos propone hay que destacar la justicia como equidad, punto del cual parte, presuponiendo una sociedad bien organizada con igualdad entre todos los individuos, pero para poder partir de este supuesto, Rawls habrá de concebir un Estado originario, haciendo abstracción de la sociedad en la que en realidad nos incrustamos, ya que lo que se propone es plantear las condiciones ideales en que una sociedad pueda desarrollarse con justicia y equidad, no propone un Estado histórico, ni un Estado posible, sino un Estado en que las condiciones sean las necesarias para poder llegar a plantear una serie de puntos que puedan ser aplicados posteriormente en un Estado real.

A partir de este supuesto, de una sociedad de posibilidad o Estado originario, Rawls formula dos puntos o principios fundamentales, dos principios de justicia que los expresa de la siguiente manera:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sean compatibles con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

De este segundo principio que se divide en dos, el de la igualdad de oportunidades y el de la diferencia, Rawls realmente está postulando tres

principios que tienen la misma importancia pero que a su vez unos se subordinan a los otros en el orden que han sido expuestos. Estos principios nos llevan a suscribir la noción de un bien común, en la situación de la cual se parte, como situación original en la que se dan las condiciones para que los individuos de la sociedad lleguen a satisfacer las concepciones del bien. En los principios básicos en que fundamenta la concepción del Estado tenemos primeramente el de las libertades básicas que, por su naturaleza, deben ser garantía de que los otros dos puntos puedan llevarse a cabo, ya que sin libertad la igualdad no sería posible y sin ésta el principio de la diferencia tampoco se podría llevar a cabo. Así en el primer punto, el de las libertades, podemos enumerar dos primordiales que son garantía de que todo individuo pueda acceder a la igualdad: 1. Libertad de pensamiento y 2. Libertad de conciencia; a las cuales se les suman otras que son derivadas de las anteriores: libertad física, libertad política y libertad de asociación.

Al formular que cada persona debe gozar de libertad para conformar su noción de vida buena, Rawls introduce otra característica que es base para que cada individuo pueda gozar de igualdad en sociedad, ésta es las de los bienes primarios que deben satisfacer las necesidades primordiales que tenemos como miembros de una sociedad que se plantea como necesario que cada uno debe tener igualdad en un Estado democrático.

El darse estos bienes primarios es base y condición para que cada uno pueda reclamar y procurarse otros bienes o preferencias menos básicos. Estos bienes primarios se determinan por las cosas que son necesarias como condiciones sociales y proseguir las concepciones determinadas del bien y desarrollar y ejercer las potestades morales, estos bienes son:

1. Las libertades básicas.
2. La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades.
3. Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad.
4. Ingresos y riqueza, concebidos en términos amplios como medios generales.
5. Las bases sociales del respeto a uno mismo.

Esta formulación de los bienes primarios es otra formulación de lo que son los principios de justicia, primero las libertades básicas seguido de la igualdad de oportunidades como igualdad de acceso al poder y a la toma de decisiones y por último la igualdad económica básica que es el fundamento del autorrespeto.

Para Rawls, estos bienes primarios son aceptados con base en una determinada concepción de la personalidad moral, que subyace a la noción de

justicia como equidad, puesto que los ciudadanos de una sociedad deben concebirse a sí mismos como conciudadanos libres e iguales, y al concebirse de esta manera surge al mismo tiempo la justicia, ya que si hay igualdad es porque existe la libertad, situación que constituye un Estado justo en el que todos han de colaborar de igual manera, estableciendo así una cooperación social. Esta capacidad de cooperar es fundamental, ya que es la concepción de la personalidad moral de cada individuo, con lo que cada uno adquiere dos potestades que determinan su igualdad y libertad. Dichas potestades son:

1. El ser razonable, que es una noción de cooperación equitativa que razonablemente acepta cada participante de la sociedad.
2. El ser racional, que responde a la ventaja de cada individuo: la de concebir y perseguir los bienes particulares.

Estas dos capacidades constituyen una condición necesaria para ser considerado como miembro igual de la sociedad en cuestiones de justicia política. El ser racional es un punto que no es difícil de explicar o comprender, ya que la racionalidad es lo que nos muestra como egoístas que buscamos un provecho propio y es en donde tratamos de satisfacerlo como seres autónomos sin importar los otros individuos sociales, pero al mismo tiempo tenemos la razonabilidad que es lo que decide los términos equitativos de cooperación y elección social, lo que nos da el punto de una sociedad ordenada y estructurada conforme a un principio básico de cooperación social y equidad en la justicia. Con lo que tenemos dos potestades morales que son la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia y la capacidad de una concepción del bien. Estas potestades morales son condiciones necesarias para poder ser miembro de una sociedad, ya que si no existe justicia no podría haber libertades básicas que son fundamento de la igualdad y, por tanto, de reconocimiento mutuo entre los individuos sociales y, por su parte, la concepción del bien es punto fundamental ya que de él existe el respeto al otro, puesto que el respetar y reconocer al otro como igual miembro social nos lleva a vivir en comunidad y a lograr un bienestar que cada uno de nosotros deseamos para nosotros mismos como fundamento de que podemos gozar de cada una de las libertades, desde la de pensamiento y de conciencia hasta la libertad política que es uno de los puntos más álgidos en toda composición social.

A través de una deducción Rawls llega a una idea universal de justicia, válida para todos los tiempos y lugares, independiente de las contingencias históricas, políticas, económicas o culturales, tan buena para las sociedades desarrolladas como para las que no lo son, tan aplicable por gobiernos socialistas, como liberales. La concepción de justicia que Rawls propone, con

las libertades básicas como principio prioritario, se fundamenta y explica por una razón fundamental: racional y razonable: egoísta y cooperadora. En efecto, las libertades garantizan la igualdad de la cooperación social ya que la sociedad bien ordenada es un bien más amplio que el bien determinado por los intereses privados de los individuos. Además, las libertades son la base del autorrespeto o sentido de la propia valía que consiste en acceder a los bienes o planes de vida particulares, acceder a estrategias de bienestar, ya que el fin de una sociedad justa es alcanzar ese hipotético bien común, y permitir que sus miembros busquen la felicidad o sus bienes privados, al parecer, también suficiente, para lograr ambos bienes. Puesto que mantiene la voluntad de cooperación y la autonomía de cada uno para construir su propia vida de acuerdo con sus gustos y preferencias.

Al proponer Rawls las libertades básicas, con ello está postulando y, al mismo tiempo, asegurando un valor equitativo a las libertades políticas, lo cual significa que cualquier persona, sea cual fuere, tiene el pleno derecho a acceder a cargos públicos o a influir de determinada manera en las decisiones políticas que de alguna forma lo inmiscuyen, ya que toda decisión política afecta a la sociedad y por ende al individuo que forma parte de ella, y es por lo que Rawls da una importancia relevante a las libertades políticas.

De esta manera, al postular dentro de las libertades básicas la libertad política y no alguna otra como la equidad económica, lo que intenta hacer o mostrar es que si existe un procedimiento político justo, lo demás viene de suyo, ya que será una decisión en la que de alguna manera habrán intervenido todos los individuos, esto es, realizar la democracia social a partir de garantizar las libertades.

La utopía de la recuperación de Occidente

Josu Landa

Julio Quesada, *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*.
Barcelona, Anagrama, 1994, 309 pp.

En esta obra, Julio Quesada designa como “ateísmo” a algo que, cuando menos desde Kant, es mejor conocido como “autonomía moral”. En definitiva, algo que resulta bastante familiar a los interesados en temas de ética y que, por lo mismo, no necesita ser especialmente elucidado en esta recensión. Será más provechoso, en consecuencia, atender a otros aspectos del libro e incluso *reducir* (verbo más que problemático, cuya acción arremete contra la riqueza de un texto poblado por una vorágine de ideas, impugnaciones, provocaciones, propuestas, cantos de vida y esperanza, etcétera) el campo de observación, el horizonte de la lectura, a lo que a la postre aparece como su dimensión teórica central: la reivindicación de Occidente.

En realidad, más que en su título de reminiscencias decimonónicas, la clave de este último libro del filósofo español está en el subtítulo: “En favor de Occidente”. Esta expresión nos sitúa inmediatamente en el centro de un debate, que se ha dado con gran intensidad entre los pensadores europeos; lo que no ha sucedido en nuestro medio, aunque a decir verdad no han faltado colegas interesados en el tema. De modo que quien asigne un alto valor a la actualidad en un libro, aquí tiene uno que lo es como pocos, pese al tiempo transcurrido desde su publicación por Anagrama, luego de haber sido finalista en el prestigioso premio que patrocina esa editorial barcelonesa.

La noción de Occidente es el corazón y la sangre de este libro de Quesada, tanto por lo que toca a su dimensión crítica cuanto por lo que hace a sus elementos tenuemente propositivos. Ahora bien, a falta de mayores precisiones por parte del autor, es dable suponer que ha preferido proponer una idea de Occidente, primero, por la vía negativa. No se trata, por tanto, de una opción cultural y moral opuesta a lo que representa lo que muy vagamente se entiende por “Oriente”. Sobre todo, no es la cuna y morada del nihilismo contra las que se ensañan con facilidad y comodidad los

posmodernistas de toda clase. Después, Quesada ha diseminado por todas las hojas de su libro una idea de Occidente en términos más positivos; un Occidente que se nos ofrece como posibilidad revitalizadora, el rostro más poderoso, sano y vital de un programa que no se ha agotado, que de hecho nunca hemos sabido vivir en toda la intensidad que potencia. Si esta interpretación es acertada, se impone consignar un serio escollo en la propuesta central ofrecida por Quesada en su *Ateísmo difícil...*: si lo que cifra un porvenir mejor es lo que representa en sus raíces Occidente, ¿qué pasa con las demás posibilidades culturales?, ¿dónde queda la realidad de las diferencias culturales? Evidentemente, formular estas preguntas –un tanto “insidiosas”, es cierto– es llamar la atención sobre un problema muy actual: el del relativismo cultural. Un problema, en definitiva, que no debe ser despachado con simples condenas a los fanatismos nacionalistas y xenófobos que, por desgracia, nos ha tocado conocer.

La reacción posmodernista ha sido lo bastante fuerte como para poner en cuestión lo que representa Occidente en el plano cultural y moral. En realidad, como lo ha visto muy bien Quesada, este fenómeno curioso e incluso interesante en la historia de las ideologías y las mentalidades ha rebasado el mero cuestionamiento y ha dado paso, por lo menos, a tres opciones igual de peligrosas: la celebración macabra de la supuesta muerte de la Modernidad occidental, la reivindicación del espíritu rebañego de que se nutren las manifestaciones más deleznable de la religión y los fundamentalismos, y la apología igualmente delirante de la razón instrumental progresista y modernista (cuyos cimientos ideológicos se resumen en el manido concepto de “neoliberalismo”).

Contra estos vientos y estas mareas, Julio Quesada viene a ofrecernos otro camino. Ese camino no es el Occidente tradicional y canónico. No se trata de un retorno a la Antigüedad clásica greco-romana ni a las ideas del mundo y del hombre que brotan de la confluencia entre la cultura helenística y la tradición hebrea en el crisol del cristianismo primitivo ni, mucho menos, al momento de la institucionalización agustiniana y constantiniana de esta religión. Se trata de un Occidente repensado, reimaginado, deslastrado de las potencialidades nihilistas que comportan los abusos de confianza en la razón y en referencias morales transmundanas, transtemporales, transhumanas. Para decirlo rápidamente, este libro de Quesada es una crítica de la Modernidad y sus excesos, sin caer en veleidades posmodernistas ni en la tentación de una ética reaccionaria.

Quesada advierte con claridad y fuerza la actual “crisis de la razón”; pero, en su caso, esta intuición no deriva en un total rechazo –por lo demás absurdo– de la racionalidad humana. Si se tratara de caracterizar, con un mínimo de fidelidad, la peculiar crítica de la razón emprendida por Quesada, habría

que designarla como "crítica vitalista de la razón". A la aridez y frialdad de los usos nihilizantes de la razón, Julio Quesada opone una racionalidad comprometida con la vida y con un ethos a tono con ella, en su colorido, plasticidad y complejidad; también en su dimensión estética, lúdica y trágica.

No hace falta una perspicacia especial para percibir que, desde su título y sus primeras páginas, el libro de Quesada desprende un aroma utópico y moralista. Ciertamente, se trata de dos adjetivos terriblemente desprestigiados en los días que corren y el hecho de que el ensayo de Quesada no los repudie habla de la valentía desde la que ha sido concebido y tramado. Desde luego, se impone precisar el uso que se le está dando aquí a las palabras "utópico" y "moralista". En este caso, decir que el discurso de Quesada tiene un talante utópico, equivale a traer a colación la idea de utopía entendida en el sentido savateriano de un "ímpetu utópico"; no, desde luego, en tanto que retorno al vicio de construir con todo detalle esos "lugares que no son" y que sólo son variaciones de un mismo infierno. Por su parte, hablar del moralismo de Quesada, es tanto como referir su reivindicación de una moral autónoma y estrictamente humana (si es que, en realidad, hay alguna que no lo sea), una moral ajena a presuntas legitimaciones trascendentes, una moral del riesgo, de la heroicidad, de la afirmación de la vida en lo que tiene de alegría y sufrimiento, placer y dolor. Como se ve, algo muy ajeno a ese moralismo nihilista tan dura y atinadamente atacado por Nietzsche. En suma, eso que Quesada entiende como moral "atea"; aunque, por momentos, su discurso parece transitar por sendas más bien politeístas.

No es fácil adoptar un tono utópico, aunque sea discretamente, cuando se eleva ante nosotros el fatuo ruido de alas de la desazón y la desesperanza posmodernistas o nos agobia la bulla triunfalista del orden social erigido para facilitarle las cosas al capitalismo salvaje de fin de siglo y milenio. Ya se ha advertido que esto pone de relieve la valentía de Quesada. Pero, en su caso, la valentía no se da sólo como una virtud moral, sino también como una virtud intelectual. En efecto, contra la vacuidad de cierta prosa impasible hasta la indolencia, autocomplaciente, ridículamente narcisista; contra el lenguaje mercenario de los panegíricos en favor de la técnica, el dinero, el poder...; contra la pésima retórica de los nuevos medios de persuasión y disuasión, Quesada enarbola un género difícil por los dos compromisos que impone: un sentido específico de la verdad ("la verdad que ríe" y que brota del juego) y una solidaridad (por ende, una sensibilidad) humana. Ese género es el ensayo, entendido a la manera montaigneana; es decir, de un modo que prohíbe la inocuidad y la fatuidad, al tiempo que exige entregarse en cuerpo y alma a un Otro que nunca falta y que no deja de reclamar una veracidad arriesgada, un espejo en que leerse sin contemplaciones. Sin embargo, es necesario precisar que, de acuerdo con Quesada, no se trata de

reclamar una primacía incondicional del ensayo, sino de rescatar una modalidad expresiva “fronteriza”, ambigua, *borderline*, condición que el ensayo compartiría con la novela, especialmente el Quijote y la novela negra contemporánea.

Esto último remite al tema del estilo. En el caso de Quesada el estilo no sólo es el hombre; es también el pensamiento. El estilo es la parte de energía humana más vital y cruda que sale a flote en el pozo discursivo que es el texto. Al igual que en otros puntos, en éste, el signo que caracteriza a Quesada es la autenticidad. Una postura teórica y ética determinada exige una expresión correspondiente, es decir, reclama la complicidad de la palabra, de un uso específico del lenguaje. En el libro de Quesada, el lenguaje acontece frecuentemente con la contundencia del oráculo, con la redondez de la frase lapidaria. En *Ateísmo difícil...*, la palabra se acerca a veces al grito, por momentos corre con la velocidad de un torrente más o menos cristalino –también más o menos turbio–, en no pocos lugares se entrega a un humor más bien contenido, así como a la ironía que no rehuye, sin embargo, la crítica ácida; en definitiva, es la misma palabra que siempre se atreve a referir lo que debe representar (como cuando se trata de plasmar, tal vez incómoda pero indefectiblemente, los mil rostros del imperativo verbo “deber”). Se trata, pues, de un estilo o un lenguaje claramente comprometido con una convicción o una serie de convicciones, lo que da al libro de Quesada una inconfundible tonalidad humana y, con ello, un atractivo mayor para el lector que busca emociones teóricas –si cabe la expresión– más fuertes.

Por su intención, tono y sentido, el libro de Quesada aspira a tener un carácter sapiencial. Para decirlo de otro modo, es un libro en el que lo estrictamente teórico está al servicio de intereses prácticos, éticos. Sin embargo, aquí es donde toma relieve por lo menos una debilidad de *Ateísmo difícil...*: la incompatibilidad entre la sabiduría que quisiera propugnar, por una parte, y la amplísima, inconmensurable erudición que alberga el libro, por la otra. Ya desde Heráclito sabemos bien que la polimatía y el pensar no se llevan. El hecho de que Quesada recurra a veces insistentemente a toda una galería de filósofos y escritores, en la que figuran desde el gran pensador efesio hasta Ortega y Gasset, pasando muy privilegiadamente por Nietzsche, así como por Rilke, Cervantes y Kundera, no garantiza una mayor solidez ni un verdadero sustento a lo que en definitiva debe interesar, que es el pensamiento del propio Quesada. Una de las trampas del ensayo, como género, es precisamente la tentación de la erudición desbordada. Desde luego, el libro de Quesada encierra un loable esfuerzo hermenéutico, por momentos no sólo audaz, sino brillante. No obstante, da la impresión de que a veces esa audacia interpretativa cede demasiado a ciertos destellos más propios de un polígrafo, a costa de sacrificar el programa sapiencial al que deberían incardinarse. Por

lo demás, la efectividad de un mensaje sapiencial es directamente proporcional a la claridad y hasta a la desnudez del estilo en que se presente. En el fondo, se trata de exigir alguna orientación para atender justamente a lo que de "difícil" comporta, en el plano ético, el ateísmo *sui generis* que propugna Quesada.

No cuesta mucho sospechar que al autor de *Las cenizas de Heidegger-El legado de Hölderlin* y de *Un pensamiento intempestivo. Ontología, pensamiento y política en Nietzsche*, o sea a Quesada, no le ha durado mucho el gozo de prodigar el programa de sabiduría que básicamente contiene el texto que comentamos. Con *Ateísmo difícil...*, Quesada puede haber alcanzado una meta importante, pero todavía insuficiente: alborotar a ciertas zonas del hormiguero intelectual de fin de siglo y milenio, sin que por ello logre proponer una opción que de veras logre contrarrestar los efectos de tanta algarabía, tanta confusión, tanta oscuridad, tanta mala escolástica, incluso tanto nuevo catecismo. En verdad, no es poco lo que debe reconocérsele a los afanes de Quesada, pero éstos están muy lejos de fructificar en una propuesta de formas apropiadas de vida —en suma, una sabiduría— con una fundamentación aceptable. En el juego serio que también es la filosofía, cada jugada, cada baza, debe sustentarse en las razones del caso. De otra manera, se corre el riesgo de incursionar en el terreno pantanoso de la simple preferencia oracular o del decreto genial o de los conatos esteticistas. Desde luego, no se trataría forzosamente de una fundamentación convencional. Al contrario, tal vez sea cosa de explorar nuevas vías de verdadera fundamentación, más allá de las afirmaciones impactantes, las exégesis llamativas y otros artulugios eficaces para remover ciertas conciencias especialmente sensibles y abiertas, pero para poco más. Una nueva forma de fundamentación que, en último término, deberá ser ética o de profundas implicaciones éticas. Quesada puede y debe avanzar firmemente en esta dirección. Es razonable esperar un nuevo libro en el que asuma ese reto. Mientras eso sucede, desde luego, sólo queda celebrar y recomendar altamente la lectura de este libro, en el que el lector encontrará un discurso sugerente y de una saludable tonalidad crítica sobre temas fundamentales como el tiempo, la muerte, la verdad, la democracia y muchos más, tratados desde el interés de redimensionar el proyecto cultural que todavía puede representar Occidente.

Marguerite Duras o la sagrada escritura

Greta Rivara Kamaji

El 3 de marzo de 1996 murió una de las figuras más importantes, no sólo de la literatura francesa de la llamada *nouveau roman*, sino de la literatura contemporánea toda.

La que naciera cerca de Saigón en 1914, la que militaría en el partido comunista, la que comulgaría con el feminismo, la que pasaría nueve meses en coma, la que moriría entre alcohol y tabaco, nos ha heredado un desbordante caudal de experiencias plasmadas en una obra literaria de índole universal.

Quién sino Marguerite Duras supo traducirnos en cada una de sus obras el patetismo de lo que significa vivir humanamente.

Personajes cerrados, automarginados, que se enfrentan al delirio de esa experiencia trágica llamada intersubjetividad, huérfanos de palabras, encuentran en el silencio, en las frases rotas el mejor modo de decir, de nombrar, de hablar, porque, como en *El amor*, lo que sale sobrando son justamente las palabras —extraña paradoja— y he aquí uno de los logros de la Duras en donde su obsesión por la escritura queda “literalmente” expresa: la palabra no dice, la palabra traiciona, la palabra es el pálido reflejo de una realidad —no menos débil— y que transcurre en mitad del silencio, de ahí que Duras descubre la palabra exacta que conjuga toda una experiencia imposible de nombrar, a riesgo de volverla más tenebrosa, más oscura. Seres silentes parecen los personajes de Marguerite, seres sumergidos en el hálito sombrío de sus sensaciones, de sus recuerdos, de sus deseos, de sus miedos y sus posibilidades. Y cuando hablan, lo hacen, ciertamente, desgarrándose, dejando la piel detrás de sí; tal sería el caso de *El dolor*, un texto de juventud en el que Duras se sumerge en la desmesura del crimen; su escenario es el universo poblado de torturas, víctimas y victimarios de la Segunda Guerra. Lucidísima reflexión acerca de la degradación y el vacío que experimenta el ser humano cuando hace la guerra, porque hacer la guerra, dice, es un acto colectivo, una responsabilidad común.

Magistral manejo de esta reflexión; es la misma Duras quien tras descubrir los horrores de la tortura recibida y del daño deliberadamente infligido, se pone del lado del otro, del torturador, del criminal, mostrándonos el carácter demasiado humano de este suceso, es decir, enseñándonos que la posibilidad de dañar la tenemos todos, hombres y mujeres de este mundo, en nuestro propio ser. *El dolor* nos pone en alerta, el crimen, el sadismo de la tortura no debe ser visto como aquello que exclusivamente cometen “los otros”, sino posiblemente, cada uno de nosotros, y reconocer esa oscura posibilidad –pero bien latente– podría a su vez darnos otra: la de enfrentar el hecho abismal que significa ser humano, incluyendo en este acontecimiento toda la brutalidad de la que somos capaces. Así sucede lo atroz, nos dice Duras en *El dolor*, pensando que no soy yo sino “el otro” quien lo hace. “La única respuesta que puede darse a este crimen es convertirlo en un crimen de todos. Compartirlo: Como las ideas de igualdad, de fraternidad. Para soportarlo, para tolerar la idea, compartir el crimen”. Duras nos exhorta a vislumbrar la sombra que cada uno traemos dentro, de ahí que en sus personajes no brille sino la luz de la oscuridad, de lo sombrío y siniestro, de lo efímero y doloroso.

Ciertamente, desde algún punto de vista, podríamos calificar como confesional a la obra de Duras. La confesión se encuentra en la mayor parte de sus historias, si bien –hemos de aclarar– no es la confesión como género, sí es una actitud que en la medida en que intenta develar ese fondo oscuro del que emana todo dolor humano y por supuesto el propio, puede juzgarse como una confesión. Confesión que rompe ciertamente con los silencios apabullantes que Duras introduce entre sus personajes, construyendo una comunicación silenciosa, pero que a gritos confiesa que cuando se cuenta con la fe de los demás, presupuesto del que parte Duras, con el crédito que nos dan, el hermetismo se ha roto, tal como parece suceder en *El dolor*; mientras se vive en una situación hermética todos los intentos de comprensión entre semejantes se realizan apelando a razones, en virtud del porqué y el para qué: nos pide cuentas al prójimo y tenemos que dárselas. Y las razones no operan, no unen, si no es sobre la confianza, y es sólo a partir de ese entendimiento que es posible penetrar en la oscura soledad de los amantes que de su historia nos cuentan tan sólo lo más glorioso y la más íntima raíz de la desolación. Es *El amante*, es *El amor*, es *El dolor*: obras en las que la confesión transforma tanto al autor como a los personajes recobrándose en lo que ahora son, en la escritura donde su ser se levanta sobre un punto de identidad. Tal era el problema, una vida corre dispersa y confusa como la de Emily L. por los anhelos y por el tiempo. Llegar a ser sólo es posible logrando la unidad, unidad parecida a la música callada que suaviza y aduerme, que puede ser hasta un anestésico sin más, hasta un piadoso engaño a partir

del cual la obra se convierte en un paciente y detallado proceso de introspección, la obra salva, pero, no menos terrible por eso, no es menos cruel su exigencia de honestidad. Exigencia de la cual Duras sale no sólo librada sino victoriosa porque en sus historias nada es dicho ni descrito por fuera, sino vivido desde dentro, por eso tanto silencio, mas es el silencio proveniente de la aventura de una conciencia experimentando a carne y sangre la profundidad de ese arrebato escalofriante que significa vivir humanamente.

Por eso la obsesión de escribir tras el acontecimiento bélico no es en Duras tanto un exorcismo, ni un dar cuentas sino una confesión que ha venido de la vida, de la sospecha de que algo, algo que hace temblar la voz ha sucedido y será la escritura como *pathos*, como componente de deseos que ha de transformar en amor los afectos purificados tras la experiencia del vacío, de ahí el idilio que Duras realiza entre la vacuidad y la necesidad de no dejar escapar sino la palabra exacta, la palabra sacrificial que se traduce en las ceremonias del vivir, la palabra que canta y calla, que rompe la comunicación para resignificarla de nuevo, por eso –en silencio– algunos de los personajes de Duras, por ejemplo, en *Las diez y media de una noche de verano*, callan, tan sólo se miran.

Tentada a callar siempre, a silenciar sus personajes, Duras sobreabunda en experiencias afectivas, la emoción se desborda, le rebasa, nombra, se verbaliza, se hace palabra; es el acto de escribir en su fuerza originaria, potencia constructora y destructora. Creativa a gritos, indolente y rebelde porque no surge sino de frases que se rompen y se fragmentan, dibujo del alma, que callando, habla de vez en vez.

Por eso el lenguaje será para Duras no el sustituto de una realidad que por su vía se puede de una vez hacer presente, el lenguaje hará la ausencia y con ella cada palabra será entonces indispensable, fuego elemental del que emana la poesía que podemos encontrar en *Los ojos azules, pelo negro*.

Su lenguaje inventará también la soledad, mejor dicho, ha de darle un lugar, un nombre, una sustancia, mas es esa soledad la del yo sin espacio, aquella cuyo universo está poblado de personajes, de conatos de ser dentro de un individuo, de seres sin rostro ni nombre, rencorosos de su existencia a medias, en donde el infierno se convierte en su único privilegio, andarán con ese género de realidad desdichada, en la que caminan errantes sin encontrar más lugar donde posarse que el delirio y la pesadilla en que la vida se convierte rodeada de esa realidad opaca y en la cual cada quién irá dejando un extraño vacío, tal parece ser el caso de *El amante* en donde los amantes apenas nada saben de este mundo; el de ellos es el mundo de la intimidad sin palabras donde ha de reinar una oculta e insensata armonía, donde ha de encontrarse la raíz de todo conflicto.

De este modo, Duras reconoce el sentido de la violencia elemental que

anida en el erotismo al preparar la fusión de los amantes y su disolución en una suerte de abismo que en algún sentido es la muerte, y la muerte es vertiginosa, es fascinante y son los amantes de Duras expresión de la humana condición: seres individuados, discontinuos, destinados a morir cada uno de su propia muerte única, la experiencia erótica será reconocida por Duras como aquella que desde lo abismal nos devuelve a la continuidad, a la hora del éxtasis y de la desposesión de sí, las vivencias sobre el cuerpo precipitan a los amantes y condensan la aventura de la vida y muerte involucradas en toda experiencia verdaderamente erótica. No es la muerte en sí, en su aspecto concreto lo que está en juego en *El amante*, en *El amor*, en *Los ojos azules*, *pelo negro*, es la vivencia del aniquilamiento tramitada en los espacios abiertos por la experiencia de despersonalización, de entrega, de desborde, de inundación del propio ser en aras de *Thánatos*. Adviene el sentimiento de lo sagrado y profiere así Duras, la palabra primera que irrumpe entre la divinidad y la locura que conlleva su presencia.

Confesión del cuerpo que emerge entero en su carne, la transgresión ha impreso la vivencia de la íntima fusión entre la vida y la muerte, es la afirmación del ser limitado y afirma ese ilimitado hacia el cual irrumpe abriéndolo por primera vez a la existencia. Es un movimiento interior basado en la experiencia por medio de la cual es dable asomarse a lo real, a lo imposible, al desborde, a lo sin límite; la experiencia erótica, mística, creativa, masoquista: experiencia simultánea del límite: vacío, muerte, risa, es una experiencia interior que revela la relación de la finitud con el ser, donde la transgresión interviene al servicio de la violencia necesaria para penetrar intensamente en el otro. *El amor*: demanda Duras de sus personajes la ruta al Hades, al mundo de los muertos. Pero Duras sabe romper el hechizo y gustosa nos hace saber que si dos son al encuentro, para el desamor con uno sólo basta. Es la hora del ritual no continuado, la hora del recuerdo, es Emily L. hilando en sombras la ausencia y con ese fútil impulso nutrirá de recuerdos sus ensueños; los tibios dedos de Plutón le han alcanzado porque Duras se ocupa de no olvidar que la realidad hiere y se impone. La hora del conjuro ha terminado, cada quien, personajes y escritora, han bajado a su propio Hades, se han movido en sus tinieblas y escucharán después la sabiduría de la serpiente que abandona su piel. Han aullado en medio de la noche así como lo hizo aquel hombre que en *Las diez y media de una noche de verano* tras haber cometido un asesinato vivió muerto entre la noche experimentando la contradicción de su condición, luchando contra el miedo pensando que estaba loco y que vivía implorando la presencia de los dioses exigiendo piedad, aquel que ofreció en sacrificio preciada ofrenda de su ser sabiéndose perdido en la costa de sus males y rugió como un león herido que quiso matarse dejando la sangre coagulante en el manto de su desdicha, aquel que

pensaba enamorarse en el destierro y llorarle al sacrosanto, sólo era un pájaro de bella sombra, un cálido reflejo de cada uno de nosotros, un títere de espuma en boca.

El arte nacido de tan íntima desolación ha de encontrarse entre las líneas de M. Duras que, como en el caso de su novela *El amor*, trasluce pálidamente –aunque con desgarradora fuerza– el anuncio de un nihilismo cuestionador de todo sentido, sí, porque Duras parece una hereje rumiante de las ideas que más nos paran de puntillas, que más amenazan con derruir nuestros ídolos. En su tardía obra *Lluvia de verano* Duras se burla del proyecto humano –irrisorio fracaso– se ríe de esa seriedad con la que pasamos la vida y cada frase se convierte en un metal punzante que poco a poco destripa al mundo despojándolo del sentido que intentamos darle y que resulta endeble, así resalta el carácter terriblemente arbitrario de nuestras creencias más ciegas, de nuestros ídolos más bendecidos, de nuestras verdades sacrosantas, de los refinamientos de la cultura y su afán de disfrazar la podredumbre. De ahí que la aparente parálisis de los personajes de Duras no sea sino un modo distinto de acción que puede traducirse como un arrebató que viene desde las vísceras, desde una necesidad de accionar en el mundo de otro modo. ¿Actuar? sí, sin un proyecto previo, sin porqué ni para qué, sin finalidad, sin sentido, sin garantía.

En este sentido, consideramos que en Duras tiene lugar una concepción del arte que trastoca en buena medida casi cualquier lineamiento anterior; el arte en Duras no será más solamente aquella experiencia fundada en una apropiación cognitiva de lo real, sino que se convertirá, a través de la escritura, en un ejercicio ritual, en una ceremonia cuyo pacto con todo lo otro se verá mediada por un acto sacrificial en el que, justamente, lo sacrificado aparece como la herida fundante de lo humano. El arte tendrá que ver con este acto y, en esta medida, la presencia de la escritura hará presente a su vez el carácter no pasivo del conflicto inherente a la humana existencia, será la escritura quién hará de este conflicto algo vivo, tan vivo que requerirá para sí la creadora potencia de transformar cada palabra, cada frase, en una experiencia ritual, a partir de la cual la voz de quien escribe se convertirá en un canto, en una oración que no invoca de las palabras sino la posibilidad de transmutar, de transfigurar todo acto de creación en una experiencia de iluminación a partir de la cual la obra puede exigir para sí misma la posibilidad de pronunciar la palabra primera, la indispensable e ineludible, aquella que la convierta en acto divino, y ese, ese será su supremo privilegio.

Colaboradores

Colaboradores

Mariflor Aguilar. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo. Ha impartido cursos tanto en universidades mexicanas como extranjeras. Entre sus publicaciones, además de múltiples artículos, destacan los libros *Teoría de la ideología*, *Crítica del sujeto* (coord.) y *Hermenéutica, sujeto y modernidad* (comp.).

Octavio Arredondo. Licenciado en Filosofía por la UNAM y pasante de la maestría en Filosofía. Es profesor de ética en la Facultad de Filosofía y Letras, inscrito en el Programa de Formación de Profesores en la modalidad de coimpartición de materia con la Dra. Juliana González. Es también secretario del seminario Investigaciones Éticas y Ontológicas.

Isabel Cabrera. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado numerosos artículos y compiló, junto con Elia Nathan, el libro *Religión y sufrimiento*.

Paulette Dieterlen. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma institución. Actualmente es jefa de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Su actividad como docente e investigadora se ha centrado en temas de filosofía política y ética. Además de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, es autora de los libros *Marxismo analítico: funciones e intenciones* y *Ensayos sobre justicia distributiva*.

Griselda Gutiérrez Castañeda. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en cuyo Colegio de Filosofía se desempeña como

profesora de tiempo completo en el área de Filosofía de la Historia y de las Ciencias Sociales. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autora del libro *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*.

Graciela Hierro. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo. Es también directora del Programa Universitario de Estudios de Género. Además de múltiples artículos es autora de, entre otros libros, *Ética y feminismo*, *Ética de la libertad*, *De la domesticación a la educación de las mexicanas* y *La enseñanza de la ética*.

Josu Landa. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo. Es también colaborador habitual de publicaciones culturales de Venezuela, México y el País Vasco (España). Además de varios libros en que recoge su vocación poética y de artículos en revistas especializadas, ha publicado *Ensayo sobre la decadencia* y *Más allá de la palabra. Para la topología del poema*.

Diana Helena Maffia. Doctora en Filosofía y profesora de filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Cuenta con varios artículos publicados.

Sergio Martínez. Doctor en Filosofía por la Universidad de Indiana, Estados Unidos. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autor del libro *De los efectos a las causas*.

Víctor Hugo Méndez. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con estudios de doctorado en la misma disciplina. Áreas de investigación: Platón, filosofía griega y estudios de género.

Carlos Pereda. Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza, Alemania. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas y libros colectivos ha publicado: *Debates*, *Conversar es humano*, *Razón e incertidumbre* y *Vértigos argumentales*.

Eulalia Pérez Sedeño. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense y profesora de filosofía en la misma institución. Cuenta con varios artículos publicados.

Julio Quesada. Doctor en Filosofía y profesor titular de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Además de múltiples artículos en revistas y libros colectivos, ha publicado los libros *Un pensamiento intempestivo. Ontología estética y política en F. Nietzsche y Ateísmo difícil*.

Greta Rivara Kamaji. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en cuyo Colegio de Filosofía es profesora en las áreas de Ontología y Ética. Ha publicado varios artículos y ensayos en revistas y libros colectivos.

Paulina Rivero. Licenciada en Filosofía y actualmente candidata a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde imparte las asignaturas de Ética e Introducción a la filosofía. Ha publicado algunos artículos especializados y de divulgación.

Concha Roldán. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense. Realizó también estudios en las universidades de Berlín, Hannover y Münster. Actualmente es investigadora en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Es autora de *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*.

Lizbeth Sagols. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de tiempo completo y coordinadora del Colegio de Filosofía. Además de varios artículos en revistas especializadas y libros colectivos --entre los que destaca *Logos y expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* del cual fue coeditora-- es autora de *¿Ética en Nietzsche? Del Zaratustra a la voluntad de poder*.

Luis Salazar. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo de la UAM-I. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autor de los libros *Marxismo y filosofía* y *Sobre las ruinas: política, democracia y socialismo*.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 1997 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., Antonio Rodríguez núm. 101-L, San Simón Ticumac, CP 03660, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

CONTENIDO

FILOSOFÍA Y FEMINISMO

Mariflor Aguilar

Presentación

Graciela Hierro

Rosario Castellanos, un saber del alma

Bulafia Pérez Sedeño

La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales

Griselda Gutiérrez Castañeda

El concepto "género": una perspectiva para repensar la política

Concha Roldán

Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado

(El caso de Anna Maria van Schurmann)

Isabel Cabrera

Tras las huellas de una Eva prometida

Diana Helena Maffía

Subjetividad y conocimiento

Victor Hugo Méndez Aguirre

Platón y el mito de las amazonas

ARTÍCULOS

Julio Quesada

*Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos
para un diálogo con Hannah Arendt*

ENTREVISTA

Paulette Dieterlen y Carlos Pereda

Entrevista a Juliana González

DISCUSIÓN

Sergio Martínez

Vértigos argumentales y antfundamentalismo

Carlos Pereda

*En busca de modelos contruidos
con la razón y con la historia*

RESEÑAS Y NOTAS