

ISSN EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 8-9 DICIEMBRE DE 1999

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 8-9 DICIEMBRE DE 1999

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Secretario de redacción

Mtro. Crescenciano Grave

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), 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

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), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 1999, 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

Artículos

Evandro Agazzi, <i>La ciencia y el conocimiento de la verdad</i>	11
Elia Nathan Bravo, <i>La otredad: ¿real o inventada?</i> <i>El caso de las brujas</i>	21
José Emilio Esteban Enguita, <i>Metafísica y política</i> <i>en El nacimiento de la tragedia</i>	35
João Vergílio Gallerani Cuter, “ <i>P’ dice P</i> ”	51
Guillermo Hurtado, <i>Más allá de la modernización</i> <i>y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía</i> <i>práctica latinoamericana</i>	61
Carlos Mendiola, <i>Acerca de la distinción entre la capacidad</i> <i>de juzgar determinante y reflexionante en Kant</i>	79
María Teresa Muñoz, <i>El desafío del multiculturalismo</i>	101
Carlos Torres Alcaraz, <i>Hilbert, Kant y el fundamento</i> <i>de las matemáticas</i>	111

Filosofía y literatura

Presentación	133
Ramón Xirau, <i>Poesía. Filosofía</i>	135
Crescenciano Grave, <i>Creación artística y ética.</i> <i>Montaje a partir de Thomas Mann</i>	139
Josu Landa, <i>Eduardo Nicol: entresijos de una poética</i> <i>fenomenológica</i>	149
Óscar Martiarena, <i>Martin Heidegger: en camino a la poesía</i>	159
Ana María Martínez de la Escalera, <i>Baltasar Gracián.</i> <i>Verdad y retruécano</i>	171
Víctor Gerardo Rivas, <i>El mito humanístico del letrado</i> <i>y la antropovisión renacentista</i>	181
Adriana Yáñez Vilalta, <i>La búsqueda de la identidad.</i> <i>Imaginación, libertad y compromiso</i>	189

Discusión

Mariflor Aguilar, <i>Hermenéutica y tradición</i>	201
Raúl Alcalá, <i>La relevancia conceptual de Gadamer</i>	205
Carlos Oliva Mendoza, <i>La retórica del más allá</i>	209
Carlos Pereda, <i>Plural de métodos, plural de tradiciones</i>	215
Ambrosio Velasco Gómez, <i>Formación, tradición y racionalidad: comentarios a mis críticos</i>	219

Reseñas y notas

Crescenciano Grave, <i>Del juzgar errante</i>	229
Rebeca Maldonado, <i>El dios venidero</i>	237
Carlos Oliva Mendoza, <i>Crítica y hermenéutica</i>	247
Víctor Gerardo Rivas, <i>De la razón aspectal o de cómo la filosofía deviene panfletaria</i>	253
Lizbeth Sagols, <i>Volver a la metafísica</i>	259

Abstracts	265
----------------------------	-----

Colaboradores	273
--------------------------------	-----

Artículos

Discusión

Presentación

La filosofía, para definirse, ha tenido que deslindarse del mito y de la religión, de la literatura y de la ciencia. La filosofía, aspirando a constituirse como la teoría que muestra el fundamento de lo real en los conceptos que ella crea confiando en los impulsos y la fuerza del pensamiento libre, ha polemizado con otros modos de concebir y determinar la realidad. De esta manera, la búsqueda de la delimitación de la identidad filosófica no está exenta de vínculos y conflictos con otros campos del saber que a lo largo de la historia han asumido distintas peculiaridades. Las diversas estructuras históricas en que se ha concretizado la polémica de la filosofía con las otras concepciones del mundo han desembocado, más que en un aislamiento, en una serie de vasos comunicantes a través de los cuales fluyen problemas comunes y modos distintos de enfrentarlos. Así, la filosofía se ha nutrido de otros campos de la creación y del saber humanos, pero también, al mismo tiempo, ha preñado de claridad reflexiva a todos ellos.

Concretamente con la literatura, es decir, con la poesía entendida ampliamente como el arte de poner en juego nuestra imaginación y nuestro pensamiento desde las palabras, la filosofía ha mantenido una relación compleja y, por lo mismo, de una gran fertilidad. A manera de ejemplo, mencionamos sólo lo siguiente. En primer lugar, la filosofía ha sido cultivada por sus creadores —salvo la gran excepción de Sócrates—, como un género literario que ha adoptado diversas formas específicas que comprenden lo mismo el poema y los diálogos que el tratado, el aforismo y el ensayo. En segundo lugar, bajo su forma de pensamiento abstracto, racional y discursivo, la filosofía ha pretendido desmontar toda pretensión de la literatura por acceder a la verdad. En cambio, para otros pensadores, la poesía es una forma de transgredir la determinación conceptual de la realidad y de brindarnos un acercamiento más original a ésta. Y, en tercer lugar, por un lado, la literatura se ha constituido ella misma en objeto de la reflexión filosófica y, por otro lado, en la literatura

se han incrustado y desarrollado por cuenta propia motivos de reflexión filosófica. Como una muestra de esta relación compleja, *Theoría* presenta una serie de acercamientos a la lucha entre filosofía y literatura que, como un prisma, nos permite ver desde varias perspectivas un mismo fenómeno. Un mismo fenómeno que, en las distintas reflexiones, se diferencia a sí mismo.

La Redacción

La ciencia y el conocimiento de la verdad

Evandro Agazzi

Ciencia y verdad en la tradición del Occidente

En la cultura occidental, con el vocablo *ciencia* constantemente se denotó (hasta el siglo actual) un conocimiento verdadero y aun la forma más perfecta de conocimiento, es decir, un *saber* dotado de universalidad, necesidad y certeza. Esto resulta evidente si se considera cómo el concepto de ciencia, en el pensamiento griego, resultó de un desarrollo del concepto de verdad. Parménides opone *verdad* a *opinión*. Platón reconoce que existen opiniones verdaderas y, dentro del campo de la *verdad*, distingue la *opinión verdadera* de la *ciencia*, la cual es un saber que alcanza las *razones* de su verdad. Aristóteles confirma y desarrolla esta misma doctrina de la ciencia. En todas estas concepciones el instrumento propio de la verdad es el *intelecto*, en su doble función de *logos* que “conecta” las proposiciones y de *noûs* que es capaz de *intuir* lo universal de las esencias y de los principios inteligibles. Mientras que en Parménides y Platón el trabajo del intelecto implica un rechazo de la sensación y de los sentidos, en Aristóteles la sensación constituye el punto de partida del conocimiento, ya que el intelecto es capaz de alcanzar por medio de la *abstracción* las formas inteligibles de las cosas, además de poder intuir los primeros principios totalmente inteligibles del ser. De todos modos, el “lugar” propio de la verdad es el *intelecto*, en cuanto la verdad es una propiedad del *juicio*, aunque esta propiedad no resulte de un movimiento puramente “interior” al intelecto, sino del hecho de que éste se conforma a las cosas. En otros términos: la verdad es en el intelecto, pero *en virtud* de su conformidad con lo real. Esta *identidad de pensamiento y ser*, afirmada de diversas formas por el pensamiento griego, recibe su esclarecimiento más riguroso en el pensamiento medieval, gracias al desarrollo de la noción de *intencionalidad*: el intelecto se *identifica intencionalmente* con las cosas, aunque quedando *ontológicamente* distinto de ellas. El famoso principio *ens*

et verum convertuntur significa simplemente que el *verum* es el mismo *ens* en cuanto aprehendido por el intelecto, o sea, en cuanto intencionalmente *presente* al intelecto.

El pensamiento moderno se desarrolla a partir de un *presupuesto* dogmático (es decir, que no descansa ni en una evidencia, ni en una argumentación), a saber, que lo que el hombre conoce son sus *representaciones* (llamadas *ideas* en un nuevo sentido): éstas, y no las cosas, son “presentes” al pensamiento y por lo tanto se plantea como problema fundamental de la filosofía el de inferir o demostrar que las cosas existen, y son como el pensamiento se las representa. Por esto el problema gnoseológico es *el problema* de la filosofía moderna, entendido en esta nueva forma. Ningún pensador moderno rechaza la definición clásica de la verdad (adecuación del intelecto y las cosas), pero ésta se considera como una pura “definición nominal” que no sirve para decir si, y cuando, una afirmación es verdadera. Por lo tanto se buscan *criterios* de verdad, y éstos se distinguen según dos tipos de posturas. Los filósofos que admiten el presupuesto de una intuición intelectual consideran a las ideas como representaciones de *esencias*, y confían en poder demostrar su correspondencia con la estructura del mundo de las cosas por medio de un análisis lógico de las representaciones intelectuales (aquí se encuentran, a partir de Descartes, las raíces de la concepción coherentista de la verdad que caracteriza a las corrientes racionalistas del pensamiento moderno y culmina en la filosofía idealista de Hegel y sus continuadores). Estos pensadores no toman en cuenta la observación, ya hecha por Aristóteles, según la cual ningún análisis de la *esencia* permite afirmar la *existencia* de cualquier cosa, ya que el juicio de existencia no es reducible a la aplicación de un predicado a un sujeto (esta misma observación será enérgicamente reiterada por Kant). Los filósofos que no reconocen la intuición intelectual concentran todo el conocimiento en la sensación, y atribuyen al intelecto la mera capacidad de conectar, comparar y componer las representaciones proporcionadas por los sentidos (admitiendo a veces un sentido interno a lado del sentido externo) sin por otro lado alcanzar nuevos conocimientos. Ésta es la posición de las corrientes empiristas del pensamiento moderno.

Ambas corrientes compartían, además del presupuesto dualista o dualismo epistemológico ya mencionado, el presupuesto dictado por el sentido común de que existe un mundo de cosas, aunque no directamente accesible a nuestro conocimiento. Éste es el mismo presupuesto de la ciencia natural moderna, el cual no tiene otro sentido que el de ser un esfuerzo para conocer a la naturaleza, y por ello es preciso llamarlo “presupuesto naturalista”. Esta situación brindaba una cierta ventaja cultural a las corrientes empiristas, ya que en ellas la confianza de que la sensación nos ponga “en contacto” con las cosas descansaba en el hecho de concebir a la sensación como el efecto de una

acción causal y física producida por las cosas sobre los órganos materiales de nuestros sentidos. Pero ya Descartes había anotado que no hay ninguna razón para afirmar una similitud entre la sensación y los objetos que la producen (por ejemplo, no hay ninguna similitud entre una pluma y la sensación de cosquilleo que ella produce). La confirmación de la imposibilidad de solucionar el problema de la verdad mediante los instrumentos del empirismo se encuentra en el representante más coherente de esta tradición, es decir, en Hume, el cual no desconoce la legitimidad de las convenciones del sentido común acerca de la existencia de las “cosas” o “sustancias” concretas, y de las relaciones de causalidad entre los acontecimientos, pero la reduce a una “creencia” (*belief*) que carece de toda justificación racional (según la forma de racionalidad empírica admitida por su filosofía).

Las novedades de la ciencia natural moderna

Frente a todo esto se presentaba la evidencia histórica de la *ciencia natural moderna*, la cual se ofrecía como un conocimiento *verdadero* de la naturaleza, y hasta dotado de aquella universalidad, necesidad y certeza (fundadas en el conocimiento de las leyes *naturales*) que eran precisamente las características de la ciencia según la tradición. Esta situación impresionó profundamente a Kant, el cual trató de explicar *cómo* un tal conocimiento científico había sido posible, pero siempre dentro de los tres presupuestos mencionados, es decir: el dualismo epistemológico (conocemos nuestras representaciones y no las cosas en sí mismas), la negación de la intuición intelectual (el intelecto no conoce objetos suyos, y se limita a unificar el conjunto de las impresiones sensibles), el presupuesto naturalista (el mundo de las cosas existe como campo de noúmenos pensables, mas no cognoscibles). Su notoria solución es que una ciencia es posible solamente como conocimiento de *fenómenos* (que son “simples apariencias” pasivamente recibidas por nuestros sentidos), los cuales son unificados y organizados en un mundo de objetos por la acción del intelecto que les aplica sus formas puras *a priori*, es decir, las categorías. De tal manera, el conocimiento alcanza también universalidad y necesidad, en cuanto siempre y necesariamente se conoce aplicando dichas condiciones *a priori*. En cuanto a la verdad, aparte de la verdad de los juicios analíticos, que es únicamente formal, en cuanto consiste en explicitar en el predicado lo que ya está contenido en la significación del sujeto (y entonces no corresponde a ningún incremento de conocimiento), la verdad de un auténtico conocimiento se reduce a la conformidad con las condiciones *a priori* del conocimiento (es decir, aplicación de las categorías a los datos fenoménicos). En un sentido muy particular, Kant habla también de la posibilidad de una “metafísica

como ciencia”, y la presenta como una reflexión sobre las condiciones *a priori* del conocimiento y de la moral.

No sería difícil mostrar que la interpretación kantiana de la ciencia natural moderna no es históricamente correcta. En realidad, Galileo, por ejemplo, afirma que nuestro conocimiento de las “sustancias naturales” no puede alcanzar su “esencia intrínseca”, pero sí puede alcanzar ciertas “afecciones” o “accidentes” de ellas. La diferencia se refiere a una distinción entre sustancia y accidentes muy normal en la ontología tradicional, en la cual los accidentes no son puras apariencias. Además, Galileo habla de “accidentes reales”, y los identifica con las propiedades matematizables de los cuerpos, de manera que un conocimiento matemático de la naturaleza nos lleva a conocer la “verdadera constitución del universo”. La intuición intelectual no es descartada, ya que no es gracias a los sentidos que se puede leer matemáticamente el mundo y construir aquellos modelos matemáticos ideales que permiten entender, idealizándolos, los acontecimientos físicos y pueden ser sometidos al control experimental que, una vez más, comporta la realización concreta de condiciones artificiales ideales. El mismo Newton, poniéndose explícitamente en el surco de Galileo, no admite en la física la referencia a “cualidades ocultas” y exige que todo discurso se desarrolle a partir de los “fenómenos”. Pero éstos no son “puras apariencias”, sino los aspectos “manifiestos” de los acontecimientos naturales, de los cuales resulta el conocimiento científico gracias a “generalizaciones” y matematizaciones que son obra del intelecto. En conclusión, desde su fundación hasta finales del siglo XIX la cultura occidental consideró a la ciencia natural no solamente como la forma más perfecta de conocimiento, sino también como conocimiento *verdadero* (y por otro lado es difícil estimar cualquier conocimiento si no se le concibe como verdadero).

Las consecuencias de la crisis de las ciencias exactas

La situación cambió como consecuencia de la crisis que afectó a las ciencias exactas (matemática y física) hacia el final del siglo XIX. Mucho tiempo antes del surgimiento de la relatividad y de la física cuántica, la mecánica (es decir, la mecánica de tipo newtoniano y sus prodigiosos desarrollos posteriores) se había mostrado incapaz de explicar de manera satisfactoria los fenómenos termodinámicos y electrodinámicos. Cuando a todo esto se añadieron los descubrimientos y teorías de la “nueva física” relativista y cuántica, en la cual conceptos, principios y leyes de la física clásica resultaron profundamente modificados y a veces “falsificados”, pareció a muchos inevitable reconocer que dicha física se había mostrado *falsa*. La cosa alegró a varios filósofos,

quienes aprovecharon la ocasión para reivindicar a la filosofía como el conocimiento verdadero, descalificando a la ciencia. Pero más interesante es considerar la posición de varios autores que siguieron atribuyendo a la ciencia una posición privilegiada. El ejemplo más típico es el de Ernst Mach. Según su diagnóstico, a pesar de la lucha que los positivistas habían llevado contra la metafísica, ésta se había sutilmente insinuado dentro de la misma ciencia. En efecto, rechazar a la metafísica no significa solamente rechazar toda referencia a principios “suprasensibles”, sino también rechazar toda pretensión de captar la “verdadera constitución” de lo real. Pero los científicos y los intelectuales que habían atribuido a la ciencia el privilegio de ser la forma más perfecta de conocimiento habían terminado por considerarla como capaz de brindarnos el conocimiento de la verdadera constitución de la naturaleza. Esto había sido el error fatal, al cual no se escapa ni postulando que hay otras formas de saber que pueden brindarnos este conocimiento, ni tampoco imaginando que sería posible encontrar dentro de la misma ciencia nuevas teorías capaces de descubrir la verdadera constitución del mundo natural. La posición correcta consiste en reconocer que los únicos contenidos de conocimiento son los que nos brindan las *percepciones sensoriales* (empirismo radical), y que el intelecto no tiene ninguna capacidad ni tarea de *conocer*, sino únicamente la función de establecer ciertas conexiones entre las percepciones que son “económicamente” útiles para permitirnos algunas previsiones probables acerca de futuras percepciones y, de esta manera, proporcionarnos ciertas indicaciones útiles para nuestra conducta *práctica*. Por lo tanto, conceptos, leyes, principios, modelos teóricos que constituyen el tejido de las *teorías* científicas no tienen el sentido y el valor de *conocimientos* del mundo, sino el de *convenciones*, que es razonable conservar en tanto nos *sirvan* para los fines prácticos mencionados, pero que también es razonable abandonar y cambiar por otras cuando ya no *sirvan* (convencionalismo pragmático). Tres cosas merecen ser apuntadas: por primera vez en la historia de la cultura occidental se declara abiertamente que la ciencia no alcanza la *verdad*, además se niega a la ciencia el carácter de ser un *conocimiento* en sentido propio; todo esto es la consecuencia de haber negado claramente, una vez más, la posibilidad de una *intuición intelectual*.

La interpretación neopositivista de la ciencia

Después de un cierto tiempo la confianza en el poder cognoscitivo de la ciencia se recuperó suficientemente y resurgió hasta la persuasión de que ella es la forma más adecuada de conocimiento. Ésta fue la postura del *neopositivismo* o *empirismo lógico*, el cual heredó las ideas básicas de Mach, con algunas

importantes integraciones. El empirismo radical quedó inalterado, así como la negación de la intuición intelectual. A la razón le fue reconocida una función más importante, ya que los neopositivistas se presentaron como campeones de la nueva *lógica matemática*, la cual, sin embargo, era concebida como un poderoso instrumento para alcanzar el *rigor* analítico y demostrativo, pero no como instrumento para producir nuevos conocimientos capaces de sobrepasar la base empírica. Además esta corriente se inscribió totalmente dentro del surco del giro lingüístico (*linguistic turn*) que caracterizó a gran parte de la filosofía contemporánea, lo que llevó a considerar a la ciencia como un conjunto de construcciones lingüísticas (las diferentes teorías científicas), y a ver la filosofía de la ciencia como un análisis lógico-lingüístico de sus teorías. El empirismo radical fue inyectado en el plano lingüístico bajo la forma de un “criterio de significación”, expresado por el famoso *principio de verificación* (el significado de una proposición es el método de su verificación empírica). Con estos instrumentos el neopositivismo reanudó la lucha contra la metafísica, que es el corazón de su programa cultural, apuntado a promover una concepción científica del mundo: sometiendo a un análisis riguroso cualquier discurso metafísico se descubre que, muchas veces, es simplemente incoherente desde el punto de vista lógico; si no es así, es posible mostrar que contiene términos desprovistos de sentido; por lo tanto, el discurso metafísico queda totalmente derrocado.

Aunque no haya profundizado en este tema explícitamente, el neopositivismo aceptaba tácitamente que la ciencia es un *saber verdadero*, ya que los *términos observacionales*, que reflejan en su lenguaje la referencia empírica al mundo, permiten afirmar que ella dice la verdad a propósito del mundo. Sin embargo, era claro que el discurso de cualquier ciencia incluye muchos *términos teóricos* que no admiten una verificación empírica directa. En un primer momento, los empiristas lógicos creyeron que era posible, mediante un trabajo de definiciones lógicas, eliminar en principio los términos teóricos, reduciendo su significación a la de los términos observacionales. Pero, profundizando en la teoría del análisis lingüístico, la filosofía analítica (que es en cierto sentido la heredera del empirismo lógico) llegó a afirmar que la auténtica “unidad de significado” no es ni siquiera la proposición, sino el *contexto global* del discurso. En el caso de las ciencias este contexto es la *teoría* científica completa, y, por lo tanto, el significado de *todos* sus términos depende del contexto teórico, y los mismos términos observacionales no constituyen una excepción a esta regla fundamental. Entonces, en un sentido radical, *todos los términos son teóricos* (holismo semántico de Quine). Esta conclusión constituía una verdadera “autorrefutación” del empirismo lógico, y además implicaba consecuencias desastrosas para la ciencia misma. En primer lugar, resultaba imposible *comparar* las teorías científicas con base en su

compatibilidad con los datos empíricos, porque éstos no son los mismos datos para una y para otra. Por consiguiente, no se podía tampoco decir si una teoría es “mejor” que otra, y, por tanto, no resultaba posible hablar de *progreso* en la ciencia. Vino desarrollándose así una serie de filosofías de la ciencia conocidas como *postempiristas*, en las cuales se subrayaron con fuerza los contextos sociales e históricos que rodean el quehacer de la investigación científica y de sus aplicaciones. El constituirse, afirmarse y desaparecer de teorías científicas fue interpretado como el efecto de varios factores, entre los cuales los criterios de la tradicional *racionalidad científica* (es decir, la fuerza de la evidencia empírica y del rigor lógico) tienen un papel muy marginal. No podemos detenernos en detalles acerca de este cuadro bastante bien conocido de la epistemología actual. Lo que nos interesa notar es que la empresa científica se coloca en un plano esencialmente *pragmático*, y la noción de *verdad* desaparece de la ciencia, siendo sustituida por la noción de *aceptación*, la cual puede ser determinada por un número muy amplio e indeterminado de factores contingentes. En ciertos autores amantes de la paradoja, como Feyerabend, se llega incluso a afirmar que no hay superioridad de las ciencias sobre las pseudociencias, como la astrología o la magia.

Una revisión del concepto de verdad científica

El problema que nos interesa discutir ahora es si esta profunda crisis de la verdad científica, la cual ha contribuido poderosamente a alimentar la desconfianza en la verdad que está permeando nuestra civilización, es justificada, o si ella no depende, más bien, de ciertas equivocaciones básicas que afectaron la visión de la ciencia que afirmaban sus supuestos paladines, es decir, los filósofos de inspiración neopositivista. Estamos convencidos que así es y, para mostrarlo, pasamos a considerar una de estas equivocaciones fundamentales.

En primer lugar, no es correcto reducir las teorías científicas a *constructos lingüísticos* (*linguistic turn*) en los cuales todo lo que cuenta son las conexiones lógicas entre enunciados. Desde este punto de vista resulta normal considerar una teoría como la *conjunción lógica* de todas sus hipótesis. Si fuera así, el descubrimiento de una sola consecuencia lógica falsa (es decir, incompatible con un único resultado experimental) sería suficiente para declarar falsa la teoría entera. Así pensaba Popper, mas el hecho concreto de que nunca se abandona una teoría como consecuencia de una sola desmentida (y hasta de varias desmentidas), produjo correcciones del tipo del “falsificacionismo sofisticado” de Lakatos, de la doctrina de los paradigmas de Kuhn, de la concepción “estructuralista” de Sneed-Stegmüller, y otras propuestas.

Éstas son interesantes, pero no captan el punto esencial que podemos esbozar del modo siguiente. Una cierta ciencia se instituye cuando el mundo de las cosas es considerado únicamente desde el punto de vista de algunos *atributos* específicos que resultan de una *abstracción intelectual*. Para entender y explicar los acontecimientos observables en los cuales ocurren estos atributos, el científico elabora un *cuadro intelectual global* o *modelo intelectual* de su campo de investigación, en el cual varios *elementos teóricos* parecen ofrecer una *explicación causal* de los acontecimientos observados. Este momento *hermenéutico* preliminar tiene que “explicitarse”, y esta explicitación se realiza de dos maneras: el contenido intuitivo del modelo se articula en un número finito de hipótesis y se determinan ciertos procedimientos *operacionales* concretos para asegurar la *referencia empírica* controlable a los atributos seleccionados. Resulta así la *teoría*, la cual es una cierta descripción *lingüística* del modelo intuitivo, y en ella la explicación causal toma la forma de la *deducción lógica*. En esta perspectiva no todas las hipótesis tienen el mismo peso y la misma importancia, y esto permite, en el caso de que un cierto resultado experimental sea incompatible con una hipótesis, modificarla sin abandonar la teoría, siempre y cuando esta hipótesis no ocupe un “lugar central” (en sentido intelectual) en el modelo. Si, por lo contrario, el resultado experimental se opone directamente a uno o más de los elementos fundamentales del modelo intelectual, éste entra en crisis y la teoría que lo explicita tiene que ser abandonada.

Hablando de la función *referencial* de los procedimientos operacionales hemos tocado otro punto importante. La teoría *contextual* u *holística* del significado oculta una distinción bien conocida al pensamiento clásico y también subrayada por Frege en la época moderna: la distinción entre *sentido* y *referencia*. El sentido es algo mental, intelectual, mientras que la referencia es algo extralingüístico y extramental. Por lo tanto, es correcto afirmar que el sentido de un concepto depende (en gran parte, por los menos) de la red conceptual en la cual se encuentra, y que eso puede ser esclarecido pensando y hablando, pero el referente, el objeto concreto, no se alcanza ni pensando ni hablando, sino *actuando*. Por lo tanto, aunque el significado completo de un concepto o término *operacional* dependa también de su contexto teórico, hay en ello un *núcleo referencial* directamente ligado a las operaciones que permite delimitar el campo de objetos de una teoría y es independiente de la teoría misma. Por consiguiente, si dos teorías admiten los mismos procedimientos operacionales de referencia, resultan *comparables* si se puede determinar un experimento *totalmente operacional* cuyo resultado sería compatible con una e incompatible con la otra. Es claro que, si esta condición no se da, dichas teorías serán parcialmente o totalmente incomparables y esto significa, en último análisis, que ellas se refieren a objetos diferentes.

Después de lo dicho es posible retomar la noción de verdad en la ciencia, sin reducirla a su forma débil de pura *coherencia interna*, sino tomándola en su sentido fuerte de adecuación entre el pensamiento —o el discurso que lo expresa— y un mundo extramental y extralingüístico. En su sentido más preciso, la verdad es una *propiedad relacional* que se atribuye a una proposición si ésta está en una relación correcta con aquello a lo que *se refiere*. Por lo tanto, un discurso nunca es verdadero o falso en sí mismo, sino en la medida en que dice o no dice de sus referentes lo que éstos realmente son. Habiendo recuperado la dimensión *referencial* de la ciencia, es normal que se pueda también recuperar por ella la dimensión de la verdad. Sin embargo, hay que subrayar que la verdad siempre es *relativa* al campo de referencia del discurso. Cuando al principio de nuestro siglo se pensó que las teorías de la física clásica se habían revelado “falsas”, se concebía la verdad como algo *absoluto*, es decir, como si la física tuviera que ser verdadera a propósito de *la realidad* física en sentido total. Por consiguiente, si acontece que ciertos aspectos de dicha realidad contradicen a una teoría física, ésta tiene que ser falsa. Sin embargo, hemos visto que ninguna ciencia hace objeto de su investigación a la realidad total (ni siquiera un subdominio completo de la realidad), sino únicamente a ciertos *objetos* determinados como conjunto estructurado de pocos *atributos* a los cuales *se refiere* gracias a bien determinados procedimientos operacionales. Es posible, entonces, afirmar que la física clásica era verdadera (y sigue siendo verdadera) *sobre sus objetos*, y que esta verdad no es incompatible con la de otras teorías físicas que se ocupan de nuevos objetos (en el sentido exacto precisado arriba), los cuales son determinados y resultan accesibles gracias a procedimientos operacionales diferentes (a pesar del hecho, también importante, que los mismos conceptos reciben una interdefinición “teórica” a veces muy diferente).

Hay que decir que la noción de verdad aquí utilizada se aplica directamente a las proposiciones aisladas, y que su aplicación a las teorías necesita de muchas precisiones ya que, como se sabe, cada teoría es “subdeterminada” con respecto a la evidencia empírica de la cual se ocupa. Pero la sustancia del discurso no cambia: en la medida que, utilizando varios criterios epistémicos de los cuales trata la filosofía de la ciencia, resulta razonable dar la preferencia a una cierta teoría, esto significa que es razonable considerarla verdadera.

Aparentemente estamos admitiendo algo que parece destruir la noción misma de verdad, ya que admitimos que no hay criterios absolutamente *seguros* para afirmarla. Pero esta objeción confunde *verdad* y *certeza*. La verdad es una característica objetiva de una proposición y la certeza es una característica subjetiva que concierne a nuestra posesión de la verdad. Por lo tanto, así como la existencia de la verdad no implica la imposibilidad del *error*, del mismo modo nuestra posibilidad de alcanzar la verdad no implica que siem-

pre estamos *ciertos* de haberla alcanzado y de no haber incurrido en errores. Esto vale en general (es decir, en todos los ámbitos de la vida humana) y se aplica también a la ciencia. Las certezas humanas siempre son “prácticas” en este sentido: que no hay duda *razonable* para no admitirlas. Lo mismo vale para la ciencia: tenemos el derecho de considerarla como la fuente de muchísimos descubrimientos y teorías que han dilatado inmensamente nuestro *saber*, proporcionándonos un conocimiento fiable en muchos sectores *parciales*. La idea de la *infalibilidad* de la ciencia pertenece al pasado de un cientificismo positivista históricamente muerto, pero la idea de un conocimiento falible más capaz de alcanzar verdades que se pueden aceptar más allá de toda duda razonable corresponde a una apreciación correcta de lo que la ciencia merece a los ojos del hombre actual.

A nuestros colaboradores:

1. La *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría* publicará bajo dictamen ensayos y artículos de investigación en los que se discuta con rigor y claridad una determinada problemática filosófica; de la misma forma publicará reseñas bibliográficas y notas, así como discusiones sobre temas o textos abordados en cualquier entrega anterior de la revista.

2. Las colaboraciones para la revista deberán enviarse al Consejo de Redacción, por duplicado y con copia electrónica en disco de 3.5" (letra tipo courier de 12 puntos en texto principal y de 10 en las notas; archivos con extensión <*.doc> o <*.rtf>). Los datos del autor deberán anexarse sólo en sobre cerrado, y deberán incluir una breve descripción curricular (grado académico, institución en la que se obtuvo, institución en que se labora, principales publicaciones, líneas de investigación y otros que el autor considere relevantes), así como datos de localización (domicilio, teléfono, fax, correo electrónico).

3. En caso de ser aceptada una contribución, el autor entregará al Comité de Redacción un breve resumen (*abstract*) de la misma, junto con su traducción al idioma inglés.

4. Las citas y referencias deberán incluir la información completa de los textos citados: autor, título y subtítulo (si es el caso), traductor (si es el caso), lugar de edición, editorial, fecha de edición y páginas o secciones citadas. Las citas de revistas deberán incluir los siguientes datos: autor, título del artículo, nombre de la revista, número y volumen (si es el caso), lugar de edición, fecha de publicación y páginas citadas.

5. El Comité de Redacción considerará para su publicación en las secciones de Discusión y Reseñas y notas, textos con una extensión no mayor de diez cuartillas.

La otredad: ¿real o inventada?

El caso de las brujas

Elia Nathan Bravo

I

Las brujas son un buen ejemplo de un Otro, con “o” mayúscula, o sea, son personas que, por pertenecer a cierto grupo, son percibidas como malas, y por ello marginadas y/o perseguidas. Hoy día existen muchos Otros: las mujeres, los indígenas, los judíos, los homosexuales, etcétera. Puede afirmarse con verdad que los Otros son socialmente creados y, a veces, inventados. Aquí trataré de analizar y justificar estas tesis. Para ello hablaré, sobre todo en la última parte, de las brujas *modernas*, esto es, de aquellas y aquellos que fueron perseguidos en los siglos XIV al XVII por haber, supuestamente, pactado con el diablo con el fin de obtener poderes mágicos.

En la literatura se manejan dos imágenes opuestas de las brujas. Por una parte, hay quienes sostienen que ellas no existieron, esto es, que las acusadas por brujería no tenían las características incluidas en el concepto de bruja —a saber, ser seguidoras de Diana, pactar con el diablo, asistir a los aquelarres, tener una sexualidad transgresora, practicar la magia, etcétera. Por ello, para esta imagen las brujas eran ante todo inocentes. En cambio, para la otra visión las acusadas sí ejecutaban ciertas prácticas, tales como ritos paganos de fertilidad o curaciones mágicas. Por ello, sí eran “culpables” o “responsables”, sólo que hoy día su actividad es vista como buena, por lo que resultan ser mártires del cristianismo o del machismo.

Estas dos imágenes también surgen en relación con distintos Otros. Por ejemplo, durante un tiempo las feministas sostuvieron que las diferencias que hacían a las mujeres ser Otras respecto de los hombres eran menores y, por lo cual, no estaba justificada la opresión a la que ellos las sometían. En cambio, más recientemente han sostenido que sí hay diferencias importantes de género, pero que los atributos que las distinguen son algo valioso, y por lo cual

merecen ser tratadas equitativa y respetuosamente.¹ En el pensamiento indigenista igualmente encontramos que algunas veces se ha afirmado la igualdad básica entre indígenas y mestizos, y en otras ocasiones, como hoy día, los indígenas enfatizan la dignidad de su diferencia, exigiendo que se respeten sus derechos y su cultura específicos. Entre los negros estadounidenses estas dos imágenes han aparecido, ya que a veces han abogado por su igualdad esencial con los blancos y, otras veces, como en el caso de los Panteras Negras, en que son diferentes de los blancos y por ello valiosos —en sus palabras “*Black is beautiful*”.

En lo que resta desarrollaré sólo una de estas imágenes: aquella que suaviza la diferencia y consecuentemente resalta el carácter cuasi-inventado del Otro —aunque considero que la imagen de la diferencia, también contiene verdades y actitudes valiosas.

II

En este apartado expondré primero algunas ideas sobre el Otro en forma intuitiva y posteriormente cómo éstas han sido planteadas por la sociología y la psicología.

Un hecho indudable es que hay millones de diferencias entre los seres humanos: unos son mujeres y otros hombres, unos tienen amígdalas, y otros no, unos nacieron de día y otros de noche. También es indudable que algunas de estas diferencias son *socialmente* importantes y otras no: ser niño o adulto determina los lugares sociales que uno puede ocupar, mientras que el tener pies grandes o chicos carece de significado. La sociedad es quien determina la importancia de las diferencias. Esta sobredeterminación social implica que la diferencia no es puramente real, natural o dada, ya que a una distinción objetiva —tal como una variación corporal— se le añade la valoración de ésta como socialmente relevante. Por ello, podemos decir que las diferencias son socialmente *creadas en sentido laxo*: son las sociedades particulares las que determinan que sean o no importantes. Claramente, por ser las diferencias socialmente creadas, son históricamente variables. Así, un curandero en las sociedades rurales ocupa un lugar de poder y privilegio, mientras que en las urbanas no; o bien, en las sociedades del primer mundo cada vez más son las habilidades personales las que determinan el lugar social que ocupará un individuo y ya no su edad, sexo, pertenencia familiar, etcétera, como antaño.

Precisemos. Parte de lo que involucra el tener una distinta importancia social es que las diferencias se asocien a una estratificación social, de tal suer-

¹ A estas dos imágenes aluden los términos de “feminismo de la igualdad” y “feminismo de la diferencia”.

te que poseer cierta diferencia o propiedad lo coloca a uno en un lugar superior o inferior dentro de una jerarquía económica, social, política, o cultural.² Así, el ser mujer significa que una ocupará posiciones inferiores —por ejemplo, hay pocas mujeres que tengan el nivel III del SNI, o sean directoras, o miembros del Colegio Nacional, o eméritas, etcétera. Como lo muestra este ejemplo, es cuando se asocia una *diferencia* con un sistema *jerárquico* que aparece la *desigualdad*; o sea, la diferencia *per se* no significa desigualdad, sino que ésta sólo surge cuando la diferencia se conecta con una estructura social estratificada. Aclaremos esto mediante ejemplos. Si bien un tenor y un soprano son diferentes, ninguno es superior a otro. En cambio, se piensa que las mujeres son inferiores a los hombres no porque puedan tener hijos, o sean más emotivas que racionales, o cualquier otra cosa, sino porque dichas propiedades putativas son valoradas negativamente por un sistema social jerárquico. Claramente, la desigualdad no es algo real, natural o dado, sino una *creación en sentido estricto*, un producto social. Y hablo de creación porque las valoraciones son puestas por la sociedad y no son hechos; aunque cuando pensamos espontáneamente en los Otros se nos oculta esta valoración social, y sentimos que las desigualdades, las inferioridades, son algo real y natural.

En la sociología se habla de categorías (o estereotipos en sentido amplio), más que de propiedades individuales. Las categorías son las clases de personas que pueden haber en una sociedad dada; se refieren a tipos de conducta esperable, estilos de vida y oportunidades disponibles.³ Ejemplos de categorías son mujer, aristócrata, hereje, etcétera. Ellas constituyen una tipificación de las diferencias sociales, y al igual que éstas, son socialmente creadas e históricamente variables.

Los sociólogos suelen pensar que el contar con categorías es esencial a la vida social, ya que éstas, además de referir a diferencias reales o putativas entre las personas, involucran normas o códigos de conducta que regulan la acción entre extraños —por ejemplo, un empleado puede suponer que un cliente que reclama algo será una persona que fácilmente se comportará agresivamente—, o entre conocidos —por ejemplo, de un amigo se puede esperar que lo escuche a uno con simpatía. Aquí no estudiaremos este aspecto de las categorías.

Las categorías que tienen las sociedades estratificadas involucran generalmente una posición social superior o inferior; así, la categoría “jefe” en ciertas

² Varios Autores, “Social Differentiation”, en *The New Encyclopedia Britannica*. 15a. ed., vol. 27. Chicago, Encyclopedia Britannica, 1987, p. 315.

³ Erwin Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. New Jersey, Prentice-Hall, 1963 p. 53; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 312.

sociedades refiere tanto a una ocupación como a una posición social superior —es por ello que las personas cuando llegan a ocupar puestos de autoridad súbitamente se convierten en inteligentes, talentosas, guapas, o sea, adquieren aquellas características que se supone que las personas superiores deberían tener.

Con el fin de acercarnos al análisis de la figura del Otro, en adelante sólo hablaré de aquellas categorías que incluyen una referencia a posiciones sociales subordinadas.

Una terminología que frecuentemente se usa para hablar de éstas es la de “minorías”. Una definición amplia consiste en afirmar que la minoría es un grupo de personas que son vistas por sí mismas y por los demás como diferentes y separadas del resto de la sociedad.⁴ Las diferencias pueden ser de dos tipos: 1) biológicas, que se basan en factores como edad, sexo, raza o cociente intelectual, o bien 2) culturales, que tienen que ver con la lengua, nacionalidad, religión o grupo cultural al que se pertenece; se habla de minorías étnicas cuando las diferencias son culturales.⁵

Es muy importante notar que las *diferencias* raciales y étnicas con frecuencia se asocian con *desigualdades* de poder y riqueza, ya que la *desigualdad* social suele justificarse con base en la *diferencia*. En verdad, nuestro sentido común sugiere que las desigualdades sociales existen porque hay diferencias entre las personas —unas son más inteligentes que otras, o trabajan más, etcétera—, cuando en realidad es la existencia de una realidad social jerárquica la que hace que una “diferencia” o propiedad dé lugar a una posición social de inferioridad. Dada esta frecuente asociación, algunos autores entienden “minoría” en términos de desigualdad o subordinación, más que de diferencia. Así, una definición típica es la de Wirth: “Un grupo minoritario es cualquier grupo de personas que, a causa de sus características físicas o culturales, se encuentra sometido a una discriminación respecto de los demás miembros de la sociedad en la que vive, recibiendo de ésta un trato diferente e injusto”.⁶ En adelante utilizaremos este sentido restringido de minoría, por lo que este término querrá decir menor o pequeño no en términos cuantitativos,⁷ sino sociales, o sea, significará subordinación.

⁴ Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 356.

⁵ La diferencia que suele hacerse entre minorías étnicas y raciales no puede considerarse como absoluta, ya que hay grupos, como los judíos, que han sido percibidos a la vez como grupo religioso y como raza.

⁶ *Apud* Raquel Osborne, “¿Son las mujeres una minoría?”, en *Isegoría*, núm. 14, 1996, p. 79.

⁷ Algunos autores utilizan “minoría” en sentido cuantitativo; por ejemplo, hablan de “minorías activas”, o sea de pequeños grupos que juegan un papel de líderes en la sociedad.

Es fundamental tomar en cuenta de que hay sociedades donde ciertas diferencias no están asociadas con desigualdades, aunque en otras sociedades sí lo están. Así, en el mundo greco-romano, en muchas partes del islam y en algunas áreas de Latinoamérica las diferencias raciales no tienen gran importancia social.⁸ Demos un ejemplo. Si uno se sienta en un restaurante de los Estados Unidos observará que hay mesas donde sólo se sientan blancos, y otras donde sólo negros, o sea, notará que hay segregación racial. En cambio, en Cuba encontrará que blancos, negros y mulatos se sientan en la misma mesa; es más, observará que hay una enorme población de mulatos, lo cual indica que las características raciales no tienen mayor importancia social. Estos ejemplos sacan a la luz que las diferencias raciales o culturales no generan la desigualdad social. En otras palabras, lo que hace que ciertas personas estén subordinadas, no es que sean diferentes, sino que viven en una sociedad que ha elegido utilizar cierta diferencia como excusa para justificar la opresión. En breve, es la sociedad, y no la biología o la cultura, quien determina la Otredad. Así, somos inferiores no porque seamos mujeres sino por pertenecer a una sociedad machista, de la misma manera que los *niggers* de Estados Unidos lo son no por tener la piel oscura y el pelo chino sino por pertenecer a una sociedad racista.

En la literatura pertinente se considera que el fenómeno de la subordinación de las minorías tiene dos aspectos: 1) la discriminación o la aniquilación, que refiere a la conducta que tienen los dominantes frente a ellas, y 2) el prejuicio, que involucra los aspectos subjetivos.

El prejuicio es un conjunto de actitudes o creencias negativas que un grupo tiene en relación con otro. En tanto que actitud, éste consiste en la disposición a rechazar a todas aquellas personas que pertenecen a cierto grupo meramente por su pertenencia. Generalmente el prejuicio se adquiere por imitación, y puede o no ser consciente. En muchas ocasiones las actitudes prejuiciosas están acompañadas de creencias que las justifican.

Antes de caracterizar a las creencias prejuiciosas, permítaseme una breve disgresión terminológica. Las creencias prejuiciosas son estereotipos en sentido restringido. El término “estereotipo” es un tanto ambivalente. En su sentido amplio se identifica con el de categoría, o sea, meramente refiere a una clasificación de personas; por ejemplo, estereotipos son las nociones de suegra, poeta, anciano, etcétera. En su sentido restringido los estereotipos son categorías negativas, o sea, que refieren a tipos de personas socialmente subordinadas; ejemplos de este sentido son las ideas de mujer, ladrón, cojo, etcétera. Por otra parte, también suelen identificarse las creencias prejuiciosas con las opiniones

⁸ Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 357.

estigmatizadoras. El término “estigma” se refiere a la situación de inferioridad social, económica, política o emocional, es decir, a la situación de deshonor en que viven las personas que caen bajo una categoría negativa;⁹ si queremos referirnos a la creencia negativa que acompaña a dicha situación de inferioridad, podemos hablar de creencias estigmatizantes.

Las creencias prejuiciosas, o estereotipos en sentido restringido, pero no en sentido amplio, tienen las siguientes características: 1) son creencias de que los Otros son inferiores cultural, moral o mentalmente; 2) carecen de un fuerte fundamento empírico, y por lo cual se llaman “pre-juicios”; 3) son resistentes a la falsificación —por ejemplo, un macho no aceptará que cierta mujer sea talentosa; 4) son creencias que pueden contener contradicciones sin por ello ser rechazadas —por ejemplo, algunos piensan que los judíos son malos porque son pobres y por ello una carga social, pero que también son malos porque son ricos que acaparan los bienes; 5) son rígidas e indiscriminadas, esto es, sin matices, y 6) muchas veces se fundan en juicios etnocéntricos, en los que se evalúa al Otro desde la propia cultura o condición¹⁰ —por ejemplo, el prejuicio de que los negros o los mexicanos son flojos surge de que los blancos estadounidenses juzgan a los Otros desde sus propios valores de eficacia y progreso material.

Cabe notar que las creencias prejuiciosas generalmente elaboran una especie de teoría del Otro. En efecto, se le añade a una diferencia objetiva todo un conjunto de otras diferencias valoradas negativamente, que hacen aparecer al Otro como despreciable y/o amenazante en grado sumo. Por ejemplo, pensamos prejuiciosamente cuando consideramos que Juan, que robó, es malo, a diferencia de que *actuó* mal, o sea, estigmatizamos a Juan al pensar que es un ladrón que, por ser tal, seguramente también golpea a la mujer y a los hijos, bebe y se droga, es maleducado, casi analfabeta e, indudablemente, feo. Dada esta teorización, este añadir propiedades negativas, puede sostenerse que una categoría negativa o estigmatizante *inventa parcialmente* al Otro, esto es, varias de las propiedades incluidas en ella no refieren a características que realmente tengan las minorías.

Una de las funciones sociales más importantes del prejuicio es justificar las desigualdades sociales observables, o sea, legitimar la existencia del Otro. Por ejemplo, el racismo ha servido para hacer racional y moralmente aceptable la explotación económica de los negros; el machismo ha servido para

⁹ Este término también se utiliza para referirse a la propiedad putativa que supuestamente ocasiona el deshonor, es decir, el que una persona ocupe una posición social de inferioridad; así, estigmas son la ceguera, la homosexualidad, etcétera.

¹⁰ Anthony Giddens, *Sociology*. Polity Press, 1989, pp. 247 y 251; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 336.

ocultar que las labores de casa que realizan las mujeres constituyen un trabajo, así como ha servido para legitimar un menor salario para las faenas que ellas realizan en el ámbito público.

Empero, el prejuicio no sólo se relaciona con la opresión por la vía racional de la justificación, sino también por vías más pragmáticas. En primer lugar, el Otro está fuertemente presionado a *comportarse* como lo establece el prejuicio —fenómeno llamado en sociología “profecía que se realiza a sí misma”.¹¹ Una excelente ilustración de este principio se encuentra en la película *María de mi corazón* de Hermosillo, en que una joven por error es internada en un hospital psiquiátrico, y mientras más trata de demostrar que es “normal”, más se confirma el diagnóstico de que está loca, hasta que ella finalmente lo acepta, y sólo entonces logra adaptarse y ser aceptada por los demás.

En segundo lugar, el prejuicio (y la discriminación) con frecuencia también afecta la subjetividad del Otro, ya que al internalizar la imagen negativa que los demás le presentan de sí mismo, acaba por tener una identidad deteriorada, por sentir que en verdad es inferior.¹² Así, por ejemplo, en un estudio se pidió a dos grupos de mujeres que evaluaran el mismo artículo, sólo que a un grupo se le informó que estaba escrito por Juan Pérez, y al otro por Juana Pérez. El grupo que leyó a Juan Pérez consideró que era excelente, mientras que el otro grupo opinó que la escritora era mediocre. Este experimento demuestra que las mujeres se autodevalúan, o sea, que han internalizado la imagen prejuiciosa que los hombres tienen de ellas. En verdad, no es de extrañar que las mujeres se perciban a sí mismas como inferiores, ya que el prejuicio vigente es que ellas tienen una inteligencia inferior, son emocionalmente inmaduras, son propensas al engaño y la ocultación, etcétera. Además, ellas

¹¹ R. Osborne, “¿Son las mujeres una minoría?”, en *op. cit.*, p. 87; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 336.

¹² Cabe notar que no siempre el prejuicio es internalizado por el Otro, sino que bajo ciertas circunstancias (que tienen que ver con el grado de opresión económica, social, etcétera, en la que vive, y/o con su fortaleza psicológica), puede decidir actuar de la manera establecida por el prejuicio, esto es, jugar el rol que le es asignado, por considerarlo como la mejor estrategia para sobrevivir y obtener algunas ganancias, por lo que en este caso su yo queda preservado. Es de notarse que aunque internalización y estrategia racional son conceptos teóricos diferentes, ya que en un caso se habla de afección psicológica y en otro de roles (R. Osborne, “¿Son las mujeres una minoría?”, en *op. cit.*, pp. 89-90), considero que, en realidad, representan distintas alternativas disponibles al Otro, ya que algunos fenómenos se describen mejor como casos de internalización —como el ejemplo de autodevaluación mencionado abajo— mientras que otros como casos de estrategia racional —por ejemplo, cuando algunas mujeres deciden ocultar sus méritos intelectuales o laborales frente a sus parejas. A. Giddens, *op. cit.*, p. 250; E. Goffman, *op. cit.*, p. 111; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, pp. 336-337 y 340.

son tratadas como si no fuesen personas, ya que sistemáticamente son ignoradas, trivializadas, o descartadas —recuérdese el famoso “tenía que ser mujer” que decimos cada vez que comete un error un automovilista— además de que los hombres las tratan como si fuesen tan sólo miembros de la clase mujer, y no personas capaces de tener logros determinados y cualidades individuales.¹³ En síntesis, el prejuicio no sólo apoya la opresión por ofrecer una justificación racional y moral de ella, sino también porque crea las condiciones internas (imagen autodevaluada) y externas (presión social para comportarse de cierta manera) para que ésta se dé.

Ahora bien, dada la presión social y la internalización, las minorías tienden a comportarse de acuerdo con la visión prejuiciosa que de ellas tienen las mayorías. Esta adecuación del Otro a su rol de estigmatizado es tomado por el pensamiento prejuicioso como una prueba de que las minorías en realidad son inferiores, ocultándose que la inferioridad que puedan exhibir las minorías es un producto social (*i. e.*, un resultado del prejuicio y la discriminación) más que una característica biológica u objetiva. Ejemplos de esta idea nos son bien conocidos: con frecuencia escuchamos el comentario de que “Lo sorprendente de los indígenas chiapanecos es que sólo hasta ahora se hayan rebelado”, o sea, estuvieron oprimidos porque eran tan tontos o débiles que no supieron cómo impedirlo, o sea, más que víctimas son corresponsables de su situación de inferioridad social; o bien, también se escucha que “Pero si está muy bien que a las mujeres las maltraten o las golpeen, porque les gusta, si no ¿por qué se dejan?”

Para concluir este apartado hablaré brevemente sobre la discriminación, sobre la conducta que tienen los dominantes frente a las minorías. Hay una amplia gama de conductas que pueden ir desde exterminar al Otro hasta tolerarlo o soportarlo —por supuesto, también es posible la aceptación del Otro, pero de ello no hablaré en este ensayo porque pertenece a otro tema. Aquí sólo quiero destacar que hay un amplia gama de conductas discriminatorias que van desde las muy evidentes, como la segregación, hasta algunas muy sutiles, como el tratar a las minorías como no-personas; a través de todas estas conductas las minorías quedan en desventaja frente a otros grupos, sin los mismos derechos y oportunidades que los demás tienen.¹⁴

A pesar de que hemos señalado que hay una relación importante entre prejuicio y discriminación, es de notarse que no hay una correspondencia uno a uno entre ellos —o en otros términos, no hay una relación causal. En

¹³ R. Osborne, “¿Son las mujeres una minoría?”, en *op. cit.*, pp. 88-90.

¹⁴ A. Giddens, *op. cit.*, pp. 245 y 264; E. Goffman, *op. cit.*, p. 5; R. Osborne, “¿Son las mujeres una minoría?”, en *op. cit.*, p. 88; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 336.

efecto, se puede discriminar por motivos distintos al prejuicio (por ejemplo, se puede no querer comprar una casa en un barrio negro porque se piensa que la propiedad se devaluará pronto), así como el prejuicio puede no traducirse en actos discriminatorios (por ejemplo, una persona prejuiciosa puede no expresar sus creencias cuando está con un grupo de “liberados” para no generar una agresión en su contra).¹⁵

III

En la sección anterior propusimos varios sentidos en que el Otro es construido. 1) Las categorías son socialmente *creadas en un sentido laxo* en tanto que es la sociedad la que selecciona, entre todas las diferencias existentes, cuales serán socialmente importantes. 2) Las categorías también son *creadas en el sentido estricto* de que las diferencias que son valoradas negativamente se identifican con desigualdades, con posiciones sociales inferiores. 3) Las categorías estigmatizantes, prejuiciosas, o que refieren a minorías, son *parcialmente inventadas*, en el sentido de que algunas de las diferencias o propiedades mencionadas en ellas no refieren a nada existente, aunque otras sí denoten algo real. En esta sección ilustraremos estos sentidos con el caso concreto de la persecución moderna a las brujas, además de que sostendremos que 4) algunas categorías estigmatizantes, como la de bruja, son *totalmente inventadas*, son ficciones.

A) La creación de categorías sociales. El concepto moderno de bruja está históricamente determinado: surgió en el siglo XIV y perdió su vigencia a fines del XVII. Lo distintivo de éste es que asocia la magia con el diablo, afirmando que las prácticas mágicas son eficaces en virtud de que el practicante ha celebrado un pacto con el diablo. Gracias a esta creencia prejuiciosa o estigmatizante la magia se convirtió en un Otro, en práctica anticristiana, y con ello quedó justificada la aniquilación de los supuestos magos. También sabemos que el sector social que creó esta categoría fue el de las elites cultas, o sea, fueron los teólogos, predicadores, filósofos y juristas.¹⁶ Ellos la diseñaron

¹⁵ A. Giddens, *op. cit.*, p. 264; Varios autores, “Social Differentiation”, en *op. cit.*, p. 337.

¹⁶ Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen, eds., *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries*. Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 346; Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1989, p. 201; Joseph Klaitz, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1985, pp. 3 y 50; Christina Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Oxford/Nueva York, Basil Blackwell, 1984, pp. 3 y 4; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca/Londres, Universidad de Cornell, 1972, p. 26.

con el fin de poder aniquilar las prácticas mágico-religiosas populares, que habían llegado a percibir como un Otro indeseable en la medida en que no eran asimilables a la religión y cultura eruditas que ellos desarrollaban en los centros urbanos.

B) La creencia demonológica como prejuicio. Las llamadas “demonologías” constituyen un excelente ejemplo de cómo un prejuicio puede llegar a tener un amplio respaldo teórico. Así, el *Malleus*, en que se afirma el prejuicio —o creencia falsa— de que los practicantes de la magia realizan un pacto con el diablo, nos explica cómo los hombres pueden tener relaciones carnales o de pacto con el diablo, por qué Dios le permite actuar a éste, qué tipos de fenómenos “mágicos” son reales y cuáles ilusorios, etcétera.

Algunos teóricos del prejuicio consideran que en éste operan los mecanismos psicológicos de la proyección y el desplazamiento. En el caso de la creencia demonológica éstos sí aparecen.

La proyección consiste en atribuirles a los Otros los deseos o las características que uno tiene y que le parecen indeseables. En la imagen de la bruja se proyectan los deseos prohibidos —por anticristianos— de las elites cultas: ella nos habla de los placeres del cuerpo, del sexo y la comida, y nos habla también del deseo de dañar, del odio.

El desplazamiento ocurre cuando la frustración o agresión que siente el prejuicioso por motivos que no tienen que ver con el Otro, es transferida hacia éste, convirtiéndose de este modo en chivo expiatorio.¹⁷ De acuerdo con la famosa interpretación de Keith Thomas, los acusados de brujería fueron chivos expiatorios: cuando una persona sufría un daño material, acusaba a alguien de habérselo causado por medios mágicos, pero seleccionaba a un individuo, usualmente más pobre, con relación al cual sentía culpa por no haberlo socorrido en el pasado; así, el acusado de brujería cargaba con la culpa de ser el malo, culpa que el acusador en realidad sentía por no haber sido caritativo, pero que le transfería a la bruja al acusarla de causarle un daño mágicamente. De acuerdo con Thomas, el sentirse culpable por no ser caritativo fue frecuente en la temprana modernidad porque el surgimiento del capitalismo generó un conflicto entre la necesidad de acumular riqueza y la ética cristiana de solidaridad. Ya sea que acepten esta versión u otra, generalmente los estudiosos de la brujería manejan la idea de que las brujas fueron chivos expiatorio.¹⁸ Desde esta perspectiva, el objetivo del prejuicio demono-

¹⁷ Un ejemplo contemporáneo es el ataque de que son objeto los inmigrantes por parte de los nacionales de países que atraviesan por una fuerte crisis económica.

¹⁸ A mi juicio, es mucho más plausible la interpretación de Muchembled, según la cual la persecución de brujas tuvo por fin modificar la cultura popular impregnada, entre otras cosas, de elementos mágicos. (Robert Muchembled, “Satanic Myths and Cultural Reality” en B. Ankarloo y G. Henningsen, eds., *op. cit.*)

lógico no fue el de legitimar la opresión de un determinado grupo, como en el caso de las minorías, sino el de justificar la agresión —generada por las fuertes tensiones sociales existentes en aquellos siglos— a unos chivos expiatorios.

C) La invención de un estigma. Si hablamos con toda propiedad, debemos afirmar que la categoría estigmatizante de bruja fue *totalmente inventada*. Veamos. Arriba sostuvimos que generalmente las categorías son *parcialmente inventadas* en el sentido de que, por una parte, hacen referencia a valoraciones y a propiedades que no existen en la realidad, aunque, por otra parte, también denotan características existentes. Algunos historiadores han entendido el concepto de bruja como uno parcialmente inventado; por ejemplo, Margaret Murray sostuvo que las elites cultas les sobrepusieron a los ritos paganos de fertilidad que ejecutaban las brujas, las creencias de un pacto demoniaco, del aquelarre, etcétera. Ahora bien, yo pienso que en el caso particular de la brujería moderna se *inventó por completo* una categoría porque no había ninguna diferencia, propiedad o práctica existente a la cual se le hayan sobrepuesto otras. Dicho muy brevemente, no se ha demostrado que hubiese una religión pagana en aquella época, ni que hubiesen magos profesionales (a diferencia de prácticas mágicas realizadas por toda la población), ni que algunos asistiesen a los aquelarres, etcétera. Así, en el caso de la brujería moderna tenemos un acusado que no ha hecho nada, objetivamente hablando, para ser catalogado de hereje-mago;¹⁹ es el aparato inquisitorial quien lo ha hecho ser un Otro, quien lo ha inventado como un criminal.

Ahora bien, ¿qué nos puede decir esta tesis de la invención total de la categoría de bruja acerca de otras categorías estigmatizantes? Ciertamente parece exagerado pensar que todos los Otros han de entenderse usando el modelo de las brujas, o sea, como ficciones. Sin embargo, considero que este modelo saca a la luz que, *en caso de existir un fundamento empírico, éste tiene muy poco que ver con el Otro que la sociedad construye*. En otros términos, muestra que lo constitutivo del Otro no es una diferencia empírica, si es que la hubiese, sino una estructura social jerárquica o intolerante, que subordina o aniquila al Otro. Así, por ejemplo, si bien indudablemente las mujeres tienen un cuerpo diferente al hombre, el Otro femenino nos habla de seres con poca inteligencia, emotividad infantil, etcétera, propiedades que no necesariamente son empíricamente constatables, pero aunque lo fuesen, no

¹⁹ No podemos pensar que el brujo fue acusado por ser un practicante de la magia, ya que *toda* la población practicaba la magia, y por lo cual el realizar dicha práctica no pudo haber sido la razón para seleccionar a esa persona para acusarla de ser bruja. Para una argumentación extensa en favor de la inocencia de las brujas, cf. Elia Nathan, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de las brujas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997.

serían la base sobre la que se construye ese Otro: aun suponiendo su poca inteligencia, es la existencia de una sociedad jerárquica la que hace que quien tenga dicha propiedad ocupe un lugar inferior en la escala social, y correspondientemente, sea percibida como inferior —si estuviese en una sociedad igualitaria, sólo podría realizar ciertos tipos de trabajo, pero eso no la colocaría en una posición de inferioridad. En fin, como lo sugiere el caso de las brujas, en el Otro hay mucho de invención y poco de realidad.

Probablemente los lectores se han de preguntar cómo es posible inventar a otro, por ejemplo, cómo es posible hacer que alguien que nace con un cuerpo femenino se convierta en una mujer, esto es, sea poco inteligente o pretenda serlo, sea coqueta, etcétera. Para responder regresemos al caso de las brujas modernas, el cual nos ilustrará el principio antes mencionado de la profecía que se autorrealiza, o sea, el principio de que el prejuicio y la persecución generan en el estigmatizado la conducta correspondiente.

La principal evidencia que hay para pensar que hubo brujas era que las acusadas confesaron serio. En palabras del *Malleus*, “Las confesiones de los brujos hasta en los tormentos nos han dado una certeza tal de los crímenes perpetrados [...]”²⁰ Está dicho muy claro, las confesiones eran producto de las torturas, pero los inquisidores no veían que éstas produjeran declaraciones falsas. Esto se debió a que el tormento fue entendido como ordalía, o sea, como una prueba en la que Dios intervendría para dar a conocer la verdad. Cabe notar que, aun en aquellos casos en que no se aplicó la tortura, hubo una fuerte presión psicológica sobre los acusados, por parte de sus vecinos y de los inquisidores, para que se declarasen culpables,²¹ aunque, como era una presión más o menos sutil, no fue percibida como productora de confesiones forzadas. Algunas de estas confesiones podemos considerarlas falsas, ya que los acusados se retractaron posteriormente. En cambio, en otros casos parecen ser sinceras, esto es, el acusado parece creer en la verdad de lo que confiesa, ya que, por ejemplo, agradece a los inquisidores haberlo ayudado a confesarse, o bien, se declara culpable de delitos mayores pero rehúsa aceptar los cargos menores que le adjudican. Esto lo podemos explicar notando que la persecución —i.e. la tortura y/o la presión psicológica— obligaba a los acusados no sólo a desempeñar el rol de bruja que su comunidad les asignaba, sino también a interiorizar la creencia demonológica. Así, una acusada pudo llegar a creerse bruja reinterpretando sus vivencias como le enseñaban los inquisidores a través de sus interrogatorios sugerentes: pudo pensar que la maldición que le echó a alguien causó su enfermedad, o que lo que ella pensó como sueños en realidad habían sido relaciones carnales con un íncubo. Por

²⁰ *Malleus* (I, 11, 62).

²¹ B. Ankarloo y G. Henningsen, eds., *op. cit.*, pp. 41-45, 59 y 206-207.

otra parte, conviene recordar que en esta época, además de las confesiones individuales que los acusados hacían como parte de un proceso legal, también efectuaban confesiones públicas en los autos de fe, que, como ha mostrado Foucault,²² daban testimonio al gran público de la verdad de la creencia demonológica. En síntesis, el proceso inquisitorial (que incluyó la predicación, los juicios individuales y los autos de fe) permitió la difusión del prejuicio o creencia demonológica, a la vez que generó en la mayoría de los acusados un patrón de conducta que validaría dichos prejuicios. Una vez que reconocemos que en la vida social funciona un mecanismo de autorrealización de la profecía o prejuicio, pienso que resultará más fácil aceptar que el estigma de bruja fue inventado, y más ampliamente que, en general, los estigmas tienen mucho de inventado y poco de realidad.

²² Michel Foucault, *Vigilar y castigar*. 2a. ed. México, Siglo XXI, 1976, pp. 49 y 64.

Metafísica y política en El nacimiento de la tragedia

José Emilio Esteban Enguita

*Das tragische Kunstwerk.
Der tragische Mensch.
Der tragische Staat.*

Nietzsche

Siempre es controvertido hablar de política en el caso de la obra de Nietzsche, e incluso es frecuente que se ponga en duda el que exista una dimensión política en su pensamiento que justifique una reflexión sobre tal dominio. De hecho, la mayor parte de la literatura secundaria a partir de los años cincuenta ha ignorado el problema de la política dentro de su filosofía, bien porque ha sido considerado irrelevante o marginal, bien porque se ha establecido la condición antipolítica de su pensamiento. Tal situación se debe en parte a la gran influencia que en el ámbito académico han tenido y siguen teniendo los trabajos sobre Nietzsche de M. Heidegger y W. Kaufmann.¹ Por todo ello, a nuestro juicio es conveniente que antes de hablar sobre las ideas políticas de Nietzsche se justifique la existencia de un Nietzsche político, lo que supone mostrar tanto la necesidad de la política en su pensamiento como el lugar que ocupa en su interior. Centrándonos en *El nacimiento de la tragedia*, pretendemos aquí argumentar en favor de la ineludible presencia de la política en la obra de Nietzsche.

¹ De Heidegger, cuya interpretación nos muestra un Nietzsche apolítico dado que determina como inesencial todo aquello que no se atenga a lo “decisivo” de su pensar (*vid.* Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. I. Pfullingen, Neske, 1961, p. 16), a saber: el problema del ser. Han de mencionarse los siguientes textos sobre Nietzsche: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Holzwege*. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950; “Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, y la primera parte de *Wass heisst Denken?* Tubinga, Niemeyer, 1954. El trabajo principal de Walter Kaufmann sobre Nietzsche es *Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist*. 4a. ed. Princeton/Londres, Universidad de Princeton, 1974. Una de las tesis principales de su libro sostiene que todas las críticas políticas vertidas por Nietzsche se hacen desde una perspectiva cultural y sustancialmente antipolítica (*vid.* Walter Kaufmann, *op. cit.*, p. 412).

Metafísica y tragedia: el substrato ontológico de la visión dionisiaca del mundo

En su violenta y en ocasiones panfletaria polémica con David Strauss, Nietzsche le critica, entre otras muchas cosas, por su incapacidad para construir un buen libro, por la ausencia de la “fuerza artística” necesaria para elaborar la arquitectura que requiere todo texto de calidad, por no poseer aquella facultad intuitiva que capta la totalidad y, por tanto, por no poder trazarla y no diseñar correctamente las partes que la componen, sus relaciones y sus posiciones respecto al todo.² No son éstos los reproches que se pueden lanzar contra *El nacimiento de la tragedia*, sino precisamente los contrarios, aquellos que surgen de una potencia artística tan poderosa que, de no ser controlada, acaba devorando la riqueza y la complejidad de los fenómenos y sus relaciones, pues expulsa de ellos todo aquello que no sirve para ejemplificar la Idea concebida a partir de la vivencia dionisiaca. Respecto a los problemas que nos plantea la tragedia griega, Kaufmann señala la pobreza de la interpretación mantenida en *El nacimiento de la tragedia*.³ Pero no hace falta ir tan lejos: en su *Ensayo de autocrítica*,⁴ escrito en 1886 y añadido a *El nacimiento de la tragedia*, es el propio Nietzsche quien indica los errores que por fuerza debe cometer aquel que se considera un iniciado en la sabiduría de los misterios, un discípulo de un dios que habla a los suyos y que se encuentra apresado por el convencimiento que su fe le proporciona, que, por supuesto, le exime del inútil trabajo de “dar demostraciones”.⁵ La interpretación metafísica que contiene la visión dionisiaca del mundo, pilar sobre el que se sostiene *El nacimiento de la tragedia*, puede ser —y, de hecho, lo es— tan arbitraria y ajena en relación con los fenómenos que pretende explicar como cualquier otra “visión del mundo”. El valor de su primera obra, como el propio Nietzsche indica en su *Ensayo de autocrítica*, está en el problema que plantea, en la interrogación sobre lo dionisiaco que saca a la luz por primera vez,⁶ y no en las soluciones aportadas por una “metafísica del artista” dudosa

² Friedrich Nietzsche, “Unzeitgemässe Betrachtungen”, en *Sämtliche Werke*. Kritischen Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1967-77 und 1980, vol. I, pp. 208 y ss.

³ Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*. Trad. de Salvador Oliva. Barcelona/Caracas/México, Seix Barral, 1978, p. 300.

⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, pp. 25-37 [“Die Geburt der Tragödie”, en *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 11-22].

⁵ *Ibid.*, p. 28 [p. 14].

⁶ *Ibid.*, p. 35 [p. 20].

en sí misma y calificada posteriormente por Nietzsche como “arbitraria, ociosa, fantasmagórica”.⁷

Así como Schopenhauer, en el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, aconsejó al lector, indicándole de qué forma debería leerlo si quisiera entenderlo, de la misma manera tendría que haber procedido Nietzsche, pues su obra *El nacimiento de la tragedia*, en lo que respecta a su estructura, es semejante a aquella obra de su “maestro”, quien sobre su texto nos dice lo siguiente:

En cambio, un único pensamiento, por amplio que pueda ser, tiene que mantener la más perfecta unidad. Sin embargo, si con el fin de su exposición se deja dividir en partes, la relación entre ellas tiene que ser orgánica, es decir, de tal modo que cada parte sostenga el todo en la misma medida en que es sostenida por él, que ninguna sea la primera ni la última, que el pensamiento en su totalidad obtenga claridad a través de cada parte y que también la parte más pequeña no pueda llegar a comprenderse sin que antes lo sea el todo.⁸

Pero a diferencia de *El mundo como voluntad y representación*, en que cada parte o aspecto de ese único pensamiento está claramente delimitado y desarrollado hasta sus últimas consecuencias, *El nacimiento de la tragedia* no se caracteriza por esa voluntad de pureza lógica, ya que los momentos de la Idea que constituye su núcleo forman una madeja difícil de deshacer debido a que se solapan unos con otros, se mezclan en muchos párrafos, se interrumpen para ser continuados después, no se delimitan con precisión y bastantes de ellos están poco o prácticamente nada desarrollados. A pesar de ello, se distinguen dos partes en la secuencia de párrafos que componen *El nacimiento de la tragedia* que, si bien contienen, entremezclados, los niveles en los que se desenvuelve el fondo metafísico de la obra, sitúan los problemas en dos momentos temporales distintos: el pasado griego y el presente alemán. De un modo análogo a la tragedia de la que habla, la estructura de su obra se organiza a partir de dos dimensiones heterogéneas: el ideal griego, puesto como arquetipo que debe ser recreado e incluso superado, elevándolo a un nivel superior,⁹ y el diagnóstico sobre la situación de Alemania en

⁷ *Ibid.*, pp. 31-32 [p. 17]. Zarathustra, el *alter ego* de Nietzsche, critica el tiempo en el que formó parte de los transmundanos, cuando pensó el mundo como creación de un dios sufriente y contradictorio. (Vid. F. Nietzsche, “Also sprach Zarathustra”, en *Sämtliche Werke*, vol. IV, p. 35.)

⁸ Arthur Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung”, en *Sämtliche Werke*. Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1972, vol. II, p. VIII.

⁹ En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche afirma repetidas veces, con un entu-

su tiempo, “juicio histórico” que tiene como criterio de valoración la oposición entre la cultura socrática o alejandrina, hegemónica en todo el mundo moderno,¹⁰ y la cultura trágica, vencida por la anterior pero superior en todos los sentidos, en cuyo renacimiento alemán tiene Nietzsche puesta su fe.¹¹ Y el nexo entre ambas partes, así como la justificación de cada una de ellas, se encuentra en esa “metafísica del artista” que expresa la Idea del Mundo, de la que se derivarán todas las demás consideraciones sobre los dominios particulares (lógica, historia, moral, política, estética, etcétera), las cuales, en el caso que nos concierne, no poseen la cualidad de consecuencias extraídas de premisas que funcionan como principios, sino de interpretaciones que funcionan, dentro de un todo orgánico,¹² como desarrollos de un único sentido aprehendido en la Idea.

Cuando en su meritoria biografía sobre Nietzsche, C. P. Janz, a propósito de *El nacimiento de la tragedia*, observa que es característico de toda la obra y del talante de Nietzsche “la referencia inmediata a la Antigüedad sin escalones intermedios, y al revés, el salto de la Antigüedad a su presente, también sin escalones intermedios”,¹³ tiene razón, aunque esto no es lo decisivo en el pensamiento del filósofo. Lo fundamental son los criterios filosóficos que subyacen en la comparación entre los griegos y los modernos, los cuales en ningún caso son los mismos en el conjunto de las obras de Nietzsche. En *El*

siasmo muy poco “científico”, la naturaleza paradigmática del pueblo y la cultura griega: comparados con otros pueblos, pretenden tener —y Nietzsche no duda que lo hayan conseguido— “la dignidad y la posición especial que al genio le corresponde entre la masa” (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 126 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 97]); no sólo son los mejores, los tipos más elevados de hombres que han existido, sino que, además, en su calidad de “fundadores”, “tienen en sus manos, como aurigas, tanto nuestra cultura como cualquier otra” (*ibid.*, p. 126 [p. 98]); por todo ello, de estos “maestros supremos” (*ibid.*, p. 160 [p. 129]), de este pueblo, “es lícito decir que el poder aprender de él constituye ya una alta gloria y una rareza que honra” (*ibid.*, pp. 159-160 [p. 129]). Un aforismo del año 1869 resume espléndidamente el valor supremo que otorga Nietzsche a lo griego: “Lo griego tiene para nosotros el mismo valor que lo sagrado para los católicos” (F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *Sämtliche Werke*, vol. VII, 1[29], p. 18. Traducción mía).

¹⁰ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p.146 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 116].

¹¹ En varios lugares de *El nacimiento de la tragedia* nos expresa Nietzsche su convicción: *ibid.*, pp. 131-132, 163-164, 180-181 y 189 [pp. 102-103, 131-132, 146-147 y 153-154].

¹² Un excelente análisis sobre el significado que tiene el concepto de “todo orgánico” en *El nacimiento de la tragedia* se encuentra en Robert E. McGinn, “Culture as Prophylactic: Nietzsche’s Birth of Tragedy as Culture Criticism”, en *Nietzsche-Studien*, Band 4, 1975, pp. 114 y ss.

¹³ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza, 1987, vol. II, p. 131.

nacimiento de la tragedia esta comparación no sólo está presente; es, además, el pilar central sobre el que se edifica su obra, la clave de su estructura. Y, a su vez, la comparación, en este caso, descansa sobre los cimientos contruidos por una metafísica.

¿Cuál es la Idea que constituye el principio bajo el que se ordena *El nacimiento de la tragedia*? ¿Existe, en realidad, una única Idea que confiere unidad a la multiplicidad de aspectos, de temas, de problemas que presenta esta obra? Pensamos que la respuesta más clara a estas dos preguntas nos la ofrece Nietzsche en la interpretación que tiene de su primera obra en *Ecce Homo*: “Una ‘idea’ —la antítesis dionisiaco y apolíneo—, traducida a lo metafísico; la historia misma, como el desenvolvimiento de esa ‘idea’; en la tragedia, la antítesis superada en unidad”.¹⁴

Importa poco aquí cuál fue el “contexto de descubrimiento” por el que Nietzsche llegó a esta idea;¹⁵ lo decisivo es su existencia y la función de principio que desempeña en esta obra temprana. Además, tampoco es necesario acudir a otros textos para apoyar esta interpretación: el mismo desarrollo de *El nacimiento de la tragedia* exige un substrato ontológico, la dualidad Voluntad-apariencia, si queremos encontrar la razón de las oposiciones en los diferentes niveles en los que se despliega el texto y, sobre todo, la razón que permite justificar lógicamente lo que se podría calificar “la unión trágica de los opuestos”. Incluso tal idea es formulada inequívocamente en el texto, cuando en el parágrafo cuarto Nietzsche expone la “conjetura metafísica” a la cual, debido a la contemplación de los omnipotentes instintos artísticos de la naturaleza y a su anhelo ferviente de apariencia, se siente empujado, a saber: “que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera”.¹⁶

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1971, p. 68 [“Ecce Homo”, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 310].

¹⁵ Siendo en general correcta la autointerpretación que Nietzsche hace en *Ecce Homo*, hay un detalle que, en nuestra opinión, no es exacto: la “idea”, es decir, la antítesis apolíneo-dionisiaca, no es alcanzada por Nietzsche a partir del conocimiento filológico de la cultura griega, convirtiéndola, desde aquí, en una construcción metafísica; por el contrario, es el conocimiento de la filosofía de Schopenhauer el que proporciona a Nietzsche un marco teórico que utiliza para interpretar la oposición Apolo-Dioniso tanto en el teatro como en el culto griego. La reelaboración que hace Nietzsche de la filosofía de Schopenhauer es, en cierto modo, el *a priori* en el que encaja y soluciona el rompecabezas griego. Por ello, hay que enfrentarse a *El nacimiento de la tragedia* desde una perspectiva eminentemente filosófica y sólo secundariamente filológica.

¹⁶ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 57 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 38].

Tragedia y política: lugar y necesidad de la política en la visión dionisiaca del mundo

Señalada la Idea que sostiene el conjunto desordenado de aspectos que aparecen en *El nacimiento de la tragedia*, y considerada como aquella que engloba a todo lo demás, sin lo que ese “todo lo demás” no puede ser adecuadamente comprendido, hemos cumplido el requisito para abordar el problema que nos interesa de esta obra: su pensamiento político. Éste, insinuado en lugares distintos, nunca desarrollado suficientemente, brotando siempre de un modo indirecto por breves momentos en lugares que parecen ocupar zonas muy marginales y surgiendo dentro de diversos contextos ajenos a las consideraciones de orden político, requiere una reconstrucción por parte del intérprete que ha de apoyarse no solamente en el texto, sino también en los *Póstumos* de la época que mantienen una relación directa e inequívoca con las pinceladas impresionistas que contiene *El nacimiento de la tragedia* sobre esta cuestión. Esta reconstrucción no tiene como finalidad proporcionar una exposición sistemática de la teoría política de Nietzsche, ya que cualquier acercamiento sistemático implicaría decir mucho más de los problemas políticos de lo que el propio Nietzsche dijo. El sentido de lo que denominamos “reconstrucción” es el de localizar el espacio que lo político ocupa en este libro de Nietzsche, así como valorar su relación con otros aspectos y, sobre todo, determinar la necesidad de un espacio tal en la obra de este filósofo. Además, basar la interpretación no sólo en *El nacimiento de la tragedia*, sino también en los *Póstumos* que remiten a tal obra, es a nuestro parecer algo obligado, porque en estos fragmentos y escritos se encuentra una exposición mucho más detallada y reveladora de los trazos poco definidos que aparecen en *El nacimiento de la tragedia* sobre las cuestiones políticas.¹⁷

Las diversas observaciones políticas, diseminadas aquí y allá, van a estructurarse atendiendo a su vínculo interno y necesario con la noción fundamental de *El nacimiento de la tragedia*, la de tragedia.

La tragedia es uno de los “inventos” griegos que han marcado la singularidad y la influencia de este pueblo ante los ojos y el pensamiento de la posteridad occidental. A esto hay que añadir la complejidad que encierra tal creación humana. Como núcleo de lo que Nietzsche denomina “cultura trá-

¹⁷ Una lectura del fragmento más importante sobre este problema, titulado *Fragment einer erweiterten Form der Geburt der Trägödie* (F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 10(1), pp. 333-349), y del Prólogo *Der griechische Staat* (F. Nietzsche, “NS”, en *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 764-777), en el escrito póstumo *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, es suficiente para confirmar esta valoración de la obra póstuma.

gica”,¹⁸ este fenómeno reúne diversas dimensiones y alcanza la categoría de “totalidad”: el hombre y el ser quedan anudados de un determinado modo en la *tragische Kunstwerk*. La tragedia es una totalidad porque su significado principal consiste en una correspondencia ontológica entre el ser (el enigmático “Uno primordial”), interpretado como Voluntad artista, y una *Daseinform*, una forma de existencia humana que es parte del dominio de la apariencia. En la tragedia, en el espectáculo del hombre trágico, la Voluntad alcanza la meta común de los instintos apolíneo y dionisiaco,¹⁹ hecho que sólo puede comprenderse como la consecución del mayor grado de satisfacción en la apariencia y por consiguiente como su redención más acabada. Por otro lado, desde el punto de vista de la apariencia, que no es más que la visión extasiante de lo Uno primordial, eternamente sufriente y eternamente contradictorio, el hombre trágico (o su forma más elevada, el genio trágico) es el instrumento del designio artístico de la Voluntad.²⁰ Fundido con ella, con el único sujeto artístico verdadero, en el acto de creación artística, el hombre trágico consigue la reconciliación entre Apolo y Dioniso, es decir, la tragedia, “la manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisiacos”²¹ o, dicho con otras palabras, la “redención y transfiguración del mundo”.²² Esta apariencia en que consiste el hombre trágico es una forma de vida superior respecto a otras formas de vida no sólo porque consume la meta del ser, sino porque, como obra de arte autoconsciente, posee la verdadera sabiduría —la dionisiaca. Sabe que “Todo es Uno” y que el sufrimiento es el núcleo más íntimo del mundo; afirma, a pesar de todo, la existencia en virtud de su fortaleza, del conocimiento metafísico que le consuela —con él puede ver que “bajo el torbellino de los fenómenos continúa fluyendo indestructible la vida eterna”—²³ y del arte, esa transfiguración

¹⁸ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 145 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 116]. Hay que advertir que siempre que utilicemos la palabra “cultura”, nos estamos refiriendo a *Kultur*; *Bildung* se traducirá por “formación”, haciendo notar que en castellano esta palabra no satisface la riqueza significativa del término alemán. Por fuerza hay que utilizar alguna palabra, aunque en nuestro idioma ninguna sea equivalente a *Bildung*. En todo caso, el significado de ambas palabras en alemán es distinto y, desde luego, en Nietzsche lo es. Por ello hay que usar en nuestra lengua dos palabras diferentes o, al menos, especificar en qué sentido utilizamos la palabra “cultura”, dado que de esta forma se suele traducir indistintamente *Kultur* y *Bildung*. Así lo hace casi siempre Andrés Sánchez Pascual en su excelente traducción de *El nacimiento de la tragedia*, incurriendo, en nuestra opinión, en una importante imprecisión.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61 [p. 42].

²⁰ *Ibid.*, p. 85 [p. 47].

²¹ *Ibid.*, p. 85 [p. 62].

²² *Ibid.*, p. 48 [p. 32].

²³ *Ibid.*, p. 145 [p. 115].

mágica del horror insoportable que produce el conocimiento, único mago que “es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir”.²⁴

Siendo este sentido metafísico de la tragedia el principal, en cuanto constituye el substrato sobre el que se sostendrán todas las piezas que componen la tragedia. La obra de arte trágica, además, supera sin ningún género de dudas el ámbito estrecho de lo que se puede concebir como “literatura”, abarcando todos los órdenes en los que se manifiesta la existencia humana: el pensamiento, la moral, la religión... y, por supuesto, la política, los asuntos concernientes a la *polis* o a la *politeia* (Constitución), todo aquello relativo a lo que Nietzsche denomina “Estado”. Con esto no queremos decir que el significado de la tragedia sea otro que el puramente “estético”, es decir, metafísico. Ante este milagroso acto de la “voluntad helénica”, centenares de pensadores, comenzando por Aristóteles, se han descarriado al no ver en ella la unión de las dos potencias artísticas antagónicas, no cansándose “de proclamar que lo auténticamente trágico es la lucha del héroe con el destino, la victoria del orden moral del mundo, o una descarga de los afectos operada por la tragedia”.²⁵ No sólo de la tragedia, sino del arte en general, no se debe decir nada ni debe atribuirsele otra finalidad que no sea estética: siendo el arte la “actividad propiamente *metafísica del hombre*”,²⁶ no puede consistir en otra cosa que en el juego placentero de la Voluntad consigo misma,²⁷ frente a lo cual todo lo demás, incluso los hombres artistas, carece de importancia. Y desde luego mucho más ajeno al dominio del arte que el resto de las cosas se encuentra, si cabe, lo concerniente a la política. La tragedia, en la medida que su fundamento es lo dionisiaco, y la política o los “instintos políticos”, no sólo ocupan dos esferas distintas sino que mantienen una relación de indiferencia e, incluso, de hostilidad.²⁸ Nietzsche deja suficientemente clara la separación de ambos dominios cuando considera errónea la explicación política del coro: éste no puede representar la lucha política entre el pueblo y el príncipe, ni la inmutable ley moral de los demócratas atenienses, ni es el presentimiento de una representación constitucional del pueblo, porque, en primer lugar, de los orígenes puramente religiosos del coro “está excluida toda antítesis entre pueblo y príncipe, y, en general, cualquiera esfera político-social”;²⁹ y, en segundo lugar, porque en la forma clásica del coro en Esquilo y Sófocles es

²⁴ *Ibid.*, pp. 78-79 [p. 57].

²⁵ *Ibid.*, p. 175 [p. 142].

²⁶ *Ibid.*, p. 31 [p. 17].

²⁷ *Ibid.*, p. 188 [p. 152].

²⁸ *Ibid.*, p. 166 [p. 133].

²⁹ *Ibid.*, p. 74 [p. 52].

del todo punto imposible pensar en una representación constitucional del pueblo, ya que tal cosa “no la conocen *in praxis* [en la práctica] las constituciones políticas antiguas, y, como puede esperarse, tampoco la han ‘presentido’ siquiera en su tragedia”.³⁰

Apolo, genio del *principium individuationis*, es el formador de Estados, pero un desarrollo incontrolado y desmedido del instinto político, de naturaleza apolínea, destruye el equilibrio entre ambas divinidades (tragedia), aborrotando la posibilidad y la existencia del arte. Asimismo, pensado muchas veces por Nietzsche como un fenómeno vinculado con el anterior, el crecimiento excesivo de lo lógico y el pensamiento filosófico, entendido como una degeneración de los impulsos apolíneos, acaba convirtiendo la tendencia apolínea en “crisálida” e, infiltrada en la tragedia, termina aniquilando lo dionisiaco, la tragedia y el arte mismo.³¹ Roma es, para Nietzsche, el ejemplo histórico de lo que ocurre cuando un pueblo se somete incondicionalmente a los instintos políticos: cae en una mundanización absoluta, en una entrega total a una voraz ambición de poder y de honor universales, ocupando todas las energías en la creación de un Imperio enorme y poderoso en el cual el arte ya no es posible, porque, convertido en un servidor más de la única finalidad existente, el crecimiento y la conservación del Imperio, pierde necesariamente el significado que le es propio.³²

³⁰ *Idem*. En muchos lugares de los *Póstumos* de la época también alude Nietzsche, bajo diferentes aspectos, al antagonismo y la lucha entre el arte y la tragedia, y la política. Por ejemplo: la transformación de la poesía en política debido al desmoronamiento del arte (F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 1(7), p. 13); la destrucción del arte en la época de los sofistas, tiempo en el que, como en el presente de Nietzsche, ciencia y Estado van juntos (*ibid.*, 3(11), p. 62); el combate a muerte entre el arte y el Estado platónico (*ibid.*, 3(52), p. 75); la ausencia de cualquier vínculo del genio dionisiaco con el Estado, quien “no tiene nada que hacer con el Estado” (*ibid.*, 9(130), p. 322. Traducción mía), etcétera.

³¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 121-122 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 94].

³² La tragedia es el “medicamento” que permite el equilibrio y la reconciliación de las potencias apolíneas y dionisiacas, “el compendio de todas las fuerzas curativas profilácticas, como el mediador soberano entre las cualidades más fuertes y de suyo más fatales del pueblo” (*ibid.*, p. 167 [p. 134]), esa mezcla perfecta que caracteriza la superioridad de Grecia. Frente a los griegos, Roma e India son pueblos en los que la armonía apolínea-dionisiaca se ha roto: en el primero, a causa de una degeneración política del instinto apolíneo (respecto a esto, véase F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 7(37), p. 147 y 7(44), p. 149); en el segundo, a causa de una degeneración del instinto dionisiaco, el cual, al no poder ser transfigurado por la magia apolínea, acaba en el ensimismamiento extático del budismo o, lo que es lo mismo, en la negación del mundo (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 166 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 133]).

Finalmente, el conflicto entre la tragedia y lo político se muestra en los efectos que la manifestación artística de lo dionisiaco produce en el individuo: el éxtasis y la embriaguez que afecta a la masa dionisiaca, al espectador que participa activamente en el espectáculo trágico, contiene un momento de quiebra del “yo” empírico y de la realidad cotidiana en que se desenvuelve el griego. Con ello se produce esa milagrosa reconciliación entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza, esa restauración de la unidad de todas las cosas. La recomposición de Zagreo, el Dioniso niño despedazado por los Titanes, ese retorno a la Unidad que redime a la multiplicidad sufriente, expresado simbólicamente en la tragedia dionisiaca, tiene como consecuencia más inmediata el que: “el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza”.³³

Ante el coro de sátiros, queda en suspenso la civilización, la mentira del hombre civilizado, surgiendo la verdad de la naturaleza, del hombre natural, de su ser eterno e inmutable; por lo tanto, también queda en suspenso el “hombre político”, las relaciones sociales y las estructuras políticas de dominación.

En sí misma, pues, la experiencia trágica nada tiene que ver con la esfera pública, con la *polis*. Sin embargo, la tragedia, como insinúa Nietzsche en el aforismo que encabeza este texto, se encuentra vinculada necesariamente con una forma de vida humana, el hombre trágico, y con un tipo específico de organización política, el Estado trágico. Respecto a la tragedia hay que distinguir dos niveles: en primer lugar, su sentido metafísico, que en este caso también es estético; en segundo lugar, en el ámbito de la apariencia, las relaciones que mantiene con todos los órdenes de la existencia de esa forma de vida trágica. Es aquí, en la apariencia, donde la tragedia tiene también un sentido global y unitario, pues afecta todos los aspectos de la vida humana, siendo el centro que confiere unidad a todos ellos y organiza sus relaciones. La irrupción del fenómeno trágico tiene consecuencias en la totalidad de la realidad humana. Para Nietzsche, todas las partes que la forman están conectadas entre ellas mismas y con el todo; por consiguiente, cualquier modificación, mucho más si ésta es esencial, es decir, si afecta a la totalidad (como lo es la transformación trágica), tiene que incidir inevitablemente en cada una de las partes del todo y en sus relaciones jerárquicas. Que nada es ajeno a la reconciliación de las dos divinidades y que nada queda a salvo de la decadencia producida por el ocaso de la tragedia, está dicho por Nietzsche sin ninguna ambigüedad:

³³ *Ibid.*, p. 167 [p. 56].

El ocaso de ésta [la tragedia] tuvo que parecernos provocado por el notable hecho de que estos dos instintos artísticos primordiales se disociaran: con este suceso concordaban una degeneración y una transformación del carácter del pueblo griego, invitándonos a una seria reflexión de cuán necesaria y estrechamente se hallan ligados en sus fundamentos el arte y el pueblo, el mito y la costumbre, la tragedia y el Estado.³⁴

Afirmar el sentido unitario y global de la tragedia implica, entre otras muchas cosas, admitir una organización política y social que sea congruente y se corresponda con la magna obra de arte trágica; y también, dada la perspectiva holista y orgánica que adopta Nietzsche en su reflexión sobre la tragedia, la necesidad de un Estado trágico que haga posible la tragedia y la aparición del genio trágico, así como su continuidad en el tiempo. La política, en todas sus dimensiones, queda incorporada como *instrumento* imprescindible para la constitución del mundo trágico y como *medio* necesario para la consecución de la finalidad artística de la Voluntad.³⁵ Paralelamente, la alianza entre Apolo y Dioniso ha de manifestarse en el conjunto de instituciones políticas, relaciones sociales y representaciones colectivas de la comunidad trágica.³⁶ Por ello la tragedia, a pesar de que principalmente es la expresión simbólica del “misterio del Mundo”, de que tiene que ser puesta en el centro del mundo, en el “vórtice del ser”,³⁷ y a pesar de que supone la redención más plena de la Voluntad sufriente y contradictoria, no se agota en la reproducción artística del juego divino de Zagreo. En la representación trágica, por el contrario, también entra en escena la política en tanto, y usando una frase afortunada de Vernant y Vidal-Naquet, “la ciudad se hace teatro”,³⁸ pues el mito trágico,

³⁴ *Ibid.*, pp. 181-182 [p. 147].

³⁵ Numerosos son los textos en los que queda claramente establecida la función instrumental de la política, encontrándose los más destacados en el material póstumo: véase F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 5(112), pp. 123-124; 7(23), pp. 141-142; 7(25), p. 143; 7(40), p. 148; 7(121), pp. 168-169; 10(1), pp. 341-343; 11(1), p. 355; 29(73), p. 661; 30(8), pp. 733-734, y 32(62), p. 776.

³⁶ “La relación de lo dionisiaco y lo apolíneo también tiene que reconocerse otra vez en cada forma de Estado, sobre todo en la exterioridad del Volkgeist” (*ibid.*, 5(110), p. 123. Traducción mía). El nexo necesario entre la tragedia como manifestación artística suprema y una determinada organización estatal aparece, contemplado bajo diversos puntos de vista, en bastantes Póstumos de la época: véase *ibid.*, 3(93), p. 85; 7(6), p. 138; 7(23), pp. 141-142, y 7(41), p. 148, etcétera. Estos y otros textos indican claramente la conexión necesaria entre la cultura (sea trágica, socrática o moderna) y las estructuras de dominación política (sea el Estado trágico, el platónico o el moderno).

³⁷ *Ibid.*, 11(1), p. 351. Traducción mía.

³⁸ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia arcaica*. Madrid, Taurus, 1987, vol. I, p. 26.

pasado el éxtasis de la vivencia dionisiaca en la representación, forma el *ethos* del ciudadano y nutre de vida a las instituciones políticas que permiten la liberación artística de las fuerzas dionisiacas.

El vínculo indisoluble entre tragedia y política es mostrado de nuevo en el caso de Eurípides y en la muerte de la tragedia. Siendo para Nietzsche una máscara de Sócrates, un filósofo disfrazado de poeta, Eurípides, con esa postura arrogante y altanera hacia su público, derivada de su lucidez crítica y de la de su maestro,³⁹ se entrega a la tarea de depurar el componente dionisiaco de la tragedia, para construir una nueva tragedia “sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos”.⁴⁰ Una nueva forma de vida invade la tragedia y acaba destruyéndola. Eurípides enseña al espectador cuando coloca al hombre cotidiano, con sus afanes, sus desvelos y sus metas, en la escena; le enseña a hablar, a calcular para conseguir sus propósitos, a llevar sus negocios, los trucos necesarios para salir bien parado en los procesos judiciales; le enseña, en definitiva, a ser un buen burgués, a sumarse lo más efectivamente posible al nuevo programa político de la Ilustración ateniense y a participar en las instituciones de una democracia consolidada, puesto que

La mediocridad burguesa, sobre la que Eurípides edificó todas sus esperanzas políticas, tomó ahora la palabra, después de que, hasta ese momento, quienes habían determinado el carácter del lenguaje habían sido, en la tragedia el semidiós, y en la comedia el sátiro borracho o el semihombre.⁴¹

Con la invasión del racionalismo socrático queda destruido el delicado equilibrio que mantenían Apolo y Dioniso en la tragedia ática, y también los “viejos tiempos”, los tiempos de aquella tradición mítica que dio vida a una cultura, lo que Nietzsche consideraba el “ideal griego”, y con él, sin duda, la *polis* trágica. La muerte de la tragedia y del mito trágico implica la muerte de las instituciones políticas y del tipo de sociedad que sobre ellos se había edificado. Sin embargo, también hay que decir que Eurípides no sólo es el portavoz de Sócrates: es el símbolo de una Atenas transformada, de una situación social y política que poco o nada tenía que ver con las tradiciones y las instituciones del pasado, de una *polis* decadente, resultado de unos procesos históricos cuyo origen se en-

³⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 105 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 79].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 108 [p. 82].

⁴¹ *Ibid.*, p. 103 [p. 77]. Sobre el carácter “burgués” de Eurípides y la crisis de su tiempo, véase Werner Jaeger, *Paideia*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1978, pp. 303-324.

cuentra, para Nietzsche, en los efectos devastadores que para el mundo griego tuvieron las guerras médicas.⁴² Eurípides, más que el portavoz de Sócrates, era el portavoz de los “nuevos tiempos”, un perspicaz observador que elabora poéticamente la mentalidad, los problemas y las aspiraciones de los ciudadanos atenienses, y que les educa —no se puede olvidar en ningún momento la función educativa y formadora del teatro trágico dentro de la ciudad-Estado ateniense— para responder a las exigencias de la nueva realidad social y política de Atenas.⁴³ La ciudad-Estado ateniense se convierte, después de haber sido creada la Liga de Delos, en Imperio, un Imperio marítimo y comercial que necesita el control de las rutas y la hegemonía sobre las ciudades —que en principio, y libremente, se asociaron a Atenas para defender a Grecia de la amenaza persa— para consolidar su poder y su democracia.⁴⁴ Esta profunda transformación social y política, cuyo primer promotor fue Temístocles (el primero que supo ver, después de la guerra contra los persas, la necesidad de poseer una flota poderosa para conseguir la hegemonía política y económica en la Hélade), que culminaría con Efiltes y con Pericles, es el fermento histórico de la Ilustración ateniense y del racionalismo optimista de Sócrates. Su creación pasó necesariamente por la muerte del mito trágico y del mundo político y social que le correspondía. La política y la ciencia desbordan al arte poniéndolo a su servicio; la alianza Apolo-Dioniso se rompe, se expulsa a Dioniso, y Apolo se convierte en un pálido fantasma, en concepto y en “acción política”. La mundanización atri-

⁴² F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 2(6), p. 46; vol. VIII, 6(27), pp. 108-109 y 6(30), p. 110.

⁴³ La idea de que Sócrates y Eurípides no son casos únicos, sino ejemplos eminentes de una situación general que para Nietzsche es de decadencia, está expuesta de manera explícita —refiriéndose sólo a Sócrates, pero igualmente aplicable a Eurípides— en *Crepúsculo de los ídolos*: “Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había detrás de sus aristocráticos atenienses; comprendió que su caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración se estaba preparando silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía necesidad de él —de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse...” (F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, p. 41 [“Götzen-Dämmerung”, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 71]). La vieja autoridad tradicional y la aristocracia dominante son sustituidas por la dialéctica y por la toma del poder de la plebe. De nuevo aquí se nos muestra la correspondencia necesaria entre formas artísticas y formas de gobierno: autoridad tradicional (autoridad poética)-aristocracia, dialéctica-plebe (democracia). Sin esta situación generalizada de decadencia, sin esa anarquía de los instintos que se plasma en una nueva articulación política de la sociedad, Sócrates no hubiera sido otra cosa que un pobre “payaso”, un oscuro sofista, y Eurípides, como dramaturgo, un fracasado, alguien repudiado por el espectador ateniense.

⁴⁴ Vid. C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*. Trad. de Alicia Yllera. Madrid, Alianza, 1979, pp. 84-96.

buida por Nietzsche al Imperio romano tiene su antecedente en la mundanización del Imperio ateniense, proceso de efectos necesariamente disolventes para la tragedia y el mito.⁴⁵

La totalidad de un mundo de la apariencia, caracterizado, frente a otros, como “obra de arte trágica”, incluye, pues, todos los aspectos que conciernen a la vida humana: hombre trágico, Estado trágico y cultura trágica. En *El nacimiento de la tragedia* queda localizado el lugar que ocupa la esfera de lo público y el pensamiento relativo a ella: lugar secundario, porque se encuentra subordinado a la esfera de la cultura (*Kultur*), recibiendo de ella su justificación (en términos políticos: legitimación). La organización político-social de una comunidad es pensada por Nietzsche como un instrumento al servicio de unos fines que no son políticos, sino culturales y, en última instancia, artísticos: en la tragedia y el mito trágico encuentra su fundamento la teoría política, la praxis política y la estructura institucional que articula la vida social. Papel subordinado pero función absolutamente necesaria, pues la política aparece como un medio imprescindible para la conservación de la apariencia trágica. Aunque Apolo, divinidad que representa los instintos políticos, acabe hablando el lenguaje de Dioniso, éste necesita la voz diáfana del dios luminoso para que comience el espectáculo de su redención. El mito trágico, ese conjunto de representaciones que son una “imagen compendiada del mundo” y una “abreviatura de la apariencia”,⁴⁶ es el fundamento de la cultura (trágica), aquello que aporta coherencia y unidad a las fuerzas apolíneas y el instrumento que, en virtud de su función educativa, forma el *ethos* del individuo, garantizando el reconocimiento a la autoridad tradicional y la obediencia a la ley del Estado, y constituyendo el conjunto de valores compartidos por la comunidad en los que el Estado se funda y a partir de los cuales crece.⁴⁷ La política depende del mito, y el cambio de mitos es la causa de la transformación

⁴⁵ Vattimo capta con toda exactitud este proceso y la interdependencia entre arte y política que existe para Nietzsche en el “caso Sócrates”: *vid.* Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. de Jorge Binagui. Barcelona, Península, 1989, pp. 54-55.

⁴⁶ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 179 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 145].

⁴⁷ “Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demoníacos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas” (*ibid.*, pp. 179-180 [p. 145]).

de las estructuras de dominación política, ya que la autoridad política y el respeto a la ley se basan en la modelación del *ethos* por la *paideia* que el *corpus* mítico contiene. El Estado recibe su legitimidad de la religión, y ésta del mito, entendido como creación artística.⁴⁸ La Ilustración ateniense, con su correlato necesario, la democracia, destruye el mundo mítico (la tragedia) y la forma aristocrática de gobierno; y en todo ello hay que ver una situación de decadencia, en la que progresivamente se pierde el vigor y la fortaleza de la antigua comunidad y se atrofian las energías corporales y psíquicas.⁴⁹

Cultura, Estado, sociedad e individuo: todo se encuentra conectado en la totalidad trágica, cada esfera se relaciona con la otra consiguiendo una armonía precaria y perfecta, expresión de la alianza milagrosa de las dos divinidades. De cualquiera de las esferas, o de la alteración de sus relaciones jerárquicas, puede surgir el germen que contamine y acabe destruyendo el mundo trágico; en cualquier caso, el cambio de una mitología por otra mitología es una mutación radical que afecta a todos los aspectos de la vida del hombre. El ideario ilustrado ateniense y el ideario trágico de las épocas pasadas sólo pueden existir en sus mundos correspondientes. La política es una pieza más, con un sentido puramente secundario e instrumental, al servicio de la tragedia, un guardián sumiso y diligente que vela por su seguridad. En sí misma, la esfera pública no tiene ningún valor; como garante y soporte de la vida del mito trágico es una pieza esencial y necesaria. Esta definición normativa de la política es el contenido principal respecto al pensamiento político de *El nacimiento de la tragedia*; poco más hay en ella sobre estas cuestiones, pero este poco es mucho si consideramos que, aunque de una manera dispersa, ambigua y elusiva, responde a la pregunta sobre la naturaleza, las funciones y el valor de la política en la existencia del hombre. Responde, en definitiva, a una de las preguntas que ineludiblemente deben ser respondidas en esa disciplina llamada “filosofía política”.

⁴⁸ “Las representaciones religiosas son el seno materno de las políticas.

Las representaciones religiosas se originan en las artísticas.

El crecimiento de las representaciones artísticas como fuente de todo cambio religioso y estatal —mi tema.

Lo dionisiaco como madre de los misterios, de la tragedia, del pesimismo.

La revolución que realiza lo dionisiaco.

Quizá procede del mundo ético-político de la tragedia. El poeta trágico como maestro del pueblo: pero, ¿adónde apunta la doctrina de la tragedia?

Característica general del mito griego.

El Estado y el mito.

El arte y la religión” (F. Nietzsche, “Nachgelassene Fragmente”, en *op. cit.*, vol. VII, 9(61), p. 297. Traducción mía).

⁴⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 115 [“Die Geburt der Tragödie”, en *op. cit.*, vol. I, p. 88].

Hay pocas dudas sobre la importancia que tuvo la crítica a la teoría del juicio de Russell en la elaboración del *Tractatus* de Wittgenstein. La versión de esta teoría que aquél presentó en el manuscrito de 1913 desempeñó sin duda un papel destacado en ese proceso, y ciertos pasajes de los *Notebooks*, de las notas dictadas a G. E. Moore y del propio *Tractatus* solo adquieren pleno sentido cuando se les contrasta con el texto de Russell. Además, es probable que Russell haya abandonado su proyecto bajo el impacto de las críticas de Wittgenstein. A pesar de lo anterior, no es fácil determinar exactamente el sentido de las críticas wittgensteinianas, ni los puntos de la teoría russelliana del juicio que tales críticas pretenden alcanzar. Las dificultades comienzan con las sucesivas versiones que Russell fue ofreciendo, hasta culminar en el edificio barroco e inconcluso de la *Theory of Knowledge*. Esas dificultades se hacen todavía mayores, debido a las diferentes evaluaciones que tanto Russell como Wittgenstein hicieron acerca de las debilidades de la teoría. Sin embargo, un correcto entendimiento de las críticas de Wittgenstein a la teoría del juicio de Russell es fundamental para determinar las bases lógicas del solipsismo y del misticismo del *Tractatus*. Por este motivo, valdrá la pena pasar revista a los principales puntos de esta cuestión ya tan explorada.

La teoría del juicio, en cuanto relación múltiple, surge como una curiosa extensión de la teoría de las descripciones. Más específicamente, ella da a las proposiciones un tratamiento análogo a aquel que fuera concedido a las descripciones definidas, tales como “el actual rey de Francia”. El instrumental del cálculo de predicados permitirá tratar expresiones de este tipo como símbolos incompletos: símbolos que no poseen significado de forma independiente, pero que, no obstante, pueden participar significativamente en contextos significativos. La contribución semántica de una descripción definida no se da por la referencia a un objeto, sino por la transformación de todo el contexto en una afirmación de existencia y de unicidad. Con esto se resuelve la

paradoja involucrada en descripciones que no denotan ningún objeto. La “subsistencia” del actual rey de Francia ya no tiene que ser invocada para que la afirmación de su inexistencia pueda tener sentido.

Las proposiciones falsas dan origen a paradojas exactamente análogas. Si consideramos que tales proposiciones tienen sentido, y que es con el sentido que el sujeto se relaciona cuando las comprende, entonces este sentido debe “subsistir”, incluso cuando no ocurre el hecho que ellas describen. Las proposiciones deberán, en este caso, estar asociadas a “contenidos semánticos”, que no deben ser confundidos con los hechos descritos. La teoría del juicio de Russell es una tentativa de evidenciar que un compromiso ontológico de este tipo es innecesario. Como las descripciones definidas, las proposiciones pueden ser tratadas como “símbolos incompletos”: no están asociadas a ningún tipo de objeto, no tienen significación independiente, pero pueden participar significativamente de contextos significativos. Estos contextos son aquellos que solemos llamar “contextos proposicionales”: el juicio, la creencia, la suposición, la duda, etcétera. Cuando un sujeto *S* afirma que *A* es semejante a *B*, lo que tenemos es una relación psicológicamente determinada —la relación judicativa que reúne en un complejo al sujeto *S*, el objeto *A*, el objeto *B* y la relación de semejanza. El juicio es, por lo tanto, un hecho como cualquier otro. Ese hecho posee, sin embargo, la peculiaridad de poder corresponder o no a otro hecho —en nuestro ejemplo, el hecho formado por los objetos *A* y *B* y la relación de semejanza.

Desde el inicio, Russell se esforzó por adaptar esta teoría a dos contextos especialmente problemáticos: el de los juicios moleculares y el de las relaciones asimétricas. Es justamente la tentativa de hacer espacio para las relaciones asimétricas en su teoría lo que ocupa buena parte del manuscrito de 1913. El capítulo sobre los juicios moleculares no llegó a escribirse.

La paternidad es una relación asimétrica. Afirmar que *A* es padre de *B* no significa afirmar que *B* es padre de *A*. Sin embargo, la relación judicativa parece involucrar, en ambos casos, exactamente los mismos elementos. El complejo resultante sería constituido por el sujeto que juzga, por la paternidad y por los individuos *A* y *B*. Parece que existe aquí la posibilidad de transferir la asimetría a la propia relación judicativa, pero esto sería obviamente como cubrir la cabeza descubriendo los pies. Si la relación judicativa fuera asimétrica, afirmar que *A* es semejante a *B* dejaría de ser equivalente a afirmar que *B* es semejante a *A*.

En un párrafo oscuro del primer capítulo de la segunda parte del manuscrito,¹ Russell insinúa que la introducción de la forma lógica como compo-

¹ Bertrand Russell, “Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript”, en *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7. Londres, Routledge, 1984, p. 116.

nente de la relación judicativa podría contribuir a colocar los componentes de la relación en el orden correcto. Al juzgar que *A* es semejante a *B*, yo estaría manteniendo la relación judicativa con *A*, *B*, la relación de semejanza y, además, con la forma lógica de los complejos binarios. Para que la oración que describe el juicio no se transforme en una función proposicional, Russell tratará, más adelante, de asociar la forma con una proposición completamente general: al contrario de la variable $\phi(x, y)$, la proposición $(\exists\phi, x, y) \phi(x, y)$ asumirá, en la descripción del juicio, el lugar de la forma lógica. El párrafo, como ya dije, es oscuro y, además, apunta en dos direcciones muy diferentes. Inicialmente, la introducción de la forma lógica parece anunciar una solución al problema de la “dirección” presentado por las relaciones asimétricas. Pero inmediatamente después Russell parece estar interesado apenas en preservar la adecuación material del análisis: como una cuestión de hecho, al juzgar que *A* es semejante a *B* no me relaciono con una dispersión de elementos, sino que aprecio la *concatenación* de esos elementos. La forma de concatenación, sería, por eso, uno de los elementos con los cuales yo debo relacionarme. En lo que respecta a la adecuación material del análisis, es posible comprender lo que Russell tiene en mente, a pesar del enorme costo lógico que paga por la ‘oración-nombre’ introducida para designar un ‘hecho-objeto’. Sin embargo, en lo que se refiere al problema de la dirección, nunca percibí (y aún continuo sin percibir), de qué manera la introducción de la forma lógica podría prometer cualquier tipo de solución –‘aRb’ y ‘bRa’, son, al fin y al cabo, proposiciones que poseen exactamente la misma forma. Si no las distingue alguna otra cosa, la forma será ciertamente incapaz de distinguirlas. Como la noción de forma lógica ocupa una posición central en el *Tractatus*, es común encontrar análisis que atribuyen a la introducción de la forma lógica un papel preponderante en el debate entre Russell y Wittgenstein. Creo que esto es un error. Como intentaré mostrar, la solución propuesta en el manuscrito de 1913 prescinde completamente de la introducción de la forma lógica. La introducción de la forma lógica no la torna mejor ni peor. En verdad, *dada* la teoría de los tipos y *dado* un análisis cualquiera para los juicios moleculares, dicha solución funcionará perfectamente bien. Desde el punto de vista de Russell, el problema parece haber sido que no consiguió llevar a cabo un análisis de los juicios moleculares. Desde el punto de vista de Wittgenstein, el problema siempre fue la teoría de los tipos. Son estos dos puntos que paso a examinar.

Russell ofrece la solución al problema de la dirección en el quinto capítulo de la segunda parte del manuscrito.² Ella está basada en una distinción entre relaciones “permutativas” y “no permutativas”. Las relaciones permutativas son

² B. Russell, *op. cit.*, pp. 144-155.

aquellas cuyos argumentos pertenecen al mismo tipo lógico, tales como las relaciones de semejanza y paternidad. Por su parte, las relaciones no permutativas son aquellas cuyos argumentos pertenecen a tipos distintos. El problema de la relación, según Russell, sólo surge respecto de las relaciones permutativas, ya que, con respecto a las otras, no existen dos alternativas a considerar, sino solamente una. Si R fuera una relación entre individuos y propiedades (*no* permutativa, por tanto), la teoría de los tipos me impide, en la descripción del juicio, escribir el nombre del individuo en el lugar del nombre de la propiedad, y viceversa. Dado esto, la solución de Russell es muy simple. Consiste en asociar a cada relación asimétrica, tantas relaciones *no* permutativas cuantos fueran los argumentos de la relación asimétrica de la que partimos. La paternidad es una relación binaria entre individuos. Asociamos a ella dos relaciones C_1 y C_2 , que son mantenidas por individuos, por un lado, y complejos binarios, por otro. A pesar de que Russell no procedió así, es perfectamente posible simplificar la solución sustituyendo los complejos binarios por la propia relación asimétrica. Desde un punto de vista puramente formal, nada se altera. La proposición “ A es padre de B ” se traduciría por la conjunción

$$C_1 (A, \text{Paternidad}) \& C_2 (B, \text{Paternidad}).^3$$

Para traducir la proposición “ B es padre de A ”, basta permutar las relaciones C_1 y C_2 en el interior de la conjunción. El problema de la dirección desaparece. Juicios referentes a relaciones asimétricas pueden ser sistemáticamente transformados en juicios moleculares, en los cuales solo están involucradas relaciones no permutativas. La teoría de los tipos debería encargarse de lo restante.

Los juicios moleculares presentan diferentes especies de dificultades a la teoría de Russell. Soluciones que se ajustan a un conectivo no se ajustan a otros, y es difícil imaginar qué tipo de solución podrá darse a los cuantificadores. Examinemos el caso de la negación. Los juicios correspondientes a las oraciones ‘ $\phi(a)$ ’ y ‘ $\sim\phi(a)$ ’ involucran exactamente los mismos elementos materiales. En este caso, la introducción de la forma lógica como componente del juicio podría establecer la diferencia deseada. La forma lógica, entretanto, sería incapaz de establecer la diferencia deseada en el caso de la conjunción. Los enunciados ‘ $\phi(a) \& \Psi(b)$ ’ y ‘ $\Psi(a) \& \phi(b)$ ’ dicen cosas muy diferentes y, a pesar de ello, están compuestas por los mismos nombres y poseen exactamente la misma forma. Es verdad que el juicio de una conjunción puede ser abordado como una conjunción de juicios: quien juzga ‘ $p \& q$ ’ juzga ‘ p ’ y

³ Restringiré la discusión a las relaciones binarias. La generalización para relaciones n -arias no ofrece ninguna dificultad.

juzga ‘q’. Sería imposible extender el mismo tratamiento a la negación. Una cosa es afirmar que no lloverá mañana; y otra, muy diferente, es no afirmar que mañana lloverá.

Russell no llegó a presentar una solución para el problema de los juicios moleculares. En los bosquejos para la tercera parte del libro encontramos indicaciones fragmentadas, que transmiten la impresión de alguien perdido en un laberinto de problemas sin solución. Tal vez sea arriesgado decir que Russell abandonó el manuscrito por no haber encontrado una solución para los juicios moleculares, pero la interrupción del manuscrito ocurre sin duda en un punto en el que esta solución se habría tornado absolutamente necesaria. La afirmación de relaciones asimétricas, como vimos, se transformó en una afirmación de relaciones heterogéneas en cuanto al tipo. Sin un análisis de los juicios moleculares, todo el edificio se viene abajo. Dado un análisis sustentable, el problema de la dirección estaría resuelto, pues cualquier cambio de posiciones en el interior del complejo judicativo o sería inocuo (en el caso de las relaciones simétricas) o estaría prohibido por la teoría de los tipos.

Desde 1913 hasta la publicación del *Tractatus*, la crítica de Wittgenstein a la teoría del juicio de Russell fue absolutamente uniforme y se concentró en un único punto: la teoría de Russell no torna *lógicamente imposible* juzgar un sinsentido. Es verdad que, desde el punto de vista de Russell, era la teoría de los tipos, y no la teoría del juicio, la que debería excluir los sinsentidos del lenguaje. Lejos de ignorar este hecho, Wittgenstein, por el contrario, pretendía enfatizarlo. La teoría del juicio de Russell era insostenible justamente por *depender* de la teoría de los tipos, esto es, por exigir que la jerarquía de los tipos estuviese dada de antemano. En la versión presentada en *Theory of Knowledge*, esta exigencia es absolutamente explícita. Solamente una teoría de los tipos permitiría establecer una diferencia lógica entre las relaciones de posición (heterogéneas *en cuanto al tipo*) y las relaciones asimétricas, que el análisis debería eliminar. La crítica de Wittgenstein alcanzaba igualmente bien a cualquier versión de la teoría de Russell. Si juzgar que Sócrates es mortal significa mantener una cierta relación con Sócrates y con la Mortalidad, entonces mantener esta relación con la Mortalidad y con Sócrates significa juzgar que la Mortalidad es Sócrates. Sin la teoría de los tipos, no tendríamos cómo establecer una diferencia entre los dos casos.

No cabría, aquí, examinar en detalle la crítica que Wittgenstein dirige a la teoría de los tipos. Recordemos apenas cuál es el centro de esas críticas. La teoría de los tipos pretendía establecer la sintaxis lógica del lenguaje mediante una *descripción* de la estructura categorial del mundo.⁴ Desde el punto de

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, vol. 1. Suhrkamp, Werkausgabe, 1991, 3.331.

vista de Wittgenstein, ello involucra, antes que nada, un círculo vicioso. Si toda y cualquier descripción debe obedecer a la sintaxis lógica del lenguaje, esto debería valer también para la descripción del orden categorial del mundo que la teoría de los tipos pretende ofrecer. Para que las descripciones de la teoría de los tipos tuvieran sentido, ellas deberían, antes que nada, ser verdaderas. Por lo tanto, ellas solo podrían ser verdaderas (o falsas) en caso de que tuvieran sentido, y con ello se cierra el círculo. En el caso de la teoría de los tipos, la situación se agrava por el hecho de que las propiedades categoriales, tales como “ser un individuo”, son utilizadas para distinguir los componentes últimos de la realidad. La distinción lógica entre Sócrates y la Mortalidad, por ejemplo, debería ser establecida por el “hecho” de que Sócrates es un individuo, pero la Mortalidad, no; o, incluso, por el hecho de que la Mortalidad es una propiedad de individuos, pero Sócrates no lo es. En términos de Russell, deberíamos decir que Sócrates y la Mortalidad “no pertenecen al mismo tipo”, pues la función proposicional ‘ x es individuo’ es verdadera para Sócrates pero falsa para la Mortalidad.⁵ Pero, con esto, estaríamos violando el principio básico de toda la teoría de los tipos, permitiendo que entidades de tipos diferentes fuesen argumentos de la misma función. En términos del *Tractatus*, “no se pueden distinguir unas formas de otras diciendo que una tiene esta, y la otra, otra; porque esto presupone que tiene sentido aseverar ambas propiedades de ambas formas”.⁶

La teoría de la figuración es la alternativa que Wittgenstein ofrece a la teoría de los tipos. En última instancia, dicha teoría se caracteriza por el reconocimiento de que el lenguaje incorpora, en el pensamiento, la estructura categorial del mundo, sin que esta estructura pueda ser, a su vez, figurada en un pensamiento. La forma lógica de los objetos —sus posibilidades e imposibilidades combinatorias— no puede ser descrita, aunque puede ser exhibida como un residuo final del análisis lógico del lenguaje. Este análisis, que el *Tractatus* deja a cargo de la posteridad, tiene un carácter indudablemente problemático. No es claro cuáles son los criterios que deben guiarlo, ni cuáles serían los indicios para eventualmente determinar cuándo ha llegado al fin. Al comenzar los años treinta, cuando Wittgenstein se convence de que ese análisis no podía dejarse a la posteridad, esas tensiones asumirán el primer plano en el proyecto (por cierto, rápidamente abandonado) de una ‘fenomenología’. Es importante notar, mientras tanto, que en el *Tractatus* el orden categorial que es común al mundo y al pensamiento no puede depender de análisis futuros para funcionar en el presente. El análisis tan solo exhibirá, en el nivel

⁵ B. Russell y A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1927, *9.131.

⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 4.1241.

de las señales sensorialmente perceptibles, el orden que, en el nivel del pensamiento, resulta un presupuesto ineludible para la producción del sentido. Aunque no podamos determinar *cuáles son* las proposiciones elementales, podemos tener certeza de que el sentido de nuestras proposiciones es una función del sentido de las proposiciones elementales, y de que el sentido de las proposiciones elementales está determinado exclusivamente por el significado de los nombres que las componen. En última instancia, por lo tanto, el análisis no hará más que traer a la luz concatenaciones inmediatas de nombres con los cuales el lenguaje opera en todo momento.

La teoría de la figuración exige que el número de nombres que componen la proposición elemental corresponda exactamente con el número de objetos del estado de cosas que, de ocurrir, hace esa proposición verdadera. Proposición y estado de cosas deben poseer, por lo tanto, la misma multiplicidad numérica. Además, la proposición elemental debe estar compuesta por nombres cuyas posibilidades de combinación con otros nombres correspondan punto por punto a las posibilidades de combinación inscritas en la naturaleza de los objetos que tales nombres designan. Si añadimos esta exigencia a la de la multiplicidad numérica, tendremos aquello que Wittgenstein llama “multiplicidad lógica”. Exigir que la proposición elemental y el estado de cosas figurado posean la misma multiplicidad lógica es tratar el nombre como una variable proposicional. El nombre, en el *Tractatus*, no es caracterizado sólo por su asociación con el objeto que designa; también lo es por la totalidad de las proposiciones elementales de las que puede participar. Esta totalidad, a su vez, deberá corresponder punto por punto a la totalidad de los estados de cosas de los que el objeto designado podría formar parte. Es así como la teoría de la figuración viene a hacer las veces de teoría de los tipos. A toda y cualquier combinación *posible* de objetos en la realidad debe corresponder una combinación *posible* de elementos en el pensamiento. Combinaciones imposibles de objetos, por otro lado, no pueden ser pensadas, no porque ello involucre la violación de reglas arbitrariamente establecidas, sino porque pensar una combinación imposible en el mundo exigiría realizar una combinación imposible en el pensamiento. Pensar un sinsentido no es algo que la teoría de la figuración “prohíba”. No es algo de lo que debamos “tener cuidado”. Es tan imposible pensar un sinsentido cuanto colocar un hecho en un agujero, colorear una nota musical, o colocar un cenicero a la derecha de una relación.

El mero isomorfismo entre dos estados de cosas, no hace que uno sea figuración del otro. Dos estados de cosas pueden perfectamente ser isomórficos, sin que ninguno de ellos sea figuración de alguna cosa. Para que un estado de cosas se torne una figuración, es preciso que sea proyectado sobre el mundo. Como la figuración puede ser falsa, es necesario que la proyección no se establezca entre dos estados de cosas, sino entre los objetos componen-

tes del primero y los objetos que, concatenados, compondrían el segundo. Es de esta manera, por lo tanto, como la figuración consigue asociar un estado de cosas subsistente a un estado de cosas meramente posible: por la coordinación (*Zuordnung*) de sus objetos. Es esta coordinación lo que instituye la relación entre el nombre (elemento del pensamiento) y el objeto, y que en el *Tractatus* se denomina “relación figurativa” (*abbildende Beziehung*). Con respecto a ella es preciso recordar aquí dos cosas. En primer lugar, las relaciones figurativas deben *ser establecidas*. Ningún objeto es, por su naturaleza, nombre de alguna cosa. Figuraciones son cosas que debemos *hacer* y nosotros las hacemos en la medida en que coordinamos elementos de un estado de cosas subsistente con elementos de un estado de cosas meramente posible. La coordinación necesaria para la institución de una relación figurativa es fruto, por lo tanto, de una *actividad*. En segundo lugar, es necesario recordar que las relaciones figurativas son relaciones *internas*. El establecimiento de relaciones entre nombres y objetos es condición de posibilidad para la constitución del sentido y, precisamente por ello, *no pueden ser descritas*. La tentativa de describirlas redundaría en una proposición del tipo “‘a’ nombra a”, que, desde el punto de vista del *Tractatus*, es obviamente carente de significación. Entre las condiciones de *sentido* de esa proposición encontraríamos la exigencia de que el signo ‘a’ (que ocurre en ella) *nombra* el objeto *a*. Es exactamente esto lo que esa proposición está intentando *decir*.

Si reunimos las dos observaciones que acabamos de hacer, la conclusión que se impone es que, en el *Tractatus*, el nombrar debe verse como una *actividad inefable* —una actividad que debe ser ejercida *fuera del mundo*, fuera del campo de toda la descripción posible. Las relaciones figurativas no son hechos, ni están inscritas en los hechos que serán transformados (por su intermedio) en figuraciones de otros. Es ésta, desde mi punto de vista, la función del sujeto metafísico en el *Tractatus*. Es ése el lugar de ese ‘yo’ que, por ser *sujeto de una actividad abstraída del mundo*, debe estar, él mismo, abstraído del campo de las descripciones. Es éste el sujeto que *crea* la relación interna que hace que algo sea nombre de algo. Es sólo por intermedio de estas relaciones internas, como vimos, que se vuelve posible, en el *Tractatus*, que una proposición ‘p’ cualquiera diga aquello que dice.

Desde este punto de vista, si “‘p’ dice p” fuera una proposición, debería contener la descripción de las relaciones figurativas capaces de transformar un hecho en figuración de otro. Estas relaciones, por el contrario, son indescriptibles y, en función de ello, “‘p’ dice p” no puede ser una proposición. La “coordinación de hechos por medio de la coordinación de sus objetos”⁷ es

⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 5.542.

condición de posibilidad del sentido proposicional. No puede, por ello, ser descrita proposicionalmente.

En la medida en que la descripción de las creencias de alguien pretende incorporar la descripción de esa “coordinación de objetos” que transforma señales en proposiciones, la creencia será ciertamente indescriptible. Lo mismo vale, naturalmente, para cualquier otra de las actitudes proposicionales. Creer, dudar, juzgar y suponer que *p* ocurra involucran cosas muy diferentes desde un punto de vista psicológico, de comportamiento, etcétera. Lo que es común a todas ellas es la presencia de una señal proposicional a la cual se atribuye un sentido determinado: la señal ‘*p*’, usada para *decir p* por quien cree, duda, juzga o supone que *p*. Cualquiera de las peculiaridades psicológicas y de comportamiento involucradas en estas situaciones se puede describir perfectamente. Igualmente descriptible es la presencia de la señal ‘*p*’. No olvidemos que toda figuración debe realizarse en un *hecho*, que debe guardar una relación de isomorfismo con el hecho que ella pretende figurar. El hecho en que la figuración se realiza se puede describir tanto como cualquier otro. Lo que es indescriptible es sólo la *forma* que ese hecho debe poseer, y las *relaciones figurativas* que transforman ese hecho en figuración.

Si deseo referirme a un sujeto del cual la señal ‘*p*’ forme parte, ese sujeto sería necesariamente complejo. Sería también complejo cualquier sujeto al cual yo quisiera asociar todas las peculiaridades psicológicas y de comportamiento que acompañan la creencia, el juicio, etcétera. Precisamente por ser complejo, ese sujeto es parte del mundo. Hecho entre hechos, él jamás podría ser identificado con aquello que, en el límite del mundo, realiza la transformación de hechos en proposiciones. Él jamás podría ser el sujeto que piensa, que representa. El sujeto que piensa y representa está abstraído del mundo y, en un sentido importante, “no existe”: él jamás aparecería en cualquier descripción completa que yo hiciera de aquello que existe o podría existir.⁸

‘*A* cree que *p*’, ‘*A* piensa *p*’, poseen, por lo tanto, un *núcleo indecible*: aquello que, por absurdo, intentaríamos decir por medio de “‘*p*’ dice *p*”. Este núcleo indecible, siendo un elemento *común*, es caracterizado por Wittgenstein como la *forma* compartida por estos sinsentidos. Lo que resta, cuando retiramos este núcleo inefable, son estados y procesos psicológicos, signos sin ningún sentido y un sujeto empírico, si quisiéramos decirlo así, empíricamente asociado, o simplemente identificado (poco importa) con estos hechos. Sería inútil pedir al *Tractatus* una caracterización cualquiera de ese sujeto, que no es un asunto para la lógica, sino para la psicología. En el *Tractatus*, el sujeto se define apenas como aquello que el sujeto metafísico *no* es, ni *podría* ser. Precisamente por ser un hecho como cualquier otro, no encontra-

⁸ Cf. L. Wittgenstein, *op. cit.*, 5.631 y 5.641.

remos de él ningún vestigio en la expresión de ese núcleo indecible “‘*p*’ dice *p*” –que intenta absurdamente decir aquello que es lógicamente necesario para que digamos lo que sea que digamos.

El sujeto que piensa y representa, por otro lado, no es un hecho, sino una *actividad transcendental* encargada de construir el sentido coordinando nombres con sus significados (haciendo que ‘*a*’ nombre el objeto *a*), y transformando, así, hechos en proposiciones (haciendo que ‘*p*’ diga *p*). Él se caracteriza, antes que nada, por el ejercicio de una *voluntad*, que no es psicológica, pues no puede ser descrita. La palabra ‘voluntad’, entretanto, nos llevaría a otra serie entera de consideraciones, y no es este el lugar para hacerlas.

*Más allá de la modernización y de la autenticidad.
Un proyecto de metafilosofía práctica
latinoamericana*

Guillermo Hurtado

Metafilosofía práctica latinoamericana

A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre la cuestión de la filosofía en América Latina todavía es preciso reflexionar sobre estos asuntos. Pero lo que no podemos seguir haciendo es continuar repitiendo lo mismo que venimos escuchando desde hace décadas. Es tiempo ya de adoptar nuevos modelos explicativos, de hacer una relectura de la historia de la filosofía en América Latina, de localizar el fondo genuino de sus problemas y, sobre todo, de ofrecer nuevas soluciones. El propósito de este ensayo es sentar las bases para dicha tarea.

Antes de considerar el problema de la filosofía en América Latina es conveniente decir algo acerca de la naturaleza del problema.

Hay quienes sostienen que todo esto es un enorme disparate, que no hay un problema estrictamente filosófico acerca de la filosofía en América Latina. Lo que hay, nos dirían, son cuestiones sobre la historia de la filosofía en nuestros países, pero nada más. Por otra parte, hay quienes afirman que el problema sobre la filosofía en América Latina no es tan sólo histórico, sino que es un problema filosófico como cualquier otro; para algunos es un problema ontológico, para otros epistemológico, para otros ético y, para otros más, hay problemas de todos estos tipos. En mi opinión ambas respuestas son incorrectas.

Hay un problema filosófico acerca de la filosofía en América Latina pero no es un problema filosófico como cualquier otro, es decir, no es un problema ontológico, ni epistemológico, ni ético —aunque pienso que está conectado con problemas de esta naturaleza y, de manera esencial, con cuestiones históricas.

El problema de la filosofía en América Latina es, en mi opinión, un problema *metafilosófico*. Más aún, pienso que uno de los problemas de nuestra filosofía ha sido el no reconocer lo anterior.

Para entender qué tipo de problema metafilosófico es el que nos ocupa, conviene hacer antes algunas precisiones sobre la metafilosofía.

Así como ahora se distingue entre la ética y la ética práctica, me parece que podemos hablar de una *metafilosofía teórica* y una *metafilosofía práctica*.

La metafilosofía teórica es la reflexión filosófica —creo que no es preciso llamarla “disciplina”— acerca de la naturaleza, forma y alcances de la filosofía. Ejemplos de metafilosofía teórica son la caracterización de la metafísica que hace Aristóteles, la crítica wittgensteniana de la filosofía y la filosofía de la filosofía de José Gaos.

La metafilosofía práctica, por otra parte, es la reflexión —también filosófica, aunque, como veremos, con características *sui generis*— sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en un lugar y momento dados. Ejemplos de metafilosofía práctica son la crítica de Sócrates a los sofistas atenienses o la de Marx a la filosofía idealista alemana. Abundan los practicantes de la metafilosofía práctica entre nosotros. En España han destacado Marcelino Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. En Iberoamérica la lista es más larga e incluiría a Antonio Caso, Francisco Romero, Rizieri Frondisi, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Luis Villoro y Arturo Andrés Roig, entre otros.

Si bien la metafilosofía práctica considera las prácticas concretas de la filosofía en un contexto histórico, social, político e incluso económico, no debe confundirse con la sociología de la filosofía. La metafilosofía práctica es, en parte, una disciplina empírica, ya que se ocupa de hechos concretos, pero tiene una parte no-empírica, estrictamente filosófica, que es lo que he llamado metafilosofía teórica. Las descripciones, explicaciones, juicios y propuestas de la metafilosofía práctica dependen de la concepción de la filosofía que se adopta desde un punto de vista meramente teórico. Por ejemplo, la evaluación que ha hecho la metafilosofía práctica marxista de la filosofía latinoamericana depende de la metafilosofía teórica marxista y, por tanto, se distingue de la que ha hecho la metafilosofía práctica analítica de la misma filosofía latinoamericana. En ambos casos los datos empíricos son los mismos, lo que cambia es el marco teórico de las dos metafilosofías prácticas.¹

¹Así como las reflexiones ético-prácticas son relevantes para la formulación de códigos de conducta y de legislación, las reflexiones metafilosófico-prácticas sobre la manera en la que se practica la filosofía en una comunidad o institución son relevantes para la planeación y la administración de algunos de los elementos que conforman la práctica filosófica en dicho sitio. No ignoro que cuando el Estado o la Iglesia han intentado planear la filosofía, lo que han hecho, casi siempre, ha sido truncar la libertad requerida para hacer filosofía verdadera. Pero yo no me refiero a esta planeación totalitaria o intolerante. No pueden dejar de planearse algunos de los elementos que conforman la práctica filosófica. El ideal, en estos casos, es que la planeación esté

Una de las características más peculiares, quizá la más singular, de la filosofía latinoamericana es la importancia que en ella han tenido los estudios metafilosóficos y, en especial, los de metafilosofía práctica. Estos estudios tienen algunos elementos en común que los distinguen de otros trabajos de metafilosofía práctica realizados en otros lados. Por ello, podemos hablar con justicia de una *metafilosofía práctica latinoamericana*.²

No confundamos a la metafilosofía práctica latinoamericana con lo que se conoce como filosofía latinoamericana, ni con la llamada filosofía de la liberación. Ni los latinoamericanistas ni los liberacionistas son los únicos que han practicado o practican hoy en día la metafilosofía práctica latinoamericana. La metafilosofía práctica latinoamericana —y esta es, me parece, la utilidad de este membrete— es una reflexión distinta por su propia naturaleza de las filosofías latinoamericana y de la liberación, ya que es una reflexión más general que puede tomar como objeto de estudio a las filosofías latinoamericana y de la liberación mismas e incluso criticarlas.

Sin embargo, existe mucha confusión en este respecto, producida, en buena medida, por las actitudes de confrontación y descalificación que ha habido entre los filósofos latinoamericanistas o liberacionistas y el resto de sus colegas. Estas actitudes —que se dan en los dos bandos— han producido el preju-

basada en una reflexión metafilosófica práctica, seria y cuidadosa. Por dar un ejemplo, en todos lados se planean —como su nombre lo indica— los planes de estudio de las carreras de filosofía. En América Latina hemos tenido ejemplos de propuestas de planes de estudio basadas en una metafilosofía atenta a la realidad de nuestros países. Uno de ellos es el célebre texto de Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”. Otro, más reciente, es el proyecto para un plan de estudios que propuso José Gaos en su libro *La filosofía en la Universidad* (México, UNAM, 1954). Pero hay que subrayar que la metafilosofía práctica no depende de que haya elementos de la práctica filosófica que deban planearse o administrarse. La metafilosofía práctica es, en última instancia, una reflexión crítica sobre la práctica filosófica en una comunidad. Si de esta reflexión surge alguna buena propuesta para la preservación o el cambio de algunos de los elementos que constituyen dicha práctica, tanto mejor, pero no es una condición necesaria para ella.

² No es este el lugar para examinar los elementos comunes que pueden hallarse en las obras de metafilosofía práctica latinoamericana. Pero podríamos mencionar que uno de ellos es la idea de que la filosofía en América Latina debe tener un impacto positivo en la vida cultural, social y política de nuestros pueblos. Hemos querido que la filosofía que profesamos no sólo sea acorde con los cambios que efectuamos en nuestros países, sino que promueva dichos cambios. En este punto han estado de acuerdo casi todos. Los positivistas del siglo XIX querían que su filosofía sirviera para borrar el lastre de la escolástica e impulsara el progreso de nuestros países. Los marxistas querían —al menos algunos de ellos— que la propagación de su filosofía impulsara la revolución. Y los filósofos de la liberación han querido que su filosofía no sólo se ocupe de los pobres, sino que luche en su favor.

cio de que sólo los latinoamericanistas o los liberacionistas pueden hacer lo que he llamado metafilosofía práctica latinoamericana.

Una vez que hemos caracterizado lo que he llamado metafilosofía práctica latinoamericana, mi propósito en lo que resta de este ensayo es identificar los que, en mi opinión, son los problemas principales a los que debe enfrentarse. Para ello, es preciso que ofrezca un panorama muy a vuelo de pájaro de las tendencias principales de la filosofía en América Latina.

A partir de la ruptura con la filosofía escolástica en el siglo XIX, hemos cultivado dos modelos distintos de filosofía que están basados en dos modelos de metafilosofía práctica diferentes. A uno lo llamaré *el modelo modernizador* y al otro, por falta de mejor nombre, *el modelo de la autenticidad*.³

El modelo modernizador

El fenómeno de la modernización de nuestra filosofía se remonta al siglo XVIII, cuando en España, Portugal y sus colonias americanas se da un movimiento de apertura a la filosofía y la ciencia modernas. Esta primera modernización no rompió del todo con la tradición escolástica, sino que intentó convivir con ella de manera ecléctica. Más adelante recibimos las influencias, esta vez más disruptivas, de la Ilustración, el liberalismo y el romanticismo. Estos movimientos dejaron una honda huella en nuestra cultura, más no así en nuestra filosofía. Es hasta el tercer cuarto del siglo XIX, con el positivismo, que inicia una serie de lo que podemos llamar movimientos modernizadores de nuestra filosofía. Si bien hay diferencias importantes en cada país, podemos decir que, a partir de entonces, hemos tenido al menos cuatro movimientos modernizadores.

³ La distinción que propongo entre el modelo modernizador y el de la autenticidad no debe confundirse con la que hacen la mayoría de los estudiosos de nuestra filosofía entre el modelo *universalista* y el *particularista*. Si bien algunos sucesos de nuestra filosofía pueden verse como un enfrentamiento entre una postura universalista y una particularista, esta distinción no sirve para entender otros sucesos importantes de nuestra filosofía, en especial, los más recientes. Algunos universalistas son más limitados en su adopción acrítica de la filosofía practicada en alguna universidad europea que muchos de los supuestos particularistas. Y algunos de los supuestos particularistas conciben su trabajo filosófico de una manera más universalista que la de sus supuestos oponentes. La distinción que yo propongo entre el modelo modernizador y el de la autenticidad no tiene estos problemas, ya que lo que los distingue no es una concepción general acerca de la universalidad que debería tener la filosofía latinoamericana, sino una idea acerca del tipo de problemas al que debería enfrentarse el filósofo latinoamericano.

1. En la segunda mitad del siglo XIX compartimos una modernización positivista. El positivismo latinoamericano se presenta como la filosofía que requiere el progreso social y material de nuestros pueblos y tiene, por lo tanto, una carga ideológica, pero también abre, por primera vez, las ventanas de par en par a la filosofía europea. Este movimiento acaba a principios del siglo XX con la generación de maestros fundadores en la que destacan Antonio Caso, Alejandro Korn, Alejandro Deustua y Carlos Vaz Ferreira.

2. Después del declive del positivismo inicia una gran modernización de origen germánico que propagó diversas corrientes como el neokantismo, el historicismo, la axiología, la fenomenología y el existencialismo. En esto tuvo mucho que ver la influencia de Ortega y de la *Revista de Occidente*. Éste es también el periodo en que los discípulos de los fundadores trabajan para lograr lo que Romero llamó la *normalización* de la filosofía latinoamericana. En México esta modernización empieza a mostrar signos de debilitamiento hacia 1960, pero en otros lugares se prolonga hasta nuestros días. Entre las figuras de este movimiento destacan José Gaos, Francisco Romero y Ernesto Mayz Vallenilla.

3. También en la primera mitad del siglo XX inicia una modernización marxista, con influencias y orientaciones muy diversas, que van desde Marx y Gramsci hasta Bloch y Althusser. Este movimiento —que como el positivista se propuso influir en la realidad social— se ocupó de un abanico muy amplio de problemas filosóficos que van desde la lógica hasta la estética. La filosofía marxista fue muy golpeada en los años setentas por las dictaduras militares, y ahora son pocos quienes la cultivan desde la caída del muro de Berlín. Destacan en ella Carlos Astrada, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez y João Cruz Costa.

4. Por último, en la segunda mitad del siglo XX, hacia finales de los años cincuentas, comienza una modernización analítica. En Argentina destacan, entre los fundadores, Mario Bunge, Gregorio Klimosky y Tomás Moro Simpson. En México, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro. Los analíticos dan otro impulso a la tarea de normalización de la filosofía latinoamericana, poniendo énfasis en el dominio de técnicas, como la lógica, el conocimiento de las ciencias, como lo habían intentado antes los positivistas, y en el rigor del trabajo filosófico. Este movimiento sigue activo, aunque ha bajado su tono modernizador.

Como he dicho, este esquema es muy aproximado.⁴ En todo caso me parece que nuestras modernizaciones han tenido ciertas características comunes. A continuación señalaré tres de ellas.

⁴ Se podría decir que a principios del siglo XX el bergsonismo tuvo tal importancia a nivel continental que debería describirse como una corriente modernizadora más. También podríamos señalar varias diferencias significativas entre cada país. En algunos

La primera es que han sido proyectos *importados* por un grupo modernizador inicialmente pequeño. Las modernizaciones han buscado imponer nuevos modelos externos para sustituirlos por viejos modelos en uso interno —aunque estos últimos también hayan sido, en su origen, importados. El que estos proyectos hayan sido foráneos y, por tanto, novedosos, tiene como consecuencia que, en un primer momento, la modernización tenga que limitarse a ser un mero aprendizaje de las nuevas doctrina y técnicas. Esto pone a los filósofos latinoamericanos en una relación de alumno/maestro con los filósofos extranjeros. Uno de los problemas de nuestras modernizaciones es que rara vez han pasado de ese primer momento, el periodo de aprendizaje se ha prolongado demasiado sin que se pase a uno de creación original. Hay brillantes excepciones, todos las conocemos, pero son pocas. En las obras de la mayoría de nuestros modernizadores sólo se estudian y se discuten las obras de filósofos extranjeros reconocidos como autoridades. Pero los filósofos extranjeros, incluso los que visitan nuestros países para dar conferencias, rara vez nos citan en sus obras. En consecuencia, no hay un diálogo genuino entre los modernizadores latinoamericanos y los filósofos extranjeros que ellos emulan. No existe diálogo cuando unos hablan y otros sólo toman notas.⁵ Por lo mismo, los modernizadores latinoamericanos pocas veces forman parte en verdad de las comunidades filosóficas extranjeras a las que ellos creen pertenecer o desearían hacerlo. Y parece que sólo pueden hacerlo si escriben en otro idioma que no sea el español o el portugués. Pero tener que dejar a un lado nuestro propio idioma para poder ser escuchado es, por muchas razones, lamentable.⁶ Por otra parte, los modernizadores latinoamericanos dialo-

lugares, por ejemplo en Brasil, la influencia de la filosofía francesa ha sido más pertinaz y, en otros, sería exagerado hablar de una modernización analítica. Por otra parte, en años recientes hemos recibido la influencia del estructuralismo, la teoría crítica, la hermenéutica filosófica y el pensamiento posmoderno, pero me parece que ninguna de estas corrientes se ha constituido todavía en un movimiento modernizador como los ya mencionados.

⁵ No está de más aclarar que no afirmo que no debemos conceder a ningún extranjero el papel de maestro. Por el contrario, creo que siempre debemos reconocer y respetar el valor del trabajo filosófico. Lo que yo diría es que este principio también debemos hacerlo válido para nosotros. Es decir, debemos reconocer a nuestros maestros y esperar que su trabajo sea reconocido aquí y allá. Por otra parte, me parece que no todos los filósofos extranjeros que se anuncian como maestros en nuestros salones lo son realmente. Pero este es un asunto que ha de examinarse caso por caso.

⁶ No es este el lugar para exponer todas las razones —filosóficas, culturales, políticas— por las cuales es preferible hacer filosofía en nuestra lengua materna que en una extranjera. La mayor parte de ellas son obvias. Lorenzo Peña ha ofrecido buenos argumentos para sostener que el filosofar de una persona es más libre, creador y vigoroso si lo hace en su propia lengua. (*Vid.* “Filosofar en castellano: vicisitudes y tareas en la perspectiva de la filosofía contemporánea”, en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988.)

gan muy poco entre ellos, por lo que sus comunidades filosóficas son muy débiles. Un modernizador rara vez lee a otro modernizador, ya que está muy ocupado en leer a los extranjeros. Cuando llega a leer a alguno de sus colegas casi nunca lo cita y cuando lo hace no entabla con él un diálogo constructivo. Pareciera que ocuparse de la obra de un filósofo latinoamericano es, entre los modernizadores, una muestra de la poca ambición o calidad del que lo hace, algo casi de mal gusto, ya que ¿por qué habría uno de citar a un filósofo latinoamericano cuando puede uno citar a uno de otro lado?

La segunda característica compartida de estos movimientos es su espíritu *revolucionario*. Es decir, han buscado sustituir el viejo orden, por considerarlo caduco y equivocado, por uno nuevo. Nuestras modernizaciones han coincidido en su lucha contra la metafísica tradicional y el ensayismo filosófico, y en su defensa de una concepción de la filosofía como una ciencia rigurosa. Nuestros filósofos encontraron en el positivismo, el marxismo, el neokantismo, la fenomenología y la analítica, métodos de investigación que aspiraban alcanzar los niveles de rigor y precisión de las ciencias. Sin embargo, las coincidencias que había en estos movimientos no se sumaron, sino que se perdieron: el positivismo luchó contra la escolástica, el neokantismo contra el positivismo, la fenomenología contra el neokantismo, el marxismo contra todos los demás y lo mismo sucedió con la analítica. En consecuencia, los resultados de cada modernización casi siempre se perdieron en la siguiente.⁷

La tercera característica en común es que han *fracasado* en su intento de fundar una nueva tradición filosófica en nuestros países. Ni el positivismo, ni el marxismo, ni la fenomenología, ni el neokantismo lograron encauzar la filosofía latinoamericana como se habían propuesto y lo mismo podría decirse, hasta el momento, de la analítica. Nuestras modernizaciones casi siempre han perdido su ímpetu en el transcurso de una generación, la de sus fundadores, y luego son sustituidas por nuevas modernizaciones. Cada generación de modernizadores ha caído en la tentación de fundar otra vez la filosofía en América Latina. Pero como ya he dicho, el periodo de aprendizaje de las nuevas ideas —que otros describirían como el periodo de mera *imitación*— se prolonga demasiado y no se logra entablar conexiones profundas y estables con los demás ámbitos de la cultura y la sociedad. Esto es resultado no sólo de

⁷ Por ejemplo, la primera generación de analíticos mexicanos se formó en el estudio sistemático de las obras fundamentales de la tradición germana. Pero cuando deciden pasarse al bando de la filosofía analítica, se ven obligados a aprender una nueva tradición, la anglosajona, y dejan atrás su formación germana inicial. De modo que la segunda generación de analíticos mexicanos no hereda nada de la formación germana de sus maestros, ni siquiera el aprendizaje del idioma alemán. En consecuencia, una rama prometedora de la filosofía mexicana —y que había costado mucho trabajo plantar— quedó trunca.

la ausencia de diálogo genuino entre los modernizadores, sino de la pobreza de su *memoria*.⁸ Se nos podría responder que no estamos obligados a leer a nuestros antepasados filosóficos ya que cuando ellos pretendían ser originales resultaban ser malos filósofos, y nadie está obligado a leer a un mal filósofo. Por otra parte, si tan sólo eran divulgadores de filósofos extranjeros, se nos diría que es preferible leer a dichos filósofos extranjeros de manera directa. Acepto que hay pocas razones para leer a un mal filósofo o a un mero divulgador. Pero no estoy convencido de la verdad *a priori* de la tesis de que no hay nada que aprender de nuestro pasado filosófico. Para hacer este juicio es preciso leer con atención las obras del pasado y hacer una crítica cuidadosa de ellas. De esta lectura obtendremos elementos que nos permitirán *consolidar* nuestra filosofía, ya sea *rescatando* lo que encontremos de valor en ella o *descartando*, con fundamento, lo que sea preferible olvidar.

Me parece que el modelo modernizador está agotado. No pienso que nuestras modernizaciones fueran desafortunadas o perjudiciales; por el contrario, pienso que fueron necesarias y beneficiosas en el pasado, y que aún tenemos mucho que aprender de ellas. Pero creo que ahora tenemos que tomar otros rumbos.

El modelo de la autenticidad

Lo que llamo el modelo de la autenticidad ha sido una reacción interna al modelo modernizador, pero también es la expresión filosófica de un movimiento de reafirmación de lo nacional y lo americano que se da en las artes, la literatura y la cultura en general en todos nuestros países desde el primer tercio del siglo XIX. Si el propósito de los defensores del modelo modernizador es estar, como decía Ortega, a la altura de los tiempos y ser así mejores filósofos, el propósito de los defensores del modelo de la autenticidad es que nuestro pensamiento filosófico sea resultado de una profunda reflexión que sea, sobre todo, coherente con nuestra realidad social, cultural y personal.

No se piense que los modernizadores no hayan deseado hacer una filosofía auténtica. Pero para ellos, filosofar auténticamente es, como ha señalado Luis Villoro, filosofar de acuerdo a razones propias, *i. e.* de manera autónoma.⁹ Para

⁸ Demos otro ejemplo mexicano. Aunque la historia del kantismo en México tiene casi 150 años, no hay una tradición kantiana mexicana. Esto se debe a que casi todos los kantianos mexicanos de la actualidad ignoran la obra de los neokantianos mexicanos de la primera mitad del siglo XX, como ellos, a su vez, ignoraron a los que en el siglo XIX adoptaron la filosofía kantiana en su lucha contra el positivismo.

⁹ Vid. Luis Villoro, *En México, entre libros*. México, FCE, 1995, pp. 90-118.

los defensores del modelo de la autenticidad, filosofar de manera auténtica significa, además de lo anterior, filosofar de manera congruente con motivos propios y, por lo tanto, con nuestra condición personal y social.

Aunque hay varias corrientes que siguen el modelo de la autenticidad —algunas muy distintas a las otras e incluso antagónicas— podemos decir que todas ellas coinciden en algunos puntos.

Uno de ellos es que la filosofía en América Latina debe tener un sello propio sin que por ello, haya de renunciar a una pretensión de universalidad. En este punto, la metafilosofía práctica latinoamericana se ha convertido en una crítica de la filosófica europea, que ha escondido un eurocentrismo y otros “ismos” detrás de su supuesta universalidad. Para algunos, el sello propio de la filosofía latinoamericana ha de surgir de los temas mismos; para otros este carácter emana de la problemática concreta que nos lleva a reflexionar sobre temas universales; mientras que para otros más este sello se obtiene tan sólo con la autenticidad de nuestra reflexión sobre cualquier tema.

Otro punto en común es el de que la filosofía latinoamericana ha de ser una filosofía liberadora. La idea es que para que nuestra filosofía sea auténtica, no sólo debe reflexionar pasivamente acerca de las condiciones de opresión e injusticia que nos imponen desde afuera las potencias coloniales y desde adentro las clases dominantes, sino que debe ser un instrumento más para alcanzar dicha liberación. Pero aquí hay diferencias, mientras que algunos parecen conformarse con que la filosofía latinoamericana sea liberadora de conciencias, otros insisten en que lo sea de nuestra circunstancia concreta, *i. e.* política y económica.

Si en el caso del modelo modernizador hablamos de oleadas de movimientos modernizadores, en el caso del modelo de la autenticidad vamos a hablar de momentos en la conformación de dicho modelo. Voy a señalar un momento mexicano, uno peruano y uno argentino.

El momento mexicano inicia temprano en el siglo XX. Antonio Caso y Samuel Ramos reflexionaron sobre los problemas del mexicano y de su historia. José Vasconcelos ubicó en América Latina al hombre del futuro. José Gaos promovió el estudio sistemático de la historia de las ideas para cobrar conciencia de las características de lo que ha sido el pensamiento filosófico en América Latina y como una condición para la eventual conformación de una filosofía propia. Leopoldo Zea toma de Gaos la convicción de la importancia del estudio de la historia de las ideas, pero va más allá. En 1942, Zea publicó “En torno a una filosofía americana”, ensayo seminal en donde afirmaba que el filósofo latinoamericano debía ocuparse de los problemas propios de su circunstancia. Poco después, en “La filosofía como compromiso”, otro texto fundacional, sostuvo que el filósofo latinoamericano tiene, además, una responsabilidad frente a dichos problemas, *i. e.* tiene que hacer algo para solu-

cionarlos. En el mediodía del siglo xx, el grupo *Hiperión*, en donde figuraban Emilio Uranga y Luis Villoro, se propuso hacer una filosofía de lo mexicano. Pero el movimiento fue efímero y sus integrantes volvieron a cultivar el modelo modernizador. Zea y sus discípulos, sin embargo, han continuado en la ruta de la filosofía latinoamericana.

El momento peruano tiene como antecedentes a Manuel González Prada, padre del indigenismo peruano, y a José Carlos Mariátegui, autor de *Siete ensayos de interpretación a la realidad peruana*. Pero me parece que este momento tiene su actividad más importante en los años sesentas y setentas del siglo xx. En esos años, Francisco Miró Quesada, uno de nuestros más grandes modernizadores, dirige sus intereses a la cuestión sobre la filosofía latinoamericana y publica varios estudios penetrantes sobre la historia y la interpretación de nuestra filosofía de los que más adelante haremos algunos comentarios. Por otra parte, Augusto Salazar Bondy publica en 1968 un pequeño clásico, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, en donde responde negativamente a esta pregunta (en contra de lo que Gaos y Zea habían dicho). Salazar Bondy afirma que el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad y que ésta se arraiga en nuestra condición de países subdesarrollados y dominados. Para lograr la autenticidad, los filósofos latinoamericanos tienen que cobrar conciencia de su condición de hombres colonizados y esforzarse por cancelarla. Dentro del momento peruano también debe incluirse a Gustavo Gutiérrez, autor de *Teología de la liberación*, obra pionera de esta corriente teológica.

El momento argentino tiene antecedentes que podrían remontarse a Alberdi. A mediados del siglo xx Francisco Romero y Risieri Frondizi reflexionaron sobre la naturaleza de la filosofía latinoamericana, aunque desde una perspectiva contraria a la de la autenticidad. Pero lo que yo llamo el momento argentino sucede a partir de la década de los setentas, justo después del momento peruano. En 1973 nace el movimiento de la filosofía de la liberación, que siguiendo una línea trazada por Salazar Bondy y por la llamada opción por los pobres adoptada por la teología de la liberación, se propone la creación de una filosofía orientada a la lucha contra la explotación que padecen los pueblos del mundo entero y en especial, los de América Latina. Entre los miembros de este movimiento podemos destacar a Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig. El movimiento es reprimido por el gobierno poco después de haberse gestado y varios de sus miembros tienen que salir de Argentina. Por otra parte, pronto surgieron divisiones muy profundas entre ellos.¹⁰

Quiero dejar muy en claro que cuando hablo de estos momentos del modelo de la autenticidad no quiero decir que sólo se ha practicado en estos tres

¹⁰ Vid. Horacio Cerruti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 1992.

países o que en cada uno de ellos sólo se ha trabajado en él durante estos periodos. El esquema de los tres momentos debe verse como una modelo aproximado y nada más.

El modelo de la autenticidad tiene varias deficiencias. Aquí voy a considerar cinco de ellas.

1. Una de ellas —que creo ha sido corregida— es el error de confundir la peculiaridad de los temas de la filosofía latinoamericana con su autenticidad. Uno puede reflexionar sobre temas latinoamericanos de manera asaz inauténtica. Por otra parte, no es preciso adoptar el modelo de la autenticidad para que reflexionemos filosóficamente sobre cuestiones como la identidad cultural de nuestros pueblos.

2. Un problema, más común, es que algunos defensores del modelo de la autenticidad reinciden subrepticamente en el modelo modernizador, ya que se apoyan en la autoridad e incluso en la novedad de los autores extranjeros que encuentran más afines a sus propuestas, para atacar a los modernizadores latinoamericanos que enarbolan la bandera de otros autores extranjeros. Me parece que esto explica la percepción dentro del modelo de la autenticidad de que algunas propuestas de filósofos que siguen este modelo han *pasado de moda*.¹¹

3. Otro problema, igualmente grave y actual, es que, si bien algunas de las figuras centrales del modelo de la autenticidad han sido —y son— pensadores de gran cultura y talento filosófico, sus seguidores, es decir, la mayoría de los practicantes del modelo, se han enclaustrado en un espacio bastante estrecho de autores, temas y metodología. Esto ha tenido como consecuencia, en mi opinión, lo que me atrevería a llamar el *empobrecimiento filosófico* de muchos de los practicantes de este modelo. Los temas se repiten una y otra vez, se glosan las ideas principales de mil maneras distintas y hay una clara deficiencia en el rigor y la claridad.

4. Otro problema, relacionado con lo anterior, es que los defensores del modelo de la autenticidad han tendido al sectarismo. Sólo dialogan entre sí, siempre sobre los mismos temas y rara vez de manera crítica. No se ocupan de la obra de los modernizadores porque consideran que no merece ser estudiada a fondo. A las obras de los modernizadores sólo se les menciona superficialmente para acusarlas de ser inauténticas o incluso de ser ideología de la clase dominante, pero no se toman en cuenta las ideas y los argumentos que hay en ellas.

5. Finalmente, está el supuesto de varios defensores de este modelo de que la causa de todos los problemas de la filosofía latinoamericana es la condi-

¹¹ Por ejemplo, los defensores del modelo que se basan en Heidegger han considerado que los que todavía se apoyan en el historicismo han sido superados. Pero este es un juicio que, me parece, presupone el modelo modernizador.

ción de dependencia política y económica de nuestros pueblos y que, por lo tanto, su solución, y la tarea que deben asumir los filósofos latinoamericanos, es la de cambiar tal condición. Además de que este supuesto está basado en una concepción algo limitada de la filosofía, me parece que no hay ninguna garantía de que la ansiada liberación política y económica de nuestros pueblos nos haga filósofos más auténticos o más originales o más competentes.¹²

Pienso que si bien hay grupos establecidos que practican el modelo de la autenticidad en todos nuestros países, el modelo se encuentra actualmente en un periodo de estancamiento. No hay ideas nuevas en este campo desde hace un par de décadas y no se vislumbran figuras más jóvenes que reemplacen a los de mayor edad. Como en el caso del modelo modernizador, creo que el modelo de la autenticidad ya llegó a su límite. Podemos recuperar sus mejores lecciones y con ellas plantear un nuevo modelo para la filosofía en nuestros países.

El problema de la filosofía latinoamericana

Para los defensores del modelo modernizador el problema de la filosofía latinoamericana ha sido su atraso técnico, temático y profesional. Para los defensores del modelo de la autenticidad el problema de la filosofía latinoamericana ha sido su enajenación, su incongruencia con la realidad, en suma, su inautenticidad. Ambos modelos respondieron a la situación de la filosofía en nuestros países desde mediados del siglo XIX hasta el último cuarto del XX. Pero estos modelos ya no nos sirven. La realidad de nuestra filosofía los ha dejado atrás.

Mi propuesta consiste en superar esta dicotomía. No hay duda de que la filosofía latinoamericana ha padecido y padece de atraso y de inautenticidad. Pero pienso que el verdadero problema de nuestra filosofía es la debilidad, cuando no inexistencia, de *comunidades filosóficas* y la fragilidad, cuando no ausencia, de *tradiciones filosóficas*. Y me parece que el origen de este problema es que no hemos querido o podido o sabido dialogar ni hacer memoria —aunque a fin de cuentas, la falta de diálogo es el problema principal, ya que la memoria cultivada en una comunidad filosófica, la memoria que preserva una tradición filosófica, es una especie de *diálogo* permanente con las figuras de un pasado compartido, es decir, de *nuestro* pasado. Pienso que ésta es la causa principal de que la filosofía en nuestros países haya tenido

¹² Recordemos que hay países del primer mundo en los que la filosofía padece problemas muy similares a los de la filosofía latinoamericana. Un caso que nos es cercano es el de España.

poca continuidad, calidad y repercusión interna y externa. No podremos elevar el nivel de nuestra filosofía, ni hacerla una reflexión más auténtica, si no solucionamos antes el problema al que he aludido.

Quiero subrayar que se trata de un problema que requiere soluciones prácticas. No podemos dejar que las cosas sigan como están, ya que nada indica que el problema vaya a resolverse por sí solo. Por lo tanto, pienso que tenemos que proponer acciones concretas dirigidas a la conformación y el fortalecimiento de tradiciones y de comunidades.

Hablemos primero del problema de la ausencia de tradiciones y luego de la precariedad de nuestras comunidades filosóficas. Este orden de exposición es arbitrario. Sin tradición no hay comunidad y viceversa.

A primera vista parecería que el modelo modernizador ha sido el único responsable de que no tengamos tradiciones locales, ya sean éstas doctrinales o nacionales y, por ello, de que no tengamos una tradición latinoamericana o iberoamericana. Pero algunas versiones de la filosofía de la autenticidad han sido más radicales al querer fundar en América Latina una nueva filosofía desde cero, sin tomar en cuenta lo que han hecho los filósofos del pasado de aquí y de allá. En realidad, este problema tiene raíces más profundas que hay que considerar aunque sea rápidamente.

Nuestra tradición filosófica originaria es la escolástica. A partir de la primera mitad del siglo XVII, en todos nuestros países empieza a haber tensiones entre la filosofía moderna y la ilustrada, por un lado, y la escolástica, por el otro, pero es en el siglo XIX cuando nos encontramos con una lucha abierta entre la escolástica y filosofías como el liberalismo, el krausismo y el positivismo. Hacia la segunda mitad del siglo XIX las fuerzas filosóficas (y políticas) contrarias a la escolástica habían triunfado casi en todas partes.¹³ El problema fue que el abandono de la tradición escolástica dejó a la filosofía latinoamericana en un estado de *tabula rasa*. Al haberse perdido nuestro pasado filosófico, había que adoptar —o crear— nuevas filosofías sin una base

¹³ La pugna entre la escolástica y la filosofía moderna —recordémoslo— tomó bandos políticos irreconciliables. En México la derrota ideológica y política de la escolástica fue definitiva. En otros países la reacción buscó imponer de nuevo la filosofía escolástica como filosofía oficial. Tal fue el caso de España durante la mayor parte del franquismo y, en menor grado, de Argentina durante la dictadura militar. Aunque se sigue cultivando la escolástica en todos los países de América Latina, es un hecho que ésta ha dejado de ser nuestra tradición filosófica y que ya no puede volver a serlo. Sin embargo, considero que debemos conocerla a fondo, no sólo por ser nuestra tradición original sino porque hay en ella, como decía Leibniz, mucha más solidez de la que imaginamos. Un ejemplo de cómo se puede integrar nuestra tradición filosófica original con la filosofía contemporánea de manera fructífera es la obra del filósofo mexicano Mauricio Beuchot.

previa. Francisco Miró Quesada es quizá quien mejor se ha dado cuenta de los problemas que ha ocasionado a los filósofos latinoamericanos el haber perdido una tradición filosófica original desde la cual pudieran comprender la filosofía europea y crear una propia.¹⁴ Coincido casi plenamente con el análisis que realiza Miró Quesada de los problemas del filosofar latinoamericano. Sin embargo, creo que Miró Quesada es demasiado optimista por lo que respecta a la solución de dichos problemas. Él pensaba que conocer suficientemente la tradición europea como para poder repensarla por nuestra cuenta basta para crear una filosofía propia. Pero creo que Miró Quesada no se percató de que conocer a fondo la tradición europea y comprender cabalmente las obras más recientes de dicha tradición, no es suficiente para que tengamos una tradición filosófica propia, ni para decir que pertenecemos a una de las tradiciones filosóficas europeas. Los problemas del filósofo latinoamericano no sólo son resultado de que haya tenido que apropiarse de la filosofía europea sin pertenecer a la tradición de la que emana dicha filosofía y que le da sentido, sino también de los hábitos, prejuicios y actitudes del filósofo latinoamericano típico.¹⁵

Mi propuesta de fortalecer nuestras tradiciones y de crear otras nuevas no debe confundirse con una defensa del tradicionalismo. Para éste la tradición es una sola, inmutable y no se le puede criticar ya que es la depositaria de la verdad última. En contra de esta concepción de la tradición, Ortega decía que había que ir contra ella, más allá de ella. No se trata de volver a la tradición ultramontana y esclerótica. Se trata de consolidar no una, sino, de ser posible, varias tradiciones filosóficas en las que impere un genuino espíritu *crítico*. Las tradiciones en cuestión pueden estar basadas en una doctrina filosófica o en un conjunto de ellas, en una corriente filosófica o en una síntesis de ellas, o pueden ser tradiciones nacionales, multinacionales, lingüísticas o multilingüísticas.

No puede haber una tradición en donde no hay una memoria de las ideas filosóficas y las discusiones acerca de ellas. En nuestro caso esto rara vez ha sucedido. Cada generación parece querer olvidar lo que hizo la anterior. Pero una tradición filosófica no puede establecerse en el transcurso de una genera-

¹⁴ Miró Quesada describe las tribulaciones de los filósofos latinoamericanos para repensar las obras de los filósofos europeos, *i. e.*, por *repensarlas* sin estar inmersos, como ellos, en una tradición que les dé sentido. (Vid. Francisco Miró Quesada, *El problema de la filosofía latinoamericana*. México, FCE, 1976.)

¹⁵ Carlos Pereda ha descrito con agudeza algunos de estos vicios: el fervor sucursalero, el afán de novedades, el entusiasmo nacionalista. (Vid. Carlos Pereda, *Debates*. México, FCE, 1987, p. 135.) Sobre esto mismo véase también Eduardo Rabossi, "Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 40. Buenos Aires, abril de 1994, p. 87.

ción. Y, por otra parte, una tradición no puede depender demasiado de la adopción de ciertas doctrinas o tesis, ya que es natural que éstas se modifiquen o incluso se abandonen en el transcurso de las generaciones (pensemos, por ejemplo, en la relación entre el cartesianismo y la tradición filosófica francesa). Una tradición es, como ha dicho Gadamer, el horizonte de comprensión en el que aparecen y perecen las ideas y las doctrinas filosóficas, en donde suceden las luchas entre ellas, en donde se divisan las ideas nuevas. Una tradición es lo que nos permite entrar en contacto con lo nuevo, modernizarnos incluso, sin perder lo que se ha recorrido hasta el momento, asimilándolo a lo ya existente. Cambiar preservando y preservar cambiando es la divisa de una tradición viva. Nosotros, por el contrario, nos hemos vistos obligados a abandonar para modernizar, a dejar todo lo viejo como si fuera un lastre. Es como si para cambiar el mobiliario de una casa, tuviéramos que mudarnos a otra nueva.

Consideremos ahora la cuestión de las comunidades filosóficas.

Una comunidad filosófica no debe confundirse con un conjunto de filósofos que viven en un mismo país, región o que trabajan sobre temas afines o con una metodología similar o que son miembros de una misma asociación o de una misma Facultad o que tienen las mismas influencias y los mismos intereses o que publican en las mismas revistas o editoriales. Una comunidad filosófica verdadera es un conjunto de filósofos que *además* de compartir algunos o todos los elementos anteriores, entablan un *diálogo* o varios de ellos. Para que estos diálogos sean fructíferos han de girar alrededor de temas y problemas comunes que constituyan un marco de referencia compartido. Estos diálogos también han de ser rigurosamente críticos, no de las personas —este es un error del que, aparentemente, no hemos podido todavía librarnos— sino de las ideas defendidas por esas personas. Sin crítica genuina es difícil que haya algún avance firme en la comprensión de los problemas, ya que los avances logrados serán todos personales y no colectivos. Y sin un diálogo crítico el destino de los logros personales es la tumba de los libros y las revistas que nadie abre, nadie lee y nadie recuerda. La crítica es la mejor manera para subrayar los elementos positivos de un discurso. Sin crítica, lo bueno, lo regular y lo malo quedan a un mismo nivel.

Si bien en nuestros países existen comunidades filosóficas, éstas son más bien pequeñas y están congregadas, casi siempre, en una institución académica o en una sociedad filosófica. De este modo, tenemos la comunidad filosófica de la universidad *x* o la de la sociedad de fenomenólogos *z*. No pocas de estas comunidades editan una revista propia y organizan encuentros académicos sobre temas de su interés. Sin embargo, estas comunidades casi siempre giran alrededor de ciertos intereses o afiliaciones comunes, en vez de que lo hagan alrededor de una discusión crítica entre sus miembros. Por otra parte,

tampoco existe un diálogo entre las diversas comunidades, por lo que no tenemos comunidades nacionales sólidas. Esto puede observarse con la lectura de casi cualquier artículo o libro publicado en nuestros países. Casi nunca se discute en ellos lo que han escrito otros filósofos del mismo país sobre el mismo tema.¹⁶ El resultado de esto es que los libros y las revistas que tanto nos esmeramos en publicar se van acumulando en los rincones de nuestras librerías y bibliotecas sin ser leídos o recordados. Este es el triste destino de la mayoría de nuestras obras, incluso de las mejores. Todos lo sabemos, pero actuamos como si no sucediera. Pero soy optimista. Hay signos alentadores de que los filósofos latinoamericanos, especialmente los de generaciones recientes, buscan entablar diálogos genuinos entre sí —dentro de los congresos y fuera de ellos— haciendo a un lado las viejas barreras geográficas, ideológicas y personales que han dividido a los miembros de generaciones anteriores.¹⁷

Más allá de la modernización y de la autenticidad

He afirmado que el problema principal de la filosofía latinoamericana es que carecemos de comunidades y tradiciones filosóficas, y que no podremos tener-

¹⁶ Esto puede constatarse en la *Enciclopedia Filosófica Iberoamericana*. Si uno examina la bibliografía de la mayoría de los artículos de esta enciclopedia, advertirá que casi nunca se citan trabajos de filósofos iberoamericanos. Por lo que no podemos decir que esta enciclopedia sea el producto de una genuina comunidad filosófica iberoamericana o que su publicación sirva para la consolidación de dicha comunidad. Y lo mismo puede decirse de casi todos nuestros congresos. Un conjunto de filósofos que se reúnen durante unos pocos días para leer ponencias no constituye una verdadera comunidad filosófica. Suponer que con un solo congreso puede expedirse el acta de nacimiento de una comunidad filosófica —como han afirmado algunos de los organizadores del I Congreso Iberoamericano de Filosofía— es pecar de optimismo. De poco sirven los congresos y las enciclopedias si no generan y alimentan discusiones críticas permanentes.

¹⁷ La exhortación para que dialoguemos entre nosotros no debe verse como un rechazo o una falta de interés por entablar diálogos con las comunidades centrales de la filosofía mundial. Por el contrario, pienso que el diálogo entre *nosotros* y *ellos* será más rico y más interesante para ambas partes cuando tenga como base los temas y las propuestas que hayan surgido de un diálogo previo entre nosotros. De otro modo, poco interés hay en los extranjeros por dialogar con nosotros, cuando lo que les decimos es una glosa de lo que ellos dicen en sus propias comunidades. Por otra parte, si lo que se busca es privilegiar el diálogo con ellos a toda costa, la alternativa que queda —tomada por algunos de nuestros filósofos analíticos e incluso fomentada en algunos sectores de dicha comunidad— es la inserción plena a otra comunidad. Pero si bien ésta es una opción personal legítima, no puede ser un proyecto de filosofía latinoamericana, ya que implica la desconexión definitiva entre la labor filosófica y el entorno cultural y social, el abandono del idioma español y, a fin de cuentas, la emigración a otros países.

las a menos que entablemos un diálogo crítico genuino entre nosotros y ejercitemos, a la vez, una memoria constante y renovadora de diálogos pasados.

El modelo que he propuesto para comprender y solucionar el problema de la filosofía latinoamericana podría recibir el nombre de *modelo dialógico*. En este trabajo me he ocupado de esbozar el aspecto más práctico de la metafilosofía que sustenta este modelo. La parte teórica tendría que reflexionar sobre la naturaleza dialógica y comunitaria del filosofar. De estos asuntos más teóricos, más generales, me ocuparé en otra ocasión.

Volvamos al problema de la filosofía latinoamericana. ¿Cómo podríamos solucionarlo? ¿Qué podemos hacer para propiciar el diálogo y la memoria entre nosotros?

Voy a proponer unas cuantas vías de acción muy generales. Seguramente hay otras. Ésta es una labor que requiere de la participación de todos los filósofos latinoamericanos. Pero sobre todo, de la convicción compartida de que hay que hacer algo. En especial, de la voluntad de dialogar. El problema no va resolverse desde la oficina del director de una facultad o del consejo de redacción de una revista. Sin embargo, hay medidas que pueden tomarse en el ámbito institucional para estimular la generación de condiciones más propicias para el diálogo y la memoria. Los programas de estudio de nuestras facultades de filosofía tendrían que buscar nuevas maneras para inculcar en nuestros alumnos el hábito del diálogo crítico a la vez respetuoso, del diálogo riguroso a la vez imaginativo. También debería cambiar la manera en la que estudiamos la historia de nuestra filosofía, habría que tomar nuestro pasado como algo que nos permita entender mejor nuestro presente, pero también como algo que nos permita comprender lo nuevo, venga de fuera o de dentro. Todo esto sin glorificar nuestro pasado de manera acrítica o chabacana, y sin cerrar las ventanas hacia otras comunidades y tradiciones. Por otra parte, hay mucho que hacer en nuestras revistas y demás proyectos editoriales. Habría que fomentar más los debates y las reseñas de fondo. También convendría estimular los estudios sobre nuestra historia filosófica, en particular sobre las relaciones, semejanzas y desemejanzas que hay entre las filosofías de nuestros países y entre las diversas corrientes filosóficas que hemos cultivado en ellos. Esto y más puede hacerse, pero como dije antes, lo importante es que cambien las actitudes y prejuicios de los filósofos latinoamericanos.

Estos cambios no deben sepultar los logros de los modernizadores y de los defensores de la autenticidad. Por el contrario, es preciso rescatar lo mejor de ambos modelos para poder llevar a cabo lo que propongo. También convendría hacer lo mismo con otros modelos, ahora menos protagónicos, del filosofar latinoamericano. Uno de ellos, del que ya he hablado, es la escolástica. Otro, no menos importante y quizá más vital, es el del cultivo del ensayo filosófico más cercano a la pieza literaria que al informe científico. En contra de este

modelo ensayista se han dado argumentos desde todos los bandos. Son bien conocidos y no los repetiré aquí. Pero pienso que tendríamos mucho que ganar si en vez de ver este modelo con tanta desconfianza, nos preocupáramos por cultivarlo con rigor e imaginación. En países como los nuestros, en donde las artes y las letras son, por lo general, de mejor nivel que las ciencias, es difícil comprender por qué no se fomenta más la relación entre ambas esferas. Lo que no significa, por supuesto, que no debamos seguir propiciando el contacto —todavía muy escaso— entre los filósofos y los científicos en nuestros países.

Pero volvamos —ya para acabar— a lo que debe rescatarse del modelo modernizador y del de la autenticidad.

De los modernizadores recobremos su vigorosa defensa del rigor y el profesionalismo, su actitud abierta a lo nuevo, venga de donde venga, su afán de estar al tanto. No se trata de abandonar el modelo modernizador para practicar una filosofía ensimismada o pueblerina. Se trata de construir una tradición propia que permita que el efecto de las modernizaciones sea profundo y en verdad permanente, que nos permita entablar un diálogo genuino con otras tradiciones y que, al mismo tiempo, entre en contacto fértil con otros elementos de nuestra cultura y nuestra historia.

Del modelo de la autenticidad rescatemos su defensa de la autonomía, su insistencia en la necesidad de que haya congruencia entre nuestro pensamiento y nuestra realidad y, sobre todo, su defensa de la libertad. Todos estos ideales han de rescatarse. Pero debemos entender que para que una filosofía sea liberadora debe convertirse en un afluente de la tradición de la comunidad intelectual a la que pertenecen los hombres y mujeres que se desea liberar. De otro modo, la filosofía que pretende ser liberadora se convierte en aquello que ella repudia, a saber, en un feudo académico más, en algo que se discute sólo en unos cuantos salones mal iluminados de nuestras universidades o en unas cuantas revistas de escasa circulación e impacto.

Para que tengamos la filosofía latinoamericana que queremos es preciso construir con paciencia y perseverancia, entusiasmo y disciplina, comunidades y tradiciones filosóficas propias.

Acerca de la distinción entre la capacidad de juzgar determinante y reflexionante en Kant*

Carlos Mendiola

El propósito de este trabajo consiste en exponer la distinción entre capacidad de juzgar determinante y capacidad de juzgar reflexionante¹ que Immanuel Kant presenta en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (1790).

Esta exposición lo que persigue es mostrar el punto distintivo entre las dos capacidades. Además pretende que la capacidad de juzgar reflexionante ocupa un lugar central en la obra crítica kantiana, porque ya desde la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) aparece la necesidad de proponer la capacidad de juzgar reflexionante.²

Para desarrollar la exposición de esta distinción comenzaremos por mostrar su formulación nominal en la *Crítica de la capacidad de juzgar*, dado que, como veremos, no podemos comprender la distinción en su sentido literal. Más tarde trataremos de abrir la posibilidad de comprender la capacidad

* Agradezco a E. Lazos y a C. Santos, por sus comentarios.

¹ Traduzco *die reflektierende Urteilskraft* por la capacidad de juzgar reflexionante y *die bestimmende Urteilskraft* por la capacidad de juzgar determinante, aunque comúnmente se traducen como “Juicio reflexionante” y “Juicio determinante”, marcando su distinción respecto del juicio (*Urteil*) por medio de la jota mayúscula. La razón de esta traducción radica en que mi propósito es mostrar que la distinción que hace Kant depende de la relación que guardan las capacidades con los juicios. Esto es, que el juicio determinante necesita de la participación de las dos capacidades y el juicio reflexionante sólo de la capacidad de juzgar reflexionante. Todas las citas de las obras de Kant son comparadas, en cuanto a su traducción castellana, con la edición de las *Werkausgabe. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*. Las referencias a esta edición aparecerán entre corchetes, con paginación y volumen.

² El argumento que aparece aquí es sólo una parte de un trabajo más extenso, cuya primera parte muestra la ubicación de esta distinción en la obra crítica: 1) la importancia de una exposición de la formulación de la distinción; 2) ubicación de la distinción en la obra crítica; 3) ubicación de la distinción en la *Crítica de la capacidad de juzgar*, y 4) ubicación de la distinción en el sistema.

de juzgar reflexionante; con esta intención dividiremos la exposición en dos grandes secciones. En la primera, buscaremos dirigirla hacia la capacidad de juzgar reflexionante, mostrando lo que Kant dice acerca de la capacidad de juzgar determinante y lo que calla acerca de la otra en las obras anteriores a la tercera *Crítica*. Con tal motivo esta primera sección expondrá lo dicho en la *Crítica de la razón pura* sobre la capacidad de juzgar determinante y su distinción respecto del juicio de percepción (como el antecedente más cercano al juicio reflexionante),³ según la manera en que aparece formulado en los *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia* (1783), como juicio de experiencia y juicio de percepción. La segunda sección se encargará de exponer la capacidad de juzgar reflexionante mostrando sus elementos distintivos en relación con la otra capacidad.

Formulación nominal de la distinción en la *Crítica de la capacidad de juzgar*

La formulación nominal dice que puede distinguirse la “capacidad de juzgar” en dos modos de su ejercicio y, por consiguiente, en dos juicios que son productos de aquellos dos modos. El primer modo de ejercicio es la capacidad determinante con su producto, el juicio determinante, y el segundo modo de ejercicio es la capacidad reflexionante con su producto, el juicio reflexionante.

La capacidad determinante —de acuerdo con esta formulación— subsume un particular bajo un universal ya dado. Esta subsunción consiste en conformar al particular por medio de una categoría.⁴ El particular no posee objetividad hasta que no adquiere esta conformidad. La conformidad no es más que

³ Cf. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. de Mario Caimi. Madrid, Istmo, 1999, pp. 124-127 (edición bilingüe). También puede confrontarse esta lectura con: Laura Mues de Schrenk, *Interpretación del concepto experiencia en los Prolegómenos*. México, UNAM, 1983, pp. 66-73; Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. Chicago, Universidad de Chicago, 1990, pp. 33-34, y Fernando Montero, *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Barcelona, Crítica, 1989, p. 143.

⁴ “Las categorías son las formas fundamentales de la síntesis de los datos para la unidad de la experiencia objetiva —condiciones *a priori*, constituyentes de la experiencia— las cuales valen necesariamente por esto para toda experiencia posible”. Traducción mía. (Rudolf Eisler, *Kant Lexikon Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und Handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim, Georg Olms, 1969, p. 282).

un concepto que nos permite hacer inteligible aquel particular: un juicio⁵ que no es otra cosa que el enlace entre categoría y predicado.

En cambio la capacidad reflexionante debe producir la categoría o el universal para un particular dado. Esta capacidad tiene que encontrar la categoría que permita conformar al particular. Lo único con lo que se cuenta, en este caso, es el particular. Y lo que interesa en ambos modos de ejercicio es llegar al concepto que haga inteligible al particular: el juicio.

La capacidad de juzgar en general es la capacidad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la capacidad de juzgar, que subsume bajo él lo particular [...] es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la capacidad de juzgar es sólo *reflexionante*.⁶

La capacidad determinante ha sido explicada y demostrada en la *Crítica de la razón pura*. La particularidad es la conformidad que dan las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) en la intuición. Si la intuición es empírica cuenta con una diversidad de sensaciones, que no es más que el producto de la afección que recibe la sensibilidad. Si, en cambio, la intuición es pura, sólo cuenta con la configuración, como una autoafección, de las formas de la sensibilidad, que ofrecen una estructura vacía de sensación. La categoría somete el actuar de la espontaneidad del entendimiento para conformar la particularidad (intuición) al concepto. Intuición y categoría son abstracciones que se generan en el análisis de algo único que llamamos conocimiento. La principal tarea de estas abstracciones consiste en permitirnos decir que no hay en parte alguna mera intuición o mera categoría, sino sólo aquello único (el conocimiento) del que intuición y categoría son elementos sólo separados por abstracción.

⁵ Kant define: "juicio es la representación de la unidad de conciencia de diferentes representaciones o la representación de su relación en cuanto forma de un concepto" (I. Kant, *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*. México, Editorial Nacional, 1981, p. 105 [p. 531, vol. VI]).

⁶ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. de Pablo Oyarzún. Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 90 [p. 87, vol. X]. La primera versión de la introducción, aunque expresa de manera diferente la distinción, contiene esencialmente la misma idea. "La capacidad de juzgar puede ser considerada ya como una capacidad para *reflexionar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible, ya como una capacidad para *determinar*, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es ella la *capacidad de juzgar reflexionante*, en el segundo, la *capacidad de juzgar determinante*" (*Ibid.*, p. 35 [p. 24, vol. X]).

La sensación en la intuición empírica ofrece la materia sobre la que se aplica la categoría. Como simple materia no es más que diversidad caótica, que la sensibilidad recibe ordenándola bajo estructuras dadas (espacio y tiempo), pero estas estructuras por sí solas no alcanzan su unificación. Ellas sólo ofrecen en la intuición empírica una diversidad ordenada. Espacio y tiempo, como estructuras que condicionan todo ordenamiento de la materia (dada por la sensación), pueden a su vez ofrecer un ordenamiento de lo que *podría* presentarse como materia sin tener que contenerla, tan sólo contemplando su posibilidad. Este ordenamiento es la intuición pura, que ofrece la estructura posible de una diversidad dada en las formas de la sensibilidad y no unificada.

En cambio, la categoría sí unifica esa diversidad que ofrece la intuición, ya que la categoría es una unidad vacía de contenido. Unidad (categoría) y diversidad (intuición) constituyen las partes de la síntesis (juicio) del conocimiento. Esta síntesis es producto de la capacidad determinante. En cuanto se le presenta a esta capacidad determinante el primer eslabón en una afección o autoafección (sensación o configuración formal) se desemboca hasta su última consecuencia que es la misma síntesis. La capacidad determinante tiene una manera de proceder automática. Gracias a que cuenta ya con una categoría puede aplicarla a todo particular.⁷

La objetividad del juicio se cifra en su determinación por el espacio y el tiempo, y su verdad por las categorías que determinan la síntesis que ofrece conocimiento.⁸ La categoría debe poderse aplicar a todo posible particular, ya que no puede conocerse de otra manera que por esta aplicación. El particular queda subsumido por la categoría, de tal manera que el sustento y correlato del conocimiento son las leyes de la naturaleza que corresponden a estas categorías, y que determinan su aplicación en el juicio. La capacidad de juzgar determinante queda encerrada en categorías inflexibles que rigen su procedimiento y que en correspondencia sólo pueden hallar un mundo de leyes de la naturaleza.⁹

⁷ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 130-131, A97 [p. 161, vol. III]. De la tarea de la imaginación se encargará el siguiente punto. Además, este breve resumen del proceso realizado por la capacidad determinante puede confrontarse con: María Elvira Martínez Acuña, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*. Navarra, EUNSA, 1996, pp. 15-27.

⁸ En cuanto a esta distinción entre objetividad y verdad, confrontar Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. de Dulce María Granja. Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 128-129.

⁹ "Gracias a dicho canon [el canon del entendimiento aparece en la *Crítica de la razón pura*] puede decirse que la Lógica trascendental tiene como labor propia el corregir y asegurar el Juicio [la capacidad de juzgar] en el uso del entendimiento puro mediante reglas determinantes" (M. E. Martínez Acuña, *op. cit.*, p. 23).

Esta formulación nominal de la distinción nos presenta un primer problema de comprensión, ya que no contempla el error en el juicio determinante. Esto se debe a que todo juicio de este tipo encuentra su verificación en la eficacia o ineficacia de su aplicación: corresponde a cierto control de la naturaleza basado en sus leyes. Toda excepción que salga de esta legalidad quedará excluida de poder ser formulada por un juicio de la capacidad de juzgar determinante. Su eficacia depende de su aplicación automática. La aplicación de esta capacidad resulta una imposición que no encuentra ninguna limitación, en cuanto al control de la naturaleza.

Otro problema que plantea la comprensión de esta distinción en su formulación nominal, radica en entender cómo puede la capacidad reflexionante tener un particular sin contar con la categoría que debe aplicarse. Parece una contradicción con lo dicho en la *Crítica de la razón pura* el que pueda haber un particular antes de la aplicación de su categoría.

Para resolver estos problemas proponemos entender la distinción en cuanto a la ejecución de la capacidad de juzgar y no en cuanto a los productos. Esto significa que entenderemos ambas ejecuciones, la de la capacidad determinante y la de la capacidad reflexionante, como aplicadas a un mismo juicio, en el caso del juicio determinante. La capacidad determinante aplica automáticamente las categorías. Ahora bien, si esta aplicación, como hemos visto, resulta automática, entonces es la aplicación de las categorías de un sujeto ciego que no puede ver más allá de su control de la naturaleza. De ahí que podamos, tal vez, considerar a la capacidad reflexionante como un vigilante de esta aplicación. La capacidad reflexionante atravesaría el juicio determinante, identificando el contexto de aplicación y verificándolo.¹⁰ Esto último brindaría validez al juicio determinante.

¹⁰ "La interpretación de la 'Crítica del Juicio' tendrá, pues, que empezar por entender que esta contraposición o distinción o división no es lo que su presentación nominal parece, pues, bajo la aparición de una división binaria en la que lo 'reflexionante' o la 'reflexión' serían uno de los términos, lo que en verdad se establece es el concepto de 'reflexión' como algo inherente a la capacidad de juicio en cuanto tal y en general; sólo porque hay en general 'reflexión', tiene sentido hablar de 'juicio' y 'capacidad de juicio'" (Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Barcelona, Visor, 1987, p. 15). También puede verse esta interpretación en F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 110-119. Estamos de acuerdo con Martínez Marzoa en que el elemento que hace posible el juicio es la reflexión, pero no que esto haga de la distinción una concepción unívoca. Aquí pretendemos sostener que precisamente al ser inherente la reflexión al juicio puede distinguirse una división binaria en cuanto a las capacidades, en determinante y reflexionante, porque la propia reflexión tiene su posibilidad en una distinción también binaria. Esto se desarrollará en los puntos siguientes. Cf. M. E. Martínez Acuña, *op. cit.*, pp. 367-370.

Podemos ejemplificar lo anterior recordando el cuento de Edgar Allan Poe *La carta robada*. Aunque los policías emplean los métodos (capacidad determinante) más avanzados para encontrar la carta, no pueden dar con ella, ya que sólo pueden ver lo que queda delimitado dentro de las reglas del mismo método. Estos métodos, como los principios, son ciegos ante los casos que no están contemplados bajo su previa regularidad. Sólo una forma de pensar que sale de estos límites (capacidad reflexionante) podrá encontrar la carta en el lugar más obvio y que no podía ser contemplado por el método. Una forma de pensar, que reflexiona más allá de los límites del método empleado, reconoce la situación en que se quiere emplear, y es la que puede distanciarse del método y así modificar su forma de proceder de acuerdo al caso particular.

Por consiguiente, en el juicio determinante deben aparecer las dos capacidades, como dos momentos de constitución del juicio. Ellas ofrecen al juicio objetividad, en tanto que capacidad determinante, y validez (verdad) en tanto que capacidad reflexionante. Por su parte, el juicio reflexionante sólo ofrece subjetividad, por ser únicamente resultado de la capacidad reflexionante. Esta capacidad no puede constituir un objeto para todos, sólo la pretensión de ser válido porque todos deberían pronunciarse de la misma manera si cumplen con su reflexión.

En síntesis, entendemos la distinción nominal como la presentación de dos modos de ejercicio de la capacidad de juzgar —la capacidad determinante y la capacidad reflexionante—, que se aplican en el caso del juicio determinante. Por lo tanto, el juicio determinante es resultado de las dos capacidades y no como parece decir literalmente la definición nominal, sólo de la capacidad determinante. A su vez el juicio reflexionante sólo es resultado de la capacidad reflexionante.

Aplicación de la categoría para conformar el particular en un juicio que ofrece un concepto (capacidad determinante) y la posibilidad de hallar un particular antes de la categoría (capacidad reflexionante): esquematismo

Esta sección pretende mostrar cómo la capacidad determinante aplica las categorías de forma automática, por lo que es necesaria la participación de la capacidad reflexionante en el juicio determinante. Como ya hemos dicho, la posibilidad de corrección depende de esta última capacidad. Así también explicaremos cómo es posible que lo particular se dé sin la aplicación inmediata de una categoría, tal como aparece definida la capacidad de juzgar reflexionante en su distinción de la capacidad de juzgar determinante.

La aplicación de la categoría para conformar el particular de acuerdo al concepto, no es más que la realización de un juicio y se encuentra tematizada en la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo del “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”.¹¹ El tratamiento es abordado desde “una doctrina trascendental de la capacidad de juzgar, una doctrina que manifiesta la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los *conceptos puros del entendimiento*”.¹² Una cita presentada anteriormente decía que la capacidad de juzgar es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal (bajo categorías). Por eso una doctrina trascendental que estudie a esta capacidad ofrecerá las condiciones de posibilidad para cumplir con dicha función.

Ya hemos visto que el análisis de la unidad única que constituye el conocimiento encuentra por abstracción que esta unidad está compuesta por dos elementos heterogéneos: en cuanto a las representaciones, son la intuición y la categoría; y en cuanto a las facultades que la producen, son la sensibilidad y el entendimiento. Es necesario encontrar una representación y una facultad que logre mediar entre una y otra. Este tercer elemento tiene que ser homogéneo a los otros dos para hacer posible, por un lado, la conformidad entre las representaciones y, por otro, la unión entre las facultades. La tercera representación no puede contener nada empírico, porque sería homogénea a la intuición empírica (diversidad de sensaciones) pero no a la categoría. Por lo tanto, ésta tiene que ser pura, conteniendo elementos que respondan a la categoría. Una representación con estas características —que corresponda a la intuición y a la categoría— sólo puede ser trascendental. Esto, su carácter trascendental, significa que sólo puede contar con las condiciones de posibilidad que pertenezcan a ambos (sensibilidad y entendimiento y sus correspondientes representaciones). Kant propone como tercera representación el esquema trascendental y como facultad que lo debe producir, además de mediar entre sensibilidad y entendimiento, la imaginación trascendental.¹³

¹¹ El Esquematismo constituye la primera parte de la “Doctrina trascendental de la capacidad de juzgar”, que trata las condiciones sensibles que hacen posible el uso de las categorías; la segunda parte comprende los principios del entendimiento, y estos son juicios sintéticos que surgen *a priori* de las categorías y que sirven de base a todos los demás conocimientos *a priori*. Cf. I. Kant, *Lógica*, p. 116 [p. 541, vol. VI].

¹² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 182, A138, B177 [p. 187, vol. III]. Los fenómenos en general son entendidos como lo particular en terminología de la *Crítica de la capacidad de juzgar*, pues aunque lo hemos presentado como la intuición, también dijimos que esta intuición es una diversidad que tiene que ser sometida a la síntesis y así constituye un fenómeno y más tarde diremos que no es otra cosa que una palabra. “La tarea oficial asignada al ‘Esquematismo’ es explicar cómo las categorías, que tienen su origen en la naturaleza del entendimiento humano, pueden aplicarse a lo que es sensible dado a la mente, es decir, a los fenómenos” (H. Allison, *op. cit.*, p. 274).

¹³ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 183, A138, B177 [pp.187-188, vol. III].

El esquema trascendental

Los esquemas son productos *a priori* de la “imaginación” y median entre categorías e intuiciones. La tarea de la imaginación es mediar entre la universalidad conceptual de la categoría y la particularidad empírica de la intuición empírica; también tiene que mediar entre la categoría (unidad) y la diversidad pura de la intuición pura. Esto lo hace aplicando la categoría a la condición más universal de la sensibilidad: la forma del tiempo. Por consiguiente, se llega a esta aplicación automáticamente, desde los instantes dados en la forma del tiempo (un ahora después de otro).

La intuición empírica es la que tiene como contenido una diversidad de sensaciones. Toda sensación es recibida en la sensibilidad por medio de dos sentidos: el sentido interno y el sentido externo. Ambos sentidos tienen su forma: el espacio para el sentido externo, donde se tiene la estructura de “uno al lado del otro”, y el tiempo para el sentido interno, donde se tiene la estructura que consiste en “uno después de otro”. Toda sensación, por provenir del exterior, debe pasar por el sentido externo para llegar al sentido interno. Las sensaciones internas en cambio sólo son recibidas por el sentido interno. En otras palabras, toda sensación ha de pasar por la forma del sentido interno: el tiempo. El tiempo es la última o más universal condición de la receptividad (sensibilidad), ya que hace posible la recepción de toda sensación.

El esquema encuentra en la forma del tiempo la condición que lo hace homogéneo a la sensación (intuición empírica) y a la diversidad formal de la intuición pura. Esta forma del tiempo —hemos dicho— es “uno después de otro”: sucesión de instantes. Cada instante del tiempo constituye una unidad absoluta que es representada en el momento del tiempo que llamamos “ahora”. Por eso la forma o estructura del tiempo es la sucesión de “ahoras”. Una sensación está contenida en un “ahora” de esa estructura del tiempo, porque la sensación es el resultado de la afección que recibe la mente en un instante. Esta sensación no ofrece más que un grado de realidad y la intuición empírica está constituida por una diversidad de sensaciones. Por eso cada sensación obtiene en la estructura del tiempo un orden por el instante que ocupa en la intuición. El tiempo determina la representación desde el primer momento en que es afectada la mente, en tanto que el producto de esa afección se ordena bajo la estructura de la forma del tiempo como condición universal de toda recepción de la sensibilidad.

Hasta aquí el esquema logra su homogeneidad con respecto a la intuición empírica de la sensibilidad, en vista de las categorías del entendimiento (de la misma manera ocurre con la intuición pura). Su función es ofrecer una representación homogénea a la diversidad de la intuición en relación con la unidad

de la categoría. Por eso, la categoría, como universal de la unidad, ofrece una regla que guiará tal homogeneidad.

El tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la *categoría* (que constituye la unidad de esa determinación) en la medida que es *universal* y en que está basada en la regla *a priori*.¹⁴

El entendimiento ofrece la dirección de la determinación del tiempo. Con la apercepción trascendental guía el entendimiento esta determinación, ya que esta determinación del tiempo sólo encuentra su regla como unidad de la diversidad (categoría) en la apercepción trascendental. La apercepción trascendental aplica la regla (categoría) al sintetizar aquella diversidad de instantes de la sucesión en la determinación del tiempo. La determinación del tiempo sólo ofrece una serie de “ahoras” ordenados bajo la forma de la sucesión (uno después de otro). Hasta que la apercepción trascendental sintetiza la diversidad de instantes, convierte dicha determinación, aquella sucesión de “ahoras”, en pasado-presente-futuro y las sensaciones son conformadas en una representación conceptual. La regla surge en la aplicación de la apercepción trascendental, porque delimita la sucesión y la sintetiza en una única representación que constituye el juicio y así el concepto.

Esta regla (categoría), que es aplicada en la actividad de la apercepción trascendental al sintetizar los instantes de la sucesión, consiste en reconocerse como sujeto de la acción, es decir, que adquiere conciencia de sí mismo, como “yo” y como el mismo que está sintetizando cada uno de los instantes (ahoras). La apercepción trascendental puede formularse por medio del “yo pienso”. Un yo pienso que al reconocerse pensando cada uno de los instantes permite delimitarlos bajo una identidad y así sintetizarlos.¹⁵

En conclusión, el esquema trascendental, para ser homogéneo con la intuición empírica (diversidad de sensaciones) y con la categoría (unidad universal), tiene que estar constituido por la determinación del tiempo y la apercepción trascendental. Pero el esquema trascendental, antes de cumplir con el proceso de conocimiento (que no es otro que el proceso de conceptualización que se logra en un juicio), no está tematizado y debe ser construido en este proceso. Puede ser construido –consiguiendo esta homogeneidad–,

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Cf. Miquel Bastons, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Pamplona, EUNSA, 1989, pp. 215-217.

gracias a que se cuenta con la categoría (regla) que ofrece la apercepción trascendental. Esta regla (categoría) exige cumplir con el proceso de conceptualización de todo particular que ha sido recibido: llevarlo a un juicio.

Es simplemente [el esquema trascendental] la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de apercepción.¹⁶

Imaginación trascendental e imaginación empírica

El esquema trascendental es producido por la imaginación trascendental. Esta imaginación es la facultad que media entre la sensibilidad y el entendimiento. Ella se encarga de realizar la síntesis trascendental que constituye el esquema; es capaz de realizar dicha síntesis porque está determinada por la forma pura de la sensibilidad que es el tiempo,¹⁷ y está sujeta a la regla de la unidad (categoría) que ofrece la actividad del entendimiento con la apercepción trascendental. Esta categoría (regla) exige la síntesis de la diversidad que guía la determinación trascendental del tiempo. Mientras que la determinación trascendental del tiempo sólo fija la estructura ordenada de la diversidad; la categoría (regla) como concepto puro del entendimiento (universal) exige someter aquella estructura en la construcción del esquema. Puesto que la imaginación trascendental está sometida al entendimiento (actividad sintetizadora), su actividad debe realizar una síntesis —de acuerdo a la guía que le ofrece el entendimiento—, que produzca el esquema trascendental.¹⁸

Si la imaginación no está sometida a esta regla (categoría) del entendimiento, sólo produce una imagen y no llega a producir un esquema. “En sí mismo el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen”.¹⁹ Esta imaginación es empírica y

¹⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 185, A142, B181 [p. 190].

¹⁷ Aunque las formas son espacio y tiempo, este último ocupa un lugar privilegiado; ver inciso anterior.

¹⁸ Cf. Nelly Festini Illich, *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1990, p. 28.

¹⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 194, A140, B179 [p. 189].

reproduce la representación por medio de las leyes de asociación, sin la regla trascendental (síntesis de la apercepción trascendental) del entendimiento. Estas leyes de asociación son empíricas y se dan en la experiencia como representaciones que suelen sucederse o acompañarse. La base de estas leyes es contingente, puesto que su conexión depende de la experiencia. Por lo tanto, esta imagen es subjetiva, en tanto que depende de la situación contingente que la ha generado.

El esquema es producido por la imaginación trascendental (productiva) y la imagen por la imaginación empírica (reproductiva). La imaginación trascendental encuentra su fundamento en una regla trascendental que le ofrece el entendimiento, mientras que la imaginación empírica se funda en una ley empírica de asociación. Esta regla trascendental somete la síntesis de la imaginación a la actividad (espontaneidad) que dicta el entendimiento: la producción de un juicio y así de un concepto. En cambio, las leyes empíricas sólo limitan la asociación que realiza la imaginación de aquella diversidad que ofrece la determinación del tiempo bajo una sucesión de sensaciones, a la reproducción de la imagen dada por la sensibilidad bajo aquella estructura sucesiva.²⁰

Debido a que las leyes de la asociación no regulan ninguna actividad sintetizadora, no permiten producir una representación, sino tan sólo delimitar aquello que se ha recibido del exterior. No obstante, esta asociación sólo es posible suponiendo una regla trascendental que permita guardar una coherencia entre lo que recibe y que asocia. Esto significa que para poder asociar debe suponerse una constante en aquello que se asocia, y ésta sólo puede encontrarse suponiendo la regla trascendental que permite dar unidad a la diversidad. La regla trascendental es la apercepción trascendental, que no constituye otra cosa que la espontaneidad o actividad sintetizadora del entendimiento.

Con lo dicho hasta ahora hemos encontrado la posibilidad de que lo particular se dé sin la aplicación inmediata de una categoría, sino sólo con la regla trascendental, tal como lo hallamos en la definición nominal de la capacidad de juzgar reflexionante. Pero todavía hace falta exponer cómo es que logramos ser conscientes de este particular, porque si lo fuéramos por medio de esta apercepción trascendental (regla trascendental) se aplicaría una categoría (regla) a este particular, como lo demostró la *Crítica de la razón pura* acerca de la capacidad de juzgar determinante.

La apercepción trascendental como espontaneidad o actividad sintetizadora del entendimiento aplica la categoría (regla), que no es más que la unidad formal de las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— a la diversidad de la intuición. Por su definición la capacidad de juzgar reflexionante no cuenta con una categoría (regla) previa al encuentro con el particular. Por lo tanto

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 166-167, B152 [p. 149].

tampoco puede proceder aquí la apercepción trascendental para llevar a cabo esta aplicación. Como en este caso no contamos con la apercepción trascendental, tendremos que encontrar, por otra vía que no sea la determinada desde la categoría, la aplicación del juicio que permita tener el concepto del particular para poder ser conscientes de él.

La reflexión como condición de posibilidad para hacer consciente (inteligible) la particularidad y poder distinguir entre juicio de percepción (conciencia de la particularidad) y juicio de experiencia

Aquí queremos exponer la posibilidad de que a la “capacidad de juzgar reflexionante” le aparezca el particular, por medio de la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, que aparece en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*.

Hasta ahora hemos hablado del segundo, del juicio de experiencia, como el momento puesto en el juicio determinante por la capacidad de juzgar determinante. Ahora podremos atender al primero, el juicio de percepción, subrayando que Kant presenta la distinción para demostrar los elementos objetivos del juicio de experiencia, pero que en algún caso aparecería como juicio de experiencia desde su origen, y en otro sólo como un segundo momento, después de haber sido antes juicio de percepción. Si el juicio fuera sintético puro *a priori*, esto es, basado únicamente en sus condiciones de posibilidad (formas de la sensibilidad y categorías), sin nada empírico, entonces sería un juicio de experiencia como el de las matemáticas puras, que son apodócticos. Pero si en cambio fuera un juicio sintético *a priori*, estaría basado en sus condiciones de posibilidad, aunque no sería absolutamente independiente de una relación empírica con la realidad, como no lo son los juicios de la física.²¹ Este último, el juicio sintético *a priori*, supondría un primer momento del juicio como percepción y posteriormente llegaría a ser de experiencia. En este caso podría distinguirse lo subjetivo y lo objetivo como dos momentos del mismo juicio. El juicio de percepción sería un primer momento subjetivo y empírico, mientras que el segundo sería un segundo momento objetivo y trascendental (condiciones de posibilidad). En este último caso, la presencia de la “capacidad de juzgar reflexionante” aparecería desde el primer momento en que empieza a constituirse el juicio y permanecería después de su constitución para verificarlo. En el caso del juicio sintético *a priori* puro aparecería la capacidad de juzgar reflexionante, después de rea-

²¹ Cf. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, pp. 78-81 y 116-117.

lizado el juicio, para verificarlo. No puede descartarse absolutamente la presencia de la capacidad de juzgar reflexionante, antes de comenzar este juicio sintético *a priori* puro, identificando que se trata de un tipo de juicio el que tiene que llevarse a cabo aquí y que es el que corresponde a las matemáticas puras. En los dos casos la capacidad de juzgar reflexionante aparece como una reflexión trascendental.

La reflexión trascendental

Kant distingue entre reflexión trascendental y reflexión lógica. La reflexión lógica sólo compara los conceptos entre sí, mientras que la reflexión trascendental compara la representación con la facultad cognoscitiva que la produce. La reflexión trascendental debe poder acompañar todo el proceso del conocimiento y así poder esperar las representaciones que constituyen una única representación en el conocimiento: el concepto. En la reflexión lógica sólo encontramos la relación necesaria entre los conceptos y, en cambio, en la reflexión trascendental encontramos el valor de cada representación de acuerdo con la facultad que lo produce en el proceso del conocimiento.²²

La apercepción originaria como posibilidad de la reflexión trascendental

La reflexión es un acto del entendimiento que realiza la apercepción originaria. Mientras que la apercepción trascendental ofrece la regla trascendental que somete la diversidad a la actividad sintetizadora, la apercepción originaria sólo piensa aquella regla.

La apercepción es, como condición de posibilidad del conocimiento, una regla trascendental. Esta, la apercepción (en general), es la regla que tiene

²² Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 278, A262-263, B318-319 [pp. 286-287]. Hess Heinz-Jürgen define esta distinción así “Reflexión’ en el sentido general de la palabra (para Kant) puede caracterizarse simplemente como un acto del entendimiento y no de la sensibilidad. Ella comprende como aspectos principales: 1. La reflexión *lógica* abstrae en el entendimiento reflexivo (de todo contenido de la representación) y todo lo que corresponde a la facultad del conocimiento en cuanto al origen y a la estructura de la representación, y 2. La reflexión *trascendental* revela el ‘fundamento de posibilidad’ de la diversidad de representaciones objetivas en una conciencia, al producir la ‘comparación objetiva de las representaciones entre sí y a la vez las condiciones previas para la afirmación constitutiva del ‘objeto posible’” (Hess Heinz-Jürgen, “Zu Kants Leibniz-Kritik in der ‘Amphibolie der Reflexionsbegriffe’”, en *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, de Ingerborg Heidemann y Wolfgang Ritzel. Berlin, Walter de Gruyter, 1988, pp. 210-211). Traducción mía.

que poder acompañar a toda representación y se formula como “yo pienso”. A su vez, la apercepción, que no es otra cosa que una regla trascendental (condición de posibilidad del conocimiento), tiene dos usos, en tanto que apercepción trascendental y apercepción originaria.

Si la apercepción trascendental es el *acto* “yo pienso”, entonces la apercepción originaria consiste en *pensar* en el yo que realiza ese acto. Ella, la apercepción originaria, señala la identidad del sujeto que realiza esa acción. La apercepción originaria representa al yo que piensa, con una identidad originaria que brinda la regla de aquella otra apercepción trascendental. En esto se halla la anterioridad lógica (necesidad trascendental como condición de posibilidad del conocimiento) de la apercepción originaria y no temporal en correspondencia a la apercepción trascendental. Por esta apercepción originaria puede *pensarse* a aquel yo, pues se basa en la espontaneidad del pensar que no está sujeta a las representaciones objetivas que produce la actividad sintetizadora. La espontaneidad del pensar pertenece al entendimiento puro que puede representar basándose únicamente en las reglas (categorías) de esta facultad, ya que la representación de la apercepción originaria es pura, sin contenido sensible, y por eso nunca rebasa el pensamiento. Esta falta de contenido sensible de la representación “yo pienso” de la apercepción originaria constituye una proposición analítica, que no expresa nada que esté contenido en el sujeto. Esta proposición sólo se extiende al yo que piensa, permitiendo representar su identidad, pero no conocerlo.²³

La apercepción originaria es la unidad (como identidad del yo que piensa) que guía la síntesis. Aunque ambas, la apercepción originaria y la apercepción trascendental, constituyen la regla que ha de seguirse en el proceso de sintetización (juicio), pueden, sin embargo, distinguirse en que la apercepción originaria ofrece la unidad que guía a la sintetización (juicio) y por su parte, la apercepción trascendental exige el cumplimiento de la regla (categoría) en la intuición que somete a la imaginación trascendental a sintetizar la diversidad. La apercepción originaria es la última condición de posibilidad del proceso de conocimiento. Por eso la apercepción originaria no está condicionada por las categorías.

Como última condición de posibilidad del proceso de conocimiento, la apercepción originaria está incondicionada. No hay otra condición después de ella. Ni está condicionada a cumplir con el proceso de conocimiento. La apercepción originaria puede pensar, es decir, puede reflexionar. La apercepción originaria es la condición de posibilidad del conocimiento, pero al no estar condicionada a éste, es a su vez condición de posibilidad del pensar. Como última condición puede tomar distancia en relación con el proceso

²³ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 158, B138 [p. 140, vol. III].

de conocimiento y pensar. Este pensar que no sigue ningún interés específico, puede reflexionar sobre el propio proceso de conocimiento.

De acuerdo a lo anterior podemos afirmar que la apercepción originaria hace posible la reflexión. Si esta reflexión está presente en el proceso de conocimiento (en el proceso de juzgar), está obligada a seguir todo el proceso hasta que se obtenga el juicio determinante y así el concepto, dando cuenta del cumplimiento de las condiciones de este proceso para que se pueda atribuir objetividad.

Por eso la conciencia que se alcanza con esta reflexión es una conciencia de la validez objetiva del proceso de conocimiento, ya que advierte el cumplimiento de la regla trascendental que ha realizado la apercepción trascendental. No sólo adquiere conciencia de esta validez objetiva, sino también de la verdad del juicio, en tanto que puede afirmarse de él su carácter de juicio de experiencia. Esta conciencia reflexiva ofrece validez al juicio, revelando el proceso en que ha sido realizado, y constata que se ha cumplido con las condiciones que se exigen para que pueda tener validez. La conciencia reflexiva comprueba la correlación entre el juicio de experiencia y las leyes de la naturaleza. Porque la conciencia reflexiva no sólo comprueba la eficacia del juicio determinante, también puede tomar en cuenta las excepciones y así puede corregir su aplicación.

Si esta conciencia reflexiva no aparece una vez que se ha formulado el juicio para verificar que es un juicio de experiencia (su correspondencia con las leyes de la naturaleza), entonces sólo tendremos un juicio de percepción. Este juicio, el de percepción, sólo tiene una validez subjetiva, porque aunque hubiera cumplido con la regla del proceso de sintetización (la apercepción trascendental guiando la aplicación de las categorías), no tendría conciencia de su cumplimiento. La conciencia que tiene este juicio es inmediata al resultado de la aplicación de la regla. Por consiguiente, este resultado no es corroborado. El juicio de percepción sólo es posible por la imagen que produce la imaginación empírica, determinada por las leyes de asociación, pero sin tener presente la intención de la apercepción trascendental. La reflexión trascendental tiene que comprobar el cumplimiento de dicha intención en el juicio determinante por medio del correlato de lo que afirma este último con respecto a las leyes de la naturaleza.

Los conceptos del entendimiento son también pensados *a priori* con anterioridad a la experiencia y van destinados a ésta. Pero no contienen más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos en el sentido que éstos han de pertenecer necesariamente a una conciencia empírica.²⁴

²⁴ *Ibid.*, p. 308, A310, B366-367. Cf. M. E. Martínez Acuña, *op. cit.*, pp. 53-54.

En síntesis, la imaginación empírica realiza esta imagen por una mera asociación de las sensaciones dadas a la intuición empírica. Y esta asociación sólo es posible bajo la suposición de una regla trascendental que dé unidad a la diversidad. El influjo de la apercepción trascendental está presente en esta conciencia sin que lo advierta la conciencia reflexiva de la apercepción originaria. En este último caso, en donde no se ejerce la conciencia reflexiva, se obtiene un juicio de percepción y no puede alcanzarse la determinación de un concepto, sino tan sólo una palabra que refiere sin una determinación objetiva.

La capacidad de juzgar reflexionante y su distinción de la capacidad de juzgar determinante

Por lo que hemos expuesto hasta ahora, podemos afirmar que la capacidad de juzgar determinante construye juicios determinantes (juicios del conocimiento objetivo de la experiencia) con ayuda de la capacidad de juzgar reflexionante. Y que la capacidad de juzgar reflexionante construye por ella misma y sin ayuda alguna juicios reflexionantes.

La capacidad de juzgar determinante cuenta para llevar a cabo el juicio determinante con las intuiciones y con las categorías; pero éstas no son suficientes: también cuenta con la condición que permite subsumir unas en las otras. Esta condición es la propia capacidad de juzgar. Esta capacidad de juzgar en su ejercicio determinante —ya lo hemos dicho— requiere para poder subsumir la intuición en la categoría, de la imaginación empírica y de la imaginación trascendental; y así también de la apercepción trascendental y de la apercepción originaria. Esta última, la apercepción originaria, es la que hace posible la reflexión trascendental, que no es otra cosa que la participación en el juicio determinante de la capacidad de juzgar reflexionante. Según nuestra exposición, la capacidad de juzgar reflexionante atraviesa el proceso de construcción del juicio determinante. La capacidad de juzgar reflexionante se percató —como conciencia reflexiva— de la situación en la que se realiza el juicio sintético *a priori* (juicio que pertenece a los juicios determinantes): puede tener conciencia del contexto en que se aplicarán las categorías (por ejemplo las de relación y modalidad que dependen para su aplicación de la percepción de la existencia de los objetos). Para lograr esto, la capacidad de juzgar reflexionante tiene que poder tener conciencia del particular, que no es otra cosa que la relación entre propósito y contexto; dicho de otra manera, tener conciencia del particular antes de contar con la categoría que debe aplicar quien ejerce la capacidad de juzgar reflexionante. Además, esta capacidad de juzgar reflexionante verifica —como conciencia que puede reflexionar (vol-

ver sobre los pasos andados)—, la correspondencia del juicio sintético *a priori* y el juicio sintético *a priori* puro (juicios que pertenecen a los determinantes) con la experiencia, esto es, con las leyes de la naturaleza. Además puede corregir la aplicación del juicio determinante porque puede comprender la excepción que no logra abarcar este juicio.

También hemos explicado, por medio del examen del juicio de percepción, la manera en que la capacidad de juzgar reflexionante se percata del contexto donde tendrán que aplicarse las categorías. En este último caso, cuando se obtiene un juicio de percepción, no puede alcanzarse la determinación de un concepto, sino tan sólo se tiene una palabra que refiere sin determinación objetiva. Ésta es la conciencia del particular que tiene en un primer momento la capacidad de juzgar reflexionante. Su conciencia reflexiva no advierte la aplicación de la regla trascendental, porque en este caso no precede la categoría que sintetiza la diversidad, sino que la misma conciencia reflexiva tiene que producirla. La palabra en la que reflexiona (piensa) la capacidad de juzgar reflexionante no determina al objeto, sino tan sólo piensa en la relación en que se encuentra el sujeto refiriéndose al objeto. Por lo tanto, la capacidad de juzgar reflexionante se dirige (reflexiona) al propio sujeto que realiza el juicio y no a la determinación del objeto. La conciencia reflexiva de la capacidad de juzgar reflexionante tiene que buscar la regla que da conformidad a la situación en la que se encuentra el sujeto en relación con el objeto.

Sólo la misma capacidad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería capacidad de juzgar determinante), ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.²⁵

La capacidad de juzgar en todos los casos está urgida de una regla para referir aquel particular, porque su tarea es realizar juicios. Ella no es una facultad que produzca ninguna representación. Esta capacidad tan sólo está enlazando toda representación con su concepto general. Por lo tanto, la capacidad de juzgar, siempre que pretende objetividad, va unida a la reflexión trascen-

²⁵ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 91 [p. 88]. Cf. David Sobrevilla, "La estética de Kant", en D. Sobrevilla, *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima, Amaru, 1986, p. 29. Presenta estas distintas conciencias para cada respectivo juicio.

dental. “Esta reflexión trascendental es un deber del que no puede librarse nadie que quiera formular juicios *a priori* sobre cosas”.²⁶ Si en cambio la capacidad de juzgar realiza un juicio reflexionante, subjetivo, pero con pretensiones de universalidad, entonces la reflexión trascendental tiene que buscar la regla que permita afirmar que todo sujeto en tal contexto hablaría de su situación de la misma manera. Esta universalidad no se sostiene en una objetividad, sino en un pretendido reconocimiento de una forma de igualdad para todos y que permita presuponer un acuerdo previo entre todos los sujetos.

En breve, la distinción entre capacidad de juzgar determinante y capacidad de juzgar reflexionante que pretende Kant en la “Introducción” de la *Crítica de la capacidad de juzgar*, encuentra el punto que la hace posible en la distinción entre apercepción trascendental y apercepción originaria que presenta en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” de la *Crítica de la razón pura*.²⁷ Esto se debe a que aquella distinción entre las ejecuciones de la capacidad de juzgar sólo encuentra cabida en la distinción anterior entre juicio de percepción y juicio de experiencia, que tiene su fundamento en la reflexión trascendental y que a su vez es posible por la distinción entre las apercepciones. Esta distinción es la que permite distinguir el ejercicio de esta capacidad determinante y la capacidad reflexionante. Pero queda por explicar cómo puede esta capacidad reflexionante generar su regla que no está dada con anterioridad.

El principio que hace posible a la capacidad de juzgar reflexionante encontrar la regla conforme con lo particular

La capacidad de juzgar procede de manera reflexionante para construir la regla que debe aplicar al particular (palabra) que tiene dado. Ella no cuenta con la apercepción trascendental como regla trascendental de aplicación (producción en la síntesis del juicio) del concepto. Sólo tiene la identidad de la apercepción originaria, la cual le permite reflexionar sobre sí misma, de tal manera que piensa aquel particular en relación con el sujeto que realiza el juicio en cada caso. La reflexión se encuentra a sí misma pensando en el particular, pero sin el acto sintetizador que le permite obtener un concepto. La capacidad de juzgar exige aquella regla para poder hacer inteligible el particular.²⁸

²⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 278, A263, B319 [p. 289].

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 168-169, B155 [pp. 150-151, vol. III].

²⁸ Cf. I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 199 [p. 95]. Así distingue estos principios H. W. Cassirer: “De cualquier modo es muy importante hacer una clara distinción entre el principio trascendental de la capacidad de juzgar y los principios

La capacidad de juzgar en su ejercicio reflexionante construye un principio que cumple con la exigencia de aquella tarea que tenía impuesta. Dicho principio tiene a su vez la función de guiar a la capacidad de juzgar en su intento de comprensión de lo particular. Así como en el caso de la capacidad de juzgar determinante, la regla trascendental de la apercepción trascendental ofrece la unidad (categoría) que permite sintetizar a la diversidad, así también la capacidad de juzgar reflexionante ofrece una unidad de las leyes empíricas de la naturaleza, suponiendo un entendimiento suprafinito o arquetípico que posibilita la necesidad en el reino de la contingencia. Si este principio permite ordenar las leyes empíricas, por medio de una unidad sistemática, no podría ser simplemente lógico. Este principio tiene que ser trascendental porque la unidad sistemática de las distintas leyes empíricas en su sentido lógico (en su simple posibilidad de pensarla) implica en sí misma el que tal unidad no sólo pertenezca al pensamiento, sino también a la realidad. Si pudiera pensarse esta unidad sin relación con la realidad, entonces podríamos poner en duda la existencia de la racionalidad.²⁹

Por consiguiente, la capacidad de juzgar reflexionante construye su principio *a priori*, que es lo que le permite encontrar lo particular. Pero este principio se ve forzado a extenderse para poder aplicar un concepto a dicho particular. La extensión de este principio se hace sin pretensiones de alcanzar un conocimiento, sino en los límites de la subjetividad de la reflexión. Estos límites de la subjetividad son tan sólo las pretensiones de universalidad, que buscan y exigen la posibilidad de llegar a un acuerdo en la comunicación del concepto. La extensión del principio se realiza de una manera “técnica”, porque no está regulada por el esquema que permite unir a la intuición con la categoría produciendo un juicio determinante y así un concepto determinado o preciso. En este caso la extensión de este principio requiere de habilidad (prudencia que sólo puede ser dada por la reflexión), porque él no ofrece *a priori* el procedimiento más adecuado para realizar la aplicación. Tan sólo ha de extenderse en beneficio de nuestra propia capacidad de juzgar reflexionante.³⁰

trascendentales del entendimiento. Tenemos que recordar que el entendimiento nos provee de reglas definitivas, mientras que la capacidad de juzgar no puede más que proveernos de un principio directriz, un principio que nos permite mirar por medio de conceptos empíricos” (H. W. Cassirer, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. Nueva York, Barnes and Noble, 1988, p. 117). Traducción mía.

²⁹ Cf. Miguel López Antonio, *La facultad de juzgar reflexionante en el sistema de la razón pura*. Tesis. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 55-66; Joachim Peter, *Das tanszendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Berlin, Walter Gruyter, 1992, p. 166.

³⁰ Cf. I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 52 [p. 46].

En resumen, la capacidad de juzgar reflexionante pretende comprender el particular, sin tener una regla que le indique el procedimiento para comprenderlo, puesto que no contaba con la categoría que le indicara el procedimiento. La capacidad de juzgar reflexionante tiene que construir esta regla que le permita comprender el caso particular. Ella tan sólo posee un principio *a priori* que le permite percatarse del caso particular al que quiere aplicar la categoría. Pero este principio también es subjetivo, puesto que lo tiene que suponer como posibilidad de igualdad entre los sujetos. Entonces debe extender de una manera técnica aquel principio *a priori* para cumplir con esta aplicación. Para esto tiene que suponer un entendimiento, en cuanto apercepción trascendental (aunque no sea nuestro entendimiento) que ofrezca la categoría de la actividad sintetizadora. Suponer esto no significa rebasar los límites subjetivos de la reflexión, puesto que no pretende el conocimiento ni la extensión de este entendimiento. Únicamente advierte la necesidad que tiene la capacidad de juzgar reflexionante de un orden para poder aplicar su categoría. Por ello se da una regla para sí y no para el particular.

Este principio extendido supone la adecuación de la capacidad de juzgar reflexionante al particular, de tal manera que en la diversidad de particulares pueda encontrarse afinidad para colocarse bajo conceptos. Ahí estos particulares se han entregado como palabras carentes de determinación y que no aseguran ningún conocimiento. Podrían considerarse estas palabras como un lenguaje compuesto de analogías y sin ninguna precisión.³¹ Estas palabras —que serán empíricas en tanto que refieren las sensaciones dadas en una imagen particular—, deberán referir clases de aquel particular y estas clases a su vez podrán englobarse bajo los géneros empíricos (leyes generales empíricas) hasta alcanzar un sistema empírico. En esta totalidad construida por la capacidad de juzgar reflexionante adquiere sentido la particularidad y puede comunicarse a los demás con pretensiones de universalidad.

Sólo cuando la capacidad reflexionante encuentre esta totalidad, podrá tener conciencia de este particular. Alcanzar su totalidad y su conciencia no son momentos distintos en el tiempo. El principio (totalidad) de la capacidad de juzgar es construido en relación con el particular y el particular es construido en relación con el principio (totalidad). Si el principio de la capacidad de juzgar reflexionante es la finalidad de la naturaleza, no debemos entender por ello otra cosa que la totalidad construida en relación con el particular: la

³¹ “Un conocimiento tal es el conocimiento *por analogía*, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes” (I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, p. 267).

capacidad de juzgar reflexionante sólo enlaza dos representaciones, totalidad y particularidad, y no puede ser objetivamente consciente de una o de otra antes de este enlace.

Por lo propuesto aquí el conocimiento objetivo sólo surge de la presencia de la capacidad de juzgar reflexionante en el enlace entre intuición y categoría. Este enlace, que constituye el juicio determinante, como ya hemos visto, es producto de una actividad sintetizadora dirigida por una regla trascendental que determina su realización. En el caso del juicio reflexionante, el enlace es producto de la capacidad de juzgar reflexionante y se lleva a cabo por medio de una actividad técnica: la reflexión.

El desafío del multiculturalismo

María Teresa Muñoz

*El contacto entre distintas culturas plantea un reto:
aislarse en sí mismo o transformar la imagen
que se tiene de sí.*

Luis Villoro

A modo de presentación

La naturaleza constitutiva del lenguaje

Nuestra comprensión del mundo está basada en nuestras relaciones con él. Tal comprensión no está, en última instancia, fundada totalmente en representaciones, es decir, en imágenes identificables con independencia de lo que figuran.¹ Nos representamos el mundo gracias a prácticas lingüísticas y extralingüísticas que están estrechamente vinculadas a lo que Wittgenstein denomina proposiciones exentas de duda o proposiciones gramaticales, esto es, creencias que no son fruto de la reflexión, sino de conductas aprendidas en comunidad. El uso del lenguaje se monta sobre la base de nuestra conducta común, una esfera constituida por la concordancia entre reacciones primitivas, entre tipos de conducta prelingüística, prototipos de formas de pensar, y no resultados del pensamiento. Hablar un lenguaje es parte de una *forma de vida*² que tiene que ser aceptada, es lo dado.³

En la propuesta que presento definiendo una noción del lenguaje entendido en sentido amplio: no sólo como conjunto de palabras sino también como modos de expresión con los cuales nos definimos, como ámbito de constitución de sentido. Es una práctica que, en tanto tal, se caracteriza por su dinamismo. Por ello, nuestras formas de representarnos el mundo van cam-

¹ Cf. Charles Taylor, "La superación de la epistemología", en *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 33.

² Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. México-Barcelona, Crítica/ IIF-UNAM, 1988, & 23, p. 39.

³ Cf. *Ibid.*, & 226, p. 213.

biando, no son fijas e inmutables. Lo lingüístico no constituye, entonces, un instrumento por medio del cual ordenamos las cosas del mundo, sino aquello que nos permite tener el mundo que tenemos.⁴

Al reflexionar sobre esta concepción de lenguaje y sus implicaciones emanen ideas fundamentales en el contexto del debate generado por el multiculturalismo. La definición de nuestro mundo social y político, así como la idea de nosotros mismos viene dada en el lenguaje, mismo que se constituye socialmente. Es más, y esto es lo que quisiera defender, en este ámbito es posible la creación de nuevas formas de asumir el encuentro con otras sociedades, con otras culturas. Esta concepción de lo lingüístico no es comprensible si prescindimos de la noción de comunidad desde la que se estructuran la idea de conocimiento, de autoconocimiento y, por tanto, de responsabilidad moral y política.

En definitiva, considero que es posible concebir el lenguaje como espacio que comprende y media la diferencia cultural. Dada su naturaleza constitutiva, el lenguaje es un potencial para la creación de nuevos espacios, de nuevos modos de concebir el mundo, abriendo así la posibilidad de asumir el desafío que supone la complejidad cultural.

De los lenguajes y de las culturas

Enfatizar la naturaleza constitutiva del lenguaje supone poner especial atención en las formas de vida y la estructura normativa que hacen a éste significativo, ya que es la concordancia entre las conductas humanas en contextos dados la que permite realizar un aserto, la que determina las condiciones de asertabilidad. En la comprensión de un lenguaje y también de unas formas de vida, se apela a sus regularidades, al contexto comúnmente compartido en el que una palabra, una expresión o una acción están en su elemento, allí donde se desenvuelven naturalmente.

⁴ En *Human Agency and Language*, Taylor señala tres funciones del lenguaje: según la primera, a la que denomina expresiva, ésta es la forma en que los humanos “formulamos cosas”, es decir, el modo como los hombres articulamos sentidos de manera compleja y densa, al tiempo que nos hacemos conscientes de algo; la segunda, que sería la función articuladora de sentido, tiene que ver con la gestación de un espacio público al tratar de comunicarnos, de dialogar, exponiendo nuestros puntos de vista; en tercer lugar, una función de desvelamiento de “nuestras inquietudes más importantes, las característicamente humanas”. Estas tres funciones ponen de manifiesto su potencial: la interna relación entre desocultamiento y creación insita en el ámbito mismo del lenguaje que, llevada a la reflexión sobre lo público, ofrece un rico espacio para la transformación y la imaginación de la sociedad. (Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985, pp. 256-260.)

El modo común de actuar de los hombres es el sistema de referencia para interpretar una lengua extranjera. Hay que partir de la concordancia en los usos, del “trasfondo”, siguiendo la terminología de Taylor. La conducta lingüística de un hablante depende del adiestramiento en las reglas al que ha sido sometido al aprender el lenguaje.⁵ Buscamos la explicación de nuestro comportamiento o del comportamiento de los miembros de otra cultura, de nuestras conductas lingüísticas y de las suyas, y sólo encontramos instrucciones para el uso de las palabras en las que nosotros y ellos hemos sido adiestrados; siendo nuestra conducta y la suya ese uso. Es por ello que cualquier acción deviene inteligible sólo a partir del trasfondo; sólo podemos entender a la gente a partir del trasfondo de su mundo.⁶

Cada uno de nosotros tiene una comprensión de su propia cultura que está muy profundamente entretejida en nuestras vidas: no la usamos principalmente para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos, sino para entender y meditar sobre nuestras propias acciones y motivos, y los de las personas con las que nos relacionamos cada día. En efecto, la mayor parte de nuestra comprensión está bastante inarticulada y, en este sentido, es una forma de precomprensión. Da forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello.⁷

El cambio fundamental en este planteamiento, y el eje de lo que me interesa destacar, radica en el papel que se hace jugar a lo real, que ha dejado de ser el fundamento para legitimar lo significativo.⁸ Nuestra visión de la realidad viene determinada por el lenguaje, vemos las cosas a través de él. Así, ni lo real ni lo lingüístico tienen una esencia común o, en caso de que la tengan, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas. No hay una esencia del conocimiento, no hay una esencia del mundo que yo tenga que retratar. Sólo hay conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente. “La *esencia* se expresa en la gramática”.⁹

La verdad de una proposición con la que pretendo presentar algo acerca del mundo es el resultado, pues, de todo un conjunto de “verdades” previamente acumuladas, así como de prácticas e instituciones con ellas asociadas. Nuestro pensamiento está enmarcado por nuestras acciones y nuestros jue-

⁵ Cf. L. Wittgenstein, *op. cit.*, &232, p. 215.

⁶ Cf. Ch. Taylor, “Comparación historia y verdad”, en *Argumentos filosóficos*, p. 206.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 202.

⁸ Lo que se discute es la relación entre lenguaje y mundo. Tradicionalmente se han destacado dos modelos en este debate: el naturalista, que entiende el lenguaje como un conjunto de signos que retratan, describen el mundo; y un modelo hermenéutico que destaca su carácter articulador y constitutivo.

⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, &371, p. 281.

gos de lenguaje. Se podría preguntar, y cito a Wittgenstein: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” –Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”.¹⁰

El error del supuesto objetante radica en confundir los planos de explicación y en identificar el “acuerdo” o “concordancia” prelingüísticos, necesarios para la gestación del simbolismo, con la determinación de la verdad o falsedad de nuestras aseveraciones. La existencia de un lenguaje, y la articulación de mundo que está implícita en él, depende de la concordancia en ciertos juicios. Se trata de un acuerdo que, insisto, no es cuestión de razones, en el sentido fuerte del término. En primer lugar, aceptamos que ciertas proposiciones son indubitables,¹¹ no abiertas a disputa; y en segundo lugar, sostenemos una concordancia en la manera de entender los juicios que sí son “dudables”, es decir, en los que el error es posible, bien sea por una confusión al contrastar en la experiencia, por un olvido, o por motivo de locura, etcétera.

Ahora bien, esto no significa que estemos constreñidos por reglas absolutamente necesarias e inamovibles. Somos nosotros, a través de nuestro peculiar empleo de las normas, quienes determinamos lo que es su aplicación correcta o incorrecta. No se trata de una prueba del tipo siguiente: un grupo de hablantes pronunciando al unísono la expresión correcta, y de ese modo determinando o acordando su validez. Un acuerdo en las prácticas nos remite a juegos de lenguaje que encuentran su justificación en las formas de vida de la comunidad de hablantes. El acuerdo sobre la obediencia a las reglas forma parte de la infraestructura en la que se basa su funcionamiento. Por ello, se caracteriza por ser social, no tanto como instrumento de la comunidad, cuanto porque su propia infraestructura carecería de sentido sin la intercomunicación y el acuerdo implícito o explícito, según los casos. Desde esta perspectiva, no sólo es necesario un acuerdo en torno a las definiciones, sino también en cuanto a los criterios de uso de dichas definiciones.

La significatividad lingüística depende, pues, según lo expuesto, de las reglas. Pero además toda regularidad sólo puede ser fijada en el contexto de

¹⁰ *Ibid.*, & 241, p. 217.

¹¹ Wittgenstein destaca que hay un tipo de proposiciones que no podemos poner en duda porque ellas constituyen nuestro sistema de referencia, son el fundamento de toda condición epistémica y lingüística. Ellas son las que constituyen ese trasfondo al que aludí anteriormente. (*Vid.* L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1988, secc. 83, 124 y 401.)

una comunidad, de unas formas de vida. No se puede seguir una regla privadamente, “seguir la regla’ es una práctica”¹² social.

Taylor vincula el seguimiento de la regla con un tipo de comprensión a la que denomina comprensión encarnada.¹³ Si bien las reglas son aprehendidas por adiestramiento, esto no implica, según el filósofo canadiense, que actúo sin razones, que no puedan darse o pedirse razones. Por el contrario, considera que el trasfondo incorpora verdaderamente una comprensión; esto es, una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados. En este caso los vínculos no serían simplemente *de facto*, sino que generarían un tipo de sentido, que es precisamente el que trataríamos de explicitar. De manera que: “situar nuestra comprensión en las prácticas —nos dice Taylor— es entenderla como implícita en nuestra actividad y, por tanto, como excediendo de lejos todo aquello con lo que llegamos a formarnos representaciones”.¹⁴ Se trata entonces de insistir en la relación entre significatividad, trasfondo y comunidad.

Ahora bien, se podría pensar que, desde esta perspectiva, son absolutamente incomprensibles e intraducibles los lenguajes articulados en otros contextos, estructurados bajo otras reglas, en definitiva, las otras culturas; y sostener, tal como hace Rorty, que “no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado, y hallar un metaléxico que de algún modo dé cuenta de *todos* los léxicos *posibles*, de todas las formas posibles de juzgar y de sentir”.¹⁵ Estoy de acuerdo con el filósofo estadounidense en su lectura del lenguaje como contingente, tal como se ha venido desbrozando a lo largo de la exposición; en cambio, discrepo de las consecuencias políticas y éticas que dicho pensador deriva de ello. Ciertamente que no es posible hallar un metaléxico que abarque todos los léxicos posibles, ni deseable añadiría yo. El punto

¹² *Ibid.*, & 202. Una de las cuestiones que se le pueden plantear a Wittgenstein es: ¿Cómo es posible asegurar la identidad de aplicación de una regla, de usos de una expresión? Para contestar hay que tener presente:

a) Para Wittgenstein la única justificación filosófica sobre el uso de una expresión lingüística no es otra que el uso mismo o aplicación de la expresión lingüística. (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, & 198, pp. 199-201.)

b) Para Wittgenstein la idea de un lenguaje privado es disparatada. Todo lenguaje es público. (*Ibid.*, & 201-202, p. 203.)

Hay que tener en cuenta el concepto de concordancia en relación con el conocimiento y aplicación de una regla. Hay que distinguir, primero entre si un sujeto observó una regla y segundo, la cuestión conceptual ¿todos siguen una misma regla? (véase, *ibid.*, & 206, & 217, & 219, pp. 205 y 211.)

¹³ Cf. Ch. Taylor, “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, pp. 221-238.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 18.

es que las condiciones en que se usa una regla no son un todo cerrado. Es decir, tampoco los léxicos son algo dado, con límites definidos. Los cambios en las *formas de vida* posibilitan la creación de nuevas reglas, sin que esto signifique su absoluta arbitrariedad. Lo que se está señalando es su carácter precedero en función de las formas de vida. Surgen nuevas reglas que hacen que no apliquemos las anteriores al tiempo que abandonamos determinadas *formas de vida*. El conjunto de normas que regulan los usos y los juegos de lenguaje abre la noción misma de límite que se articula en torno a una forma de vida. Las reglas gramaticales no determinan una idea de límite restrictiva, demarcadora; tales límites no fijados *a priori*, sino que son, por el contrario, flexibles, arbitrarios.

Así, la imagen que una comunidad tiene de sí misma y que se muestra en su lenguaje, en su simbolización del mundo, es el resultado de un proceso complejo de construcción constante donde el pasado se integra con la realidad actual. Las formas de vida cambian irremediable y afortunadamente. En ocasiones, en el enfrentamiento con otras comunidades (dominantes o dominadas).

¿Cómo incide este planteamiento en la noción de verdad que estamos manejando? ¿Ya no podemos hacer juicios de verdad? Significa que todo es relativo, o que todo vale. O aplicado a otras concepciones culturales, ¿tenemos que creer que el rezo del curandero, por ejemplo, tengan algún efecto sobre mi dolor de muelas? Por supuesto que no, pero reconocemos otros propósitos humanos esenciales. Vemos qué tan importante es para los seres humanos dar sentido a su mundo, encontrar algún significado a las cosas que experimentan. Y asumimos los límites propios como igualmente relativos.

Es importante tener en cuenta que no se trata de superar nuestro propio punto de vista, el que nos viene dado en el lenguaje de nuestra comunidad, para ponernos dentro del otro. Esta idea presupone que somos capaces de alcanzar la neutralidad absoluta —ese metaléxico del que habla Rorty—; por el contrario, es necesario asumir el trasfondo propio, asumir que nuestra comprensión está contextualizada¹⁶ o encarnada, recurriendo de nuevo a la terminología tayloriana.

El lenguaje debe ser visto como una actividad que se crea y se recrea en el habla. El lugar primario de éste es la conversación, el diálogo. Esta apreciación puede hacerse también para el diálogo entre las culturas. El otro me cuestiona a mí, cuestiona los límites de mi mundo, me obliga a recrearme. No sólo es la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes.

¹⁶ Es contextualizada. El verbo “está” sugiere algo momentáneo. Lo que se quiere decir es que la comprensión no puede darse más que en contexto.

Una buena parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y del mundo se lleva a cabo por medio de la acción dialógica. [...] el propio lenguaje sirve para establecer, en un cierto número de niveles privados y públicos, espacios de acción común. Lo cual significa que nuestra identidad nunca está definida simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. Nos sitúa también en algún espacio social. Nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de las acciones dialógicas.¹⁷

Del mismo modo, la identidad de una comunidad no es algo dado, sino la imagen que se forma de sí misma. Ésta cambia y se transforma según las circunstancias históricas. Tampoco es la misma en todos los sectores de la sociedad, e imágenes distintas de sí pueden coexistir en una misma cultura. En palabras de Luis Villoro, “la identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una representación ideal por proyectar”.¹⁸

La cultura no es una manera uniforme y establecida de vida, está constantemente en cambio debido a la lucha constante entre lo aceptado por la mayoría y las razones y valores que una minoría crítica propone, sin abandonar por ello las creencias básicas de esa cultura. Al tiempo que incide el acercamiento a otras culturas con las que la comunidad se identifica o de las que se separa. La comunidad cultural es difícil de delimitar pero es posible distinguir un cierto modo de vida compartido, el uso de ciertas reglas y costumbres y, además, ciertos rituales institucionalizados. La identidad cultural no es algo dado, como señalé, inamovible, sino una constante creación colectiva que modifica sus “límites” en el contacto con “lo otro”. Es posible, pues, superar los límites de la propia forma de vida o cultura. Esta posibilidad se abre en el momento que partimos de una noción de razón plural, no de *la razón*, sino de racionalidades diversas. No hay un punto de vista privilegiado, ni un metalenguaje abarcador de todos los lenguajes posibles desde el cual establecer *la* verdad o *el* sentido. El mundo puede ser accesible desde diversos paradigmas, todos igualmente válidos. La realidad, entonces no es una y única sino multiforme, dependiente de las distintas maneras de “configurarse”.¹⁹

¹⁷ Ch. Taylor, “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, p. 230.

¹⁸ Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Estado plural y pluralidad de culturas*. Paidós/UNAM, 1998, p. 149.

¹⁹ Cf. L. Villoro, “Estadios en el reconocimiento del otro”, en *op. cit.*, p. 168.

El desafío

La idea de cultura que potencia la epistemología clásica es esencialmente monológica, pero lo que se requiere es el fortalecimiento del carácter dialógico. Para ello es preciso hacer explícito que tanto la identidad del sujeto como la de la comunidad a la que pertenece no son una esencia dada, sino una construcción que depende del reconocimiento. En este sentido, Taylor y Villoro coinciden al defender una política igualitaria, como forma de apertura a valores comunes a todos los miembros de una sociedad. La justicia no es un mero procedimiento para la convivencia de puntos de vista diversos. Es necesario apelar a una voluntad común, no como algo dado sino como algo construido, más aún, en constante construcción, para la realización de un orden ético que no derive de las elecciones particulares o de grupo. En ningún caso se está prescindiendo entonces de una serie de principios o valores morales que estructuran los comportamientos; lo que se defiende es la pertinencia de concebirlas como una posibilidad –asumiéndolos como nuestra opción, mi opción– de forma que se posibilite la coexistencia entre diferentes culturas. El yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo es una quimera. El reconocimiento del carácter procesal de la construcción de la identidad, ya sea personal o de la comunidad, y la asunción de nuestra condición compleja, heterogénea e histórica nos reta a asumir esa misma identidad como “escenario del conflicto” en palabras de Manuel Cruz.²⁰

También en el ámbito de la ética es necesario tener presente que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad. Esta idea nos lleva más allá del contrato o del concepto utilitario de sociedad como instrumento de felicidad.²¹

El hecho de que existan, es más predominen, las relaciones de dominación no debe desalentarnos en el intento de perseguir como ideal regulativo la efectividad del diálogo intercultural. Y no existe otra manera más que asumiéndonos como miembros de una comunidad, que es la que moldea en gran parte nuestro modo de concebirnos, y lo que es más, conscientes de que la propia comunidad a la que pertenecemos se reconoce a sí misma, fija sus

²⁰ Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 23.

²¹ Asumo explícitamente la posición de Taylor en su conocido artículo “La política del reconocimiento”, donde afirma que “nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el mal reconocimiento por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos” (Ch. Taylor, “La política de reconocimiento”, en *Ensayos filosóficos*, p. 293).

límites u horizontes normativos en el encuentro constante con las otras comunidades. Necesitamos de los otros, para la definición de nuestra propia identidad no sólo como personas sino también como comunidad, como pueblo.

El multiculturalismo supone, en definitiva, un enfrentamiento a los límites de mi propia forma de vida, esos que eran meramente implícitos. Articulo estos límites para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles sino como posibilidades. Así, la comprensión del otro cambia mi auto-comprensión, me obliga a cuestionar los límites, los bordes mismos de mi cultura. Comprender al otro exige relativizar mi concepción, la cultura propia. Es necesario superar la tentación de privilegiar uno de los lenguajes, aquel en el que construimos el mundo. Éste es el desafío.

*Hilbert, Kant y el fundamento de las matemáticas*¹

Carlos Torres Alcaraz

Una de las figuras más sobresalientes de la matemática contemporánea es, sin duda alguna, David Hilbert (1862-1943), no sólo por su destacada obra científica, sino porque en sus manos esta disciplina adquirió una fisonomía que ha perdurado hasta nuestros días, y que se caracteriza por el uso generalizado del método axiomático. Su nombre está indisolublemente ligado a teorías de la más diversa índole, muchas de las cuales le deben en gran medida sus métodos y orientación.² Además de su versatilidad como matemático, podemos decir que su preocupación por tantos y tan diversos temas no se dio en forma aislada, sino que siempre estuvo acompañada por una profunda reflexión en torno a la naturaleza de las matemáticas, donde podemos observar un retorno a la filosofía crítica de Kant, al menos en los siguientes aspectos: 1) niega o evita la metafísica y reduce la filosofía de las matemáticas a una teoría sobre el conocimiento matemático y 2) separa el conocimiento matemático de sus aspectos psicológicos, para sólo concentrarse en su forma lógica. De su concepción de las matemáticas y del vínculo de ésta con la filosofía de Kant es de lo que me quiero ocupar en las siguientes líneas, sobre todo en referencia con la primera fase de sus investigaciones —aquella en que examina los principios de la geometría—, pues en ella se encuentra la raíz de lo que más tarde será un programa tendiente a fundamentar la matemática clásica, que con tanto cuidado afinara en la década-

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue leída en las Jornadas de Historia y Filosofía de la Ciencia que se llevaron a cabo del 20 al 22 de mayo de 1999 en el Centro de Investigación en Matemáticas (CIMAT) en la ciudad de Guanajuato, Gto. Quiero agradecer a Isabel Cabrera, Jaime Óscar Falcón, Juan José Rivaud y Pedro Stepanenko sus finas observaciones.

² Entre las áreas en que trabajó se encuentran las siguientes: física matemática, teoría de los invariantes, teoría de los ideales de polinomios, teoría de los números algebraicos, geometría elemental, cálculo de variaciones, teoría de las ecuaciones integrales, análisis funcional, ecuaciones diferenciales y lógica matemática.

da de los años veintes y que a tantos equívocos ha dado lugar en cuanto a su concepto de esta ciencia.³

En efecto, si tomamos como guía la abundante literatura sobre el tema, es muy probable que terminemos por creer que la visión que Hilbert tiene de la matemática es lo que podemos llamar un *crudo formalismo*, según el cual esta disciplina consistiría en una colección de teorías formales carentes de todo contenido y sujetas a estrictas reglas de manipulación simbólica. Un punto de vista similar al que Carnap sostuvo en la década de los años treinta.⁴ Creo que ésta es una imagen muy limitada de la concepción que Hilbert tiene de las matemáticas y atañe a ciertas ideas propias del último periodo de sus investigaciones en torno al fundamento de las matemáticas. Ciertamente, en ella habla de formalizar las matemáticas a fin de llevar a buen término su fundamentación lógica, mas confundir el método con una posición filosófica me parece un error. Creo, por el contrario, que la propuesta sintáctica propia de esta fase de su carrera opaca la verdadera visión que tenía de las matemáticas y que debemos recuperar. Al respecto me propongo reconsiderar el papel que asigna al método axiomático y a la formalización en las matemáticas, mostrando con ello que Hilbert, lejos de ese tajante formalismo que se le atribuye, ve en ellas algo más que una colección de teorías formales, y que para él la estricta formalización es tan sólo un instrumento que posibilita el examen de la estructura deductiva de las teorías, a fin de dotarlas de un fundamento lógico. Asimismo, quiero mostrar cómo su concepción de las matemáticas se sirve de algunas ideas extraídas de la filosofía de Kant, lo que permite distinguir su pensamiento del formalismo extremo de Haskell B. Curry o del logicismo de Gottlob Frege y Bertrand Russell.⁵

Los fundamentos de la geometría

Podemos acercarnos al pensamiento de Hilbert en torno a la naturaleza de las matemáticas observando cómo procede al momento de fundamentar la geometría.

³ Pese al interés que reviste el llamado *programa de Hilbert*, en estas líneas no me ocuparé mayormente de él, en parte porque mi propósito es otro, y en parte porque de suyo es digno de un estudio independiente. No obstante, este trabajo se puede entender como un primer paso en esa dirección.

⁴ Cf. Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*. Nueva York, Harcourt Brace, 1937.

⁵ Cf. Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*. Nueva York, Dover, 1976; Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*. Jena, H. Pohle, vol. 1, 1893, y Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*. Londres, George Allen and Unwin, 1903.

En 1899 Hilbert publica un libro titulado *Grundlagen der Geometrie*⁶ (al que nos referiremos como “los *Grundlagen*”) en el que expone una nueva base axiomática para la geometría euclidiana. Se puede decir que en este trabajo se encuentra la primera exposición moderna del método axiomático, en el que las limitaciones de la axiomática material de Euclides se ven por fin superadas. Se trata de la misma noción de teoría axiomática que con tanta naturalidad se ha extendido a prácticamente todas las ramas de la matemática moderna.

En los *Grundlagen* la geometría es tratada como un sistema hipotético-deductivo que depende de las definiciones implícitas de los conceptos de los objetos espaciales y de las relaciones que contienen los axiomas, y no de la descripción de su contenido intuitivo. Una novedad que se presenta en el texto es que al sistema de axiomas se le exige que satisfaga los requisitos lógicos de consistencia, independencia y completud, y se incluyen algunas pruebas relativas, construidas a propósito, de tales hechos por medio de ciertas interpretaciones *sui generis* de los términos primitivos. De este modo, si alguien preguntara en el contexto de la teoría axiomática ¿qué son los puntos?, ¿qué son las líneas?, la única respuesta sería “cualquier sistema de objetos y relaciones entre ellos que satisfaga estos axiomas”, y le mostraría la lista de los postulados. Podemos decir entonces que para Hilbert, los axiomas definen de manera implícita los conceptos básicos contenidos en ellos.

Esta postura no fue del agrado de todos, ni fue, como veremos, tan rigurosa como pudiera parecer a primera vista. Por ejemplo, Frege le reprocha que con base en sus definiciones no se puede saber si un reloj de bolsillo es un punto, pues en ningún sitio se da una explicación de este concepto.⁷ Aun así, una respuesta a su pregunta es que un reloj de bolsillo será un *punto* en caso de que forme parte de un sistema de objetos que satisfagan los axiomas.⁸

Comparativamente, una diferencia radical de los *Grundlagen* con la exposición axiomática de Euclides es que los objetos denotados por los términos geométricos (puntos, líneas, planos, etcétera) no son entidades intuitivas, sino seres de los que lo único que “sabemos” es lo enunciado por los axiomas, y de los que nada podemos saber que no se deduzca de estos últimos,

⁶ David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*. Leipzig/Berlín, Teubner, 1899. Se cuenta con una traducción al inglés que incorpora algunas adiciones hechas por Hilbert a la edición francesa de 1899: D. Hilbert, *Foundations of Geometry*. Trad. de E. J. Townsend. La Salle, Open Court Publishing, 1962.

⁷ Cf. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Londres, Blackwell, 1980.

⁸ Esta polémica entre Hilbert y Frege es de gran interés y merece algo más que una simple mención como la que aquí hago. No obstante, las limitaciones de espacio me hacen imposible extenderme en ella todo lo que quisiera.

evitándose de esta manera toda referencia a algo externo al sistema. Asimismo, dado que el propósito de la axiomatización es desarrollar la teoría al margen de la intuición o de la experiencia, los axiomas no se pueden justificar apelando a su evidencia, sino que son simplemente proposiciones que se asumen como punto de partida de la demostración.⁹

En cuanto a su sustento, podemos ver que Hilbert abandona toda pretensión de fundar la geometría en lo real, es decir, de utilizar como soporte la idea de que describe relaciones entre objetos predeterminados. Ya no se tiene, como en Euclides, un conjunto de objetos geométricos privilegiados de cuya realidad se está convencido, ni proposiciones en el sentido clásico del término, que no sólo enuncian un contenido sino que se afirman a título de verdades. Ahora lo único que sabemos de los objetos geométricos es lo que establecen los axiomas, y ya no viene al caso preguntar ¿qué son los puntos y las líneas?, sino ¿qué propiedades tienen los puntos y las líneas? En este sentido, *el único fundamento de la teoría axiomática es su coherencia lógica*, es decir, la propiedad de ser no contradictoria.¹⁰

Hilbert aborda este problema en los *Grundlagen*. De hecho, este ensayo constituye el punto de partida de sus investigaciones en torno al fundamento de las matemáticas, y con base en él pudo implantar el método axiomático no sólo en la geometría, sino en prácticamente todas las ramas de la matemática y la física. El libro contiene un capítulo dedicado a investigar cuestiones que hoy en día se denominan *metamatemáticas*, en las que los objetos de estudio ya no son aquellos de los que se ocupa la teoría (puntos, líneas, planos, etcétera), sino la teoría misma, sus proposiciones. De estas investigaciones la primordial es la destinada a establecer la consistencia de los axiomas, que sólo logra en forma relativa, pues lo único que consigue es exhibir un

⁹ Esto último significa que para los fines de la demostración el significado que pudieran tener los axiomas es irrelevante, pues lo único que importa de ellos es el entramado de relaciones a que dan lugar. Por tanto, los términos iniciales, junto con las relaciones básicas, permanecen como algo no definido en el sistema, impidiéndose así que en las demostraciones intervengan elementos extraños a la teoría, como sucede, por ejemplo, en los *Elementos* de Euclides, donde el significado de los términos iniciales o las figuras que acompañan a la demostración llevan a conclusiones que no se siguen de los axiomas. En este sentido, la obra de Hilbert se debe considerar como una continuación de la de Euclides, en la que los defectos de su construcción habrían de ser corregidos.

¹⁰ En otras palabras, en los *Grundlagen* lo único que se tiene es un sistema de enunciados formales —axiomas de enlace, de orden, de paralelismo, etcétera— cuya validez no deriva del hecho de que se refieran a objetos claros y distintos, sino de su coherencia lógica. Un movimiento hipotético puro, independiente de la estructura en que se origina, y en el que la verdad de los teoremas está condicionada a la de los axiomas.

modelo aritmético de los axiomas geométricos, mostrando que no son más que una expresión distinta de los hechos del álgebra lineal y de la teoría de las ecuaciones lineales.¹¹

En cuanto al origen de los conceptos y de los axiomas geométricos, Hilbert lo ubica en el ámbito de la intuición, mas no el de la intuición pura, sino en la consideración de lo que la intuición sensible supone. No ve en los axiomas verdades necesarias, sino proposiciones que pueden ser refutadas por la experiencia o incluso ser contradictorias entre sí: la intuición también nos puede engañar (por ello la necesidad de las pruebas de consistencia). En esto no concuerda con Kant, que sostiene que los juicios de la geometría son sintéticos *a priori*.

El marco teórico de los *Grundlagen*

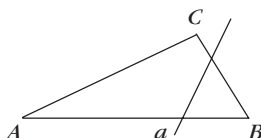
En los *Grundlagen* podemos reconocer la simiente de las ideas que Hilbert habría de desarrollar más adelante sobre el papel de la axiomatización y su lugar en la matemática moderna. Para él, su obra es una continuación de esa larga tradición que inicia con los griegos, consistente en construir una teoría racional de la estructura del espacio en la que, sin embargo, todos saben de qué es de lo que se está hablando. De ahí que eligiera un conjunto de términos rayanos con la intuición y prefiriera el empleo del lenguaje ordinario antes que el más preciso simbolismo lógico de Peano.¹² Al referirse a los axiomas para la geometría dice de éstos que expresan “ciertos hechos, conexos entre sí y fundamentales, de nuestra intuición”.¹³ Para aclarar este punto veamos cómo expone uno de sus axiomas:

¹¹ Sin entrar en detalles diremos que el modelo para la geometría euclidiana se determina con base en el sistema de los números reales, de modo que Hilbert, al probar la consistencia del sistema, supone algo externo a él. No obstante, esto no significa que tal referencia viole el principio de que el desarrollo de la teoría se ha de dar evitando toda referencia a algo externo a la misma. Decir lo contrario es incurrir en un grave error: la prueba de consistencia relativa no establece nada acerca de los objetos geométricos (nada dice de los puntos, las líneas y los planos), sino que informa acerca de las propiedades lógicas de la teoría, lo cual no se contrapone al desarrollo formal de la teoría. En otras palabras: al investigar las propiedades lógicas de la teoría Hilbert recurre a nociones semánticas, pero al derivar sus teoremas no lo hace.

¹² Cf. *Selected Works of Giuseppe Peano*. Toronto, Universidad de Toronto, 1973, especialmente el trabajo “Studies in Mathematical Logic” de 1897, reproducido en el capítulo XVII.

¹³ D. Hilbert, *Foundation of Geometry*, p. 3. Obviamente, Hilbert se refiere a nuestra intuición geométrica.

II.4 (Postulado de Pasch) Una línea que corta un lado de un triángulo y que no pasa por ninguno de sus vértices deberá cortar también otro lado del triángulo.



Lo que sorprende de esta presentación es que Hilbert acompaña al axioma con una figura de la que no dice nada y de la que no hace ningún uso más adelante. ¿Por qué entonces su presencia? La respuesta se puede buscar en las palabras introductorias a los *Grundlagen*. Dice Hilbert:

La geometría —al igual que la aritmética— requiere para su desarrollo sistemático sólo de un reducido número de principios básicos simples. Estos principios son conocidos como axiomas de la geometría. Establecer axiomas para la geometría e investigar la forma en que se relacionan entre sí es un problema que se ha discutido desde la época de Euclides en diversas y admirables contribuciones a la literatura matemática. El problema en cuestión equivale al análisis lógico de nuestra intuición espacial.¹⁴

La última frase no es circunstancial, sino una declaración de propósitos. Esto lo aclara Hilbert al colocar al principio del libro, a manera de epígrafe, las siguientes palabras, tomadas de la *Crítica de la razón pura* de Kant: “Así, todo conocimiento humano se inicia con intuiciones, pasa de éstas a los conceptos y termina en las ideas”.¹⁵ Podemos decir entonces que la figura que acompaña

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, p. 566 [A702, B730]. La voz que Kant utiliza para referirse a la intuición, “Anschauung”, tiene en alemán una acepción un tanto más precisa que en español. El significado literal de “Anschauung” sería *intuición con una fuerte carga de evidencia*. Por ejemplo, Kant diría que un juicio como “el camino más corto entre dos puntos es la línea recta” toma toda su fuerza en la siguiente figura:



y añadiría que sin esta intuición el juicio no tiene fundamento. Es así que el carácter sintético *a priori* que Kant atribuye a este juicio descansa en la evidencia intuitiva, en el *Anschauung*. En español, para expresar el origen intuitivo de este juicio, deberíamos

al postulado de Pasch es la intuición que explica al axioma, y que éste expresa tal hecho de la intuición en términos de una relación entre los conceptos de “línea”, “triángulo”, “pasar por” y “cortar” (volveremos a esto en la siguiente sección). Pero en su conjunto, la axiomatización constituye una *idea* en el sentido de Kant, es decir, un objeto de la razón que carece de realidad y que en su perfección sobrepasa la posibilidad de la experiencia.

En efecto, una vez empalmados los conceptos geométricos en una teoría, ésta no es susceptible de una comprobación plena, y veo en ello la razón por la cual Hilbert cita el pasaje de Kant: la geometría, una vez expuesta como un sistema axiomático, tiene la misma condición que las ideas, pues en su conjunto trasciende toda posibilidad de verificación absoluta. Por ejemplo, para verificar el postulado de las paralelas habría que recorrer el espacio *al infinito*, lo cual resulta imposible. La cita de Kant es por tanto exacta para Hilbert.¹⁶

En una conferencia pronunciada en 1917 sobre el pensamiento axiomático, Hilbert trata el tema de la axiomatización en su forma general con la siguientes palabras:

Si consideramos en conjunto los hechos que conforman una cierta esfera del conocimiento más o menos comprensiva, nos percatamos de inmediato de que la totalidad de los mismos es susceptible de un orden. La ordenación se lleva a cabo recurriendo a una cierta *trama de conceptos* relacionados entre sí, de tal manera que a cada objeto y a cada hecho del campo de conocimiento de que se trata le correspon-

darle la siguiente forma: “Veo que el camino más corto...”, o “*A mi modo de ver*, el camino más corto ...”, incorporando de esta manera el sentido del vocablo alemán.

¹⁶ Una diferencia entre Hilbert y Kant es que para el segundo los objetos matemáticos son representaciones *a priori* en la intuición (sin que esto quiera decir que pertenecen sólo a la razón), mientras que para el primero éstos son idealizaciones de lo dado en la intuición sensible (no debemos olvidar que Hilbert ya tiene conocimiento de las geometrías no euclidianas, y no puede seguir argumentando que dichos objetos pertenecen a la intuición pura). En este sentido, Hilbert considera que el espacio matemático es una libre construcción convencional que, aunque creada a partir de intuiciones, en su producto final ya no depende de ellas. Al respecto sostiene que la geometría no es sino parte del sostén teórico de la física, y que su concordancia con el espacio físico se apoya en un ajuste progresivo entre la intuición y la experiencia. No obstante, esto no significa que para él la construcción de una teoría matemática no presuponga cierto tipo de comprensión *a priori* de la realidad, pero en su opinión este apriorismo no va más allá de la intuición del signo. En este sentido, juzga que Kant sobrestimó el papel y el alcance del *a priori* en esta disciplina. Cf. I. Kant, *op. cit.*, pp. 70 y 82-90 [B41 y B59-73] y D. Hilbert, “La connaissance de la nature et la logique”, en *Einsegnement mathématique*, vol. xxx, 1931, pp. 23-31.

da, respectivamente, un concepto de esa trama y una relación lógica entre conceptos de la misma. La trama de conceptos no es otra cosa que la *teoría* de esa esfera del saber.¹⁷

El análisis lógico al que Hilbert hace referencia en los *Grundlagen* consiste entonces en precisar los conceptos y la relaciones básicas de la teoría, y en determinar las proposiciones relativas a los elementos que sirven como base de la trama de conceptos, es decir, como punto de partida de la demostración. Es una regla implícita que tras su axiomatización, la teoría se ha de desarrollar al margen de la intuición, las figuras o la experiencia, siendo la demostración el único medio para establecer sus proposiciones. Por tanto, el fruto del análisis lógico de una esfera determinada del conocimiento es una teoría en la que se han reemplazado los objetos propios de ese dominio por conceptos abstractos, los vínculos materiales entre los objetos por relaciones entre los conceptos correspondientes, y la *deducción* material (es decir, los vínculos causales entre los hechos observables) por deducciones formales que proceden con estricto apego a las leyes de la lógica. Un riguroso orden formal que prescinde del significado de los términos considerados.

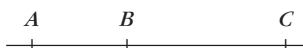
Análisis lógico e intuición espacial

Según parece, Hilbert comparte con Kant la idea de que el conocimiento teórico sólo adquiere significado y objetividad en las intuiciones básicas del entendimiento, y comparte con él la idea de que la intuición es una innegable fuente de conocimientos.¹⁸ En este sentido, ve en la axiomatización una forma de ordenar las teorías a que da lugar la intuición, esclareciendo sus conceptos y supuestos básicos. Es por ello que la axiomatización de la geometría tiene como punto de partida el análisis lógico de nuestra intuición espacial, a fin de determinar su forma abstracta. Por su parte, los axiomas son el resultado de precisar la forma lógica de ciertos juicios relativos a conceptos espaciales de los que, supuestamente, derivan las propiedades relevantes del espacio. El resultado es una teoría cuya exposición se realiza al margen de toda intuición y que ya no depende de ella. Éste es precisamente el sentido del análisis lógico.

¹⁷ D. Hilbert, "El pensamiento axiomático", en *Fundamentos de las matemáticas*. Trad. de Luis Felipe Segura. México, UNAM, 1993, p. 23.

¹⁸ Esto no quiere decir que para Hilbert la aritmética transfinita de Cantor o la teoría de los números reales, que suponen el infinito y rebasan el plano de lo intuitivo, no tengan sentido, sino que en realidad no son conocimiento de nada.

Aclaremos el punto anterior con un ejemplo específico. En parte, el análisis lógico consiste en investigar cómo se vinculan entre sí los *puntos* y las *líneas* de nuestra intuición, y considerar el tipo de relaciones a que estos vínculos dan lugar. Por ejemplo, dicho análisis nos lleva a situaciones como la siguiente. Observemos la figura:



Como se ve, si tres puntos A, B, C están en una línea recta, uno y sólo uno de ellos está entre los otros dos. La validez de esta afirmación descansa en la evidencia de los sentidos, en la intuición espacial, y en ella se observa la manera en que puntos y líneas se enlazan para dar lugar a una relación de orden entre los puntos.

1) La intuición nos “dice” que si nos movemos de A a C , pasaremos por B .

2) También nos “dice” que si nos movemos de B a C no pasaremos por A , incluso si continuamos el movimiento indefinidamente. Esto es parte de la naturaleza de la línea recta según nuestra intuición.

Podemos entonces reunir las proposiciones anteriores y escribir un axioma: II.3 Si A, B y C son tres puntos distintos en una misma línea, entonces uno y sólo uno de ellos está entre los otros dos.

Este último enunciado expresa la *forma* de nuestra intuición espacial, y cualquier representación de los conceptos de “punto”, “línea” y “estar entre” habrá de sujetarse a ella, pues así son los puntos y las líneas en esta geometría. Una característica del axioma II.3 es que garantiza que la línea recta no vuelve sobre sí misma:



Hasta aquí, Kant estaría de acuerdo con el modo de proceder y las conclusiones alcanzadas. No obstante, para Hilbert el límite que separa el *a priori* de la experiencia se traza de otra manera, reconociendo que la geometría no es una determinación sintética y *a priori* de las propiedades del espacio, sino una rama del marco conceptual de la física.¹⁹ Si, por ejemplo, interpretamos “línea” como “rayo de luz” podríamos encontrar, en relación con las figuras anteriores, que al movernos de B hacia C , al continuar el movimiento

¹⁹ Cf. D. Hilbert, “La connaissance de la nature et la logique”, en *op. cit.*

“en línea recta” también pasemos por A (es decir, que los rayos de luz en el espacio físico siguieran trayectorias cerradas). Pero entonces diríamos que el concepto de “línea recta euclidiana” no es aplicable a los rayos de luz, o que éstos describen trayectorias rectilíneas, pero que el espacio no es euclidiano.

Los físicos relativistas convienen en la segunda alternativa, pero hay que tener claro que se trata de un acuerdo. La matemática no legisla acerca de la estructura del espacio físico, ni dice qué objetos de éste son los correspondientes a la línea recta. Por lo demás no podría hacerlo. El propósito del análisis lógico que practica Hilbert es elaborar una teoría acerca del espacio de nuestra intuición —no acerca del espacio físico o del espacio como condición de posibilidad de toda experiencia—, y ordenar dicha teoría con apego a la lógica. En esto abandona la propuesta de Kant que, por otra parte, ya no era sostenible a principios del siglo veinte. Tampoco es el propósito del análisis lógico dar una definición explícita de los conceptos de “punto”, “línea”, etcétera, como pretende Frege.²⁰

Por otra parte, para llevar a cabo el análisis lógico de nuestra intuición espacial es imprescindible separar la forma del contenido: la lógica no se ocupa de hechos de ninguna especie, sino de relaciones entre conceptos y deducciones. Así, el resultado del análisis no puede ser otra cosa que el establecimiento de un orden de construcción de conceptos y de un orden deductivo entre proposiciones, como habría pretendido Euclides sin lograrlo del todo.²¹

No obstante, y este es uno de los puntos centrales de mi argumento, Hilbert no olvida que no es la lógica sino la intuición la que convierte a la geometría en un desafío para el entendimiento humano, en lugar de uno más entre una infinidad de ejercicios intelectuales arbitrarios. Por ello, el lenguaje de los *Grundlagen* es, lo repito, el de la geometría elemental, siempre cercano a la intuición. Esto explica la profusión de figuras, algunas de gran belleza, que sin intervenir en las demostraciones aclaran el texto mostrando aquello de lo que se habla. Hilbert practica con excelsitud un juego formal en el que ciertos

²⁰ Por otra parte, nada nos asegura que el análisis lógico será capaz de precisar el contenido de nuestra intuición en todos los casos. Más bien, parece que el lenguaje no es el medio adecuado para hacerlo. El teorema de Lowenheim-Skolem es una evidencia en contra de la capacidad de nuestro lenguaje para abarcar el contenido de nuestra intuición, e incluso la existencia de modelos no estándar numerables de los axiomas de Peano parece ser suficiente.

²¹ En este sentido, la obra de Hilbert es efectivamente una continuación y *puesta en forma* de la de Euclides, quien, como sabemos, no logró independizar la demostración de las intuiciones subyacentes. Prueba de ello es el hecho de que no reconoció ciertos axiomas que correspondían a otras tantas intuiciones (*v. gr.*, los axiomas de orden o el postulado de Arquímedes) que, sin embargo, intervienen inadvertidamente en las demostraciones, sobre todo a través de las figuras.

significados prohibidos están siempre ahí, presentes, dando sentido a la teoría, pero sin que se les pueda acusar de nada, pues cuando se les quiere inculpar de algún delito lo único que permanece en su lugar son expresiones vacías. Se trata de un equilibrio que supo mantener a la perfección: separa a las palabras de sus denotaciones, mas no lo suficiente como para que éstas no sigan dando sentido a la teoría. En la geometría el único sustento formal de los teoremas es la demostración, pero es la intuición la que señala el camino.

Consistencia y existencia matemática

Respecto a la existencia matemática, Hilbert la define por la falta de contradicción, sentido mucho más débil que la existencia empírica. Con ello también evita internarse en el realismo conceptual, conservando a la vez un sentido matemático para los enunciados de esta ciencia. Decir que una noción matemática *existe* significa simplemente que la podemos caracterizar axiomáticamente sin incurrir en contradicciones. No se trata de que la no contradicción sea la señal de una entidad preexistente, sino que la noción matemática de *existencia* es lo mismo que *ser no contradictorio*. Así lo hace saber a Frege en una carta: “De la verdad de los axiomas usted deduce que no pueden contradecirse entre sí, mientras que yo, por mi parte, creo lo contrario, que cuando los axiomas no se contradicen entre sí, por ese motivo son verdaderos, y por ese motivo los objetos que definen existen”.²²

Lejos de tener un carácter absoluto, para Hilbert la verdad y la existencia matemáticas participan de la relatividad de la no contradicción. Por ejemplo, para él la noción central de la teoría de conjuntos de Cantor, la de *infinito actual*, aunque no se puede representar *a priori* en la intuición ni corresponde a nada empírico, tendrá plena existencia matemática cuando se pruebe que los axiomas que la definen no se contradicen entre sí. Con ello evita atribuir a la matemática conocimiento de algún tipo de realidad, o al menos convierte esta cuestión en algo irrelevante en relación con sus fundamentos. Esta postura antimetafísica se revela con toda claridad en el siguiente pasaje:

La matemática es una ciencia sin presuposiciones. Para fundamentarla no necesito a Dios, como lo hace Kronecker, o la suposición de una facultad especial de nuestro entendimiento en consonancia con el principio de inducción matemática, como lo hace Poincaré, o la intuición primaria de Brouwer, o, finalmente, como lo hacen Russell y Whitehead,

²² Carta mencionada por I. M. Bochenski, *Formale Logik*. Friburgo/Munich, K. Alber, 1955, p. 341.

axiomas de infinitud, reducibilidad o completud que de hecho son suposiciones materiales que no se pueden compensar con pruebas de consistencia.²³

En contra de lo que pudiera parecer, este pasaje no es un laudo formalista. En él, Hilbert no pretende dar cuenta de la naturaleza o esencia necesaria de las matemáticas, como Haskell B. Curry cuando afirma que “la matemática es la ciencia de los métodos formales”,²⁴ con lo que proclama que su esencia radica en el método formal como tal. Más bien, lo que dice es que para darle un fundamento, es decir, una base segura a la matemática, no necesita de supuestos metafísicos, sin por ello afirmar o negar que sea obra de Dios, presuponga facultades especiales, o esté referida a un mundo inmaterial de esencias matemáticas. Es más, hacia 1904 Hilbert llega a la conclusión de que en la base de la matemática se halla una forma de pensamiento intuitivo que procede sin supuestos axiomáticos —él le llama *matemática finitista*— misma que más tarde trataría de convertir en la base para las pruebas de consistencia absoluta.

Aunque no se cuenta con una definición rigurosa de la misma, por *matemática finitista* se entiende aquella parte de las matemáticas en la que la evidencia descansa en la intuición sensible. En ella, las demostraciones se apoyan en exclusiva en la consideración de objetos concretos (combinaciones de signos, por ejemplo) y sus relaciones mutuas. Esto significa, entre otras cosas, que en la matemática finitista no se acepta ningún tipo de evidencia abstracta como, por ejemplo, la relacionada con las demostraciones de existencia por reducción al absurdo o con la noción de *construcción mental*. Al contrario, en todas las pruebas consideradas por Hilbert en este dominio sólo se apela a las propiedades combinatorias (espacio-temporales) de las combinaciones de signos consideradas, teniendo como único sostén la intuición del signo (a este punto habremos de volver en la siguiente sección).

Además, Hilbert considera que la matemática clásica es una extensión de esta forma básica del pensamiento intuitivo, la cual se obtiene al adjuntar, a esta última, nociones ideales que nada significan por sí mismas. En esto se arroga las mismas reservas que Kant cuando, en una conocida nota de la *Crítica de la razón pura*, dice:

El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*,

²³ D. Hilbert, “The Foundation of Mathematics”, en Jean van Heijenoort, ed., *From Frege to Gödel*. Trad. de Stefan Bauer-Mengelberg y Dagfinn Føllesdal. Cambridge, Universidad de Harvard, 1967, pp. 464-479.

²⁴ H. B. Curry, *op. cit.*, p. 14.

mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior es simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más.²⁵

En este sentido, y aun a costa de no poder verificar los enunciados de la matemática individualmente, Hilbert se niega a limitar esta ciencia a nociones descriptivas o a la construcción de conceptos en la intuición pura.²⁶ A diferencia de Brouwer y Poincaré, está dispuesto a admitir cualquier noción por medio de postulados siempre que no se incurra en contradicciones, independientemente de que tales nociones estén o no referidas a intuiciones.²⁷ Tal es el caso, por ejemplo, de la noción de infinito actual, en la que ve el complemento ideal de las nociones concretas de la matemática finitista:

El papel que resta al infinito es el de una idea, según la concepción kantiana de ésta, como un concepto de razón que supera toda experiencia y por medio de la cual se complementa lo concreto en el sentido de una totalidad. Pero a la vez, el infinito es una idea en la que podemos confiar sin reservas en el marco de la teoría que acabo de delinear. [La teoría en cuestión es la metamatemática, que asegurará su consistencia.]²⁸

Y si bien la noción de infinito no corresponde a nada en la realidad, Hilbert no ve en ello una razón para dejarla fuera de la matemática: “Podría ocurrir, no obstante, que el lugar propio y justificado del infinito no sea la reali-

²⁵ I. Kant, *op. cit.*, p. 25 [B xxvii, nota k].

²⁶ En su trabajo, ya citado, sobre los fundamentos de las matemáticas, dice al respecto: “Convertir en una exigencia universal que cada fórmula individual sea interpretable por sí misma no es de ninguna manera razonable; por el contrario, las teorías son de tal naturaleza que no necesitamos apoyarnos en la intuición o el significado a la mitad de un argumento” (Cf. J. van Heijenoort, ed., *From Frege to Gödel*, p. 475).

²⁷ A las nociones cuyos objetos no pueden ser dados en ninguna experiencia posible Kant las denomina *ideas de razón*. Al respecto, admite la posibilidad de extender el conocimiento mediante su adjunción a condición de que el sistema amplificado no sea contradictorio. No obstante, advierte que tal extensión no aumenta el conocimiento teórico y que su función es meramente práctica, punto en el que Hilbert coincide plenamente.

²⁸ D. Hilbert, “Acerca del infinito”, en *Fundamentos de las matemáticas*, p. 121.

dad, sino *nuestro pensamiento*. Y podría muy bien resultar que en éste el infinito asuma una función conceptual absolutamente imprescindible”.²⁹

La consistencia como único fundamento racional

Para Hilbert, el único soporte racional (no ontológico) de una teoría es su coherencia lógica, y su única justificación una prueba de consistencia.³⁰ Sólo que aquí se presenta un problema: si lo que se pretende es llevar a cabo un análisis de la demostración, no es suficiente con organizar la teoría con apego al método axiomático, sino que es preciso darle una forma concreta, accesible a la intuición que otrora nos dictara los axiomas de la geometría. Como es sabido, en este caso el recurso es la formalización, en la que las proposiciones de la teoría se representan por medio de fórmulas (combinaciones de signos) perfectamente definidas y las formas de argumentación ordinaria se reemplazan por reglas de inferencia explícitas que sólo atañen a la forma de las fórmulas involucradas, no a su contenido o al significado de sus símbolos.

Una representación de este tipo tiene como propósito convertir la demostración en un mosaico de fórmulas expuesto a la mirada, de manera que su correctud se pueda juzgar por medio de su inspección directa. En tal caso el enunciado de consistencia se convierte en un enunciado de la forma “no es posible derivar a partir de estos axiomas y con estas reglas de inferencia dos fórmulas que sean una la negación de la otra” y estaría referido a objetos que caen en el ámbito de la intuición sensible. Una demostración de consistencia de esta clase se podría sustentar en la intuición del signo y caería por tanto en

²⁹ *Ibid.*, pp. 87-88. En el mismo texto, Hilbert se declara un acérrimo defensor de la matemática transfinita con las siguientes palabras, ahora famosas: “Nadie podrá expulsarnos del paraíso que Cantor ha creado para nosotros”, dirigiéndose inequívocamente a Brouwer, quien ha manifestado su rechazo a la noción de infinito actual en matemáticas.

³⁰ No sólo las teorías matemáticas se hallan en esta situación: junto con ellas también se encuentran muchos otros campos del conocimiento, principalmente los pertenecientes a la física teórica. En cuanto a las pruebas de consistencia, pudiera parecer que, una vez axiomatizada una teoría, bastaría con referirla a otra que frente a ella se localizase en un plano más profundo. Así, por ejemplo, los modelos euclidianos para las geometrías de Riemann y Lobachevsky junto con el modelo algebraico para la geometría euclidiana, muestran que cualquier contradicción que se presente en alguna de ellas conduce necesariamente a un resultado similar en el sistema de los números reales. No obstante, este “reduccionismo” tiene un límite, que al parecer se halla en el terreno de la aritmética de los números enteros y la teoría de conjuntos. Ciertamente, para estas teorías no se tiene ninguna disciplina a la que se pueda apelar, por lo que en su caso el único recurso es probar directamente su consistencia.

la esfera de la matemática finitista, que si bien no es suficiente para dar cuenta del contenido de las teorías matemáticas, sí lo es, en opinión de Hilbert, para darles un sólido fundamento. Al respecto dice lo siguiente: “El enfoque que consideramos adecuado y necesario para la fundamentación no sólo de las matemáticas puras, sino en general de todo el pensamiento, la comprensión y la comunicación científicas, puede entonces expresarse en una frase diciendo: *en un principio era el signo*”.³¹

Por “signo” Hilbert entiende no los trazos sobre el papel, que serían meras *inscripciones* que los representan, sino algo “cuya forma es independiente del espacio y del tiempo, así como de las condiciones especiales en las que se produce, de las variaciones insignificantes en su trazado y que, en general, de manera segura puede ser identificado”.³² Como señala Jean Ladrière, “para Hilbert, la solidez del pensamiento matemático y la validez de sus pretensiones reside finalmente en la intuición del signo, intuición que disfruta de una evidencia privilegiada”.³³ Como ya lo he mencionado, para él esta forma de intuición no sólo se halla en la base de toda consideración de las teorías formales como un factor que nos permite reconocer *a priori* cierta realidad requerida en su construcción, sino que incluso se encuentra en el punto de partida del conocimiento matemático, permitiéndonos, por ejemplo, reconocer algunas leyes generales de la aritmética cuando se le aplica a un tipo especial de expresiones simbólicas (como, por ejemplo, |, ||, |||, ||||, etcétera), o cuando se examinan ciertas operaciones con ellas (como, por ejemplo, la *suma* o *unión* de expresiones: || + ||| = ||||, etcétera).³⁴ Hilbert difiere en esto de Kant, quien difícilmente admitiría una opción de esta naturaleza, en la que la intuición aplicada a cierta clase de expresiones simbólicas llevaría al conocimiento de proposiciones aritméticas de carácter general. Aun así, Hilbert ve en él un tipo de discernimiento intuitivo en el que el pensamiento básico y general de Kant retiene su importancia, a condición de que el *a priori* no se considere más que la expresión de ciertas condiciones preliminares e indispensables para el pensamiento y la experiencia.³⁵ Como quiera que sea, esta confianza en la intuición del signo ya se encuentra en Kant, quien al referirse al álgebra se expresa con las siguientes palabras:

³¹ D. Hilbert, “La nueva fundamentación de la matemática”, en *Fundamentos de las matemáticas*, p. 45.

³² *Idem*.

³³ Jean Ladrière, *Limitaciones internas de los formalismos*. Trad. de José Blasco. Madrid, Tecnos, 1969, p. 27.

³⁴ Como hemos visto, Hilbert sostiene que la matemática presupone esta forma especial de intuición y que debido a ello no se le puede reducir a la lógica.

³⁵ D. Hilbert, “La connaissance de la nature et la logique”, en *op. cit.*, pp. 28-29.

El mismo procedimiento del álgebra con sus ecuaciones, a partir de las cuales, por reducción, produce la verdad juntamente con su prueba, aunque no es una construcción geométrica, es una construcción característica por la cual se presentan en la intuición los conceptos a través de los signos, especialmente los que se refieren a relaciones de magnitud. Aun sin atender a su elemento heurístico, este método garantiza la ausencia de errores en todas las inferencias por el hecho de poner a la vista cada una de ellas.³⁶

Tal parece que Hilbert se inspiró en este pasaje al momento de idear la formalización. Al igual que en el álgebra, en un sistema formal las pruebas son figuras expuestas a la mirada, y la presencia de una contradicción se manifestaría en la existencia de dos pruebas formales que concluirían en fórmulas contradictorias, de la forma A y $\neg A$. De este modo, Hilbert encuentra una manera de transformar el problema de la consistencia en un problema relativo a un juego reglamentado de símbolos, es decir, en un problema de combinatoria.

Sin entrar en detalles sobre cómo se lleva a cabo la formalización ni cuáles han sido los resultados obtenidos, podemos decir que para Hilbert la formalización tenía un valor instrumental, no ontológico: el de llevar adelante el examen de la estructura deductiva de las teorías y darles un fundamento lógico.

Esta tarea era especialmente importante en relación con la teoría de conjuntos de Cantor, donde tras la aparición de las paradojas entre 1895 y 1904 se debió rehacer el edificio entero. En su reconstrucción, Hilbert no quiere renunciar a nada: ni a sus elegantes demostraciones —basadas en el principio del tercero excluido—, ni a las nociones transfinitas que hicieron de ella “la flor más admirable que el espíritu matemático ha producido [...] [y] uno de los logros más elevados de la actividad intelectual humana en general”.³⁷ En esto tampoco se asemeja a un formalista vehemente, sino a un soñador.

La postura antimetafísica

Debe ahora quedar claro que señalar a Hilbert como el *padre* de ciertas formas extremas del formalismo es un error histórico que hay que corregir. Me parece que su figura ha sido indebidamente valorada en este terreno, y que el error se debe a que se ha confundido la adopción de un método para resolver

³⁶ I. Kant, *op. cit.*, pp. 587-588 [B762].

³⁷ D. Hilbert, “Acerca del infinito”, en *op. cit.*, p. 90.

un problema específico (el de la consistencia) con el sostén de una postura filosófica. Veamos cómo se expresa Howard Eves:

La tesis formalista es que la matemática se ocupa de sistemas simbólicos formales. De hecho, la matemática se considera como una colección de tales desarrollos abstractos, en el que los términos son meros símbolos y los enunciados son fórmulas en las que figuran estos símbolos; la base última de la matemática no se encuentra en la lógica, sino sólo en una colección prelógica de marcas o símbolos y en un conjunto de operaciones con estas marcas. Como, desde este punto de vista, la matemática carece de un contenido concreto y sólo contiene elementos simbólicos ideales, el establecimiento de la consistencia de las distintas ramas de la matemática se convierte en una parte importante y necesaria del programa formalista. Sin tal prueba de consistencia *a látere*, todo el estudio no tiene sentido. En la tesis formalista tenemos el desarrollo axiomático de la matemática llevado a su extremo.³⁸

No pretendo discutir el alcance de lo dicho en este pasaje. Lo único que me interesa por el momento es la manera en que en él se detalla una corriente de pensamiento en torno a la naturaleza de las matemáticas, para después atribuir a Hilbert su paternidad:

La escuela formalista fue fundada por David Hilbert después de haber concluido su estudio axiomático de la geometría. En su *Grundlagen der Geometrie* (1899), Hilbert había afinado el método axiomático, llevándolo de la axiomática material de Euclides a la axiomática formal de nuestros días. El punto de vista formalista fue desarrollado más tarde por él para enfrentar la crisis desencadenada por las paradojas de la teoría de los conjuntos y el desafío que significaba la crítica intuicionista para la matemática clásica.³⁹

Ciertamente, lo dicho en el último pasaje describe el desarrollo y los planteamientos históricos de Hilbert, mas la caracterización que Eves hace del formalismo en el primer pasaje no corresponde a la concepción de la matemática del mismo Hilbert, que si bien propone formalizar las distintas teorías matemáticas a fin de lograr una prueba absoluta de su consistencia, en

³⁸ Howard Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*. 4a. ed. Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1976, p. 481.

³⁹ *Idem.*

ningún momento sostiene que ésta sólo sea una colección de teorías formales carentes de contenido.⁴⁰ Por el contrario, para él la formalización es sólo una herramienta, y considera que la matemática sí posee un contenido, si no en un sentido trascendente, al menos en el sentido kantiano de “representaciones *a priori*”,⁴¹ y ve en la axiomatización un paso inevitable que hay que dar para estructurar racionalmente tal conocimiento.⁴² Lo que sí se encuentra en el pensamiento de Hilbert es la idea de que toda teoría matemática, una vez alcanzada su madurez, se puede reducir a un sistema simbólico abstracto, proceso en el cual el análisis lógico desempeña un papel muy importante.

En cuanto a la naturaleza de los objetos considerados en la matemática, me parece que Hilbert, adoptando una postura kantiana, no puede afirmar, pero tampoco negar, su existencia autónoma, y con base en ello asegurar la consistencia de sus teorías. Por ello es que no puede aducir como prueba de consistencia que los axiomas de la geometría expresen ciertos hechos relativos a nuestra intuición espacial y considerar esto como su fundamento, o aducir que hay una intuición que nos revela las propiedades de los números enteros, y que esto asegura la consistencia de sus axiomas. A sus ojos, el único camino es ofrecer una prueba de su consistencia sin apoyarse en tales suposiciones.⁴³

Esto se corrobora al observar que Hilbert siempre evitó participar en los interminables debates en torno a la naturaleza de los objetos matemáticos. Con su silencio pareciera suscribir en el terreno de la filosofía de la matemática las palabras con que Kant inicia el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”.⁴⁴

En el caso específico de la matemática, tales cuestiones serían las relativas a la existencia de una *realidad conceptual* o *ideal* a la cual estarían refe-

⁴⁰ De haberse logrado la reducción propuesta por Hilbert, quizá habría habido razones suficientes para sostener esta tesis, y a lo mejor Hilbert habría cambiado su punto de vista al respecto. No obstante, esto nunca lo sabremos.

⁴¹ Véase la Sección primera, Capítulo I de la Doctrina trascendental del método, en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

⁴² Algo que Hilbert sí defendería es que el análisis lógico de nuestra intuición espacial puede producir un cuadro completo de la estructura del espacio. Esta es una tesis secundaria de este trabajo.

⁴³ Aunque no por ello la prueba sería enteramente racional, pues recurriría a la intuición del signo. En realidad Hilbert no suprime el recurso a la intuición: sólo lo desplaza a una zona más segura.

⁴⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 7 [AVII].

ridas las teorías matemáticas más significativas: la teoría de los números y la teoría de conjuntos. En este sentido, gran parte de la filosofía de las matemáticas la debemos entender como un esfuerzo sostenido por responder a estas cuestiones, sin la esperanza de poder resolverlas en definitiva, y otra parte como el silencio que tal imposibilidad nos impone. Gödel sería un representante de la primera tendencia, y Hilbert un representante de la segunda. Esto implica, entre otras cosas, la necesidad de replantear la visión que se tiene de la posición filosófica de Hilbert. Creo que lo que él hace es llevar la postura kantiana hasta sus últimas consecuencias, guardando un silencio muy próximo al de Wittgenstein en la última frase del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, hay que callar”, sin que ello signifique que asume la *vacuidad* de las matemáticas.

Un comentario final

La tesis de Hilbert, según la cual la consistencia es la única condición que podemos exigir a una teoría para que sea admisible en la matemática, la convierte a ésta en la ciencia de lo posible, donde por *posible* se entiende aquello que no lleva a contradicción. Con esto queda descartada la idea de que la matemática es el estudio de un orden particular de objetos, y deja al investigador en libertad de desarrollar el tipo de teoría que prefiera, es decir, a no limitarse a nociones referidas a intuiciones o a experiencias. En esto Hilbert ya no concuerda con Kant, aunque hay que tomar en cuenta que entre ellos median más de cien años de historia y la aparición de la matemática moderna, que habría obligado a Kant a modificar su punto de vista (una de cuyas variantes es la de Hilbert). No obstante, esta postura no hace de Hilbert un formalista extremo, pues la caracterización propuesta no tiene en sí ninguna carga ontológica: el investigador está en libertad de atribuir el significado que quiera a sus conceptos; lo único que no se permite es que viole las reglas de la lógica o que se contradiga. Prueba de ello es que las teorías matemáticas que revisten un mayor interés para Hilbert, la aritmética y el análisis, poseen a su juicio un contenido que les es asegurado al margen de la lógica. En todo caso esta tesis tendería, más que a afirmar o negar que las matemáticas poseen algún contenido, a suscribir la máxima cantoriana según la cual *la esencia de las matemáticas radica en su libertad*.

Filosofía y literatura

Presentación

La filosofía, para definirse, ha tenido que deslindarse del mito y de la religión, de la literatura y de la ciencia. La filosofía, aspirando a constituirse como la teoría que muestra el fundamento de lo real en los conceptos que ella crea confiando en los impulsos y la fuerza del pensamiento libre, ha polemizado con otros modos de concebir y determinar la realidad. De esta manera, la búsqueda de la delimitación de la identidad filosófica no está exenta de vínculos y conflictos con otros campos del saber que a lo largo de la historia han asumido distintas peculiaridades. Las diversas estructuras históricas en que se ha concretizado la polémica de la filosofía con las otras concepciones del mundo han desembocado, más que en un aislamiento, en una serie de vasos comunicantes a través de los cuales fluyen problemas comunes y modos distintos de enfrentarlos. Así, la filosofía se ha nutrido de otros campos de la creación y del saber humanos, pero también, al mismo tiempo, ha preñado de claridad reflexiva a todos ellos.

Concretamente con la literatura, es decir, con la poesía entendida ampliamente como el arte de poner en juego nuestra imaginación y nuestro pensamiento desde las palabras, la filosofía ha mantenido una relación compleja y, por lo mismo, de una gran fertilidad. A manera de ejemplo, mencionamos sólo lo siguiente. En primer lugar, la filosofía ha sido cultivada por sus creadores —salvo la gran excepción de Sócrates—, como un género literario que ha adoptado diversas formas específicas que comprenden lo mismo el poema y los diálogos que el tratado, el aforismo y el ensayo. En segundo lugar, bajo su forma de pensamiento abstracto, racional y discursivo, la filosofía ha pretendido desmontar toda pretensión de la literatura por acceder a la verdad. En cambio, para otros pensadores, la poesía es una forma de transgredir la determinación conceptual de la realidad y de brindarnos un acercamiento más original a ésta. Y, en tercer lugar, por un lado, la literatura se ha constituido ella misma en objeto de la reflexión filosófica y, por otro lado, en la literatura

se han incrustado y desarrollado por cuenta propia motivos de reflexión filosófica. Como una muestra de esta relación compleja, *Theoría* presenta una serie de acercamientos a la lucha entre filosofía y literatura que, como un prisma, nos permite ver desde varias perspectivas un mismo fenómeno. Un mismo fenómeno que, en las distintas reflexiones, se diferencia a sí mismo.

La Redacción

Poesía. Filosofía¹

Ramón Xirau

Antes de hablar brevemente de las posibles relaciones o falta de ellas entre filosofía y poesía, son necesarios algunos agradecimientos.

Agradecimiento, en primer lugar a Joan Maria Pujals, nuestro Conseller, que ha hecho posible este acto; Pujals, quien ha escrito mejor que nadie sobre mi poesía y también sobre mi pensamiento.²

Por otro lado, agradecimiento a los dos amigos que hoy han hablado sobre mí: el filósofo Xavier Rubert de Ventós y el poeta y escritor Alex Susanna. También doy las gracias a Vicenc Riera Llorca, excelente poeta de la nueva generación, autor del prólogo a mis lecturas de este día.

Por lo demás, quiero recordar a Jordi Maragall, fallecido hace muy poco, gran amigo, tan lleno de cultura en el más hondo sentido de esta palabra.

Poesía. Filosofía. Ciertamente no son lo mismo. ¿Qué relaciones hay entre una y otra? No seré nada “teórico”. En una ocasión como esta daré nada más algunas impresiones.

Sí, he practicado filosofía y poesía. Si alguien ha pensado que yo afirmaba que ambas eran la misma cosa, he de decir que nunca he pensado cosa semejante. Quiero aclarar este punto y lo haré de la manera más sencilla y espero que no imprecisa.

En primer lugar, he escrito sobre filosofía para darla a conocer y hacer que se entienda mejor. He estudiado a Platón, Descartes, Bergson, Sartre, Camus,

¹ Palabras pronunciadas en el homenaje que me rindió la Generalitat de Catalunya, en el Palacio de Gobierno, el 5 de octubre de 1999. El texto que hoy ofrezco refleja el hecho de que fuera “hablado”.

² Joan Maria Pujals, Conseller de Cultura, es, por lo demás, un magnífico escritor. Por lo que ha mí se refiere ha escrito dos textos que agradezco de verdad: la amplia introducción a mi *Poesía completa* (Columna, Barcelona, 1997) y parte del libro *La luna de Nissan*, traducido al castellano y publicado en México por la Universidad Veracruzana (1998). En este libro se estudian la poesía de Octavio Paz y la mía propia.

Wittgenstein. En este punto se sitúan algunos libros míos, tal vez, ante todo, la *Introducción a la historia de la filosofía* y *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*.

En segundo lugar están mis ensayos de filosofía (ensayos, en verdad, y no tratados), así en mis libros *De ideas y no ideas*, *El tiempo vivido*, *De mística* y *De la presencia* (estos últimos todavía recientes).

Paralelamente a esta división entre “obra sobre” y “obra de”, están mis estudios literarios, principalmente acerca de la poesía.

Primero, los poetas *sobre* los cuales he escrito. Son muchos. Ahora sólo recordaré algunos de ellos: San Juan de la Cruz, el más alto poeta del mundo ibérico, Maragall, siempre presente en memoria y obra, Juan Ramón Jiménez, César Vallejo, Lezama Lima, García Lorca, José Gorostiza, Octavio Paz (sobre quien escribí, y publiqué en 1970, el libro *Octavio Paz: el sentido de la palabra*, primer libro dedicado al poeta).

Por lo demás, y esto es parte del acto de hoy, siempre he escrito poesía en mi catalán natal.

Y aquí lo que he pensado sobre poesía y filosofía.

Las palabras “filosofía y poesía”, fueron las de un Seminario que di, primero en la Universidad de las Américas, después en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, a partir de los años sesentas.

La poesía tiene mucho de inmediato y de intuitivo. *Descubre, muestra y ve* sin argumentos de orden lógico. También *ve* la filosofía pero su lenguaje es el de la argumentación y, de ser posible, el de la prueba. Las confluencias entre filosofía y poesía se encuentran en la zona de las “concepciones del mundo” y acaso en aquello que se llamó “filosofía primera” para llamarse, después, metafísica.

Creo percibir que filosofía y poesía están sin duda presentes en Platón, poeta-antipoeta, Agustín de Hipona, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Heidegger...

Por otra parte, aquellos filósofos que quieren ser más racionales están obligados a emplear metáforas, imágenes, paradojas cuando quieren referirse al Absoluto. Éste es el caso de un Descartes o de un Kant que he estudiado a fondo. El mismo Hegel, al final nada menos que de la *Ciencia de la lógica*, escribe que la filosofía es “el círculo de los círculos” cosa que no deja de ser una metáfora.

Vuelvo a la poesía. En ella reside algo esencial. El lenguaje del poema está hecho, al mismo tiempo, de semejanzas y diferencias y tiene por nombre el de intersubjetividad. Un poema, el mismo poema, es interpretable gracias a lo que ya Dante llamaba “polisemia”. Y la relación de sujeto a sujeto es, en mi lenguaje, *presencia*.

Me explico un poco.

Un verso de Jorge Guillén —no me he cansado de repetirlo— fue para mí revelador. Lo escribí en mi primer libro, *Sentido de la presencia* (1953, reeditado en 1999). En aquellas páginas y algunas más recientes, daba yo especial importancia al verso de Guillén: “Soy; más, estoy, respiro”.

Y es que el verbo *estar*, que por cierto existe en pocas lenguas, nos dice que estamos en el mundo y estar en el mundo es verdaderamente respirar y aun aspirar.

El verso de Guillén nos dice que vivimos en presencia del mundo, de los demás, de la divinidad misma.

En pocas palabras, la poesía no se limita a *decir*, sino que *ve* y *piensa*. ¿No es este el caso de un Ramón Llull, un san Juan de la Cruz, un Maragall, un Eliot?

Sí, es el caso de todos los grandes “poetas que piensan”, como diría Heidegger. Pensamiento que es vivísima aspiración. Lo diré con Dante Alighieri, tan filósofo y tan poeta, como poeta de poetas. Dante veía que el lenguaje poético es el más alto de los lenguajes. Tal vez, sobre todo, el que, sagradamente, se encuentra entre el decir y el no decir.

Escribía Dante, al final del *Paradiso*: “Cómo es corto el lenguaje”. Se trata de lo verdaderamente esencial y lo esencial, lo que funda al mundo y a la vida, es visible pero no es del todo expresable.

Final del *Paradiso*. Aparecen tres círculos de tres colores en el misterio de los misterios, el de la Trinidad. A “la fantasía le faltan fuerzas”. Sólo se puede decir, *maravillosamente*: “mi voluntad es como una rueda... movida por aquel que mueve al sol y las demás estrellas”.

Y esto es poesía, es pensamiento, es revelación de presencia en presencia a la más alta de las Presencias.

Creación artística y ética. Montaje a partir de Thomas Mann

Crescenciano Grave

Al poeta le compete la representación. Alcanza ésta su apogeo cuando compete con la realidad, es decir, cuando sus descripciones cobran, merced al ingenio, vida tal que pueden pasar por reales para todo el mundo.

Goethe

El mundo que la literatura instauro es una representación que se levanta desde el ejercicio de la imaginación creadora mediante la cual se perfilan deseos, sentimientos, caracteres y situaciones que, provenientes de una idealización verosímil del mundo de la vida, poseen el poder de suscitar la reflexión sobre lo que realmente acontece en ese mundo. La gran obra de arte literario no es nunca una pérdida de realidad; es una provocación que nos invita a penetrarla reflexivamente para alumbrar, desde ella, significaciones que no nos impidan seguir afirmando la vida. En su peculiar configuración del lenguaje, la creación literaria tiende lazos no sólo con otras actividades del pensamiento que también se expresan lingüísticamente, como la ciencia y la filosofía, sino con experiencias y prácticas a través de las cuales afrontamos la única tarea que, en su totalidad, puede tomarse absolutamente en serio sin dejar de divertirnos: la configuración ética de nuestra existencia. La conciencia sobre el carácter propiamente lingüístico de su representación y sobre la ironía de la vida no los obtiene la literatura sólo desde fuera, sino que ella misma, desde el interior de su propia forma, ha conseguido desplegar, con entusiasmo y claridad, la descripción consciente del conflicto por construir su propia identidad. Este conflicto, como contenido de las obras literarias, no aspira sólo al comentario sino que pretende ser configurado como la verdad del arte que, insistimos, no anula sino que convida a afrontar éticamente nuestro destino. A manera de ejemplo de esto, en lo que sigue montamos, mediante citas y comentarios, un ensayo fragmentario.

I

*Toda palabra es un conjuro.
Ese espíritu al que se llama, aparece.*

Novalis

El romanticismo alemán es, quizás, el movimiento fundador de la modernidad que con mayor énfasis ha convertido la cuestión de la voluntad literaria y artística en uno de los temas de la literatura misma. A partir del romanticismo la meditación literaria del llamado al arte dio lugar a la consolidación de un género: la novela de artista.¹ En el mundo representado de la obra literaria se describe la pugna de aquel que, mediante la afirmación de su derecho a crear con la imaginación, se enfrenta al mundo real. El mundo real que aparece en la obra es ya un mundo penetrado por la literatura: el conflicto entre las exigencias establecidas y el artista acontece al interior de la forma literaria permitiendo que en ésta se describa la reflexión vivida del personaje sobre problemas estéticos y éticos.

En las bellas expresiones de la literatura encuentran morada ideas preñadas de emoción que reivindican su derecho a ser conocimiento. De este modo la añeja y siempre compleja relación entre filosofía y literatura se complicó aún más. La literatura ya no era sólo objeto de reflexión filosófica sino que ella misma pretendía sostenerse en una meditación propia. Esta meditación, más allá de un simple traslado de problemas filosóficos a la forma literaria, trata de constituirse en una reflexión cuestionadora de alguna filosofía particular. A manera de ejemplo recuérdese la impronta kantiana en Heinrich von Kleist y la presencia crítica de Fichte en Friedrich Schlegel y Novalis. Por su parte, la filosofía adquirió una mayor conciencia de su labor formadora de conceptos

¹ El modelo es *Wilhelm Meister* de Goethe. Sin embargo, como bien apunta Georg Lukács, el romanticismo, concretamente Novalis con su *Heinrich von Ofterdingen*, vio la necesidad de separarse del modelo: "También ante él flotaba como meta de la vida la armonía última del *Wilhelm Meister*, y con la misma claridad que Goethe veía lo peligroso que habían sido los comienzos y los caminos de aquella peregrinación. A pesar de todo pensaba que Goethe había alcanzado la meta empobrecido, más pobre de lo que exigía la consecución.

En este punto se separa el camino del romanticismo del camino de Goethe. Ambos buscan un equilibrio de las mismas fuerzas divergentes, pero el romanticismo exige un equilibrio en el cual la armonía no debilite la intensidad de ninguna fuerza. Su individualismo es más duro y testarudo, más consciente y sin compromisos que el de Goethe; pero el romanticismo quiere alcanzar la armonía última ampliando ese individualismo hasta los límites extremos". (Georg Lukács, *El alma y las formas*. Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 85-86).

como un quehacer fundamentalmente lingüístico y, además, se vio en la necesidad de responder a las críticas de los escritores tal y como hace Hegel en su monumental *Estética*.

La relación conflictiva entre filosofía y literatura, entre pensar y poetizar acontece a veces en el interior de un mismo individuo creador, tal y como lo prueban los casos de los mismos F. Schlegel y Novalis, y de Goethe, Schiller y Hölderlin. Justo es aclarar, a manera de digresión, que, por una parte, esta confluencia entre literatura y filosofía no es exclusiva de la cultura alemana, ya que también la encontramos en autores de otras tradiciones: Leopardi, Coleridge, Baudelaire, Valéry, Malraux y, en el ámbito de la lengua hispánica, Machado, Gómez de la Serna, Borges, Cuesta, Paz y Xirau por mencionar algunos ejemplos destacados. Por otra parte, en los creadores de buen linaje —como son todos los mencionados— los puentes entre filosofía y literatura no significan nunca una mixtificación en detrimento de ambas: se mantienen los límites, aunque se jueguen con ellos, entre los aspectos figurativo e imaginativo del lenguaje y la reflexión creadora de conceptos.

Dos filósofos que consideran al pensar como un acontecer del lenguaje y a éste nacido de un suelo irreductible a la conciencia son Schopenhauer y Nietzsche. Para Schopenhauer el lenguaje, además de su capacidad cognoscitiva manifiesta en los conceptos científicos ordenadores del mundo fenoménico, puede alcanzar, en tanto poesía, la intuición de las ideas de la vida. En la poesía el lenguaje obtiene el límite de lo representable y en la filosofía se esfuerza por simbolizar conceptualmente lo que queda más allá de toda representación. Nietzsche, por su parte, navegó —y, quizás, naufragó— sobre la conciencia de que los pensamientos que tenemos son aquellos para los que disponemos de palabras que los pueden expresar aproximadamente y que, por lo tanto, para comprender la escritura no es la literalidad de la palabra lo que debemos atender sino “la música que está detrás de las palabras, la pasión que está detrás de esa música, la persona que está detrás de esa pasión: todo aquello, por tanto, que no puede ser *escrito*”.²

Schopenhauer y Nietzsche son también dos pensadores que aprendieron de la literatura e influyeron en ella y en el arte en general. Un heredero de la tradición burguesa clásica y romántica y un interlocutor lúcido de ambos es un apasionado por narrar historias: Thomas Mann, poeta “épico, hijo de las musas al que gusta la minuciosidad”.³

² Friedrich Nietzsche, *Aforismos*. Ed. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Edhasa, 1994, pp. 116-117.

³ Thomas Mann, *Sobre mí mismo. La experiencia alemana*. Barcelona, Ediciones Paradigma, 1990, p. 48.

II

No hay problema más angustioso en el mundo que el de ser artista y el de sus consecuencias humanas.

Thomas Mann

En el despliegue del pensamiento único de Schopenhauer, Thomas Mann advierte “una concepción *artística* del mundo en la cual no sólo la cabeza participa sino que participa el hombre entero, con su corazón y sus sentidos, con el cuerpo y con su alma”.⁴ La presencia de Schopenhauer no sólo es perceptible en los arrebatos líricos de Thomas Buddenbrook fascinado por la muerte como modo de trascender el dolor individual sumergiéndose en la nada del dolor universal, sino que atraviesa toda la obra de Mann, quien, en un ensayo elaborado en la vejez sobre el autor de *El mundo como voluntad y representación*, sigue considerándolo como un pensador con porvenir: “...todo eso que yo he llamado su humanismo pesimista me parece estar lleno de un talento de futuro y promete tal vez todavía a su obra mental una acción humana y fecunda tras una fama causada por la moda y un posterior semiolvido”.⁵

Nietzsche también es una influencia perdurable en Thomas Mann. Es conocido que ciertos rasgos biográficos e incluso algunas tormentas de pensamiento del discípulo de Dioniso los recrea Mann en su novela cumbre *Doktor Faustus*. A pesar de esto, el escritor supo apreciar al filósofo manteniéndose a distancia de él. La influencia espiritual de Nietzsche no fue capaz de conseguir modificarlo en lo más íntimo de su ser. Y, sin embargo, pocos como Thomas Mann han sabido apreciar la enseñanza moral nietzscheana de aprender a soportar la soledad.

En una palabra —dice Mann en un apunte biográfico publicado en 1940—, yo advertía en Nietzsche, ante todo, al que se vence a sí mismo. No le tomaba nada al pie de la letra, ni le *creía*, y esto precisamente le daba a mi amor por él ambivalencia y apasionamiento; profundidad [...] Su exaltación de la “vida” a costa del espíritu, esa lírica que tan funestas consecuencias a tenido para el pensamiento alemán, sólo podía entenderla de un modo: como ironía.⁶

De los dos filósofos romántico-tardíos —críticos a la vez de cierto romanticismo— recibe el más clásico de los escritores alemanes de este siglo lo que

⁴ T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Plaza & Janés. 1986, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁶ T. Mann, *Sobre mí mismo*, pp. 104-105.

“constituye acaso —como dice Eugenio Trías— *su* tema filosófico”: el arte como mediación del espíritu y la vida.⁷ Y en su hermoso y breve libro, ejemplo notable de crítica artística, Juan García Ponce —para quien Thomas Mann es “el gran escritor, el supremo artista, capaz de convertir la erudición en poesía y de encontrar la forma que transforma todo en belleza”—⁸ ha mostrado cómo en la obra del autor de *El elegido* se presenta una imprescindible reflexión ética y estética. Las narraciones y novelas de Thomas Mann son distintas estaciones de tránsito de un viaje en el que el artista penetra en las profundidades “para hallar los orígenes de los que nace el lenguaje” y formarlo en la obra iluminando la capacidad humana “de tocar el fondo y llevarlo a la luz”. Descendiendo al fondo el artista abreva en su vida, en sus propias soledad y desesperación para, con su obra, dar vida y, al mismo tiempo, trascender el lenguaje. Se escribe por la necesidad de formar el fundamento en el lenguaje y para que los hombres puedan encontrar un “luminoso reflejo” que les posibilite la formación de su vida.⁹ El propio Thomas Mann habló alguna vez de su obra como expresión del paisaje musical percibido en el sonido de la tierra; en la lengua.

El sustento estilístico que permite construir la obra de arte como forma mediadora de la contraposición entre espíritu y vida es la ironía. Y quizás nada describe tan atinadamente la presencia de la ironía en la obra de Mann que estas palabras de su amigo —escritor alguna vez muy leído y crítico que merece mayor atención— Hermann Hesse: “Hay días en los que contemplamos el mundo con una mezcla de crítica sobria y melancolía no confesada; en esos días las personas y las cosas nos muestran rostros como los pinta Thomas Mann, tan serios que dan risa y tan cómicos que hacen llorar”.¹⁰ La inteligencia irónica no sólo permite ver y describir sino, además, cuestionar y evaluar lo que se describe: la obra de arte nos muestra un conflicto en el que el narrador está a la vez inmerso y alejado. En esta paradoja de inmersión y alejamiento la belleza y la verdad mantienen una relación y apoyo recíprocos. “Una belleza que no tuviera de su parte la verdad, que no pudiese remitirse a ella, que no viviera de ella y por ella, sería una quimera vacía [...]”¹¹ La ilusión artística adquiere dignidad con su anclaje en la verdad y, en tanto verosímil, se aleja de la mentira. Como ejemplo de esto recordemos brevemente el problema que aparece en tres novelas de artista de Thomas Mann.

Después del tremendo éxito de *Los Buddenbroks*, en 1903 publicó Mann su tercer libro: *Tristán, seis novelas cortas*. Dos de estas narraciones, la que

⁷ Eugenio Trías, *Conocer Thomas Mann y su obra*. Barcelona, Dopesa, 1978, p. 24.

⁸ Juan García Ponce, *Thomas Mann vivo*. México, Era, 1972, p. 10.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 13 y 90.

¹⁰ Hermann Hesse, *Escritos sobre literatura 2*. Madrid, Alianza, 1984, p. 502.

¹¹ T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, p. 25.

da título al volumen y *Tonio Kröger* —escritas simultáneamente según su autor— tratan, como conflicto central, la lucha entre arte y realidad.¹²

Tristán transcurre en un hospital cuyo ambiente prelude vagamente el de *La montaña mágica*. El escritor Detlev Spinell se encuentra en él debido al estilo Imperio del edificio, ya que este estilo le es, por algún tiempo, absolutamente necesario para obtener un poco de bienestar. Spinell es autor de un único libro al que siempre tiene en la mesa de trabajo. “Las palabras no parecían afluirle en absoluto; al contrario: para ser una persona cuya profesión era escribir, se movía con lastimosa lentitud, y quien le hubiera visto habría llegado sin duda a la conclusión de que el escritor era un hombre al que el escribir le resulta más difícil que a las demás personas”. Spinell es un estafalario y solitario al que sólo la contemplación estética es capaz de producirle un humor festivo. Para esto le basta percibir una “borrosa sombra” y estimular su fantasía para forjar la ilusión de la belleza. No obstante o, mejor dicho, precisamente por esto no carece de conciencia sobre la inutilidad propia de su vocación: hacer hablar a las cosas otorgándoles el nombre adecuado; expresar lo que es dándole conciencia en las palabras sin importar las consecuencias de ello. La ilusión de la belleza creada por Spinell se derrumba cuando éste contempla la belleza real: el rostro de la pianista Klöterjahn. Logra colmar su mirada en ella sólo para descubrir un pequeño signo de aniquilación imperceptible, al parecer, hasta para los propios médicos. El grado de enfermedad de la bella señora hace inminente la muerte. Ésta parece apresurar su llegada desde el momento en que la pianista se decide a manifestar la belleza latente bajo sus dedos. Sus interpretaciones al piano de algunos *Nocturnos* de Chopin y, por supuesto, de *Tristán e Isolda* de Wagner son, para Spinell, un viaje a la belleza misma. Después de esto, para la pianista, no hay posibilidad de retornar a la vulgaridad de la vida. Aquí el papel del escritor se limita a contemplar y comprender la tragedia de la belleza que él mismo es incapaz de figurar o al menos sugerir en el lenguaje.

Lo insólito de ser capaz de crear belleza y comprenderla parece darse en *Tonio Kröger*. Tonio Kröger es también un artista; un hombre entregado por completo al “poder del espíritu y de la palabra” lo que le permite tal agudeza en la mirada que abre y entra en el alma de los hombres y clarifica la suya. Esta mirada espiritual “le mostraba el interior del mundo y todo lo que se esconde tras las palabras y los hechos. Y todo lo que vio fue ridiculez y miseria, miseria y ridiculez”. Con su atormentado y orgulloso conocimiento vino la soledad pero no la melancolía: se salvaba de ella mediante el placer de construir frases. Se entregó a la bohemia y el decaimiento de la vida “afirmaba más y más

¹² Cf. Roman Karst, *Thomas Mann. Historia de una disonancia*. Barcelona, Barral, 1974, p. 72.

su cualidad artística”. Para él la vida estaba reñida con la creación y, por lo tanto, ésta debía desechar las sensaciones ya que “sólo es artístico la excitación y el frío arrobamiento de nuestro corrompido sistema nervioso”. Así Kröger considera que la literatura es una maldición que aleja de la vida, que aparta de lo humano. No se puede comprender al mundo sin ser un extraño en él. Kröger, en un diálogo o, mejor dicho, en un monólogo que sostiene en las objeciones y divertimentos de su amiga la pintora Lisaveta Ivanovna, exclama: “Comprenderlo todo, ¿significaría perdonarlo todo? No lo sé. Hay algo que yo llamaría náuseas del conocimiento, Lisaveta; es el estado en el que le basta al hombre comprender una cosa para sentirse enseguida mortalmente asqueado, sin posibilidad de reconciliarse con ella [...]” Y precisamente desde aquí se muestra la ironía de la tragedia de Tonio Kröger: a pesar de su instalación en el espíritu él ama la vida decente y amable; trivial. Esa vida que se le presenta extraña e imposible ahora que él no es más que: “Aniquilamiento; soledad; hielo; ¡y espíritu! ¡Y arte!”

Tonio Kröger, el burgués descarriado, ha enmendado el camino con su transmutación literaria en Gustav Aschenbach, el personaje de *La muerte en Venecia* aparecida en 1912. Esta obra, según el propio autor, es su “plasmación más acusada y elaborada, en lo moral y lo formal, del problema de la decadencia y el arte”.¹³ Artista que goza de la gloria oficial, Aschenbach es un burgués considerado y respetado que vive en armonía con la época, con la cultura, con el Estado. Y, quizás por lo mismo, su soledad es más acentuada aún que la de Tonio Kröger. “La soledad engendra lo original, lo atrevido y lo extraordinariamente bello: la poesía. Pero engendra también lo desagradable, lo inoportuno, absurdo e inadecuado”. Aschenbach, creyéndose ubicado en el dominio de sí mismo, ha perdido la dicha del escritor, es decir, la posibilidad de transformar la idea en sentimiento y el sentimiento en idea. Desde esta pérdida, la soledad dispone su destino trágico ya no en la creación sino en los arrebatos de la pasión. Con el trasfondo de una Venecia pestilente, Aschenbach se consume en su pasión por un hermoso joven polaco al que en sus delirios, propiciados por Eros, imagina una repetición de los mancebos griegos a los que Sócrates educaba instándolos a elevarse hasta la contemplación de la belleza pura.

En *La muerte en Venecia* la pasión irrumpe destruyendo una vida aparentemente formada. Esta vida es la de un artista al que la pasión arroja al absurdo impidiéndole recobrar la dignidad.¹⁴ ¿Quiere esto decir que el arte como mediación entre el espíritu y la vida no conduce más que a la muerte? En una conferencia sobre Lessing, pronunciada en 1929, Thomas Mann dijo: “Un

¹³ T. Mann, *Sobre mí mismo*, p. 70.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 68.

arte cuyo instrumento es la lengua siempre producirá una labor crítica en sumo grado, ya que la lengua en sí es crítica de la vida: nombra, acierta, designa, describe y dirige, porque da vida".¹⁵ Desde su función principal, vivificar el lenguaje, la literatura puede propiciar el conocimiento y la formación de uno mismo. Al inventar la realidad el escritor puede proveer de imaginación ética nuestra experiencia.

Thomas Mann entiende a la existencia individual como voluntad de concentración y delimitación frente a la nada; en este sentido existir es ya

[...] una decisión moral de ser y sufrir. Sí, ser es ya moral; ¿y qué significaba aquella frase cristiana que dice: "Nuestro mayor pecado es haber nacido"? Sólo la mediocridad piensa que pecado y moral son conceptos antagónicos: en realidad, son uno solo. Sin el reconocimiento de los pecados, sin la entrega a lo pernicioso y disolvente, la moral no es más que santurronería. El estado deseable en el sentido moral no es la pureza y la inocencia; no es la precaución egoísta y el arte desdeñable de la tranquilidad de conciencia lo que constituyen la moral, sino la lucha y el sufrimiento, la pasión y el dolor.¹⁶

Asumir esta dimensión de la vida y llevarla al arte es la moral del artista; es la concentración de todo esfuerzo en formar la obra como algo que nace del conocimiento y la pasión. Así, el propio proceso creador del arte refleja la moral como afirmación de la vida. "La moral es, sin duda, la más sublime ambición de la vida, tal vez sea la voluntad misma de vivir".¹⁷ Esta consideración la obtiene Thomas Mann de sí mismo; de su propia creación como ejercicio de conocimiento y transformación.

La cualidad de meterse en tormentas y temblores creados por él y poder salir de ellos la comparte Thomas Mann con Goethe. No obstante, ambos son como la vela que para mantener la llama se tiene que consumir a sí misma.

En el magnífico ensayo ya mencionado de García Ponce se destaca cómo Tonio Kröger al entregarse al arte y negar la vida se vuelve al lenguaje como fundamento. El arribo de Kröger a este conocimiento lo enfrenta al problema de cómo hacer arte cuando se ha negado la realidad del mundo externo. La respuesta está en la narración como conflicto que se narra a sí mismo: el artista es el ser que les presenta a los hombres una verdad que es mera representación.¹⁸ Y esta verdad sólo es una posibilidad de afrontar con imaginación la tarea de formarnos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Cf.* J. García Ponce, *op. cit.*, pp. 26-30.

La vida, el mundo —ese mundo al que para mostrar mejor nuestra perplejidad llamamos real—, no es más que un deplorable cúmulo de calamidades. “Y pese a todo —responde Thomas Mann— se trabaja, se cuentan historias, se modela la verdad y se deleita con ello a un mundo indigente, con la confianza casi, de que verdad y forma agradable puedan tener efectos de liberación espiritual y preparar al mundo para una vida mejor, más hermosa, más conforme al espíritu”.¹⁹ Desde la forma propia de la obra de arte, la lucha entre el espíritu y la vida se desborda y su exceso anima a asumirla, ya no sólo en el ámbito de la representación estética, sino en los conflictos con que formamos nuestra experiencia ética de la vida. Asediado el espíritu por el dolor, debemos tender a formar nuestra vida, desde la inestabilidad que le es inherente, en la tensión de conocimiento y pasión, bien y mal, verdad y belleza.

¹⁹ T. Mann, “Ensayo sobre Chejov”, *apud* Hans Mayer, *La literatura alemana desde Thomas Mann*. Madrid, Alianza, 1970, p. 18.

Eduardo Nicol: entresijos de una poética fenomenológica

Josu Landa

Hay un párrafo, en el *Juan de Mairena* de Antonio Machado, que a lo mejor describe con más efectividad que todo un tratado la verdadera relación entre filosofía y poesía, en el siglo XX. Conviene reproducirlo íntegramente, porque no tiene desperdicio:

Algún día —dice Mairena a sus alumnos— se trocarán los papeles entre los poetas y los filósofos. Los poetas cantarán su asombro por las grandes hazañas metafísicas, por la mayor de todas, muy especialmente, que piensa el ser fuera del tiempo, la esencia separada de la existencia, como si dijéramos, el pez vivo y en seco, y el agua de los ríos como una ilusión de los peces. Y adornarán sus liras con guirnaldas para cantar estos viejos milagros del pensamiento humano.

Los filósofos, en cambio, irán poco a poco enlutando sus violas para pensar, como los poetas, en el *fugit irreparabile tempus*. Y por ese declive romántico llegarán a una metafísica existencialista, fundamentada en el tiempo; algo, en verdad, poemático más que filosófico. Porque será el filósofo quien nos hable de angustia, la angustia esencialmente poética del ser junto a la nada, y el poeta quien nos parezca ebrio de luz, borracho de los viejos superlativos eleáticos. Y estarán frente a frente poeta y filósofo —nunca hostiles— y trabajando cada uno en lo que el otro deja.

Así hablaba Mairena, adelantándose al pensar vagamente en un poeta a lo Paúl [*sic*] Valéry y en un filósofo a lo Martín [*sic*] Heidegger.¹

¹ Antonio Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Ed., pról. y est. comp. de Pablo del Barco. Madrid, Alianza, 1981, p. 225.

Más allá de las sabrosas ironías con que el heterónimo machadiano salpica el talante más bien grave del poeta y del filósofo, la alusión explícita a Valéry y a Heidegger salva de toda duda el sentido de estas palabras. Al menos en la década de los años treinta de este siglo a punto de terminar —que fue cuando apareció el libro de Machado—, la irreversible perspectiva vanguardista en poesía evidenciaba una fijación en los más fríos hallazgos de la cultura de la época (incluyendo los de la filosofía). Son los tiempos de la entronización indiscutible de una gran poesía entendida como metalenguaje, una poesía para la que el lenguaje ha llegado a constituirse como su materia predilecta y que, por lo mismo, desdeña hasta donde puede las referencias fenoménicas, reales (sean éstas naturales o sociales).

Por su parte, al margen de la inexacta asociación que el singular maestro Juan de Mairena insinúa entre Heidegger y el existencialismo, también se trata de la época en que la premisa de un agotamiento del discurso filosófico, por obra de la llamada “metafísica tradicional”, induce al pensador alemán a indagar en la palabra poética las huellas del sentido del ser que dicho discurso ha dejado de lado. Desde luego, aunque en su precisa caracterización del estado de la poesía en un momento como el indicado, Mairena-Machado no pierde la compostura, es claro que la ironía reviste una desazón plenamente concordante con la poesía y el pensamiento del también autor de *Campos de Castilla* y otras obras poéticas de innegable valía. A su criterio, el posible y deseable acercamiento entre filosofía y poesía, lo mismo que entre ambas y el folclor —entendido en su sentido etimológico, es decir, como sabiduría del pueblo— y la paremiología, por ejemplo, no debe darse a costa de la desnaturalización de los referentes específicos de cada término de la relación. En concreto, es notorio que Mairena protesta contra el cariz ancilar que dicha relación adquiere en Heidegger. Dicho de otro modo, rechaza toda posible servidumbre de la filosofía con respecto a la poesía.

A su manera —y seguramente por caminos muy distintos a los de ese poeta que tanto parece haber conocido y disfrutado—, Nicol toma el mismo partido que Machado, en la medida en que emprende un notable esfuerzo teórico por liberar a la poesía de la servidumbre heideggeriana, admitiendo de entrada la diferencia de vocación —por ende, de intencionalidad— que separa a la palabra filosófica de la palabra poética. Por cierto —para decirlo de soslayo— éste es uno de los “activos teóricos” que habría que sumar a la cuenta de Nicol en su valiente y oportuno deslinde con respecto a Heidegger, si es que sus meticulosos discípulos y seguidores no lo han hecho todavía. También conviene señalar que Nicol no está solo en esa postura. Tan sólo en la órbita de la filosofía escrita en español —aunque desde puntos de mira, intereses y formas de trabajar distintos— le acompañan pensadores como María Zambrano y Ramón Xirau. Fuera de esa órbita, también se extiende y consolida la idea de que

la poesía acontece como un modo específico de la palabra, cuya consistencia se afianza en la medida en que afirma su peculiaridad dentro del mundo de lo simbólico. De ahí que, por ejemplo, un pensador de la literatura tan influyente como Paul de Man observe que “la poesía gana el máximo de su poder de convicción en el mismo momento en que renuncia a apelar a la verdad”.² Es decir —podría puntualizarse—, en la medida en que enfila a la palabra más allá de las lindes del sentido y desestima las dos expectativas o exigencias extremas que la filosofía, a lo largo de su historia, ha tenido con respecto a la poesía: la heideggeriana y la platónica.

Ciertamente, la conciencia nicoliana de la especificidad de lo poético permite aparejar su reparo contra el supuesto de la conveniencia de una servidumbre de la filosofía ante la poesía a una crítica aún más fuerte y pertinaz a la ancilaridad inversa: la de stirpe platónica —mucho más conocida y poderosa—, en virtud de la cual se le ha exigido a la palabra poética someterse a los intereses de la filosofía, consistentes en dar razones de verdad. La condena y el sobajamiento de la poesía y los poetas por parte de Platón también han sido, pues, objeto de un claro y acertado rechazo por parte de Nicol.

No es frecuente tanta claridad entre los filósofos —aun entre los más prestigiados e importantes— en punto al espinoso tema de la poesía, como la que ostenta Nicol. Desde luego, no se trata de una claridad aislada y gratuita. Dadas las características de la obra de Nicol y del lugar que en ella ocupan ciertos capítulos de sus libros más importantes, junto con los artículos que integran *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, así como algunos de los que contiene el volumen *Ideas de vario linaje*, salta a la vista que si al pensador en referencia le interesa el asunto ello se debe, cuando menos, a dos razones complementarias, cada cual más importante, de cara a estos tiempos de confusión general. Dichas razones son la idea que Nicol tenía del trabajo filosófico y la voluntad de sistema que inspira y sostiene a dicho trabajo.

La idea de la filosofía que defendió y ejerció Nicol —y esto, por supuesto, no es un descubrimiento— es inconfundiblemente clásica en lo que tiene compromiso con la verdad, con la razón y con el sentido de sistema, de visión unitaria y global de la realidad. Pero también lo es en lo que comporta de una insoslayable atención a los asuntos concernientes al arte y, concretamente, a la poesía. La mayoría de los pensadores griegos más influyentes se sintieron obligados a dar razones acerca de lo poético; y, por fortuna, hoy día, entre los filósofos y los historiadores de la filosofía, así como en los buenos lectores aficionados a textos filosóficos, viene privando una imagen de Platón y Aristóteles —póngase por caso— según la cual estos pensadores son tan intere-

² Paul de Man, *Alegorías de la lectura*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Lumen, 1990, p. 63.

santes por lo que dicen sobre poética y retórica cuanto por lo que proponen acerca de ontología, ética o política. Así que uno de los eslabones que vinculan a Nicol con los filósofos clásicos es la conciencia de que un *corpus* de razones que dé cuenta del mundo debe considerar inevitablemente el hecho poético, en la acepción más amplia —esto es, etimológica— del adjetivo.

Lo antedicho no significa que la actitud y el pensamiento de Nicol acerca de lo poético se inscriban exclusivamente en el ámbito de problemas y tesis que se plantean en las obras de los filósofos de la Antigüedad. Al contrario, en los textos en que aborda el tema, Nicol deja notar, por ejemplo, la impronta de las tesis kantianas acerca de lo bello y lo sublime, tal vez por efecto de la lectura directa del autor de *Crítica de la facultad de juzgar* o del diálogo con el Cassirer de *Filosofía de las formas simbólicas*, a quien conocía bien. Es lo que se observa en pasajes como éste, donde afirma lo siguiente: “Lo cierto es que alcanzamos a la poesía cuando la gozamos, sin el recurso de un método. Entonces estamos ‘dentro’: sin luz de entendimiento, pero con posesión auténtica”.³ En general, puede afirmarse, además, que en la alta —más bien justa— valoración de la poesía que lo distingue, Nicol aparece como tributario de la actitud que sobre el tema distinguía a los grandes idealistas alemanes y a los pensadores imbuidos en el imaginario romántico.

Entre las tesis aceptadas por Nicol, que sugieren este influjo, está la que sostiene que la poesía es transformación de la realidad. No se trata por fuerza de una identificación teórica plena, sino actitudinal. No es que, por ejemplo, Nicol aceptara a pie juntillas tesis como las de Schelling, sino que asumiera su actitud de respeto y dignificación incondicionales de lo poético. Actitud que compartirá con Heidegger, hasta donde se lo permite el extremismo poeticista del alemán. También se hallan claras resonancias del expresionismo, principalmente por vía de uno de sus pensadores de referencia, como lo fue Husserl —en especial, el de las *Investigaciones lógicas*.

En las coordenadas que delimitan y estructuran el sistema filosófico concebido por Nicol, la poesía remite en último término —vale decir, en términos ontológicos— a su metafísica de la expresión y, concretamente, a sus tesis acerca del hombre como ser de la palabra, como ser de la expresión. Ahora bien, donde Nicol aborda con más precisión y profundidad lo que él mismo denomina “*factum* poético” es en esa “luz tardía” —y, por lo mismo, inevitablemente madura— titulada “Filosofía y poesía. El problema de la *y*”, artículo publicado por primera vez en 1985. Justamente, por mor de la anotada sistematicidad del pensamiento de Nicol, se aprecia un *continuum* que liga a

³ Eduardo Nicol, “Filosofía y poesía. El problema de la *y*”, en *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990, p. 116.

las ideas concernientes a la metafísica de la expresión con las relativas a la vocación del hombre, a la inutilidad, gratuidad y erotismo de la palabra poética, etcétera.

En esa ontología de la expresión, así como en su pensamiento sobre el misterio del verbo y en sus derivaciones en torno a la palabra sublime —esto es, en torno al misterio, igualmente, de la palabra poética— se cimienta la teoría nicoliana de la poesía. Ese tándem discursivo es el punto fuerte de la audaz aventura nicoliana de pensar la poesía, pero también tiene visos de ser la base de sus dimensiones más cuestionables y dudosas.

Es su punto fuerte, en la medida en que le permite a Nicol fundar una de sus tesis centrales en punto a poesía; a saber: que la poesía enriquece el ser. Esto merece detenerse en algunas explicaciones adicionales: puesto que el hombre es el ser del sentido y, como tal, es el principal factor ontogenético, y dado que, asimismo, la palabra desempeña en ese proceso de ontogénesis un papel decisivo, se entiende que las creaciones poéticas, formas de manifestación del verbo, contribuyan a un crecimiento o a una ampliación de los dominios del ser —para emplear la fórmula de Santayana. La palabra por sí sola, en tanto que manifestación y proyección del ser, así como de la necesaria tendencia humana a la expresión, es ya una potencia de enriquecimiento de la existencia. Lo es más, aun para Nicol, en cuanto esa palabra tiene un carácter sublime, poético.

A partir de esa tesis ontológica concluyente —cuyo sentido básico aparece en el discurso nicoliano de maneras muy diversas—, Nicol puede derivar, en su momento, una teoría de la poesía en términos de una manifestación de la palabra que responde a una intencionalidad distinta a la que caracteriza a la palabra filosófica y cuya esencia viene dada por su total inutilidad y su gratuidad, así como por su raigal erotismo —es decir, por fundarse en un conato de amor, de entrega y donación al otro— y su honrosa condición de artículo de lujo. Así es como, por lo demás, la palabra más enriquecedora del ser que es la palabra poética —proveniente de la expresividad humana— opera, igualmente, como potencia de enaltecimiento del propio ser humano, no sólo en un terreno estrictamente estético, sino también ético y pedagógico.

Éstas no son, en realidad, tesis nuevas, pero el tratamiento que les da Nicol y, sobre todo, el modo como derivan de los componentes centrales de su sistema —en especial, los ontológicos y antropológicos— le asignan una innegable originalidad. Ya Sartre, por ejemplo, había descubierto que los poemas de Baudelaire “manifestent la gratuité de la conscience, ils sont totalement inutiles...”⁴ Por su parte, la idea de que la literatura, y en concreto cierta poesía, puede desempeñar —y de hecho ha desempeñado— una función moral es

⁴ Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*. París, Gallimard, 1975, p. 66.

tan antigua como la literatura misma. A decir verdad, el arraigo de esta última idea es tal que ni la era de la reproductividad técnica aplicada al arte —de la que dio cuenta por primera vez Walter Benjamin, con admirable lucidez— ni los esteticismos más radicales y audaces han podido infirmarla. Pues, como observa con sumo acierto Carlos Pereda, pese a todas las justas reacciones antimoralistas de cara a la literatura, “los poemas, las novelas, los cuentos, las obras de teatro, cuando nos importan de verdad, suelen tener persistentes influencias en la capacidad de juzgar”.⁵ Al reabordarlas conforme a las premisas capitales de su filosofía, Nicol confiere un nuevo fundamento a especulaciones anteriormente registradas por otros grandes pensadores.

Ahora bien, sin escamotear en lo más mínimo el valor propio de los hallazgos de Nicol —a los que siempre habrá que reconocerles el difícil mérito de la coherencia dentro de su sistema de referencia— lo cierto es que también dan pie a ciertas objeciones teóricas de importancia.

Efectivamente, en el arduo trabajo de pensar la poesía, rigurosamente entendido por Nicol, hay aspectos que permiten presumir que no extrajo las consecuencias esperables de las premisas y postulados en que se sustenta la trama de su filosofía. A partir de lo que implica la ontología de la expresión, no habría sido teóricamente aventurado asumir como verdadero objeto de la reflexión una presencia concreta, una evidencia claramente intuible, como el poema, el texto con intención poética; y no arrancar desde la abstracción significada por la voz “poesía”, como lo hace Nicol, renunciando a uno de los requisitos del método fenomenológico. Abstracción que, por lo demás, rara vez se ocupa en elucidar Nicol, como cuando de pasada se refiere a ella como “una creación verbal formalizada y con tradición milenaria”.⁶ Es posible que, aun cuando Nicol reconoce explícitamente la historicidad de la poesía, ese punto de partida abstracto le haya ocultado la radicalidad con que la historia ha actuado en los dominios de la actividad poética.

Hablar de poesía en abstracto exige poner énfasis en una comunidad esencial de entes —la de los poemas concretos; cosa que no se puede negar totalmente—, cuando fenómenos de consideración obligada, como las vanguardias poéticas, obligan a reparar más en lo que el universo de lo poético tiene de ruptura con la tradición (o sea, la historia) de la poesía, al menos en Occidente. Ciertamente, es difícil encontrar rasgos comunes entre la Iliada y un poema concreto de Pignatari. Así, empeñarse en subrayar en ese cotejo una comunidad de ser, de acuerdo con bases tan endebles, puede resultar teóricamente ocioso. Pero lo que más llama la atención en la decisión nicoliana de

⁵ Carlos Pereda, *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Madrid, Visor, 1998, p. 137.

⁶ E. Nicol, *op. cit.*, p. 117.

recurrir al prejuicio de “la poesía” y no a las cosas que forman el mundo de lo poético —en especial, los poemas singulares— es que no asume hasta sus últimas consecuencias algunas de las intuiciones a que ha llegado con anterioridad, en torno a la peculiar realidad del lenguaje, como aquella que registra en su *Crítica de la razón simbólica*, cuando sostiene que:

Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia. No existe en el hacer verbal la misma comunidad de género que mantiene la mesa con la madera, o la estatua con el mármol. [...] El *logos* tiene sus leyes propias. Parece que se corta en esta índole de acción libre el nexo dialéctico; pues no hay dialéctica sino donde hay comunidad de ser.⁷

Da la impresión de que, al proceder de esa manera, al tomar a la poesía genérica como punto de partida de la reflexión sobre el tema, Nicol prefiere dejar a un lado la “inmediatez del ser” que, según una de sus tesis ontológicas centrales, “es precisamente lo que debe tomarse en cuenta como principio y posibilidad de una metafísica de la expresión...”⁸ Si, como él mismo advirtió, “el ser es dato” y “el ser es diáfano”,⁹ no es fácil entender una “fenomenología dialéctica” de lo poético que no tome las manifestaciones singulares del fenómeno como objeto inmediato de la reflexión. Así pues, asumir como objeto del pensar a la poesía en general y no a los entes concretos que reciben el nombre de “poemas”, en comunidades culturales determinadas, es algo que sorprende en un pensador como Nicol, tan fuertemente comprometido con la fenomenología y anuente con la idea de que la historia toma parte hasta en las más mínimas manifestaciones del ser. Esa sorpresa aumenta, si se tiene presente no sólo su propia metafísica de la expresión, sino las concordancias que con ella tiene, por ejemplo, el Merleau-Ponty de *L'oeil et l'Esprit*, cuando proclama sin ambages que “on ne voit que ce qu'on regarde”.¹⁰ Y más aún, si se considera que fuera del ámbito de la fenomenología e incluso de la filosofía, una mente aguda como la de Bergamín ha llegado a descubrir en la literalidad de la palabra en plan de poema la base de su realidad y de sus consecuencias estéticas y éticas.¹¹ O como la de Blanchot, quien reconoce que “le poéme

⁷ E. Nicol, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982, p. 256.

⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1957, p. 135. En lo esencial, Nicol mantiene esta idea en la edición de este libro, corregida y (cuantitativamente) disminuida, de 1974.

⁹ E. Nicol, *La revolución en la filosofía*, pp. 163 y 174.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'Esprit*. París, Gallimard, 1964, p. 17.

¹¹ José Bergamín, “Beltenebros. De la naturaleza y figuración fronteriza de la poesía”, en *Al fin y al cabo*. Madrid, Alianza, *passim*, pp. 196 y 197.

—la littérature— semble lié á une parole qui ne peut s’interrompre, car elle ne parle pas, elle est”.¹²

Por lo demás, las consecuencias del vanguardismo del último siglo y cuarto, en poesía, ponen en severo entredicho toda premisa esencialista acerca de lo poético, justamente porque sólo en un sentido (ontológicamente) figurado sería posible hablar de una sustancia objetiva y universal designable con el vocablo *poesía*. Lo propio de los modos de darse la palabra con intención poética en el momento histórico señalado es la disgregación, la dispersión, la quiebra de los géneros y las especies, en virtud de una textualidad que en cada concreción singular se juega su hipotética o eventual condición poética.

Al asumir a la poesía en abstracto como objeto de su reflexión y al no advertir las consecuencias radicales de la instauración irreversible del espíritu de vanguardia en el mundo de lo poético —error que también se debe imputar a pensadores como Heidegger—, era lógico que Nicol continuara siendo fiel a su perspectiva esencialista; concordante, por otra parte, con el ya señalado clasicismo de su pensamiento. La pregunta por la esencia de la poesía —pregunta profundamente cuestionable, al contrario de lo que él cree— impele a Nicol a proponer tesis como la condición raigalmente erótica de la poesía. Tesis sin duda hermosa, que goza además del prestigio que siempre habrá de conferirle Platón. Sin embargo, se antoja más una teoría destinada a explicar el ímpetu humano a practicar la *poiesis* que a dar cuenta de qué es aquello que hace que determinado grupo de palabras sea poético, en un momento dado, a diferencia de otros conjuntos de palabras.

Por su parte, ese mismo esencialismo amortigua prácticamente hasta su anulación, las implicaciones teóricas de la justísima tesis nicoliana de que la poesía no tiene los compromisos con la verdad que le quieren endilgar Platón y sus seguidores —muchas veces inconscientes. Al tratar de encontrar en alguna realidad intrínseca a la palabra la esencia de la poesía, Nicol pierde de vista que el gran “misterio” de los procesos de realización de lo poético estriba en la renuncia o desistimiento de la palabra a operar como palabra, es decir, como entidad adscrita a un sistema determinado de sentido.¹³

Aunque parezca una aseveración demasiado cruda, todo sugiere que el poema, el texto poético, sólo es verbal en cuanto a su constitución material. El poema es un ente formado con una materia originalmente significante que suspende hasta donde puede la significación. El poema parece ser, pues, una

¹² Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*. París, Gallimard, 1955, p. 31.

¹³ Para no repetir aquí ideas expresadas anteriormente a este respecto, remito al hipotético lector al capítulo “El principio de transignificación” de mi libro *Más allá de la palabra. Para la topología del poema*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 159 y ss.

de las secuelas de cuando al lenguaje —como dice el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*— se le ocurre irse de fiesta. De modo, pues, que la correcta objeción nicoliana a la pretensión platónica de exigirle a la poesía dar razones de modo equiparable a como lo hace la filosofía, exigía ser ampliada hasta el cuestionamiento del supuesto de una condición significativa por parte de la palabra poética.

Los anteriores son algunos de los puntos en los que resulta difícil coincidir con la teoría nicoliana de la poesía. Las circunstancias de una glosa crítica como ésta impiden ir más allá. Ahora bien, las objeciones anteriores —cuya consistencia y validez teórica son también cuestionables— nunca deberán ser tomadas como la medida del rigor y del valor de uno de los pocos pensadores que, como Nicol, consideró un deber de filósofo pensar la poesía. Es necesario descartar la práctica antidialógica de calibrar la valía del pensamiento ajeno sólo por las coincidencias o desencuentros que pudiera tener con el propio. De por sí lo que Nicol logró avizorar —esto es, especular—, en el horizonte de la poesía, es un avance más que notable y de una singularidad estimable, sobre todo si se le pondera al socaire de su entorno filosófico. De hecho, tampoco sería un disparate afirmar que el pensamiento de Nicol acerca de la poesía está lejos de haberse cerrado. Al contrario, hay motivos para asegurar que es un sistema abierto, cuya continuación debería ser la “crítica de la razón poética” de la que habló el propio Nicol y que todavía espera a quien intente acometerla.

Martin Heidegger: en camino a la poesía

Óscar Martiarena

En memoria de Juan Garzón

Entre los filósofos que en sus reflexiones se han ocupado de la poesía, el nombre de Martin Heidegger ocupa un lugar singular. Y ello es así porque, más que emprender una consideración estética sobre la creación poética, a partir de la llamada “vuelta” (*Kehre*), buena parte del pensamiento del filósofo alemán se desarrolla a través del diálogo que establece con la poesía. Dicho con mayor precisión: es en la medida en la que Heidegger entabla un diálogo con el habla poética que su pensamiento se despliega y constituye, no sólo en su originalidad sino quizá también en su relevancia.

En efecto, a partir del año de 1936 en que Heidegger pronuncia en Roma su conocido texto “Hölderlin y la esencia de la poesía”, las referencias al decir poético se multiplican en su obra. Están presentes, claro está, en las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, libro que Heidegger publica por primera vez en 1944 y también en diversos textos que se integrarán después a las ediciones posteriores de las propias *Interpretaciones*. Asimismo, la búsqueda de pensar a través de un diálogo con la poesía aparece en muchos de los ensayos que forman el libro publicado bajo el nombre de *Conferencias y artículos* y, en especial, en los textos reunidos en *De camino al habla*, donde la referencia a la palabra poética es una constante. A su vez, el diálogo al que aludimos se muestra también en *Caminos de bosque (Holzwege)*, particularmente en el ensayo “¿Para qué ser poeta?” en el que, a partir del interrogar de Hölderlin, Heidegger se detiene a pensar en algunos poemas de Rainer Maria Rilke.

Las continuas referencias a la poesía y el diálogo que Heidegger establece con ella no han dejado de sorprender e incluso inquietar a muchos, particularmente en una época en que la filosofía, con excepción de algunos casos también singulares como el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, se desarrolla a través de un régimen discursivo que busca ser sistemático y se muestra elusivo ante las formulaciones poéticas. Quizá por ello llama la atención la pre-

sencia de la poesía en el pensamiento de Heidegger; aunque tal vez también por lo que está en juego en el proceder del filósofo y lo que a partir de pensar la poesía el propio Heidegger despliega.

El trabajo de interpretar el sentido del diálogo que Heidegger establece con la poesía es una amplia tarea. No pretendo en estas breves líneas dar cuenta de él y de sus particularidades. No obstante, después de leer y estudiar algunas de las incursiones que Heidegger realiza en torno a la poesía y, a decir verdad, después de sentirme atraído por sus interpretaciones, me surgió la pregunta del *porqué* de su proceder; es decir, *por qué* Heidegger, en el devenir de su pensamiento, optó por dialogar con la poesía.

Una indicación para una posible respuesta, breve pero al parecer atinada, la proporciona Hans-Georg Gadamer en su artículo “Hegel y Heidegger”. Dice ahí Gadamer:

Y ciertamente Heidegger, en un punto decisivo de su pensamiento, el punto de la “vuelta” (*Kehre*), se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Lo que de este modo le fue posible decir, constituye, para ese preguntar suyo que se remonta por detrás de la metafísica, el firme suelo y fundamento sobre el cual encuentra positiva satisfacción su crítica del lenguaje de la metafísica y explicita toda destrucción de los conceptos tradicionales.¹

Quisiera destacar tres elementos presentes en el texto de Gadamer. En primer lugar, el que la decisión de Heidegger consistente en incorporar a sus reflexiones el lenguaje poético de Hölderlin se realizó en un momento “decisivo” en el devenir de su pensamiento. En seguida, el que tal decisión fue tomada, por parte de Heidegger, con plena conciencia. En fin, la afirmación que hace Gadamer en torno a que fue precisamente la incorporación del lenguaje poético de Hölderlin lo que a Heidegger le permitió la conformación de un sólido fundamento, un “firme suelo”, para criticar el lenguaje de la metafísica y emprender así la “destrucción” de los conceptos tradicionales.

Ahora bien, el tercer elemento de los mencionados nos puede recordar un pasaje fundamental presente, al menos al nivel de su enunciación, en *El ser y el tiempo*. Como sabemos, en su búsqueda por mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el *ser*, Heidegger subraya la dificultad para acceder a la pregunta misma e incluso hace hincapié en la complejidad de su formulación. De hecho, los primeros párrafos de *El ser y el*

¹ Hans-Georg Gadamer, “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra, 1981, p. 145.

tiempo dan cuenta precisamente de la inquietud de Heidegger acerca de las barreras que se interponen al interrogar mismo. Para enfrentarlas, recordemos, Heidegger propone dos tareas fundamentales. En primer lugar, la constitución de una analítica existencial del “ser ahí” —es decir, del ser que en cada caso somos cada uno de nosotros—, como horizonte para una exégesis del sentido del ser en general; y, en segundo, la tarea concerniente a la “destrucción” de la historia de la ontología.

Para Heidegger, la analítica existencial del “ser ahí”, es decir, el contenido de la primera tarea, ha de buscar dar cuenta de la constitución del “ser en el mundo”, característica del “ser ahí”. La meta inmediata de la analítica existencial es poner de relieve la estructura original, unitaria y total del “ser ahí” como “ser en el mundo”. Asimismo, Heidegger adelanta en el párrafo cinco de la obra que, como característica del sentido propio del “ser ahí”, se muestra la *temporalidad*. Fundamentalmente porque, dice Heidegger: “el tiempo, en sentido del ‘ser en el tiempo’, funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser”.² Así, continúa, “la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la *temporalidad* del ser”.³

Sin embargo, Heidegger advierte que este poner de relieve la *temporalidad* del ser no es tarea fácil; en particular, porque la forma de ser del “ser ahí” se resiste a ello. Dice Heidegger: “El ‘ser ahí’, en su modo de ser en todo caso, y según esto con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella”.⁴ Asimismo, Heidegger apunta que la interpretación en la que el “ser ahí” se desenvuelve tiene la peculiaridad de ser histórica, situación que dificulta el poner de relieve la *temporalidad* misma constitutiva del “ser ahí”: “el ‘ser ahí’, dice Heidegger, no tiene sólo la propensión a ‘caer’ en su mundo, en el cual ‘es’, e interpretarse reflejamente desde él; el ‘ser ahí’ ‘cae’, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir”.⁵ De donde surge, a los ojos de Heidegger, la segunda tarea fundamental a realizar que mencionábamos arriba; tarea que, aunada a la primera, es necesaria a fin de mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el *ser*. Al respecto, dice Heidegger:

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella.

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. 2a. ed. 6a. reimp. México, FCE, 1987, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.⁶

Es decir, Heidegger considera que para poner de relieve la *temporiedad* del ser del “ser ahí” es necesario todo un proceso de “destrucción” del contenido de la ontología antigua, a fin de “reblandecer” las canteras de la tradición endurecidas a través del tiempo y abrirse así un camino hacia las experiencias originales en que se constituyeron las determinaciones del ser que orientaron el devenir consecuente.

Como sabemos, la parte correspondiente a esta “destrucción” de la ontología antigua, que constituiría la segunda parte de *El ser y el tiempo*, no fue publicada. Tal vez por la misma razón por la que no fue publicada tampoco la tercera sección de la primera parte, razón que el propio Heidegger expone en su *Carta sobre el humanismo*: “La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica”.⁷ Así que, como podemos ver, Heidegger concentra la razón de este “fallo” en que el pensar “no pudo” realizar la tarea pretendida con ayuda del habla de la metafísica. Esto es, Heidegger no encontró “a la mano” un decir, distinto al de la metafísica, que le permitiera consumir la primera parte de su obra.

Ahora bien, como podemos recordar, en esa tercera sección de la primera parte de *El ser y el tiempo* que no fue publicada, Heidegger buscaba dar una “vuelta” en relación con las dos secciones anteriores. Siempre en el sentido de una exégesis del “ser ahí” en la dirección de la temporalidad como horizonte de la pregunta que interroga por el ser, que constituiría la primera parte de la obra, en la primera sección Heidegger había desarrollado el análisis fundamental y preparatorio del “ser ahí” y, en la segunda, se había ocupado del “ser ahí” y la temporalidad. La tercera, como lo hace saber el propio Heidegger en el plan original de su obra,⁸ debía titularse “Tiempo y ser”, cuyo título hace girar el de la obra misma. No por cambiar de perspectiva, como también nos lo hace saber Heidegger en la mencionada *Carta sobre el humanismo*, sino porque en esta vuelta, advierte, “alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado”.⁹

⁶ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Ediciones Huascar, 1972, p. 81.

⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 50.

⁹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 81.

Así que, dado el testimonio del propio Heidegger, podemos afirmar que la perspectiva desde la que su pensar experimentó *El ser y el tiempo*, “no pudo” expresarse desde el habla de la metafísica y construir así la sección “Tiempo y ser” que cerraría la primera parte de la obra. Situación que evidencia un severo problema para el pensar mismo y que, a su vez, nos acerca a lo enunciado por Gadamer referente al hecho de que Heidegger se encontró en un punto decisivo de su pensamiento precisamente en el momento de la “vuelta” (*Kehre*), del giro pretendido de “ser y tiempo” a “tiempo y ser”. Y en efecto, momento decisivo, fundamentalmente porque frente a la “imposibilidad” de escribir “Tiempo y ser” utilizando los conceptos tradicionales, Heidegger se veía en la necesidad de atreverse a caminar por una vereda, distinta a la de la metafísica, que le permitiera continuar la vía abierta por las dos secciones iniciales de la primera parte de *El ser y el tiempo*.

Ahora bien, a pesar del impedimento mencionado, Heidegger hace notar, también en la *Carta sobre el humanismo*, que la conferencia “De la esencia de la verdad” dictada en 1930, “permite echar un vistazo sobre el pensar de esta vuelta de ser y tiempo a tiempo y ser”.¹⁰

En “De la esencia de la verdad”,¹¹ Heidegger busca mostrar la dimensión histórica de la verdad. Si bien al finalizar la primera sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger hace una incursión sobre la mutua pertenencia de la verdad, como “desocultamiento”, y el “ser ahí”, como “descubridor”, es posible pensar que la cuestión de la verdad, al haber pasado por el cedazo de la dimensión de la temporalidad, que constituye la segunda sección del libro, debería haber aparecido entonces cargada ya de historicidad para la sección “Tiempo y ser” no publicada. Dicho de otra manera, la sección no concluida debería haber dado cuenta de la temporalidad de la verdad; esto es, de la historicidad de la mutua pertenencia entre verdad y “ser ahí”. Y éste es precisamente, como decíamos, el tema fundamental de la conferencia “De la esencia de la verdad”, donde Heidegger busca mostrar que el preguntar por la verdad equivale a interrogar por la forma en la que en una “apertura” histórica determinada cobra presencia la esencia de la verdad. Asimismo, señala que es propio del “ser ahí” el encontrarse siempre en el ámbito de una apertura específica; es decir, que es sólo en una apertura histórica determinada que la verdad se constituye como en un estar abierto específico del “ser ahí” ante los entes.

Ahora bien, en esta dirección, el ensayo “De la esencia de la verdad” nos devuelve, aun siendo de manera indirecta, a la razón por la cual, en *El ser y el tiempo*, Heidegger considera necesaria una segunda tarea, la propia de la “des-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979, pp. 109-131.

trucción” de la ontología antigua, a fin de mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Ello es así porque, si la apertura es histórica y si en ella la verdad y el “ser ahí” se pertenecen, es claro que es necesario un singular esfuerzo para que el “ser ahí” pueda salir, o al menos intentar salir, de la “comprensión que le es inherente” y de “la interpretación de él” en la que se desenvuelve. Y es precisamente este esfuerzo el que, para Heidegger, es necesario realizar para llevar a cabo la crítica del lenguaje de la metafísica y de los conceptos sedimentados por la tradición, todo ello dirigido, claro está, al proyecto heideggeriano encaminado a mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el *ser*.

En este contexto conviene mencionar que, en el plan del tratado que aparece en el párrafo ocho de *El ser y el tiempo*, dentro de la llamada “destrucción” de los conceptos tradicionales, es decir, la planeada segunda parte de la obra, se anuncian tres trabajos específicos: uno sobre Kant, el segundo sobre Descartes y, finalmente, un tercero sobre Aristóteles. Y conviene mencionarlo porque, si bien, como ya dijimos, la segunda parte de la obra no se publicó como tal, al parecer Heidegger avanzó en su preparación. Prueba de ello es la publicación de *Kant y el problema de la metafísica* en 1929, la realización de un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles en los años 1931-1932 y un texto, ampliamente conocido, donde destacan las referencias al pensamiento cartesiano, recogido en *Caminos de bosque* y redactado en 1938; me refiero a “La época de la imagen del mundo”.

En el primer párrafo de “La época de la imagen del mundo”, Heidegger apunta: “En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente, así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia”.¹² Ahora bien, para Heidegger, es la metafísica cartesiana la que fundamenta la época moderna. Así que, de acuerdo con el enunciado citado arriba que abre la “La época de la imagen del mundo”, pensar la metafísica cartesiana es pensar la época moderna misma, la “forma de su esencia”. A su vez, Heidegger agrega: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes”.¹³ Es decir, Heidegger subraya que es en Descartes donde por primera vez aparece una de las características fundamentales del pensamiento moderno referida a que la determinación de los entes se da a partir de la objetividad de la representación y la

¹² M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1996, p. 75.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

verdad como certeza de la misma, lo cual se muestra específicamente en las ciencias y la técnica modernas.¹⁴

Como observamos, a pesar de lo breve de la referencia, lo que en “La época de la imagen del mundo” está en juego es un dirigirse, por parte de Heidegger, a reflexionar sobre la forma de ser del mundo moderno a partir de una consideración minuciosa de la metafísica cartesiana. Dicho en el lenguaje de *El ser y el tiempo*, de lo que se trata es de un esfuerzo por pensar la comprensión que nos es inherente y la interpretación histórica que nos envuelve. De hecho, es una meditación tal cual la caracteriza Heidegger en la primera página del artículo en cuestión: “La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado”.¹⁵ Así que, en “La época de la imagen del mundo”, Heidegger decide arriesgarse, “conscientemente” como dice Gadamer, a avanzar en la “destrucción” de la metafísica tradicional anunciada en *El ser y el tiempo*, particularmente, en la medida en la que, al reflexionar sobre la metafísica cartesiana, que caracteriza al mundo moderno, Heidegger busca examinar la interpretación tradicional que nos es inherente y nos constituye. Dicho en términos de *El ser y el tiempo*, al reflexionar sobre la metafísica cartesiana, Heidegger quiere, mediante la propia meditación, detener la propensión característica del “ser ahí” a “caer” en su tradición y, con ello, darse la posibilidad de reflexionar en la interpretación que nos es inherente; todo ello, insistamos, con la finalidad de mostrar la relevancia de la pregunta que interroga por el *ser*.

Ahora bien, al detenerse en la esencia de la representación, Heidegger hace hincapié en que, a diferencia de los griegos en quienes lo existente y su percepción son formas de lo mismo y por tanto del *ser*,¹⁶ es característico de la modernidad el que en la representación el ser humano se sitúe en la posición de aquel que percibe y enuncia lo existente. Dice Heidegger: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo que está situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”.¹⁷ Es decir, en el mundo moderno el ser humano se coloca frente a los entes que, a su vez, son representados por él en la medida en la que el propio ser humano se sitúa en el lugar central de la percepción y de la posibilidad de enunciación de lo que *es*. Pero además, para Heidegger, la

¹⁴ Convendría añadir que, para Heidegger, este representar, propio de la época moderna, es característico también de las teorías estéticas y de las políticas culturales.

¹⁵ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

representación es la condición de posibilidad de que en el mundo moderno la ciencia y, especialmente, la técnica se hayan convertido en lo que domina las actividades de los seres humanos. Incluso, como aparecerá más tarde en “La pregunta por la técnica”,¹⁸ la representación es la condición de posibilidad para que la tierra misma se haya convertido, para los modernos, en un mero almacén de materias primas donde los seres humanos somos emplazados incesantemente a pertenecer a las estructuras de la producción.

A partir de lo anterior, bien podríamos entonces preguntarnos: ¿qué es lo que ha permitido al Heidegger de “La época de la imagen del mundo” arriesgarse y reflexionar acerca de los conceptos tradicionales y, con ello, salir de la propia metafísica cartesiana que gobierna la modernidad? ¿Qué es aquello que lo sostiene en su decisión consciente, como dice Gadamer, de interrogar por los axiomas y los fines que nos constituyen?

Una posible respuesta la encontramos en las últimas líneas del texto al que nos hemos referido. Al final de “La época de la imagen del mundo”, Heidegger hace una alusión a un poema de Hölderlin, inmediatamente después de apelar a la necesidad de realizar una auténtica meditación sobre esa especie de “abismo” que somos los modernos entre los entes y su representación.¹⁹

Y en efecto, si, como vimos, Heidegger se había visto imposibilitado para, con el habla de la metafísica, emprender el momento esencial de la “destrucción” de los conceptos de la metafísica, su camino fue buscar salir de ellos, en particular de la metafísica de la representación, es decir, de la metafísica moderna. Situación que le implicaba un no traer ante sí lo que está delante de nosotros, ni referirlo a nosotros mismos en la medida en que lo representamos, sino más bien, como ya decíamos, intentar un camino distinto. Su decisión “consciente”, como dice Gadamer, fue intentar pensar a partir, no de los conceptos tradicionales de la metafísica, sino particularmente del habla poética de Hölderlin. Incluso podríamos afirmar, yendo ahora más allá de Gadamer, que si efectivamente fue la incursión en el decir poético de Hölderlin lo que le dio el sostén necesario para avanzar en su tarea de “destrucción” de los conceptos tradicionales de la metafísica, fue porque la poesía de Hölderlin le permitió salir de la interpretación conceptual que nos es inherente caracterizada por la metafísica de la representación. Hipótesis que tendría una prueba

¹⁸ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-39.

¹⁹ A pesar de que no intentaré ensayar una interpretación del poema de Hölderlin al que Heidegger se refiere, conviene tenerlo presente. El poema se titula “A los alemanes”: “En verdad, nuestro tiempo de vida está / estrechamente limitado. / Vemos y contamos la cifra de nuestros años. / Pero los años de los pueblos / ¿qué mortal los ha visto? / Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima / de tu propia época, tú en cambio permaneces triste / en la fría ribera / junto a los tuyos y jamás los conoces”. (*Ibid.*, p. 94.)

en el hecho de que entre la citada “La esencia de la verdad” de 1930, donde Heidegger ensaya una visión histórica de la verdad, y “La época de la imagen del mundo” de 1938, media precisamente su célebre “Hölderlin y la esencia de la poesía” de 1936, texto en el cual se muestra con claridad su interés en reflexionar a través de un diálogo con el habla poética.

Sin embargo, aún queda preguntarnos por qué Heidegger eligió particularmente el decir poético de Hölderlin para avanzar en la tarea, fundamental para su pensamiento, de la “destrucción” de los conceptos de la metafísica. Al respecto, podríamos ensayar la siguiente respuesta.

Para Heidegger, en el habla se muestra la pertenencia del ser humano al hablar mismo. El habla es, para Heidegger, la casa de lo que *es*; es decir, es la casa de todo lo existente. A su vez, el habla es entendida por Heidegger como conversación; y ello es así, porque lo hablado nos exhorta a corresponder al habla misma.²⁰ De tal forma que, a pesar de que en la época moderna el ser humano se sitúe centralmente entre los entes y su representación y de que el ser humano mismo se dé continuamente a la tarea de representar, lo cierto es que al habla corresponde el propio ser humano; lo cual, el ser humano no puede hacerlo más que hablando, habitando en el habla, a pesar de que, en la época moderna, se considere a sí mismo como el origen del habla misma. Dice Heidegger: “El hombre se comporta como si fuera el forjador y dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre”.²¹ Esto es, Heidegger alude a una pertenencia del ser de los seres humanos al lenguaje; pertenencia que, a su vez, no está mediada por ente alguno.²² En breve, a lo que Heidegger alude es que en el hablar, en el habitar en el lenguaje mismo, a los seres humanos les va su propio ser.

Pero además, para Heidegger, es en *lo hablado* donde el hablar se consume. *Lo hablado* es lo que nos permite continuar en la conversación que es el habla misma. Lo que *ya* se ha hablado nos permite permanecer y recrear incluso el hablar y el conversar. Ahora bien, para Heidegger, por encima de las diversas formas de *lo hablado* conviene pensar en un *hablado* puro o, si se quiere, condensado. Dice Heidegger: “Mas, si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Un hablado puro es aquel donde

²⁰ Cf. M. Heidegger, “El habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 9-31.

²¹ M. Heidegger, “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos*, p. 165.

²² Con respecto al lenguaje, Heidegger se distancia de la metafísica de la representación que objetiva al lenguaje y lo convierte en lingüística o mero “instrumento” de comunicación.

la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. *Lo hablado puro es el poema.*²³ Es decir, Heidegger encuentra en el poema un habla que es fundadora, iniciante en su perfección, del hablar mismo y, con ello, un habla más originaria que los conceptos de la metafísica. Para Heidegger, acudir al habla del poema es acudir a un hablado donde se muestra lo originario del lenguaje y, con ello, a lo que es más propio de los seres humanos: *hablar*.

Es por ello que podemos decir que Heidegger encuentra en *lo hablado puro* del poema, como dice Gadamer, “un firme suelo” para la crítica del lenguaje de la metafísica y, con ello, de sus conceptos tradicionales. La poesía es, entonces, en el proyecto heideggeriano, un sólido terreno para la realización de la segunda tarea que *El ser y el tiempo* anuncia como necesaria para mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Pero ello es así porque es en el decir poético donde Heidegger encuentra la posibilidad de no quedarse atrapado en la interpretación que nos es inherente. Interpretación que para nosotros, los modernos, implica mantenernos en ese lugar incómodo y a la vez extraño que es la escisión de los seres humanos con respecto a los entes que nos representamos. El poema, en tanto condensación iniciante de un *hablado* puro, nos recuerda la pertenencia de los seres humanos a la unidad del *habla* y, con ello, la pertenencia de los seres humanos a la totalidad de lo que es.

Ahora bien, vale la pena insistir en que la incursión de Heidegger en el hablar propio de la poesía se encuentra en cierta forma anunciada desde *El ser y el tiempo*, en particular en relación con su búsqueda de “destruir” los conceptos tradicionales con la mira de mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el *ser*. Su apelación al decir poético no es entonces un simple discurrir estético o, como piensan algunos, un extravío; el encuentro de Heidegger con el habla poética se inscribe en la tarea llamada de “destrucción” de la metafísica presentada desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*. Pero habría que añadir a lo anterior que, al tiempo de entablar un diálogo con la poesía como *habla* privilegiada dentro de la perspectiva descrita, Heidegger abre con ello nuevos caminos para el pensar y su proceder constituye para nosotros una parte fundamental de su pensamiento; en particular, en la medida en que conversa con un decir no mediado por teorías lingüísticas o estéticas, es decir, no mediado por la voluntad de representar. Ahora bien, conviene subrayar además que no por dialogar con la poesía, Heidegger abandona la filosofía y cede, “cae” en la poesía. El de Heidegger es un diálogo con el decir poético que le permitió avanzar en su proyecto de

²³ M. Heidegger, “El habla”, en *op. cit.*, p. 15. Las cursivas son mías.

“destrucción” de los conceptos tradicionales de la metafísica en un momento en el que, como dice en la *Carta sobre el humanismo*, su pensar “no pudo” proseguir haciendo uso del lenguaje de la metafísica.

Pero si aceptamos lo anterior, aún queda la pregunta referente a por qué la de Hölderlin es la palabra a la que más acude Heidegger en su diálogo con la poesía. Al respecto, una respuesta posible es que Hölderlin ha sido quien, en el mundo moderno, ha poetizado singularmente lo que desde *El ser y el tiempo* preocupaba a Heidegger; esto es, la tendencia constitutiva de la modernidad a objetivar a los entes, a constituirlos en objetos de conocimiento, en objetos “ante los ojos”, con el fin de transformarlos, todo ello gobernado por la metafísica de la representación. En efecto, formado en la Ilustración naciente, Hölderlin pronto se inquieta ante la distancia que media entre el mundo griego antiguo, en el que los seres humanos eran *uno con todo*, y nuestra modernidad escindida, en la que los seres humanos nos ubicamos en ese extraño espacio que media entre los entes y su representación. Paralelamente, Heidegger sabe que la modernidad implica la constitución de una razón utilitaria donde los seres humanos, por la escisión entre mundo y existencia en la que habitamos, tienen a la tierra y al universo mismo como objetos que, al representarlos, convierten en imágenes “ante los ojos”. Esto es, Heidegger, quien desde muy pronto se da cuenta de que en la época moderna la unidad entre seres humanos y mundo está impedida por la metafísica de la representación, encuentra una fuente propicia para su pensar en el poeta que en su decir ha mostrado que la armonía del mundo griego, en la que lo existente y su percepción se reclaman y pertenecen a lo mismo, nos es ajena.

Por otra parte, ciertamente es posible pensar que, además del paralelismo entre su camino y el del poeta, Heidegger encuentra algo más que quedará expresado en sus interpretaciones sobre la palabra de Hölderlin, aunque también en textos como *Serenidad*. Dicho en pocas palabras, Heidegger recibe del decir poético de Hölderlin la fuerza para permanecer en la escisión que constituye al mundo moderno, lo cual implica un no dejarse avasallar por el dolor provocado por la ausencia de unidad, pero también un no conformarse con una subsistencia inerte e indiferente en la época de la representación. De esto, claro está, habría que hablar mucho más y hoy no lo haremos. En esta ocasión sólo hemos querido intentar una aproximación al pensamiento de Heidegger en su camino a la poesía.

Baltasar Gracián: verdad y retruécano

Ana María Martínez de la Escalera

De Baltasar Gracián, autor

Este jesuita, cuya complexión colérica un único retrato suyo –hoy puesto en duda– nos deja diagnosticar, “agrio y melancólico”, aun para sus compañeros de orden, nació en 1601 en Belmonte, pueblo de la comunidad de Calatayud, en Aragón, y murió en 1658, sin haber abandonado España, la academia y sus votos. Se cuenta, sin embargo, que en una ocasión, ya maduro, vaciló. La Compañía de Jesús se aseguró de no perderlo, hemos de creer que por su valía, a pesar de haberse mostrado en otras ocasiones un tanto rebelde a la autoridad. Es sabido que en ese entonces un sacerdote no podía publicar sin el consentimiento de sus superiores: Gracián, haciendo caso omiso del principio de obediencia se atrevió a editar “por sus fueros” los primeros libros. Fue castigado, lo cual no le impediría reincidir.

En el colegio de Tarazona, donde iría a parar en un momento de una vida poco aventurera (si descontamos la vez que fue requerido para asistir a los soldados sitiados en Lérida por el ejército francés), se opinaba de él que era “...de buen ingenio, de juicio módico, de prudencia también módica, de experiencia suficiente, bueno en letras y con talento para todo ministerio”. Eso del juicio módico y la prudencia también módica no parece ser sino la verdad estricta: en una corte en que el elogio era común y necesario, y la forma más expedita de erigir y derrumbar obras y autores, Gracián extiende sólo dos aprobaciones a sendos libros de sus contemporáneos, una al *Entretención de las musas*, de Francisco de la Torre, y la otra a la reimpresión de los *Proverbios morales* de Alonso de Barros, publicados originalmente en 1598. Hay que leer, tras la afectación un poco alambicada que el elogio ostentaba en esos días, una ponderación muy bien medida, un manejo parco del encomio, aun en el caso del *Entretención* que parece haberle satisfecho, como lector avezado, enormemente. Como lo expresaron sus colegas de la

Compañía de Jesús, la prudencia¹ y el juicio (*crisi*) graciosos serían siempre económicos.

La parquedad no está reñida con el artilugio retórico, a pesar de lo que suele pensarse. La inclinación del aragonés hacia la retórica se manifestó siendo maestro en colegios de la orden y antes de dedicarse por entero, según se dice, a la teología o filosofía moral. Conviene dejar en suspenso esta última afirmación ya que, como habrá de argumentarse un poco más adelante, la complejidad problemática y crítica de la retórica graciana parece incluso mayor que la de sus escritos éticos, lo cual no ha impedido que pasara desapercibida (o al menos minusvalorada) para la mayoría de los estudiosos y lectores dedicados.² La inclinación por la retórica o artes del discurso fue tan crítica como obsesiva a lo largo de todas sus empresas,³ y, sin embargo, no puede achacársele al siglo o a la época sino a una unión circunstancial de factores. Lecturas de Cicerón y Horacio se anudaron en los cursos de retórica a un fuerte empeño crítico, revisionista; un conocimiento profundo de la posición

¹ La prudencia barroca, como significados predicados de textos y comportamientos, fue ciertamente el producto de la influencia del pensamiento aristotélico sobre la concepción del arte, que según afirma Argan sería el factor esencial de la superación del canon formal y por tanto del neoplatonismo miguelangelesco. Este planteamiento, sin embargo, tiene que ver menos con una historia de las vicisitudes del aristotelismo que con una genealogía de la retórica, como disciplina(s) y como artes del discurso. Sin menospreciar el problema que representa hablar del pensamiento aristotélico como si se tratara de una unidad homogénea de obra e ideas, es evidente que aun cuando los autores se consideraran aristotélicos, lo que queda por examinar es la transformación semántica y de valor sufrida por el vocabulario aristotélico una vez que fue adoptado por el pensamiento barroco.

² Es frecuente leer entre aquellos autores dedicados al tema que la retórica barroca que despliega el valor de la persuasión y la técnica y el arte de persuadir sea por lo tanto una simple transposición de la Retórica aristotélica. Se explica este reduccionismo por el hecho de que la mayoría de aquellos preocupados por el periodo han sido historiadores de las ideas. Las dificultades y peligros del reduccionismo han sido criticados ampliamente por los trabajos teóricos de Foucault, e incluso por los más serios entre los historiadores; aun así, será siempre conveniente leer teóricamente a los autores barrocos, además de hacerlo tomando en cuenta su valor histórico. En Italia la vulgarización de la Retórica aristotélica fue debida a Almarò Barbaro (aunque había sido traducida al italiano en 1570 por Aníbal Caro), que unida al rescate del humanismo, ayudó a oponerse al rigor lógico de otras escuelas de pensamiento, y se sustituyó el sistema por el método. El contraste entre ambas es notorio: el pensamiento barroco reconoce el valor del decir (*pronuntiatio*), del comunicar, de la fuerza persuasiva del discurso (*elocutio*), sobre la preocupación por el objeto externo. Incluso es dable ver este énfasis en las artes figurativas; Gentile, y, por ejemplo, Giorgione y Tiziano, quienes sustituyen el binomio pintura/poesía por el de pintura/elocuencia.

³ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*. Ed., introd. y notas de Evaristo Correa Calderón. Madrid, Castalia, 1979, p. 5.

probabilista, defendida por la Compañía, le permitió acercarse a la efectividad de lo pragmático antes que a la necesidad de la ley y la autoridad, como también al escepticismo antiguo siempre desde una cierta ironía como inclinación particular.

Se ha considerado que en oposición al ideal de armonía y proporcionalidad —canon formal y neoplatonismo miguelangelesco— que caracterizó al Renacimiento, la época barroca estuvo dominada por las autonomías en el orden de la vida científica, en las creencias religiosas, en la consecución de ideales individuales, en la filosofía (los diversos pragmatismos), sumadas a una democratización de la moral, a pesar de la Inquisición y la emergencia de las nuevas policías del continente; pero esta explicación fracasa cuando sólo consigue sustituir una categoría histórica-estética —la armonía— por otra —la pluralidad de experiencias de lo humano—; o, en cualquier caso, resulta insuficiente.⁴ Argan, por su parte, ha preferido dibujar un sólo aspecto del periodo barroco fijándose en la influencia del pensamiento aristotélico sobre la crítica al neoplatonismo. El interés de Argan ha sido la historia del arte, sin embargo, su interés en el aristotelismo barroco lo sitúa del lado de una escuela de interpretación a la que ha convenido resaltar el aspecto pragmático de la época sobre otras características. Estos pensadores, incluyendo a Argan, no ven tanto originalidad cuanto *una manera distinta de leer los textos aristotélicos*. Por otra parte, la crítica literaria y la historiografía recurren aún hoy a la oposición entre canon y pluralidad de visiones para explicar la eclosión del mundo barroco del seno del Renacimiento tardío.

La pluralidad parece una buena categoría explicativa en razón de su presentación directa al sentido o simpleza. Tal parece, además, que apela en nosotros a ciertos hábitos mentales que poco a poco se han ido instalando en nuestras maneras de pensar y preferir lo que creemos ser. La referencia a la pluralidad de experiencias, a la democratización y a las autonomías nos hacen materia especialmente receptora a la idea de barroco; solemos considerarnos a nosotros mismos como seres abiertos a los cambios, a las nuevas experiencias en el orden de lo cultural, lo científico, lo técnico, lo religioso y lo político. Hoy como antaño reviven el estoicismo, el senequismo, el escepticismo

⁴ Justamente el problema es provocado por la expresión periodo que según un buen diccionario como el de Oxford remite a la unidad de una época, a su homogeneidad. A la inversa, se trata de contraponer a esta imagen un tanto simplista de la historia, no otra mejor o más compleja, igualmente susceptible de crítica, sino más bien mostrar lo que cualquier imagen de una época no deja observar: que hubo en suma muchos barrocos y que en la época (Siglo de Oro) no todo puede explicarse recurriendo al espíritu barroco. En la historia del arte la escuela de Warburg (*i. e.* Erwin Panofsky) ha sido especialmente afectada a establecer estas unidades de tiempo y espacio que sólo su escasa dimensión salvan del fracaso explicativo.

como vías para mitigar, o al menos consolarnos, de lo que la cultura mediática llama “el malestar de fin de siglo”. Esta imagen de nosotros, como aquella antigua, es, al igual que toda imagen, una ficción; imagen con todo útil y necesaria, pero, de forma similar a la ficción, una cosa no natural, no consustancial sino contingente y modificable. La Contrarreforma y el barroco no son identidades explicativas ni fácticas estables ni omniabarcantes, como tampoco lo es, para el caso, la modernidad.

Es por ello que ubicar el pensamiento graciano en las producciones típicas de la Contrarreforma o el “jesuitismo” será siempre insuficiente. Al interior de la Compañía de Jesús, en la que él profesó, solían discutirse problemas concernientes al libre albedrío y la predestinación a causa seguramente de los embates de la Reforma, bastante más determinista que ellos. El probabilismo fue, entre otras modalidades de la filosofía y la teología del momento, un importante ingrediente en la forma de argumentar graciana: no sería sin embargo la única ni la más determinante.

El movimiento probabilista sostenía que puede seguirse una opinión menos probable en contra de otra que sea evidentemente más probable. Se dice que Gracián, al no someterse a la costumbre de consultar a su orden antes de publicar un libro, aprobaba las tesis del probabilismo, aún a riesgo de su propia seguridad en las fuerzas de la Compañía, tesis que defendían que el hombre puede adoptar, desde la libertad de su conciencia, la acción menos probable.⁵

⁵ Julio Caro Baroja opina, con todas las reservas del caso, que los conversos introdujeron en la vida cotidiana del Siglo de Oro, y en especial en la vida cotidiana de lo que podría llamarse “burguesía”, una serie de normas y de criterios de orden, de suerte que hasta la piedad quedaba atemperada a ciertos principios matemáticos y racionalizados que establece la práctica y ejercicio continuo de la actividad comercial. El historiador español estima que la influencia judaica debe estudiarse en relación con este asunto de la tabla de acciones buenas y malas, y también sobre la llamada moral probabilista, creación casi de teólogos españoles, que tuvo sus máximas expresiones desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVII, y, según la cual, al calificar la bondad o maldad de las acciones humanas, se puede seguir una opinión tan sólo probable frente a la más probable. (Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudasismo*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1996, pp. 35-36.) Habría así una relación entre el casuismo talmúdico y el casuismo católico. La moral que se deduce de los libros de casuística (probabilistas o laxistas), es una moral de hombres que viven en un medio social muy complejo, en que las cuestiones de honor, las violencias y las fuerzas, y los *negocios insólitos*, se presentan a cada individuo de una manera imperiosa y constante. (*Ibid.*, p. 36.) Conciliar la complejidad social con la simplicidad de los preceptos universales llevaría a una solución de compromiso entre ambos. Los probabilistas, a los que Baltasar Gracián ha solido relacionarse, arribaron a una solución discutible pero interesante en su proceder: tras una suma de pacientísimos análisis de situaciones planteadas en el confesionario, siempre singulares y de consultas (véase

Respecto a la querrela entre conceptistas y culteranos, que prendió fuertemente en la vida española del Siglo de Oro, basta con decir que en la actualidad no parece tan determinante: hoy se discuten más las similitudes que las diferencias. Ángel del Río escribe que “la diferencia consiste en que el conceptismo opera sobre el pensamiento abstracto y el culteranismo sobre la sensación. Uno es racional, el otro puramente estético”,⁶ no obstante, esta distinción también es discutible. Pero, no desmerece el tiempo que tardaremos en comentarla.

Se considera que el conceptismo es una forma de intelectualizar una experiencia. Lo que interesa al conceptista es la relación de palabras, relación que va desde la asociación sutil a juegos de palabras sorprendentes y juegos de conceptos. Quiere relacionar ideas que están distanciadas por el uso y abuso del lenguaje hablado, y probar los límites de la palabra en un contexto escrito. Tampoco la escritura salva al escritor de los estragos del uso y abuso de las palabras: ¡qué mejor ejemplo que las mismas producciones del barroco! En Gracián, como en los conceptistas que le precedieron, la ambigüedad con la que se confronta al lector no está en la expresión sino en la interpretación. Con ello se observa un *replanteamiento de la relación entre pensamiento, la lengua y los principios que rigen el uso de los mismos*.

Del caudal de la lengua

La educación que los jóvenes recibían en la época les enseñaba que el propósito de la lectura era conseguido una vez que se dominaba la distinción entre la forma y el contenido. Como todo humanista, Gracián apreciaba el papel de la enseñanza como forma de transmisión y conservación de la sabiduría, pero resentía el papel desempeñado por la lectura en la misma. Para él la lectura era el modelo de la comprensión: la producción de un texto o significado a partir de elementos de uso común: refranes, poemas de otras plumas, dichos populares. La memoria colectiva, oral y registrada por la escritura, son

Gonzalo de Palma, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, CXLIV, p. 14, citado en J. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 36), se llegan a soluciones donde la modalidad de expresión (por ejemplo, la *distinctio* o el *pilpul* hebreo) es determinante. Se trata, pues, de soluciones pragmáticas, es decir, de compromiso donde el análisis del uso es la piedra de toque. Es decir, no se reduce esta casuística a la actitud paralela del rabino o del confesor ante un problema de conciencia expuesto por un fiel, sino que vemos aquí la influencia de situaciones más *técnicas* si cabe: me refiero, por supuesto a ciertas reglas retóricas.

⁶ Vid. Ángel del Río, *Moralistas castellanos*. Selec. y estudio prel. de Á. del R. Barcelona, Barna, 1954.

reutilizadas por el pensamiento como si se trataran de signos, como demuestra en *Agudeza y arte de ingenio*. Parcial a la expresión “caudal de la lengua” para referirse a esa materia previamente interpretada por su cultura española y clásica, al mismo tiempo Baltasar Gracián ponía especial énfasis en el carácter inventivo de las lecturas. La filología y la gramática castellanas eran forzadas con el fin de lograr resultados novedosos y críticos: diáforas y símiles, ironías, sinécdoques, retruécanos, entimemas y paradojas nutrían sus alegorías. Un ejemplo pertinente es, como se sabe, el “gusto”. Lengua y gusto, expresión e ingenio intercambian sus predicados tras haberlos identificado como funciones de la oralidad, de la lengua orgánica y el paladar. Oralidad y sabiduría son puestas así en evidencia, mostradas sus diferencias y similitudes, su reversibilidad, al instaurar su cercanía en el discurso. Ello sólo es posible si cada elemento del discurso puede sustituir, paradigmática y sintagmáticamente, cualquier otro, gracias a que la lengua es caudal: riqueza y peligro que amenaza ahogar en sus aguas turbulentas al incauto que se ha dejado seducir. Caudal nombra así el tesoro de implicaciones intertextuales y la historia de la lengua española. Caudal es en Gracián la fortuna y la fama de su lengua.

Es manifiesto el interés demostrado por el jesuita por afinar el uso del idioma español sin desmerecer el lugar que otras lenguas ostentan en el panorama de la cultura barroca. Lo que es más, es en la traducción, en la comparación sintáctica y retórica con otras letras europeas que el uso del castellano se fortifica.

Encontramos en Gracián una defensa de la identidad de lenguaje por la fuerza del estilo, del *ethos* o idiosincrasia de lo español, por la exaltación de la raigambre. Raigambre que él encontraba en España, en la Compañía de Jesús, en Aragón y, finalmente, en la lengua castellana, en la que leyó y escribió.

De la fama a las sutilezas de la historia intelectual

¿Puede decirse que la obra de Baltasar Gracián tiene importancia en la historia de la retórica, o bien sólo para la historia de la retórica española? ¿Consiste su valor en rendir testimonio inequívoco de un cambio de mentalidad respecto a las relaciones entre la retórica, la epistemología, la lógica y la poesía? ¿Es Baltasar Gracián un buen recopilador del alma anónima de la tradición, como lo fue Quintiliano, aquel otro español célebre? ¿Se limita el jesuita a acoger el pensamiento de Marcial, Cicerón o, a la inversa, propone algo en lo que debiéramos fijarnos tanto si somos filósofos como filólogos? ¿Es haber referido el caudal o tesoro de sabiduría a la historia y vicisitudes del idioma español lo que nos atrae y persuade o hay algo más “universal” en sus afirmaciones, es decir, algo que modifica la idea que tenemos sobre la historia intelectual de occidente?

Lo que la época de Felipe II llamó honra, le llamamos nosotros fama, gracias a una transformación semántica que acumula problemas, y por tanto multiplica preguntas en lugar de reducirlas. ¿Qué es, pues, la fama de un texto hoy, a diferencia de una fama de entonces cuando fue escrito? Probablemente encontremos la respuesta a esta última interrogante en la idea de una sobrevida del texto más allá de su tiempo, en la idea de una repercusión de la obra más allá de sí misma, en la idea de un sentido que sólo puede ser constituido como experiencia fenomenológica siguiendo el orden de la temporalidad.

Es indudable que en su época, Gracián fue celebrado por muchos, emulado por otros y, como suele acontecer, vituperado por otros más, pero para nuestro asombro, esas manifestaciones se presentan aún en nuestros días con igual fuerza. Jorge Luis Borges confeccionó un poema al que dio por título *Baltasar Gracián*; no se lo dedicó a su memoria, sino a su vituperio. Debió haberlo escrito allá por los años veintes; pero una petición urgente de Reyes y Díez-Canedo, en 1969, lo instó a publicarlo junto con otros poemas del periodo, único entre los versos. La recopilación lleva el nombre de *El otro, el mismo*. En forma muy semejante al breve ensayo escrito en 1930, Borges carga, inmisericorde, contra el jesuita aragonés. “Laberintos, retruécanos, emblemas, / Helada y laboriosa nadería, / Fue para este jesuita la poesía, / Reducida por él a estratagemas. / No hubo música en su alma; sólo un vano / Herbario de metáforas y argucias / Y la veneración de las astucias / Y el desdén de lo humano y sobrehumano”.⁷

El desprecio borgiano hacia un poeta que puede enhebrar palabras como cuentas en un collar produciendo “naderías”, o “reduciendo la poesía a estratagemas” está aparejado con la presunción de que el lenguaje librado a sí mismo corre el riesgo de acabar en meras argucias muy bien ordenadas. Creía el argentino que es lo humano lo que el lenguaje debe decir en vez de hablar de sí mismo. Pero otro riesgo, que Borges se abstuvo de correr con su poesía y su prosa, ha sido la ingenuidad filantrópica (Aristóteles) y sentimental (Elliot) de la poesía y el lenguaje. Se trata esta ingenuidad de un tipo muy conocido de convicción expresiva o ingenuidad de la expresión que junto con la ingenuidad de la referencia retienen la suposición platónica que encontramos en el *Cratilo* de que entre las palabras y las cosas habría una relación unívoca o al menos existiría algo así como la posibilidad de la plenitud y univocidad del sentido. Esta convicción se opone a la que nutre la escritura conceptista según la cual el sentido es la producción contingente del significado, jamás una entidad ontológica.

⁷ Jorge Luis Borges, “El otro, el mismo”, en *Obra poética*. Madrid, Alianza/Emecé, 1972, pp. 143-144.

Si a Borges le pudo parecer excesivo el sintagma gracianesco “Gallinas de los campos celestiales” para nombrar a las estrellas, ello puede ser prueba no del mal gusto del aragonés sino del exceso sentimental del argentino, para el cual las estrellas seguramente tienen una misión más alta que picotear la bóveda celeste. Si “gallinas” y “estrellas” son difíciles de asociar no es en razón de las diferencias de sus respectivas esencias y accidentes sino a causa de lo inverosímil que resulta a nuestra ingenuidad referencial. Los conceptistas opinaban que *lo inverosímil de las asociaciones permitía al lector ir más allá de la ingenuidad de la referencia, hacia la acción del entendimiento que trabaja con el lenguaje, a su vez materia e instrumento de la significación*. Es esta condición paradójica del lenguaje, ser a la vez materia e instrumento donde trabaja la significación lo que tuvo encandilados a los sofistas, a los humanistas y a los poetas del barroco español. También supieron hacer uso de esa otra valiosa paradoja que es el verbo. Paradoja lo llamaron; que pese a ser de distinta naturaleza que las cosas, tenía un poder de convencimiento mayor que ellas mismas. Así, lo que a Borges le pareció un merecido castigo es, a mi entender, una fortuna: “Dado a sus temas / Minúsculos, Gracián no vio la gloria / *Y sigue resolviendo en la memoria / Laberintos, retruécacos y emblemas*”.⁸ Lo minúsculo de sus temas, como las *Gallinas de los campos celestiales* comparadas a la universalidad del sintagma *Sol de Dios*, del tema de la *Verdad*, de los *Esplendores y arquetipos* platónicos, fue precisamente lo que la crítica conceptista pretendió defender. Frente al pensamiento que reflexiona a partir de tesis universales el conceptismo pedía al poeta que se reflexionara desde la hipótesis, singular y contingente. El poeta argentino acierta cuando acusa a Gracián de ser opositor tanto de la *poësis* platónica como de la interpretación del lenguaje en el *Cratilo*. Como tantas veces se ha dicho con menos estilo que Borges, la crítica barroca se alza contra el neoplatonismo; pero ello no la vuelve tampoco defensora del aristotelismo. Que dos interpretaciones de la retórica coincidan en su antiplatonismo no quiere decir que coincidan en lo demás. El conceptismo del jesuita está más emparentado con un arte del significado que con una teoría del sentido. La agudeza y el ingenio, el concepto y la astucia, el reparo, la crisis y la crítica son caminos del significado no la finalidad del sentido.

Otra vez Jorge Luis Borges publica, en 1930, una diatriba que se inscribía en la querrela famosa que sostuvieron por esos años los grupos de Boedo y de Florida.⁹ El poeta argentino desautoriza con irresistible fuerza la “superstición del estilo” que caracteriza al público y a algunos contemporáneos que dicen profesar su oficio; es a no dudarlo un claro ejemplo de lo que hoy se llama

⁸ *Idem*. El subrayado es nuestro.

⁹ J. L. Borges, *Discusión*. Madrid, Alianza, 1976, pp. 39-43.

“antirretórica explícita”. El ensayo, que no va dirigido contra Gracián, lo menciona al menos en dos ocasiones como ejemplo de lo que no debe hacerse. El lector es conminado a no permitirse la *supersticiosa ética del estilo*, mal comparable —se espera que el lector ilustrado piense— al que la superstición ocasiona en la buena ciencia. Borges estaba tan interesado, como Gracián lo estuviera en su momento, en pulir el caudal de la lengua española mediante la expulsión de los sedimentos del mal uso y del abuso de las palabras, las expresiones o las fórmulas. Desconfían ambos del espejismo de los tropos y los poderes persuasivos de la metáfora. Escribió Gracián en su *Agudeza* que “diferencia hay entre todas las composiciones antiguas y las modernas, que aquéllas todo lo echaban en concepto, y así están llenas de alma y viveza ingeniosa; éstas, toda su eminencia ponen en las *hojas de las palabras*, en la *oscuridad de la frase*, en lo *culto del estilo*; y así, no tienen tanto fruto de agudeza...”¹⁰

Y propone el ejemplo¹¹ de una redondilla, perfección de agudezas: “En mi grave sufrimiento, / no hay dolor más desigual, / que ser sólo el pensamiento, / el testigo de mi mal”. (Diego de San Pedro)

Pero hoy leemos a Borges, cuando ya Gracián es tan sólo una imposición curricular de la educación secundaria, y por tanto de poca monta su mordedura, convenciéndonos de que: el pobre estado en el que se encuentra la literatura (argentina) ha producido una “superstición del estilo, una distraída lectura de atenciones parciales”. Aquellos que padecen esta superstición identifican estilo no con eficacia —agrega Borges—, sino con habilidades “aparentes” del escritor: “sus comparaciones, su acústica, los episodios de su puntuación y de su sintaxis”.¹² Poner especial cuidado sobre la adjetivación es exhibido como otra grave dolencia, así como la presencia exuberante de “sorpresas en la juntura de los adjetivos con los sustantivos, aunque su finalidad general esté realizada”.¹³ Continúa de la siguiente manera: “Oyeron que la concisión es una virtud y tienen por conciso a quien se demora en diez frases breves y no

¹⁰ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, pp. 245-246.

¹¹ De hecho el término ejemplo pertenece a una terminología, aunque el uso cotidiano del mismo haya rebajado sus aristas y especificidades. Poner un ejemplo implica una actividad teórica, es decir, proponer una cosa de naturaleza simple o esquemática y a la vez evidente para que esta simpleza y evidencia puedan traspasarse o intercambiarse con aquello que el ejemplo pretende aclarar. El ejemplo entonces pone en la palestra la idea de la evidencia, es decir, que es aquello que resulta evidente a primera vista, o más bien según el uso habitual del vocabulario o a partir de los sentidos, ambas son opciones posibles de uso de lo evidente. Además de convocar la intervención de nociones igualmente complicadas como la que encierra la palabra simple y esquemática.

¹² J. L. Borges, *Discusión*, p. 39.

¹³ *Idem*.

a quien maneje una larga”.¹⁴ Y redondea la crítica al calificar este estilo de “charlatanería de la brevedad”, “frenesí sentencioso” que puede buscarse en “la dicción del Polonio natural, Baltasar Gracián”.¹⁵ Lo que Borges deja sin decir es que la escritura de Gracián como la suya propia es un ejemplo de las preocupaciones que conducen el pensamiento a reparar en su lengua y obras, es decir, en el concepto y en la crítica del mismo.

La crítica, en Gracián y Borges, va asociada a una crítica de los usos del lenguaje, mostrando que las ambigüedades de sentido, lo *paradójico*, las perplejidades que hace nacer la escritura dependen de la lengua, entendida entonces como la historia del idioma, el tesoro de refranes y fórmulas comunes a una comunidad o pueblo; es decir, la lengua historizada, a la vez que las técnicas retóricas por cuyo intermedio conservamos y actualizamos esta tradición y que significa sobre todo un uso oportuno de los recursos de la lengua, que bien podrían estar allí sin que necesariamente los actualizáramos: la lengua es probable tanto como contingente.

Sutileza maliciosa, crítica intencionada, al fin, todo superior gusto la estima, porque lastima...

Consiste su artificio en glosar, interpretando, adivinando, torciendo, y tal vez inventándose la intención, la causa, el motivo de que obra, ya a la malicia, que es lo ordinario, ya el encomio.¹⁶

La crítica pertenece también al lector, ya que “Es menester que haya artificio y destreza en el que obra, ya verdadero, ya interpretado, y el notar aquella arte, y segunda intención sutil con que obra, es la crítica agudeza”.¹⁷ “Así como el obrar con artificio y con refleja nace de la ventaja de ingenio, así el descubrir ese artificio, y el notarlo, es sutileza doblada”.¹⁸ La crítica es pues la medida de la interpretación, o como bien dice Borges, de la lectura; se trata, más que de una ética en sentido habitual, de una regla que dirige las técnicas de lectura, una economía de la lectura, de sus fuerzas, antes que una cierta actitud moralizante sobre el trabajo del lector y el escritor.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁶ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. 248.

¹⁷ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸ *Ibid.*, p. 248.

El mito humanístico del letrado y la antropovisión renacentista

Víctor Gerardo Rivas

*Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la
disonancia —¿y qué otra cosa es el ser humano?—, esa
disonancia necesaria, para poder vivir, una ilusión
magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su
esencia propia.*

Nietzsche

Es el humanismo una de esas nociones que todos comprendemos por sentido común pero que con dificultad se ciñen a los rigores de una definición clara y concisa en cuyos términos podamos englobar la plétora de acontecimientos y transformaciones culturales que se diseminó por Europa desde el segundo tercio del siglo XIV italiano, cuando Petrarca se encuentra en su plenitud, hasta fines del siglo XVI, cuando los núcleos de la producción intelectual se desplazan del Mediterráneo hacia el norte. En tan dilatado espacio de tiempo se dan cita las tendencias más dispares, por lo que hablar del humanismo como un fenómeno unitario resulta prácticamente imposible. Así, en lo que sigue el *humanismo* designará una concepción peculiar del ser humano que en algunas de sus manifestaciones ha implicado una actitud polémica respecto a los fundamentos históricos de Occidente.¹

Sobre la puerta de entrada a la cultura moderna, se yergue el humanismo, el movimiento artístico-filosófico que por primera vez en la historia de las ideas

¹ Cf. lo anterior con estas palabras de Alan Bullock: “Como hipótesis de trabajo he considerado al humanismo no como una escuela de pensamiento o como una doctrina filosófica, sino como una amplia tendencia, una dimensión de pensamiento, sentimiento y creencia, un continuado y vivo debate dentro del cual en cualquier momento histórico pueden encontrarse muy diferentes, y a veces opuestas, concepciones, unidas más que por una estructura unificada, por la certeza de compartir ciertas asunciones y preocupaciones ante algunos problemas y tópicos, que cambian en distintos momentos históricos. Tradición humanista es la mejor expresión que he podido encontrar para expresar esa amplia concepción”. (Alan Bullock, *La tradición humanista en Occidente*. Trad. de Enrique Fernández-Barros. Madrid, Alianza, 1989, p. 11.)

concibió al hombre como *creador*. Para la Antigüedad grecolatina, a pesar del heroísmo que podía incluso inmortalizarlo, el hombre se hallaba siempre a merced de los poderes cósmicos que se corporalizaban en los dioses; sus obras, aun las más grandiosas, estaban circunscritas a una naturaleza que lo desbordaba. Por ello, cualquier apología del ser humano concluía en un recordatorio de su mortalidad:

¡De cuantas maravillas
pueblan el mundo, la mayor, el hombre!
[...]
Su avance no detiene azar alguno,
y no hay dolencia que le salga al paso
que a soslayar no acierte.
De sólo un mal no escapa: de la muerte.²

Por lo que toca al judaísmo, las cosas se presentan incluso con mayor dureza. Cuando un irritado Yavé decide acallar de una vez por todas las quejas de Job, lo que hace es desplegar con soberbio ademán el orden de la creación para mostrar que en él no tiene el hombre parte alguna y que por lo tanto debe mantenerse en los estrechos lindes de su propio destino sin clamar al cielo por las desgracias que le caen encima:

¿Quién es este que empaña mi providencia con insensatos discursos?
Cíñete, pues, como varón tus lomos. Voy a preguntarte para que me instruyas. ¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? ¿Quién determinó, si lo sabes, sus dimensiones? ¿Quién tendió sobre ella la regla? ¿Sobre qué descansan sus cimientos o quién asentó su piedra angular entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de todos los hijos de Dios?³

Ante tan formidable demostración de poder, ¿qué otra cosa sino humillar la frente en el polvo, como lo hace Job? “He hablado a la ligera. ¿Qué te voy a responder? Pondré mano a mi boca. Una vez hablé; no responderé más; dos veces, y no añadiré palabra”.⁴

Como vemos, ambos pasajes establecen una línea de continuidad entre el poderío divino, por un lado, y, por el otro, la nimiedad del hombre que priva

² Sófocles, *Antígona*, verso primero. México, Ed. de Aurelio Espinosa Polit, S. J., p. 219.

³ Biblia, Job, 38: 2-7.

⁴ *Ibid.*, 39: 34-35.

a éste del carácter creador o, por lo menos, de la omnipotencia que en cambio gozan los dioses (aun cuando, como en el caso de los helénicos, no sean propiamente creadores del cosmos). Por ello, siempre que la Antigüedad grecolatina o la judaica se ocuparon del estudio de lo humano, lo circunscribieron a la ineluctable ley de la natura o a los omnímodos designios de Dios, único ser, en última instancia, capaz de crear. Semejante visión, huelga decirlo, se mantuvo vigente y aun se fortaleció a lo largo del Medioevo, durante el cual el tema del hombre se derivó por fuerza de cuestiones mucho más relevantes, *v. gr.*, la esencia de la Verdad, del cosmos o de Dios, cuestiones que le otorgaron una importancia bastante relativa a lo antropológico en el orden total del saber.

¿Por qué entonces se constituyó lo humano en el objeto de un enorme interés para la época renacentista, al punto que diversos autores identifican ambos fenómenos, Renacimiento y humanismo?⁵ Por su complejidad, esta pregunta desborda con creces nuestro marco de referencia, mas sí debemos anotar que la cultura europea experimentó una serie de insólitas transformaciones a fines del medioevo, las cuales implicaron poner en duda la autoridad de los dos bastiones sociales, la Iglesia y el Imperio. Y aunque tal vez para nosotros no sea eso un motivo suficiente para la emergencia del interés por el hombre, hay que considerar que “para los ‘hombres de la Edad Media’, la Iglesia y el Imperio eran, indudablemente, más que instituciones sociales en el sentido actual de la palabra, necesidades en cierto modo naturales destinadas a durar tanto como la propia humanidad”.⁶ Al entrar en crisis el poder efectivo del Imperio a favor de las rivalidades dinásticas y de la feroz reluctancia de los príncipes a obedecer a un poder central y con el descrédito de la Iglesia a resultas del gran cisma que escindió a la jerarquía eclesiástica entre 1378 y 1417, se abrió un vacío en la cosmovisión medieval, vacío inimaginable tanto para los antiguos como para el propio pensamiento cristiano que en las obras de aquéllos se nutría. La ley natural —que englobaba a la social— determinaba el lugar de cada individuo conforme a un ordenamiento metafísico eviterno que incluía la necesaria existencia de las instituciones sociales; al tambalearse el carácter sacral de éstas, la ley pareció insuficiente para garantizar la armonía transcendente del cosmos y la acción creadora humana cobró una insólita relevancia que le permitió integrarse a los fundamentos de la sociedad. De

⁵ Como lo indico a continuación en el texto, no analizaré a fondo si el Renacimiento y el humanismo son equiparables, aunque sí quiero aclarar que si lo que renació fue la cultura antigua y ésta, como lo acabo de mostrar, no concibió al hombre como creador, mal puede identificarse lo renacentista como lo humanístico, que parte de la creatividad humana.

⁶ Andrés Chastel y Roberto Klein, *El humanismo*, p. 11.

este modo, *la génesis del humanismo se corresponde con la temporalización de lo humano*, temporalización que, insisto, no remite a la forma actual de concebir a la sociedad (es decir, como un conglomerado que se define en virtud de una ley profana —la constitución, justamente—), sino que afecta a la estructura metafísica del universo.

En conformidad con este nuevo marco histórico y conceptual, los humanistas echaron mano de los mitos clásicos (*v. gr.*, el de Prometeo o el de Ícaro) y de ciertos pasajes de los Evangelios (como el del pecado original) que hasta entonces se habían interpretado como símbolos de la impotencia creadora del hombre, para trocarles el sentido y convertirlos en parábolas morales que reflejaban un nuevo tipo de valorar los vínculos del hombre con el universo, al tenor del cual el ser humano —en cuanto especie, mas sobre todo en cuanto individuo— se destacó del resto de las criaturas. Este proceso exigió asimilar los dos mundos, el sacro y el profano, de modo tal que el propio fin de la acción humana cambió de sentido: ya no fue simplemente un débil trasunto de la creatividad divina y se perfiló más bien como el medio para expresar la voluntad del hombre.

Este proceso de consolidación humanística se encuentra en la base de la obra en la que con mayor entusiasmo se hace la apología de la creatividad humana, *De la dignidad del hombre* de Pico de la Mirándola. La obra comienza por mentar que en el hombre se unifican todas las demás criaturas con Dios, pues reúne rasgos de todas ellas y también de éste. Pero no es sólo el hombre un compendio del universo, es también el único de sus integrantes que carece de un lugar determinado en la creación, por lo que aunque se encuentre bajo el dictado de la ley natural, puede moldearla conforme a su voluntad, según le dice Dios a Adán al insuflarle la vida, en el que quizá sea el pasaje más célebre de la obra:

Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescripto. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué [...] Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti.⁷

Para analizarlo mejor, destaquemos las ideas más significativas del pasaje anterior: 1. La natura del hombre es fruto directo de su esfuerzo personal, por lo que aun la inmortalidad depende de él más que de la voluntad divina; 2. La

⁷ Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*. Ed. de Luis Martínez Gómez. Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 105.

inmarcesible dignidad humana es idéntica a su libertad de acción y no a la obediencia inapelable de los designios divinos; 3. Las limitaciones del hombre dejan de verse como fruto de su caída y se visualizan más bien como posibilidades de desarrollo; 4. Los valores supremos para el hombre serán su “gusto y honra”, por lo que la virtud consistirá en el placer, y 5. Ya no habrá criterios válidos para todos sino cada uno los definirá conforme a su parecer (lo cual, como lo acabamos de recordar en el párrafo anterior, tampoco significa que se abroge la ley natural sino que se compagina con la participación humana).

De esta guisa, la exaltación del hombre es ante todo la del individuo creador y versátil al que arrebatara la pasión por la gloria, pasión que a los ojos del medievo era pecaminosa. Tomemos en cuenta que mientras que para los medievales la simple idea de lo voltario tenía una connotación nefasta (se le representaba con la imagen de la rueda de la fortuna que tras elevar precipita en la ruina), para los humanistas la gloria es la oportunidad de mostrar la propia virtud: a la imagen de la rueda la sustituye la nave que llega a buen puerto tras las peores tempestades; realizar el sumo bien y glorificarse en el siglo son idénticos. Claro está, si el individuo ha de engrandecerse con sus obras, habrá menester del aplauso de los demás para realizar el sentido más alto de su naturaleza, el social; ya que “[...] lo que los hombres deseaban entonces era volverse inmortales *en su personalidad terrena*”,⁸ el individuo y la sociedad eran las dos caras de una misma moneda.

Este enaltecimiento del individuo coincide con otra de las preocupaciones axiales de los humanistas: superar la oposición entre la vida activa y la contemplativa, la última de las cuales recibió desde la Antigüedad la palma. Según Platón y Aristóteles, el fin del hombre es la contemplación beatífica de la verdad,⁹ tesis que el cristianismo medieval retomó a través de la patrística y que se mantuvo incólume hasta el Renacimiento, cuando la revaloración de la creatividad abonó la vía activa. Esta identidad entre lo activo y lo creador es fundamental, pues ella desbrozó el camino para la formulación de un nuevo paradigma cultural en sustitución del teólogo medieval; hablamos justamente del *letrado*, quien, sin dejar de ocuparse de materias religiosas y filosóficas, es ya una figura profana que cubre dos campos muy diversos: el gobierno del Estado y la educación personal. El *letrado*, canciller y pedagogo a un tiempo, ya no actúa en relación directa con la Iglesia pero tampoco defiende sin más

⁸ Ágnes Heller, *El hombre del Renacimiento*. Barcelona, Península, 1980, p. 211.

⁹ Cf. la entrada relativa a la “contemplación” en Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. I. Madrid, Alianza, 1984, pp. 614-615, donde a ese concepto se asocian significados místico-religiosos muy importantes para comprender el trasfondo cultural que la interpretación humanística implicó en su momento.

los intereses seculares; su labor es conducir a los hombres sin distinción de credo, de sexo, de estado o de cuna, a la luz de la sabiduría que se percibe en el interior de cada quien. Con un aliento entre mesiánico y utópico, el *letrado* exige la purificación del culto, la renovación de la fe y hasta la abolición de privilegios que ofenden la natura creadora del individuo.

La vinculación del carácter social y de la creatividad se pone de manifiesto de manera particular en la coincidencia de dos fenómenos artísticos: el auge del retrato y del intercambio epistolar a partir de la segunda mitad del siglo xv. El objeto de la imagen plástica y de la verbal era el autoconocimiento con miras a la perfección moral pero también al prestigio social. Incluso las cartas que trataban temas personales se difundían por toda Europa, pues, lejos de ser meras portadores de noticias, constituían exposiciones más o menos rigurosas de problemas teóricos de varia índole o, en el mejor de los casos, ejercicios de estilo que con frecuencia se convertían en auténticas autobiografías que se redactaban de acuerdo con arquetipos poéticos. Así,

[...] un género literario, la *epístola*, y un género plástico, la *medalla*, parecían especialmente apropiados para difundir a mayor escala y con menor costo el nuevo culto de la inmortalidad. La medalla es, en esto, sobre todo, reveladora [...] En el anverso, el retrato, en el reverso, una figura simbólica y una inscripción relacionada con ella, constituían la definición ideal del personaje, representado en resumen elíptico. La invención de los reversos de las medallas solía confiarse a un hombre de letras [...]¹⁰

Con la necesidad de engrandecimiento de la individualidad, es lógico que la palabra cobrara inusitada relevancia en el desarrollo ulterior del humanismo como tradición cultural. No olvidemos que cuando en 1512 aparece en Italia el vocablo *umanista*, sirve para nombrar una serie de actividades que se relacionan sobre todo con el estudio de la retórica:

El término renacentista *studia humanitatis*, que nosotros traducimos como humanidades, comprendía en el siglo xv un grupo de materias académicas —gramática, retórica, historia, literatura y filosofía moral—, cuyo estudio implicaba la lectura de textos latinos clásicos anteriores al cristianismo, traducciones latinas de obras griegas y, aunque no era muy común, textos originales griegos.¹¹

¹⁰ A. Chastel y R. Klein, *op. cit.*, p. 24.

¹¹ A. Bullock, *op. cit.*, pp. 15-16.

Lo curioso del caso es que el programa educativo humanista ponía de relieve más que nada la conveniencia del cultivo literario de los gobernantes, con lo que dignificó el poder y se reveló que el extraordinario privilegio del saber se basaba en su resonancia política; tal vez como en ninguna otra época desde la Antigüedad, la oratoria fue el nervio de la vida social, al punto que se consideraba más elevado un discurso que contuviese proposiciones heterodoxas o francamente heréticas pero que se estructurase de acuerdo con los paradigmas clásicos que uno que incitase a la piedad por medio de un estilo vulgar. El saber al que aspiraba el humanista era en última instancia no un conocimiento abstracto sino eminentemente práctico: “Ciencia, arte y técnica comulgaban así, en principio al menos, en el humanismo; pero humanismo, ciencia y técnica se fundían a su vez en el arte”.¹²

Quiero hacer hincapié en el modo en que el humanismo entendió el binomio saber/poder, ya que tiene una consecuencia muy importante: el esfuerzo por desechar las discrepancias y reforzar los puntos en común entre las diversas interpretaciones de un mismo fenómeno, pues, al fin y al cabo, el universo responde a la unidad que el propio ser humano impone por medio de su acción, la cual puede tener tantas maneras de entenderse como sujetos posibles. De ahí que resulte absurdo aferrarse a una sola manera de definir las cosas, incluso en el caso de la religión, terreno donde los humanistas trabajaron a favor del ecumenismo. Para ellos era mucho más importante fundar en la razón el comportamiento hacia los demás y hacia uno mismo que el definir con rigor un sistema dogmático de creencias acerca de Dios.

En suma, la gran tarea de los humanistas, la que culminó justo en el letrado como paradigma del sabio, fue la invención de una dignidad humana equiparable a la libertad divina. En este aspecto, el humanismo constituyó una fuerza intelectual en estrecha alianza pero también en profunda competencia con la Iglesia, pues su manera de enfocar las relaciones entre el hombre y su Creador dejaban atrás los fundamentos institucionales del cristianismo, ya que no los doctrinales. Esta cuestión involucró a otro movimiento afín al humanismo que, no obstante, guardó siempre su distancia respecto a éste, es decir, el hermetismo. No en balde, Marsilio Ficino, el maestro directo de Pico de la Mirándola, tradujo en 1463 el *Poimandrés*, supuesta obra de Hermes Trismegisto. Humanistas hubo, empero, que no tuvieron nada que ver con el hermetismo y que recalcaron más bien la necesidad de partir sólo del cristianismo como la religión por antonomasia. Uno de ellos es, justamente, Erasmo, que

¹² Stefan Zweig, *Erasmo de Rotterdam*, p. 69. Un desarrollo mucho más extenso de esta cuestión, lo emprendo en el capítulo I, apartado B, de mi libro *“La sombra fugitiva”: la poética del “precipicio” en Primero sueño y en la antropovisión barroca*, que en breve publicará la UNAM.

en sí encarna la quintaesencia del humanismo y a quien, por ende, debemos considerar la personificación suprema del letrado.

Tenemos, pues, un mito humanista, el letrado, cuyas implicaciones más hondas atañen, por un lado, a la religiosidad y, por el otro, a la apología de la creatividad humana. Este mito es al unísono la base de una moral *sui generis* que subordina la conducta a la elección racional de ciertas normas que garanticen la gloria de cada uno en la convivencia pacífica con los doctos; por último, el ideal establece que la sabiduría exige una forma armónica para expresarse con claridad. Estos tres aspectos, la religiosidad, la moral hedonista y el cultivo de la retórica tuvieron un peso diferente de acuerdo al humanista en turno, aunque en conjunto sostienen un paradigma vital que presenta al letrado de modo simultáneo como el creador de sí mismo y como el cristiano auténtico. Esta doble identidad es la que explica en gran medida el carácter conflictivo que el humanismo jugó en la inmensa conmoción religiosa que sirvió de telón de fondo a los orígenes de la modernidad, conmoción que significó el fin del propio mito cuyo sentido general hemos querido desplegar hasta aquí.

La búsqueda de la identidad. Imaginación, libertad y compromiso

Adriana Yáñez Vilalta

En primer lugar, me voy a referir al problema del “doble” o del “otro”, desde el punto de vista de los poetas románticos alemanes y franceses, Jean-Paul Richter y Gérard de Nerval principalmente, en relación con algunos escritores, poetas y pensadores contemporáneos.

En segundo lugar, analizaré el problema del “doble” desde el punto de vista del “Fausto” de Goethe, de la creación y la poesía: Rimbaud, Thomas Mann, Robert Musil, Rilke y los poetas surrealistas.

En ambos casos la reflexión sobre el “doble” se vincula con la búsqueda metafórica de la identidad.

I

El tema del “doble”, del “otro”, del *alter ego*, fue una de las grandes obsesiones del romanticismo alemán. Para definirlo, Jean-Paul Richter, en 1796, acuña el término *Doppelgänger*, que quiere decir literalmente, el “doble que camina a un lado”, el tradicional *compagnon de route*, aquel que como nuestra propia sombra nos acompaña.¹

Pero el auge que cobró este mito del “doble” en la época del romanticismo, no debe hacernos olvidar que se trata en realidad de un arquetipo muy antiguo. Recordemos el mito del hombre esférico, del hombre doble, que evoca Platón en *El banquete*.² O pensemos en la división entre el alma y el cuerpo que proponen las religiones tradicionales. Así podríamos recorrer la

¹ Jean-Paul Richter, *Werke*, vol. VI. Munich, Carl Hanser Verlag. 1959-1966. Cf. principalmente las novelas: *Siebenkäs*, *Flegeljahre*, *Die unsichtbare Loge*, *Titan* y *Hesperus*.

² Platón, *El banquete*. Cf. Discurso de Aristófanes.

historia del pensamiento y de la literatura, hasta llegar a nuestros días. Octavio Paz afirma, por ejemplo, en *Piedra de sol*: “Soy otro cuando soy”;³ Jorge Luis Borges nos habla de *Borges y yo*, es decir, el “otro” y yo.⁴

La idea de la dualidad de la persona humana: masculino y femenino, hombre y animal, alma y cuerpo, vida y muerte, se apoya generalmente en una teoría de la reencarnación e implica, casi siempre, la idea del hombre como responsable de su propio destino. Prácticamente todas las mitologías ponen de relieve este aspecto, benéfico y maléfico, del ser humano. Encontramos también estas figuras simbólicas en la religión cristiana: ángeles y demonios. El siglo xx ha insistido en las interpretaciones psicológicas o psicoanalíticas del “otro” yo. Pensemos en Freud, en Jung o en Lacan.

Desde el punto de vista literario y conceptual el romanticismo francés, y muy especialmente Gérard de Nerval, hereda esta preocupación, digámoslo con sus propias palabras, “de la vieja Alemania, madre de todos nosotros, Teutonia”.⁵ Recordemos la influencia que tuvieron en la obra de Nerval, Jean-Paul y Goethe. Nerval maneja el tema en los dos sentidos, en el sentido del romanticismo y en el sentido fáustico. Pero, en ambos casos, se trata de los conflictos del alma en busca de sí misma. El mito del “doble” se convierte en una metáfora o un símbolo de la búsqueda interior de la identidad.

El mundo es doble. Todo es aparente. La verdadera realidad es otra. Todo lo que parece objetivo es en realidad subjetivo. El mundo no es más que el producto de un espíritu dialogando consigo mismo. Es como el yo de Fichte. Un yo universal y absoluto, fundamento de toda experiencia, precisamente porque está “más allá de toda experiencia”.⁶

Persuadidos de esta verdad y de esta representación, los personajes de Jean-Paul viven las metamorfosis del propio cuerpo reflejado en el espejo. Lo perciben realmente desdoblado, fragmentado en partes “opacas”, ajenas a la conciencia. El juego del desdoblamiento en estos personajes se convierte en una verdadera enfermedad. La multiplicidad de la persona, la discontinuidad del yo, se transforma en la perversión que los lleva a la locura y al crimen. Esta inestabilidad del *ego* se hace patente en la aparición de dobles vivos: golems, marionetas, autómatas, maniqués; hermanos y hermanos gemelos que intercambian caprichosamente personalidades, vidas, familias, esposas y

³ Octavio Paz, “Piedra de sol”, en *Libertad bajo palabra*. México, FCE, 1960, p. 252.

⁴ Jorge Luis Borges, *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 808.

⁵ Cf. *Dictionnaire des Mythes Littéraires*, sous la direction de Pierre Brunel. Editions du Rocher, 1988, p. 507.

⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia*. Citado por Ramón Xirau en *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, 1976, p. 292.

amantes, dando lugar así a toda una serie de situaciones equívocas y de aventuras eróticas.

II

Anterior a las escuelas filosóficas del siglo xx, Nerval descubrió y vivió el drama de una existencia en busca de sí misma. Cuando le mostraron un retrato suyo realizado por Gervais, escribió al pie del grabado: *Je suis l'autre*. "Yo soy el otro", negándose así a reconocerse en su propia imagen. No es el *Je est un autre*, "Yo es otro" de Rimbaud. Es quizás una observación más modesta, pero más auténtica, menos estudiada.

Nerval parece decirnos que sería una imprudencia ver sólo al personaje inmovilizado en el retrato. Es también el hombre que, en menos de treinta años, pasó de la vida de su provincia natal, el "Valois", del mundo de las jóvenes muchachas en flor, al mundo de la bohemia galante; del sueño a la enfermedad y de la locura a la muerte por suicidio.

En el soneto, *El desdichado*, el *Je suis*, "Yo soy" sostiene en un principio afirmaciones múltiples, para pasar después a la forma interrogativa:

Yo soy el tenebroso, el viudo -el desconsolado,
El Príncipe de Aquitania de la torre abolida...

Y más adelante:

¿Soy Amor o soy Febo? ... ¿Lusignan o Biron?⁷

La identificación con un otro yo imaginario se encuentra en el origen mismo de la creación literaria: "Llegamos, por así decirlo, a encarnar en los héroes de nuestra imaginación, hasta el punto de que la vida de ellos se convierta en la nuestra y que nos quemem las falsas llamas de sus ambiciones y de sus amores".⁸

A esto podemos añadir, la creencia en la teoría, de origen pitagórico, de la metempsicosis o reencarnación de las almas: "A partir del momento en que había creído entender toda la serie de mis existencias anteriores, me costaba lo mismo haber sido príncipe, rey, mago, genio y hasta Dios".⁹

⁷ Gérard de Nerval, *Oeuvres*. Garnier. París, Edition éitalie par Henri Lemaître, Classiques, 1986, p. 693.

⁸ *Ibid.*, p. 493.

⁹ *Ibid.*, p. 494.

Pero la forma más concreta de esta alteración de la identidad la encontramos en la obsesión por el “doble”, por el “otro”. En *Le roi de Bicêtre*, el loco, Raoul Spifame, se identifica con su majestad Enrique II. Irónicamente, el bufón y el rey son uno y el mismo:

Parecido en apariencia al rey, reflejo de ese otro él mismo y confundido por esta semejanza [...] Spifame, hundiendo su mirada en la del príncipe, descubrió de pronto en ella la conciencia de una segunda personalidad; es por lo que, después de haberse asimilado por medio de la mirada, se identificó con el rey por medio del pensamiento.¹⁰

Al final de la primera parte de la novela *Aurélia*, el narrador escucha una voz que es la suya, pero ajena a la vez:

Escuché que los soldados hablaban de un desconocido, arrestado como yo, cuya voz había resonado en la misma sala. Por un singular efecto de vibración, me parecía que esa voz retumbaba en mi pecho y que mi alma se desdoblaba, por así decirlo, claramente dividida entre la visión y la realidad. Por un instante tuve la idea de voltear con esfuerzo hacia el sujeto en cuestión, pero temblé al recordar una tradición muy conocida en Alemania, que dice que cada hombre tiene su doble y que, cuando lo ve, la muerte está próxima.¹¹

La presencia del “doble” anuncia la inminencia de la muerte. Sea quien sea, el “otro” es el enemigo, es el adversario a vencer: “Los orientales han visto ahí a dos enemigos: el genio bueno y el malo. ‘¿Soy el bueno? ¿soy el malo?’ me preguntaba. En todo caso, el ‘otro’ me es hostil [...]”¹²

En la lógica reversible de lo imaginario, el combate acontece con el “otro” yo, contra el *alter ego*. La muerte acecha a aquel que se sentirá por fin “destinado para siempre a la desesperación y al vacío”.¹³

III

La imagen de la mujer amada no escapa a este aspecto doble del universo. Su propia figura encarna la dualidad. En su libro: *Las poesías de Heinrich Heine*,

¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹¹ *Ibid.*, p. 762.

¹² *Ibid.*, pp. 782-783.

¹³ *Ibid.*, p. 784.

comenta Nerval: “La mujer es la quimera del hombre, o su demonio, como se quiera, un monstruo adorable, pero un monstruo [...]”¹⁴

Aun en los poemas más luminosos y menos reflexivos, la mujer al igual que la belleza, representa algo extraño y misterioso. El amor es como un jardín lleno de flores y de sombras, habitado por seres múltiples y contradictorios.

Las ninfas juegan desnudas en los estanques, ocultando la otra mitad de sus cuerpos: serpientes o sirenas. La quimera es como una esfinge de rostro virginal. Reposa, impassible, lejana; domina el horizonte desde lo alto de un soclo de mármol mostrando, sin pudor, sus senos de mujer y su grupa de leona.

El poeta recorre este extraño paraíso, donde los cantos son encantaciones, donde las miradas fascinan, los colores deslumbran, los perfumes causan vértigo y las sonrisas embriagan. La palabra es conjuro y la belleza se resume en lo fatal. Toda seducción es un engaño y todo encanto es un peligro.

Cada imagen lleva en sí misma su negación y su doble: el amor y la traición, lo ingenuo y lo grotesco, la fantasía y el dolor, lo sublime y lo siniestro. Universo de ecos y de reflejos, donde se juega con la más secreta intimidad. El mundo interior es un laberinto y el laberinto se convierte en espejo.

IV

Pero hay también un aspecto fáustico del “doble”. Dice Goethe en el *Segundo Fausto*: *Wir sind geeinte Zweinatur*, “somos la unión de dos naturalezas”.¹⁵

El juego del “doble” es por dentro. El mundo exterior se hace interior. El conflicto esencial es la lucha interna de un yo desgarrado entre lo bueno y lo malo. El “Fausto” de Goethe representa, simbólicamente, el desdoblamiento decisivo de la conciencia frente al mal. El instante de plenitud, el ideal inaccesible que borra la desgarradura, es el proyecto que mantiene vivo, alerta, a Fausto, prototipo del hombre moderno.

Fausto lucha contra su adversario Mefistófeles, lucha contra el mal y el mal está dentro de él mismo. Más aún, se considera que esa lucha es una etapa necesaria. El enfrentamiento de las conciencias es un momento obligado. La división interna no es motivo de debilidad. No es el hombre incompleto de la mitología griega, aquel que busca su “otro yo”, para volver a ser circular, para volver a ser perfecto. La división y la desgarradura son indispensables, son nuestra fuerza y nuestra libertad, porque nos permiten establecer una relación activa con el mundo. Sin el “otro yo” no hay acción ni transforma-

¹⁴ G. Nerval, *Oeuvres complètes. Les poésies de Henri Heine*, t. 1. París, Gallimard, 1993, p. 1 132.

¹⁵ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*. Leipzig in Inselverlag, p. 269.

ción real. El hombre internamente dividido es la condición de posibilidad de la libertad humana.

¿Hacia dónde dirigirnos? ¿Qué hacer entonces? Fausto pregunta: *Wohin der Weg?*, “¿Dónde está el camino?” Mefistófeles responde:

¡No hay camino! Hacia lo inexplorable,
Para siempre inexplorable; hacia lo inalcanzable,
Para siempre inalcanzable. ¿Estás preparado?
No hay cerraduras, no hay cerrojos que quitar,
Viajarás a través de las soledades.
¿Tienes una idea del desierto y de la soledad?¹⁶

V

El poeta, el artista, el escritor, es el hombre “doble” por excelencia. El que concentra en sí mismo ese aspecto doble del universo. El que comprende que, como decía Rimbaud, *la vraie vie est ailleurs*, “la verdadera vida está en otra parte”.¹⁷

En la infancia lo entendíamos muy bien, sin tantas teorías sobre la imaginación, cuando vivíamos las aventuras *de Alicia en el país de las maravillas* o pasábamos, de la mano con Lewis Carrol, del *Otro lado del espejo*. La escritura nos muestra ese “otro” lado del mundo, de las cosas, el rostro oculto de nuestra propia realidad.

Lo importante es no caer en lo visible. Lo visible es lo obvio, lo vulgar, lo cotidiano, lo común y corriente. Lo contrario de lo elegante. El escritor, el poeta, debe evocar y sugerir. Cada frase, cada metáfora, cada movimiento, debe mostrar un absoluto dominio del “otro” mundo, del mundo invisible, para hacerlo aparecer, ante el lector, como lo único real, como el mundo concreto de la verdad. En eso consiste lo maravilloso, lo maravilloso tangible y directo. La seducción, el encantamiento, no corresponden a lo vago, a lo incierto, a lo indeterminado. El misterio sólo existe en imágenes precisas. Nada es más fácil que lo falso fantástico.

Así, paso a paso y poco a poco, el poeta llega a expresar lo esencial: aquello que leemos en lo que no se dice, lo no dicho, lo indecible. El doblez de la escritura. El pensamiento y su sombra. La palabra y el silencio de la palabra. La imagen y la ausencia de la visión.

¹⁶ *Ibid.*, p. 316.

¹⁷ Cf. Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer. Delires. L'alchimie du Verbe*.

El viaje es interior, como un bajar a los infiernos, pero con la llave mágica que hace posible el cambio, el tránsito entre ambos mundos: el visible y el invisible. Como un sistema de “vasos comunicantes” que permite en cierto modo “poetizar” el universo. Privilegio que sólo algunos seres alcanzan, sólo aquellos capaces de distanciarse, de separarse de la vida cotidiana. Esta diferencia la plantea muy bien, años más tarde, Thomas Mann, al enfrentar la vida del artista con la vida del burgués.

VI

Tonio Kröger, por ejemplo, es un joven escritor, hijo de una familia de comerciantes, pero bohemio por naturaleza. Es un hombre de temperamento, sensible y apasionado. Sin embargo, su relación con el mundo es lejana, extraña, indiferente. Su espíritu es el de un ser atormentado y solitario, escindido, separado de los demás. No puede vivir sin interrogarse constantemente, sin dudar, sin poner en cuestión su propia obra, su propia creación. Se observa, observa su vida, cuando a lo que aspira es a vivir como aquellos que lo hacen sin reflexionar, los que no se analizan, los que no sueñan, los que se abandonan simplemente al éxito económico y social.

El artista es un hombre fácilmente reconocible, su rostro está marcado por la desgarradura y la dualidad. Su andar será siempre como el de un príncipe entre la muchedumbre, aunque se disfrace, aunque se vista de civil, para cumplir puntual con un trabajo de oficina.

“La literatura no es una vocación, sino una maldición”.¹⁸ Esta afirmación del joven Tonio Kröger se despliega con toda profundidad y hondura en la última gran novela de Thomas Mann: *El doctor Fausto*. El monólogo final del personaje Adrián Leverkühn (cuya trayectoria se asemeja a las de Schoenberg y de Nietzsche) es una confesión, un acto desesperado y una plegaria. Sentado junto al piano, Adrián Leverkühn, el artista genial, el maestro y gran creador de la llamada música “dodecafónica”, se dispone a tocar, frente a una asamblea de amigos, profesores universitarios, intelectuales y distinguidas personalidades del mundo social. Pero antes de iniciar la ejecución de algunos fragmentos de su última sinfonía coral, decide revelar su secreto:

Sabed que desde mis veintiún años estoy casado con Satán, en pleno conocimiento de causa, después de haberlo reflexionado largamente, pleno de valor, orgullo y temeridad. Para conquistar la gloria de este

¹⁸ Thomas Mann, *Erzählungen. Tonio Kröger*, vol. IX. Fráncfort del Meno, Aufbau-Verlag, 1975, p. 306.

mundo, he concluido pacto y alianza con él, de tal suerte que todo lo que he realizado durante un periodo de veinticuatro años y que los hombres juzgan ciertamente con desconfianza, fue gracias a su ayuda [...] Es por eso que hoy debemos rendir homenaje al diablo, ya que para llevar a cabo grandes empresas y obras de calidad, tenemos que contar con él.¹⁹

Pese a la sorpresa y escándalo de los asistentes, no omite ningún detalle. Describe sin reservas su encuentro con el Otro, con el Mal. Su amor enfermizo y apasionado por una mujer de belleza sin igual, una prostituta que lo marca con un sello indeleble: la huella de la sífilis.

No penséis, hermanos y hermanas, que para el juramento promisorio y la conclusión del pacto haya sido necesaria una encrucijada en el bosque, muchos círculos mágicos y vulgares prácticas conjuratorias. Santo Tomás enseña que para la caída no hacen falta los conjuros; el acto es suficiente, aunque sea sin homenaje explícito. Fue simplemente una mariposa multicolor, la Hetaera Esmeralda, que me embrujó con su roce, una hada blanca como la leche. La seguí hasta la sombra del follaje que tanto busca su diáfana desnudez y la poseí, ella cuyo vuelo parecía un pétalo de flor al viento; la poseí y gocé de sus caricias a pesar de sus advertencias y todo fue consumado. Padecí su sortilegio, fui hechizado y perdonado en el amor --así fui iniciado y el pacto concluyó.²⁰

Mencionemos finalmente *La montaña mágica*, *Der Zauberberg*, donde el rostro del amor es también el mundo oculto de lo prohibido. La imagen de un cuerpo, su radiografía interior, la transparencia del alma, descubren la sombra de la enfermedad. Pasión y erotismo se vinculan con la muerte. La fascinación de Hans Castrop por Claudia Chauchat, es el amor en el dolor, pero es también el recuerdo de una atracción originaria, homosexual, nunca confesada, de un joven adolescente por su compañero de escuela, su hermano espiritual, su “alma gemela”.²¹

En *El hombre sin cualidades*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, de Robert Musil, sucede algo parecido. El amor de Ulrich (en una primera versión el nombre de Ulrich era *Anders*, es decir, el “otro”), por su hermana Agatha es un amor incestuoso, pero es también un amor autista, un amor a sí mismo. No

¹⁹ T. Mann, *Doktor Faustus*, vol. VI. Fráncfort del Meno, Aufbau-Verlag, 1975, p. 673.

²⁰ *Ibid.*, p. 674.

²¹ T. Mann, *Der Zauberberg*, vol. II. Fráncfort del Meno, Aufbau-Verlag, 1974.

es un recurso “picaresco”, como en las novelas de Jean-Paul. El problema de los hermanos, de los hermanos gemelos, del incesto, de Narciso, trasciende el nivel de la comedia burguesa de *boulevard*, el teatro de equívocos. No es un juego de conquistadores, de don juanes, de doncellas ingenuas y seducibles. Agatha y Ulrich son amigos, hombre y mujer, hermanos gemelos, amantes y enamorados. Musil hace de su relación toda una aventura profundamente humana y mítica; proyecta en ellos el amor como “un viaje a los límites de lo posible”.²²

VII

Pero quizás el personaje doble más cercano a la fantasía del verdadero romanticismo fue creado por el surrealismo. Me refiero a la novela de André Breton: *Nadja*. El antecedente directo de *Nadja* es la *Aurélia* de Nerval. Al igual que Nerval, Breton evoca un viaje por París acompañado por su doble femenino, Nadja, la mujer amada, el alma gemela, la hermana de elección. El viaje es simbólico, interior. El paisaje es mental. Lo subjetivo (el yo) y lo objetivo (el otro, Nadja), el sueño y la vigilia, la razón y la locura, el presente y el pasado, los contrarios se reúnen en el instante privilegiado, acontecer perpetuo.²³

El mundo es doble, sí, pero el yo no es un yo sin el “otro”. El yo y el “otro” son simultáneos. En el caminar azaroso por las calles de la ciudad surge el encuentro con el “otro”, con el mundo de las pulsiones y del inconsciente. El encuentro con el “otro” es un modo de penetrar dentro de nosotros mismos, pero es también un descubrirse simultáneo con el “otro”. La fusión va más allá de los límites de la personalidad. Todo aquello que niega las fronteras del yo se convierte en el escenario fantasmagórico del deseo. El deseo de comunión no es un proyecto, se hace posible en la acción, en la pasión erótica.

VIII

En las *Cartas a un joven poeta*, escribe Rilke:

No tenemos ninguna razón para temer al mundo, porque no nos es contrario. Si hay miedos, son los nuestros, si hay abismos, son nuestros abismos. Si hay peligros, debemos esforzarnos por amarlos. Si bajo

²² Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburgo, Rowohlt Verlag, 1952.

²³ André Breton, *Nadja*. París, Gallimard, 1964.

este principio regimos nuestra vida, con el de ir siempre hacia lo más difícil, entonces todo lo que hoy nos parece extraño se convertirá en familiar y fiel. ¿Cómo olvidar esos mitos de la Antigüedad que se encuentran al principio de la historia de todos los pueblos; los mitos de los dragones que, en el minuto supremo, se cambian en princesas? Todos los dragones de nuestra vida son probablemente princesas que esperan vernos bellos y valientes. Todas las cosas sin socorro no son posiblemente sino cosas sin socorro que esperan ser socorridas por nosotros.²⁴

El dragón, el monstruo, la quimera, está ante todo en nosotros. Es el lado tenebroso y negativo, el lado oscuro y oculto, lo impensable. La sombra existe. Hay que enfrentarla y extraer fuerza de ella. En el sentido poético y en el sentido fáustico. Fausto acepta el desafío de Mefistófeles, el desafío de lo inconsciente, de la vida, del destino. A través de lo que ha creído ser la búsqueda del Mal, desemboca en los horizontes de la salvación. Y la salvación es la obra, es la palabra poética.

El escritor es aquel que pone las cosas en su lugar, mostrando capacidad de orden y atención. Debe concentrar y dirigir. Así, Nerval define maravillosamente la responsabilidad de la literatura: *Diriger mon rêve éternel au lieu de le subir*: “Dirigir mi sueño eterno en vez de padecerlo”.²⁵

El verdadero reto del poeta, del escritor, es el de asumir la iniciativa, ahí, en el preciso lugar donde el tiempo, la noche, la muerte y la locura, todos los rostros, todas las máscaras de lo informe y de lo impreciso, nos amenazan. Al enfrentarse al vacío y a la nada, el poeta descubre la libertad en la obra y la verdad en la palabra.

Rilke decía: “Tenemos que aceptar nuestra existencia tan ampliamente como sea posible; todo, hasta lo inconcebible, debe ser posible. En el fondo, la única valentía que se nos exige es enfrentar lo extraño, lo maravilloso, lo inexplicable que encontremos”.²⁶

Lo extraño, lo maravilloso, lo inexplicable, lo encontramos en el fondo de nosotros mismos, de nuestra propia imaginación. Es la voz de eso que, a veces, llamamos poesía. Una voz que el mundo moderno intenta de continuo hacernos olvidar.

²⁴ Rainer-Maria Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*. Fráncfort del Meno, Bibliothek Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 63-64.

²⁵ G. Nerval, *Oeuvres complètes*, t. I. París, Gallimard, 1993, p. 809.

²⁶ R.-M. Rilke, *op. cit.*, p. 61.

Discusión

Hermenéutica y tradición

Mariflor Aguilar

El artículo de Ambrosio Velasco “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y de la posmodernidad”,¹ sitúa a Gadamer en la encrucijada de diversos debates contemporáneos: entre modernidad y posmodernidad, pero también entre universalismo y contextualismo y entre comunitaristas y liberales, por lo menos, y destaca siete temas gadamerianos que lo ubican en ese difícil callejón intermedio. Se trata de un artículo que desde mi punto de vista reúne varios aciertos entre los que señalo que, a pesar de la brevedad del texto, expone cada uno de los temas con gran claridad, sin dejar de incluir aspectos relevantes de cada problema; introduce una serie de términos polémicos que enriquecen el pensamiento gadameriano, como son los que toma de Heidegger de “acontecer” y “finitud” que considero representa uno de los aportes de Gadamer más importantes a la hermenéutica contemporánea; asimismo articula el pensamiento hermenéutico no solamente con el pensamiento de las ciencias sociales, sino también con el de las ciencias de la naturaleza en la tradición de Kuhn, Lakatos y Laudan, acercando así ambas problemáticas y propiciando entre ellas un diálogo fructífero.

Voy a comentar un solo punto de este trabajo, el que se refiere al concepto de tradición. En la forma como Velasco desarrolla el punto del “Concepto gadameriano de tradición” deben destacarse por lo menos dos cosas: una es la inmediata puesta en relación de la tradición con el acontecer, y la otra es la articulación de la tradición con la “formación” (*Bildung*) y el “horizonte”. En cuanto a esto último, no es habitual relacionar inmediatamente estos tres términos, y hacerlo contribuye a su esclarecimiento. Afirma Ambrosio Velasco

¹ Ambrosio Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad” en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 7. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre, 1998, pp. 55-66.

que lo peculiar del momento ontológico de la comprensión “consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación cultural propia de quien comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender”, y añade después que “este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos”.² En estas líneas quedan articulados varios términos gadamerianos de primera importancia: el diálogo, la tradición, la formación, el horizonte y la comprensión, pero en particular se incorpora a la idea de “fusión de horizontes”, no siempre bien explicada ni por el mismo Gadamer, toda la compleja elaboración de la noción de “formación” que designa el proceso mediante el cual los individuos y las culturas inscriben sus preocupaciones particulares en una perspectiva más amplia, siendo así que un individuo o un grupo formado o “cultivado” no puede ser aquel que se restringe a su mundo propio inmediato, sino aquel que participa del diálogo con los otros de quienes aprende.³ Siendo así, la fusión de horizontes deberá pensarse como el entramado que forman procesos dinámicos de formaciones culturales con posibilidades de expandirse y de entrar en diálogo, y en tanto que este entramado “constituye el movimiento de la tradición”, esta misma complejidad de procesos dialógicos se extiende al concepto de “tradición”, concepto que a pesar de ser “probablemente uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano”, como dice Velasco, no queda del todo engarzado conceptualmente en los trabajos de Gadamer.

Me parece importante pensar la tradición, la comprensión, la fusión de horizontes en términos de “formación”, porque tal como es trabajada por Gadamer, esta noción permite pensar toda la propuesta hermenéutica, incluyendo la interrelación de tradiciones, como un conjunto de tesis que enfatizan la posibilidad de aprender de los otros —ideas que no está de más enfatizar en nuestro descalificante presente.

En cuanto a la relación de la tradición con el “acontecer”, me parece importante que se haga esta relación, pues considero que la tesis del acontecer está a la base de la reflexión gadameriana; en ésta todo “acontece”: la imagen, el arte, la verdad, el diálogo, el lenguaje, la tradición. Pero ¿qué es el acontecer? Me parece que hay al menos dos lecturas: una es la del acontecer como 1) lo que acaece, lo que viene “de otro lado” como una herencia, y 2) que “se impone como un destino —es decir, sin correctivo posible”⁴ constituyendo las condiciones ya siempre dadas sólo sobre las cuales es posible la

² *Ibid.*, p. 61.

³ Cf. G. Warnke, *Herméneutique, tradition et raison*. Belgium, Le Point Philosophique, 1991.

⁴ Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, p. 77.

comprensión del mundo y de los interlocutores en el diálogo. Esta lectura hace a la tesis del acontecer blanco de numerosas críticas en tanto que considerando el significado (2) puede leerse el diálogo gadameriano como algo que es al mismo tiempo resultado y condición de posibilidad y en esa medida, como algo “no producible mediante la conversación misma, sino necesariamente perteneciente a las condiciones que han de estar dadas para que el entendimiento sea posible”.⁵ Pero hay otra lectura del “acontecer” que está sugerida en el texto de Velasco, que sí tiene el sentido (1) pero no el sentido (2), es decir, que sí se refiere al suelo común heredado por las tradiciones pero que no incluye la idea de fijeza ni de lo ya siempre dado. La articulación del “acontecer de la tradición” con la noción de “formación” permite pensar el diálogo entre culturas y tradiciones como un proceso siempre cambiante en el que lo transmitido es afectado por la “continuación del acontecer” en el sentido de que “el progreso de las cosas continúa determinándole a uno”.⁶

Me parece que la forma como Ambrosio Velasco pone en relación diversos conceptos del aparato gadameriano contribuye a clarificarlos y, por lo mismo, a hacer de los trabajos de Gadamer materiales más sugerentes.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 451.

La relevancia conceptual de Gadamer

Raúl Alcalá

En nuestros días, la crisis conceptual por la que la filosofía está atravesando ha tenido diferentes consideraciones, desde aquellos que pretenden el abandono total de lo que podríamos llamar la base conceptual del pensamiento moderno, hasta los que buscan una revisión completa de dicha base. Entre estos últimos tiene un lugar importante la figura de Gadamer, quien lleva a cabo una revisión y propuesta de cambio conceptual que ha permitido no perderse en ese mar de confusiones que es la posmodernidad.

Por lo anterior, no debe extrañarnos que estemos de acuerdo con Ambrosio Velasco cuando sostiene que la reelaboración que Gadamer realiza sobre los conceptos de la modernidad permite evitar las aporías y dilemas a que nos arrastra el extremismo posmoderno. Ciertamente, el reducido espacio que ocupa el artículo de Velasco no le permite desarrollar ampliamente el pensamiento gadameriano sobre los conceptos considerados ni tomar en cuenta todos, sino sólo los más importantes.¹

Sin embargo, creo que los estudiosos de Gadamer se olvidan de la reelaboración de uno de los conceptos más importantes de su pensamiento, que le permite incluso criticar fuertemente la noción de método. Me refiero al concepto de experiencia. Si tomamos en cuenta nuestra herencia moderna encontramos, entre otras cosas, las nociones de racionalidad y experiencia como la base sobre la que se asienta el método que permite la obtención de conocimiento. Ambrosio Velasco, como muchos de los estudiosos de Gadamer, recupera la noción de racionalidad pero se olvida de la de experiencia y, en ese sentido, la crítica gadameriana a la modernidad se debilita.

¹ Ambrosio Velasco, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad", en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm 7. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre, 1998, pp. 55-66.

Curiosamente, Velasco remite en la cita doce a la parte de la obra en la que Gadamer habla de la formación, pero lo hace como de pasada, es decir, sin darle la importancia que se merece dicha noción. Sin embargo, ésta es una noción que está muy cercana a la de experiencia. Aquí sólo hablaremos de esta última.

Gadamer nos revela la deficiencia que la noción de experiencia ha adquirido al haber sido orientada hacia la ciencia, olvidándose así de su carácter histórico. Se le concibe, en otros términos, como sujeta a control y como repetitiva, y, en tanto tal, como un recurso idóneo para la obtención de conocimientos para el método de la ciencia. En este sentido se ha ocultado su verdadero proceso, pues la experiencia no puede ser reducida a la formación de generalidades típicas, ya que tiene más que nada un carácter negativo. Expliquemos esto.

Para Gadamer la experiencia es única, no puede hacerse dos veces la misma experiencia, porque cuando se le ha hecho ya se le posee. Sólo será nueva cuando surja un hecho inesperado, de tal modo que el que experimenta se hace consciente de su experiencia y reconoce que las anteriores eran incorrectas, de aquí su carácter negativo. Esto lo lleva a sostener que una persona experimentada no puede ser reducida al cúmulo de experiencias pasadas, sino que es aquella que está abierta a nuevas experiencias, que está capacitada para nuevas experiencias y aprender de ellas, y en este sentido es la más radicalmente no dogmática, por ello rebasa todo conocimiento conceptual.

Gadamer considera que hay por lo menos dos ejemplos de este tipo de experiencia, la de la historia y la del arte, que no se dejan atrapar por un recurso meramente lingüístico. La última le permite hablar de la verdad en el arte y la primera muestra que la historia tiene vigencia en el presente, que los acontecimientos del pasado tienen efectos en el presente, es decir, se concibe la historia como efectual. Tener conciencia de esto es lo que da paso a la presencia de un caso especial de experiencia: la experiencia hermenéutica, a la que tanta atención le presta Gadamer. Aquí no pretendo hacer un estudio sobre la noción que estamos considerando sino sólo hacer una llamada de atención al respecto, por ello creo conveniente, para finalizar mi comentario sobre este punto y pasar a otro, traer a colación la siguiente cita:

Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser

uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre sí mismo sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre su generalidad.²

Como se puede notar esto establece una divergencia clara con los filósofos de la ciencia que menciona Velasco, aunque es cierto que respecto a los otros conceptos hay una cercanía muy fuerte.

Por otra parte, a mí no me queda claro si Velasco considera la posibilidad de que haya fusión de horizontes entre culturas que tienen diferente historia, pero uno se queda con la impresión de que aceptaría tal fusión, sobre todo, cuando se relacionan el final del inciso objetividad y comprensión, con el final del inciso sobre racionalidad. Sin embargo, me parece que es posible entablar un diálogo con otras culturas sin que haya fusión de horizontes, pues éstos más bien parecen necesitar la pertenencia a la misma historia. A este respecto es sintomático que el propio Gadamer, cuando habla de diálogo entre comunidades distintas –ver la cita veinte de Velasco–, no se remite a la fusión de horizontes, ni siquiera la menciona.

Para finalizar, me parece que la objetividad en Gadamer está mejor desarrollada precisamente en la parte en la que trata con la noción de experiencia que en el trabajo del que Velasco toma la cita ocho, pues en éste lo que Gadamer pretende es mostrar cuáles son las tres bases que sirven de fundamento a la filosofía actual, que para él son: los griegos, Kant y Hegel, y no tanto para analizar la noción de objetividad.³

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*. 6a. ed. Salamanca, Sígueme, 1996, pp. 428-429.

³ La cita que hace Velasco está tomada de la versión en lengua inglesa; la versión en español aparece en Gianni Vattimo, *La secularización de la filosofía*. Madrid, Gedisa, 1992.

La retórica del más allá

Carlos Oliva Mendoza

El presente texto tiene como objetivo discutir algunas de las ideas que Ambrosio Velasco desarrolla en su artículo “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”.¹ El trabajo de Velasco suma a sus virtudes la de la explicación pedagógica, lo cual hace mucho más fácil señalar los puntos críticos y, en última instancia, llegar una vez más a plantear lo que, desde mi punto de vista, son problemas no resueltos dentro del discurso filosófico contemporáneo.

Desde la introducción del texto que comentamos se señalan los puntos a desarrollar, en ese sentido, el trabajo puede dividirse en dos bloques: uno crítico y otro normativo. En el primer bloque se trabaja la crítica al método y a la idea del sujeto individual y trascendental. Ambas críticas refieren, aunque no explícitamente, a un movimiento del discurso moderno dominante que tiene implicaciones en prácticamente todos los campos del saber, al construir un canon de interpretación que da por descontado ser una interpretación más de la realidad para erigirse como una normatividad universal. Este movimiento epistémico aplica un método que recorta, en la forma de una representación objetiva, todas las cosas que surgen en su potente movimiento de racionalización de las cosas, las comunidades y las personas. Escribe Ambrosio Velasco: “la creencia en el poder del método científico ha conducido a una confusión de la verdad con la certeza, de la realidad con lo metodológicamente moldeable, así como a una sustitución del sujeto histórico y social y de su contexto por la mera aplicación mecánica de un método científico”.² Es interesante

¹ Ambrosio Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad” en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 7. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre, 1998, pp. 55-66.

² *Ibid.*, p. 58.

una premisa que no se señala literalmente: el discurso hermenéutico elabora un discurso crítico. Tema hartamente polémico y no pocas veces absurdo, ya que se presupone que el único discurso crítico posible es un discurso moderno que tiene sus hitos de constitución en la demarcación de las condiciones de posibilidad que hace el idealismo o en los aparatos críticos que nos descubren las relaciones ocultas de poder y dominación. Mucho habría que decir en torno a la crítica que elabora la hermenéutica, pero no es el objeto del presente trabajo. Baste añadir que propuestas hermenéuticas como la que realiza Gadamer, nos previenen de construir, a partir de la dinámica de “la crítica moderna”, ese operario, siempre extranjero de toda comunidad, que sabe con certeza absoluta por dónde deben marchar las cosas.

El segundo apartado del texto de Ambrosio Velasco es de tipo normativo. El autor reconoce que en la propuesta de Gadamer se destaca la “centralidad de la hermenéutica”, esto es, la aplicación de la interpretación no queda, como han señalado los críticos de la hermenéutica, en un fenómeno auxiliar, al cual sólo se acude en el caso extremo de que “la racionalidad” no tenga herramientas y categorías suficientes a la mano.³ Dado el carácter central de la hermenéutica, el autor aplica una interpretación al pensamiento de Gadamer y, acudiendo a dos movimientos clásicos dentro de la propuesta del filósofo alemán, *resignifica* “la objetividad en el ámbito de la intersubjetividad” y la noción de verdad como desvelación (*aletheia*) y *rehabilita* dos conceptos clave: la tradición, en relación con la formación de creencias y personas, y la noción de *phronesis* o racionalidad práctica frente a la racionalidad metódica.

Hasta aquí la primera parte de mi comentario. Si he procedido de esta forma, reconstruyendo en parte el planteamiento del texto de Ambrosio Velasco, se debe a que no tengo realmente críticas a la interpretación de las aportaciones de Gadamer. Podría, acaso, señalar algunos conceptos que me parecen inadecuados para comprender la profundidad de los planteamientos de Gadamer; sin embargo, aun en estos puntos Velasco *resignifica* los conceptos y les da un margen de interpretación que hace ocioso pelear en torno a tales conceptos. Por ejemplo, si bien yo creo que plantear el pensamiento de Gadamer a partir de categorías como la de sujeto o la de objetividad es

³ Véase al respecto lo que señala Habermas: “Lo que hemos llamado experiencia comunicativa, se desarrolla por lo general dentro de un lenguaje, con cuya gramática viene fijado el enlace de tales esquemas. Pero el carácter discontinuo de la intersubjetividad convierte en tarea permanente la continua sintonización de un esquema común. *Sólo en los casos extremos esta subterránea y permanente reconfiguración y desarrollo de esquemas trascendentales de comprensión del mundo en una tarea para cuya solución es menester recurrir explícitamente a la comprensión hermenéutica*” (Jürgen Habermas, “El enfoque hermenéutico”, en *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. México, Rei, 1993, p. 251). Las cursivas son mías.

equivoco, me parecen correctas en última instancia las interpretaciones que de dichos términos hace el autor. Estoy totalmente de acuerdo en que el tema del sujeto en Gadamer se desarrolla en la trama de la moralidad, del “espíritu objetivo”, como señala Ambrosio Velasco, frente al “aislamiento del sujeto trascendental kantiano”. No obstante, creo que esa ruta de interpretación tendría que conducir a una destrucción de la categoría de sujeto y forzarnos a buscar sustitutos a la idea de sujeto, sustitutos que emerjan de un contexto y que puedan cambiar con el paso del tiempo en cada interpretación; pero ese es otro problema. En principio, repito, estoy de acuerdo en los márgenes en que se interpreta la idea de sujeto. Por lo que se refiere a la objetividad, también concuerdo con el tratamiento que hace Velasco de ese punto específico, al señalar que el filósofo alemán “desarrolla [...] una noción de objetividad que parte precisamente de lo aceptado intersubjetivamente por una determinada comunidad. Pero Gadamer no reduce la objetividad a algo fijo y dado socialmente, sino que también incluye en la noción de objetividad, la alteridad de lo que no es familiar”.⁴ En este caso, si la discusión es llevada a acotar la operación de la intersubjetividad y de la objetividad, me parece que nuevamente Velasco tiene razón en introducir nociones no cerradas de los procesos de objetivación y la formación de comunidades intersubjetivas al señalar la operación de la alteridad. Sin embargo, si la discusión prescinde de las explicaciones y categorías canonizadas, entonces podemos radicalizar el planteamiento y señalar que cuando un hermeneuta reconoce la imposibilidad de comprender la totalidad de lo otro o la otra, entonces se desmoronan las categorías de intersubjetividad y objetividad, porque justo esa pequeña fisura rompe su lógica interna. Las categorías señaladas, específicamente la del sujeto y la del objeto, tienen un contexto muy específico de formación y no pueden seguirse enunciando sin tener en cuenta todo lo que obstruyen en un proceso de comprensión.

De lo anterior puede irse deduciendo dónde radicaría mi crítica principal a Ambrosio Velasco. La crítica en este caso debe desarrollarse como una crítica a la totalidad del esquema que plantea el autor. Mencionemos, pues, cuál es la pretensión de Velasco al escribir su artículo: mostrar que las contribuciones de Gadamer “son especialmente relevantes en el contexto actual de la filosofía que confronta, por un lado, el agotamiento de la principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la modernidad y, por otro, el nihilismo relativista de las propuestas posmodernas”.⁵ ¿Se logra el objetivo? Sin duda. Ambrosio Velasco logra, una vez más, la síntesis histórica y epistemológica

⁴ A. Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”, en *op. cit.*, pp. 59-60.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

que realiza incesantemente la modernidad ilustrada consigo misma: criticar sus fundamentos desde la conciencia de sí y encontrar el límite hacia “el más allá”, en este caso, entre dos figuras que se radicalizan para poder trascenderse: la modernidad y la posmodernidad.

El problema radicaría, de manera formal, en la interpretación que hace Velasco de las aportaciones de Gadamer al darles una sistematicidad propia del discurso moderno. Ya a Gadamer le preocupaba el problema que plantea la Ilustración en su sentido más simple, es decir, como avidez de conocimiento, como iluminación en relación con la formación de una conciencia histórica y hermenéutica:

La exigencia de la hermenéutica sólo parece satisfacerse en la infinitud del saber, de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente. Ésta se presenta como basada en el ideal de una ilustración total, de la ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente.⁶

Preguntémonos en relación con esto, ¿no hay, a tras mano de la pretensión de salir de las aporías que manifiestan la modernidad y la posmodernidad, un relato y una potente retórica que nuevamente nos garantiza la racionalidad de las tradiciones, del presente y, faltaba más, la vigencia del discurso utópico y de la racionalidad histórica? ¿No sigue en latencia el mismo discurso moderno, ahora representando una figura que aparentemente lo ha trascendido, la posmodernidad, para lograr una síntesis que garantice la racionalidad de la historia en curso?

Me parece que todos los temas en cuestión tienen un punto nodal en el momento en que Ambrosio Velasco se enfrenta a la tesis de que la racionalidad está constituida por criterios específicos de una comunidad, lo cual parecería condenarnos “a un relativismo epistémico”, y nos señala que en el “diálogo intercomunitario (o intertradicional) la hermenéutica cumple una tarea fundamental al hacer accesibles contenidos de culturas extrañas. Así pues, lejos de conducirnos al relativismo, la pluralidad de lenguajes, consensos y criterios son una condición de la racionalidad de las tradiciones y de las culturas mismas”.⁷ El problema de fondo no es, y creo que en esto Velasco estará de acuerdo, situarse en la modernidad, en la posmodernidad o en el más allá. El

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 416.

⁷ A. Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”, en *op. cit.*, p. 64.

problema es salir del agotamiento, de la sin razón y, en algunos casos, del cinismo que plantean algunas teorías contemporáneas. ¿Eso es posible? No lo sé. La realidad demuestra que las teorías que apuestan al diálogo, intercomunitario o aun al interior de una misma comunidad, y que destacan que en la diversidad está un principio imprescindible de la racionalidad, no tienen un reflejo en los procesos dialógicos de la realidad. En ésta, la búsqueda del poder, la corrupción de todo tipo que provocan las relaciones basadas en el dominio del capital, la desigualdad insultante, terminan en la enajenación o en el aniquilamiento, simbólico y real, de lo que nos es extraño, de lo otro.

Y sin embargo, creo que ante la persistente realidad se siguen corriendo dos riesgos ante los cuales siempre habrá que ser críticos, uno es la idealización de las condiciones óptimas del diálogo en una comunidad o entre diferentes comunidades, lo cual, además de que no nos hace avanzar mucho, nos ofrece el otro riesgo, la constante tentación de dar el poder al iluminado que tiene la razón y quien, por lo tanto, desde su mismo poder puede justificar cualquier método para implantar las finalidades que debe acatar una comunidad. ¿Cuál es la solución? Esa pregunta no sólo rebasa en muchos aspectos a la reflexión contemporánea, sino específicamente lo que Ambrosio Velasco pretendía con su texto y lo que yo mismo pretendo con mis comentarios. Regreso pues al punto elemental para terminar: ¿la sistematización que se hace de las principales líneas del pensamiento de Gadamer, realmente nos sitúa más allá de la confrontación entre modernidad y posmodernidad o, simplemente, reactualiza un discurso moderno que aún ahora sigue mostrando la infinitud de sus reflejos, la eternidad de sus representaciones?

Plural de métodos, plural de tradiciones

Carlos Pereda

En su trabajo “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”,¹ Ambrosio Velasco destaca, entre las principales contribuciones gadamerianas, la crítica a la confianza en “el método” para justificar nuestras creencias y acciones y la rehabilitación del concepto de tradición, un concepto que la Ilustración cubrió con inmenso descrédito.

En algún sentido ambos aportes conforman las dos caras de la misma medalla: el concepto moderno de método quiso ofrecernos un punto cero, una *tabula rasa*, a partir del cual podríamos comenzar y proseguir en la búsqueda del saber, sin enredarnos en el laberinto de los prejuicios y las circunstancias, trama que, precisamente, constituye toda tradición concreta. El método, pues, como un instrumento para exiliarse del sustento tradicional o, para usar la feliz expresión de Quine, como el pasaporte para un “exilio cósmico”.

Tiene razón Ambrosio Velasco en subrayar la importancia de ambas contribuciones y sus diversos vínculos con otros debates de la filosofía contemporánea en apariencia, al menos, muy alejados de la hermenéutica como la filosofía de la ciencia pospositivista. En estas brevísimas notas quiero, sin embargo, discutir cierta peligrosa ambigüedad que recorre la crítica a las metodolatrías y el renacimiento del concepto de tradición.

Sin duda, ha sido de gran pertinencia todo el ataque contemporáneo a las modernas ilusiones del “método”: a la insistente metodolatría que recorre el pensamiento moderno desde Bacon y Descartes hasta los neopositivistas y Popper. Pues indudablemente no existe tal cosa como un conjunto de reglas acontextuales o un criterio preciso, fijo y general para inventar o justificar

¹ Ambrosio Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad”, en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 7. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre, 1998, pp. 55-66.

creencias, teorías y acciones. No obstante, debemos cuidarnos de no contraponer al fetiche de la metodolatría otro fetiche, la metodofobia. Porque si bien no existe tal cosa como “el método”, sí hay diversos métodos: técnicas probadísimas que nos permiten alcanzar de forma muy confiable ciertas metas. Más acá de la reflexión filosófica, la observación del comportamiento de los científicos, sobre todo de los científicos naturales, permite de inmediato reconocer que una manera de socializarse en una ciencia y de llevar a cabo sus tareas más cotidianas consiste en actuar de acuerdo con ciertas técnicas probadas. Si no tenemos en cuenta la presencia de esas técnicas, una y otra vez obedecidas, con dificultad podremos entender el éxito de las ciencias, en especial, repito, el de las ciencias naturales (lo que Kuhn llamaba la “ciencia normal”). Y, desde esta perspectiva, saca de nuevo la cabeza el rostro del sujeto trascendental, o cuasi-trascendental, como sujeto de las ciencias naturales, construcción efectiva que abstrae de los sujetos históricos y socialmente arraigados. Sospecho que el pensamiento hermenéutico en su razonable crítica al “método” tiende a ocultar el precioso entramado de los “métodos” que conforma la realidad de cualquier laboratorio, y de virtudes epistémicas como la de la verificabilidad/refutabilidad empíricas.

Un vértigo simplificador paralelo lo encontramos en la tarea de rehabilitar la tradición. Ambrosio Velasco observa: “El acontecer de la tradición a través de la comprensión no puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo del desarrollo del hombre y de su contexto cultural, proceso que precede a toda manipulación metodológica por parte del sujeto”.²

Me parece que pasajes como éste de Velasco conducen con facilidad al fetiche de concebir la tradición, por decirlo así, sin “pecado original”: de pensar la tradición como se le piensa desde esa posición que designa la palabra de desmesura, “tradicionalismo” (que es, como se sabe, como pensar el alcohol como lo piensa el alcohólico). Las tradiciones no acontecen como cae la lluvia; en parte se construyen. De esta manera, a la vez que se sucumbe en el vértigo simplificador, se abraza también el vértigo de lo sublime: se piensa en una tradición más allá de toda manipulación, de toda estrategia, de todo interés por tener ésta y no otra tradición, en fin, la tradición como una de las tantas versiones del Mito de lo Dado.

Pero ello es una profunda distorsión, producto del peor vértigo de lo sublime, reitero. Respecto de cualquier tradición efectiva es posible detectar cómo ha sido construida y deformada, con qué intereses declarados o cubiertos se ha elegido este pasado en contra de otros pasados alternativos, por qué

² *Ibid.*, p. 61.

cierto canon rige esta tradición y no otro. En *El ogro filantrópico*, Octavio Paz ha observado cómo la tradición mexicana se ha generado a partir de sucesivas falsificaciones históricas acompañadas de célebres quemas de documentos:

El primer ejemplo mexicano de falsificación histórica es el de Izcoátl que, aconsejado por Tlacaélel, consejero del Tlatoani, ordenó la destrucción de los códices y las antigüedades toltecas, con el objeto de “rectificar la historia” en favor de las pretensiones aztecas. Sobre esta mentira se edificó la teología política de los mexicas. A esta mentira inicial han sucedido otras y todas animadas por el mismo propósito: la justificación del dominio político de este o aquel grupo. Nueva España comienza con dos quemas célebres, ambas obra de dos obispos que eran, significativamente, dos intelectuales, dos ideólogos: Juan de Zumárraga y Diego de Landa. Uno ordenó la destrucción de los códices y antigüedades de los mexicanos y otro la de los mayas.³

Las observaciones de Paz pueden generalizarse a cualquier tradición. Porque no hay tradición que, a la vez que construido documento de cultura, no haya sido también construido documento de barbarie, como ha dictaminado Walter Benjamin. De esta manera, recobra su fuerza la polémica de la Ilustración en contra de las tradiciones: no es posible enfrentarse a la tradición sin crítica ilustrada.

Debemos, pues, cuidarnos de no embarcarnos en el columpio de corregir un error con otro: ni científicas metodolatrías ni hermenéuticas metodofo-bias. También: ni ilustrada *tabula rasa* ni hermenéuticos tradicionalismos.

³ Octavio Paz, *El ogro filantrópico*. México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 11-12.

Formación, tradición y racionalidad: comentarios a mis críticos

Ambrosio Velasco Gómez

Agradezco a Mariflor Aguilar, Carlos Pereda, Carlos Oliva y Raúl Alcalá su amabilidad para leer y comentar mi trabajo “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y de la posmodernidad”.¹ Pero sobre todo agradezco la agudeza de sus críticas y sugerencias que me motivan a esclarecer y corregir algunos puntos fundamentales de mi interpretación del pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Sirvan estos comentarios míos para continuar el diálogo gadameriano en esta revista que con mucha oportunidad ha organizado Mariflor Aguilar con motivo del cumpleaños centenario de Gadamer.²

¿Más allá o más acá de la modernidad?

En primer lugar quiero destacar el pluralismo de los comentarios críticos, que me ubican al mismo tiempo como simpatizante de la posmodernidad y como defensor disimulado de la racionalidad moderna.

Respecto al riesgo de mi desliz hacia la posmodernidad, Carlos Pereda observa que la reconstrucción del concepto gadameriano de tradición que yo hago tiende a reificarla en un vértigo simplificador que excluye la importancia de los métodos y técnicas de la investigación científica y, en general, de toda crítica ilustrada. De esta manera, la tradición se convierte en un tradicionalismo y la sana crítica a la metodolatría en una peligrosa metodofobia.

¹ Ambrosio Velasco, “La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad” en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 7. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, diciembre, 1998, pp. 55-66.

² *Vid.* Mariflor Aguilar, “Presentación”, en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 7, pp. 51-54.

Respecto a mi ubicación como reinstaurador de la Ilustración moderna, Carlos Oliva señala correctamente que el propósito principal de mi artículo es mostrar la relevancia del pensamiento gadameriano para superar el agotamiento de las categorías éticas, epistémicas y políticas de la modernidad, y confrontar al mismo tiempo el nihilismo relativista del pensamiento posmoderno que amenaza toda justificación racional del pensamiento y acción humanos. Sobre el desarrollo de mi argumento para sustentar esta pretensión, Carlos Oliva considera que el problema fundamental radica en que doy a las aportaciones de Gadamer “una sistematicidad propia del discurso moderno” y se pregunta “¿no hay, a tras mano de la pretensión de salir de las aporías que manifiestan la modernidad y la posmodernidad, un relato y una potente retórica que nuevamente nos garantiza la racionalidad de las tradiciones, del presente y, faltaba más, la vigencia del discurso utópico y de la racionalidad histórica?”³

Las críticas opuestas a mi interpretación sobre Gadamer de Carlos Pereda y de Carlos Oliva, tomadas conjuntamente, reflejan precisamente mi propósito de ubicarme a medio camino, o para utilizar el concepto desarrollado por Mauricio Beuchot,⁴ de manera analógica entre el racionalismo metodológico ahistórico de la modernidad y el historicismo relativista propio de la posmodernidad. El problema es que para Carlos Pereda, situado más cerca de la Ilustración moderna,⁵ mi posición está más próxima del extremo posmoderno que del virtuoso punto medio, mientras que para Carlos Oliva, situado más lejos de la Ilustración moderna,⁶ me alejo de este punto por pecar de racionalista moderno. Por paradójico que suene, creo que ambos tienen razón y esto me obliga a hacer ciertas precisiones y correcciones. Para ello me basaré en buena medida en las sugerencias que generosamente me hace Mariflor Aguilar, especialmente en lo relativo a dar mayor relevancia al concepto gadameriano de formación y de prestar más atención a la noción de “acontecer de la tradición”.

³ *Vid. supra* Carlos Oliva, “La retórica del más allá”, p. 212.

⁴ *Cf.* Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Intercontinental, 1996.

⁵ Carlos Pereda presentó recientemente una muy interesante interpretación de Gadamer, desde lo que yo considero una posición próxima a la Ilustración moderna. En este trabajo titulado “Hermenéutica, virtudes epistémicas y poscolonialismo” (manuscrito), Carlos Pereda propone una complementación de las virtudes propias de las metodologías científicas, con las virtudes propias de la hermenéutica. Agradezco a Carlos Pereda que me haya facilitado este manuscrito que espero pronto se publique.

⁶ Esta posición de Carlos Oliva se manifiesta en su excelente artículo sobre Gadamer “La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo”, en *Revista del Colegio de Filosofía. Teoría*, núm. 7, pp. 79-98.

Racionalidad práctica y racionalidad metodológica en la ciencia

La idea central de la modernidad que rescata mi interpretación de Gadamer es precisamente la de racionalidad. Pero en el pensamiento gadameriano y en destacados filósofos la ciencia, la racionalidad desborda por mucho los alcances de las técnicas y métodos de comprobación y demostración, contraviene así una tesis central de la Ilustración moderna, vigente, como dice Carlos Pereda, desde Descartes y Bacon hasta los positivistas lógicos y Popper. Así, pues, no es el caso de que se desprecie la metodología y la lógica, sino que simplemente se reconocen sus límites⁷ y se demanda su necesaria complementación con otro tipo de argumentos de carácter práctico y prudencial. En este sentido, creo que hay una plena coincidencia entre mi interpretación de Gadamer y la tesis de Carlos Pereda de evitar tanto la “metodolatría” como la “metodofobia”.

La tesis de que la metodología necesariamente debe de enmarcarse en el ámbito más amplio de la racionalidad prudencial no es una idea exclusiva ni original de Gadamer. Desde principios del siglo xx, Pierre Duhem en su célebre obra *El fin y la estructura de la teoría física* planteó con claridad y rigor el problema de la subdeterminación empírica de las teorías y, en consecuencia, puso en evidencia las limitaciones de los métodos de contrastación empírica de hipótesis, sea para verificarlas, sea para refutarlas. De hecho la misma evidencia empírica puede lógicamente ser utilizada para corroborar una hipótesis o para refutarla. Por ello la lógica necesita ser complementada con otro tipo de razones que la razón metódica no entiende. Veamos este argumento en la siguiente cita extensa de Duhem:

Quando ciertas consecuencias de una teoría son golpeadas por la contradicción experimental, sabemos que debemos modificar la teoría, pero tal contradicción no nos indica cómo modificarla. Esto deja al físico la tarea de encontrar por sí mismo el punto débil que afecta a todo el sistema teórico. No existe principio absoluto alguno que dirija esta indagación que diferentes físicos pueden conducir de muy diferentes maneras sin que ninguno de ellos tenga el derecho de tachar a otro de ilógico [...] Eso no quiere decir que no podamos preferir pro-

⁷ El reconocimiento cauto y limitado de Gadamer de la relevancia de la metodología se expresa claramente en la siguiente cita: “Quien quiere aprender una ciencia necesita dominar su metodología. Pero sabemos que la metodología por sí misma no ofrece ninguna garantía de éxito y productividad de su aplicación” (Hans-Georg Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 220).

piamente el trabajo de uno de ellos sobre otros. La lógica pura no es la única regla de nuestros juicios; algunas opiniones que se salvan del martillo del principio de no contradicción pueden ser perfectamente no razonables. Estos motivos que no proceden de la lógica pero que no obstante dirigen nuestras preferencias y elecciones, “estas razones que la razón no conoce” y que habla del amplio “espíritu de fineza” y no del “espíritu geométrico” constituye lo que es propiamente llamado buen sentido.⁸

El buen sentido (*bon sens*) es para Duhem el fundamento de esa racionalidad más amplia que enmarca y complementa a la racionalidad metodológica. Duhem nos dice que el buen sentido se puede desarrollar a través de la confrontación dialógica de las diferentes hipótesis y teorías que presentan diferentes científicos. Para ello se requiere que los mismos científicos superen “la pasión que hace a un científico ser demasiado indulgente con sus propias teorías y demasiado severo con los sistemas teóricos de sus colegas”.⁹

Desafortunadamente esta concepción de la racionalidad científica de Duhem no fue retomada ni por los positivistas ni por sus críticos popperianos. Por el contrario, todos ellos trataron de llenar el vacío que deja la lógica, en el ámbito de las decisiones racionales, con una normatividad metodológica que se aleja mucho de la manera en cómo efectivamente razonan los científicos. Precisamente uno de los grandes méritos de Gadamer es volver a intentar reconstruir la racionalidad con una orientación muy semejante a la del brillante científico y filósofo de principios del siglo pasado. Al igual que Duhem, Gadamer considera que la racionalidad práctica se desarrolla a través del diálogo abierto y plural. Pero además, a diferencia de Duhem, Gadamer se preocupa por explicar el proceso histórico de confirmación del buen sentido. Es precisamente en este punto donde me parece muy relevante retomar la sugerencia de Mariflor Aguilar de vincular el concepto de tradición con el concepto de formación —que con toda razón ella, de manera gentil, y Raúl Alcalá, me reclaman de no haberlo desarrollado adecuadamente en mi artículo.

Formación y *sensus communis*

Como bien señala Mariflor Aguilar, la noción gadameriana de formación “designa el proceso mediante el cual los individuos y las culturas inscriben sus

⁸ Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*. Nueva York, Atheneum, 1962, p. 212. (Originalmente publicado en francés en 1906.)

⁹ *Ibid.*, p. 218.

preocupaciones particulares en una perspectiva más amplia, siendo así que un individuo o un grupo formado o ‘cultivado’ no puede ser aquel que se restringe a su mundo propio inmediato, sino aquel que participa del diálogo con los otros de quienes aprende”.¹⁰ En este sentido, la formación se refiere a la adquisición y ejercicio de capacidades dialógicas para expandir de manera continua el horizonte de las personas y, a través de ellas, del horizonte mismo de la tradición específica a la que se pertenece. La formación, pues, se refiere tanto a la integración de los individuos a una tradición como a los cambios de la tradición como consecuencia del diálogo que los individuos sostienen al interior de esa tradición y con otras tradiciones.¹¹ Esta doble dimensión de la formación está presente en el señalamiento de Gadamer de que “la comprensión debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición”.¹² (Más adelante volveré sobre la noción de “acontecer de la tradición” a la que se refieren Mariflor Aguilar y Carlos Pereda).

Gadamer vincula el concepto de formación con el de *sensus communis*, esto es, cierto modo de percibir, sentir y juzgar que es reconocido como razonable por todos los miembros de una comunidad que comparten una misma formación y gracias al cual cada uno de ellos es reconocido como un interlocutor competente:

Y esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás... [Pero] los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representa un baremo fijo que tenga validez [...]¹³

¹⁰ *Vid. supra* Mariflor Aguilar, “Hermenéutica y tradición”, p. 202.

¹¹ Sobre este último punto coincido con Raúl Alcalá que Gadamer enfatiza más el diálogo al interior de una tradición que entre tradiciones distintas. Sin embargo, coincido más con la interpretación de Habermas que, a partir del análisis del concepto de traducción de Gadamer, reconoce la posibilidad del diálogo entre tradiciones distintas. Así, al menos implícitamente, Gadamer aceptaría la posibilidad de diálogos intertradicionales. (Cf. Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. México, Rei, 1993.)

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*. p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 46.

Gadamer rastrea el uso moderno de *sensus communis* desde Vico hasta el *bon sens* de Bergson. Gadamer enfatiza que Vico reivindica la noción antigua de *sensus communis* en contra de la confianza ciega en el método de la ciencia moderna. “Vico no le discute sus ventajas, sino que le señala sus límites. La sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia*, debería seguir manteniéndose frente a esta nueva ciencia y su metodología matemática. El tema de la educación también sería ahora otro: el de la formación del *sensus communis*”.¹⁴ Así, pues, Gadamer encuentra en Vico un antecedente importante en su crítica a la arrogancia¹⁵ de la racionalidad metódica de la ciencia moderna.

También resulta muy sugerente la referencia de Gadamer al *bon sens* de Bergson, no sólo porque, al igual que Vico, lo considera como una “fuente común de pensamiento y voluntad” que ofrece una alternativa crítica a la racionalidad cientificista en el ámbito de la acción, sino también porque constituye un antecedente inmediato que retomaría Pierre Duhem como fundamento de la racionalidad científica misma. Con este último autor que desgraciadamente no analiza Gadamer, el ámbito del *sensus communis* o del *bon sens*, se extiende del campo de las humanidades, de la ética y de la política, al de las ciencias naturales. Con ello la racionalidad prudencial, que es propia del buen sentido, se extiende también al ámbito de las ciencias de la naturaleza como un complemento indispensable de las técnicas y métodos científicos.

Acontecer de la tradición y racionalidad

En este último apartado quisiera responder a las observaciones y sugerencias de Mariflor Aguilar y de Carlos Pereda sobre la expresión “acontecer de la tradición” y con base en ello elucidar un poco más la racionalidad de las tradiciones.

El *sensus communis*, en cuanto complejo de creencias y criterios socialmente reconocidos como legítimos por una determinada comunidad, es re-

¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵ Sobre la arrogancia de la razón resulta muy pertinente lo que nos dice Carlos Pereda: “Por ‘razón arrogante’ entiendo una manera de creer, desear, sentir, actuar que se rige por el mecanismo antes expuesto: los desbordes del yo se apoyan en un implacable desdén por el valor del otro y, en general, un tener en menos a todo lo otro. Además, también en la razón arrogante, como en cualquier arrogancia, ese desprecio activo por aquello que no pertenece al espacio de la propia validación se formula de manera más o menos sistemática y se exhibe” (Carlos Pereda, *Crítica a la razón arrogante*. México, Taurus, 1998, p 14). Contra esta noción de razón arrogante la noción de *sensus communis* resulta un correctivo muy apropiado. En este sentido la noción de racionalidad que Gadamer reconstruye a partir del *sensus communis* resulta otra forma de criticar a la “razón arrogante” que converge con la crítica de Pereda.

sultado del proceso de la formación de los miembros de esa comunidad. A través de esta formación la tradición se transmite y adquiere vigencia. Este transmitir y adquirir vigencia, esta “herencia” es a mi entender una importante dimensión del “acontecer de la tradición”, dimensión en la que no se destaca la parte activa de las personas que viven en esa tradición. Pero aun como herencia estoy de acuerdo con Pereda que la tradición no acontece “como cae la lluvia” y no “se impone, como un destino”, como dice Mariflor Aguilar. El *sensus communis* que nos hereda la tradición, aunque tiene fuertes semejanzas de familia, no es idéntica a la *Sittlichkeit* hegeliana o a la “publicidad” heideggeriana que subyuga toda individualidad, toda iniciativa y creatividad. Por el contrario, la vigencia de la tradición requiere de la actividad de las personas que en ella se forman, se cultivan. Por ello puede decir Gadamer que “Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada”.¹⁶

Pero, además, hay que recordar que el *sensus communis* no representa “un baremo fijo” al cual apelamos para justificar racionalmente nuestras creencias y acciones, sino que está en continuo movimiento y transformación, por efecto del mismo ejercicio del *sensus communis*, esto es, de la confrontación dialógica entre diversos y parciales puntos de vista que se esfuerzan por elucidar y alcanzar el punto de vista general de la comunidad a la que se pertenece. En este proceso de elucidación y adecuación, paulatinamente también se transforma el mismo *sensus communis*. Tal transformación paulatina constituye la dimensión más activa del acontecer de la tradición, donde las personas se convierten en agentes del cambio de la tradición.

Tenemos, así, que el fundamento racional del *sensus communis* tiene un doble carácter. Por un lado, consiste en reconocer la autoridad de las creencias y criterios intersubjetivamente compartidos para adecuar los puntos de vista individuales al *sensus communis* que la tradición nos ha heredado; pero, por otra parte, consiste también en poner en tela de juicio, a través del diálogo plural las creencias y criterios que conforman el *sensus communis* que hemos heredado. En este sentido, la racionalidad propia de las tradiciones aventaja a la racionalidad metodológica, característica de la Ilustración moderna, pues esta última no es reflexiva, esto es, no es capaz de evaluarse críticamente y transformarse.¹⁷ Además, el acontecer de la tradición en sus

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 349.

¹⁷ Este cuestionamiento y transformación es más radical si el diálogo no se limita al interior de una tradición, sino que se extiende también al diálogo entre diferentes tradiciones. Desde luego que, en estos casos, las dificultades son mayores pues no se cuenta con un *sensus communis* compartido por las distintas tradiciones. Deficiencia que

dos dimensiones de herencia y transformación reflexiva explica la génesis y desarrollo racional de la tradición y, al mismo tiempo, constituye el proceso de desarrollo de la racionalidad del *sensus communis* de la tradición.

Esta coincidencia entre explicación del acontecer de la tradición y justificación de su racionalidad harían de la propuesta gadameriana una concepción descriptiva y normativa de la racionalidad, lo cual es en nuestros días un envidiable mérito filosófico.

Estoy consciente de que quedan varias críticas y preguntas sin contestar. Por ejemplo, la que hacen Carlos Oliva y Carlos Pereda sobre el hecho de que las tradiciones son también, y, principalmente, el lugar de la dominación y la explotación. Este tipo de crítica es muy afín a la que le hace Habermas a Gadamer, que ha sido excelentemente analizada por Mariflor Aguilar en su libro *Confrontación. Crítica y hermenéutica*,¹⁸ por lo que más que extenderme en estos comentarios, recomendaría su lectura. También queda pendiente el reclamo de Raúl Alcalá de que debería tratar el concepto gadameriano de experiencia. No dudo que sea un concepto importante, pero ya que él dedica gran parte de sus comentarios a elucidar tal concepto, me parecería muy conveniente que él desarrollara las pistas que sugiere.

Reitero mi agradecimiento a todos mis colegas que me han motivado a través de sus comentarios a revisar y, espero que también a mejorar mi interpretación del pensamiento de Hans-Georg Gadamer.

puede ser parcialmente subsanada por el trabajo hermenéutico de la traducción. No hay espacio aquí para desarrollar el tema de la traducción. Quisiera tan sólo señalar que tanto Khun como MacIntyre consideran que la interpretación y la traducción pueden ser procesos adecuados para el diálogo entre tradiciones distintas. (Cf. Thomas Kuhn, "Comensurabilidad, comunicabilidad y comparabilidad", en C. Solís, comp., *¿Qué son las revoluciones científicas?*. Barcelona, Paidós, 1994, y Alasdair MacIntyre, "Traducción y tradición", en *Justicia y racionalidad*. Pamplona, EDUNSA, 1994, cap. XIX.)

¹⁸ Mariflor Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*. México, UNAM/Fontamara, 1998.

Discusión

Del juzgar errante

Crescenciano Grave

Carlos Pereda, *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Madrid, Visor, 1998.

El ensayo es una de las formas filosóficas más adecuadas para afrontar los requerimientos reflexivos con que nuestro tiempo nos convoca. Esta época, definida por sus afanes de globalización totalitaria, es, no obstante, propicia para centrar la atención en los detalles cuya singularidad despierta el asombro y lo impulsa al cuestionamiento. Ensayar es buscar la configuración de un sentido que, sin absolutismos sacrificadores, permita que lo particular se perfile y aclare como generador de experiencia. Así, el ensayo permite buscar y cuestionar una dirección no sólo en la escritura, sino también en la propia vida. Experiencia es propiamente la forma que adquirimos o, mejor dicho, que nos damos al conseguir conjuntar lo concreto vivido y el juicio que condensa significativamente lo que hemos aprendido. En el ensayo que es la vida logramos darnos forma en la medida en que reunimos los sucesos y las acciones —lo que nos ocurre y lo que decidimos— con la reflexión que alumbra el camino por donde es factible transcurra nuestro vagabundear.

El transitar por la vida es un continuo poner en práctica nuestra capacidad de juzgar; es un constante someter a prueba nuestra habilidad para evaluar experiencias concretas desbordándolas en juicios con aspiraciones de validez general que nos comprometen a su justificación pero no nos obligan a caer en la desmesura de fijar nuestra posición como irrefutable. Esto no es tarea fácil. Lo más frecuente es mantener las puertas cerradas a los cuestionamientos de las propias certezas. Los mecanismos mediante los cuales pretendemos convertir en sedentaria nuestra capacidad de juzgar y sus productos constituyen el objeto del análisis crítico que Carlos Pereda lleva a cabo en uno de sus más recientes libros: *Sueños de vagabundos*.

[...] nuestra capacidad de juicio es irremediablemente “vagabunda”, ya que, so pena de cometer suicidio, con frecuencia tiene que dudar,

“cambiar de marcha”, dejarse llevar por caminos desconocidos y, así, adaptarse a los diferentes lugares y tiempos en los que nos toca vivir; sin embargo, no pocas veces soñamos con que *no* lo sea: queremos ponerle un alto definitivo a ese vagar. Nos autoengañamos; procuramos enmurallarnos con hábitos fervorosos, con creencias “irrevisables”, con técnicas probadas, con algoritmos, con “métodos” con los que se improvisan sectas... (pp. 95-96).

Nuestra atención, al instalarnos en puntos de vista inmovibles, más que despertar se arrastra sumiéndonos en lo que Pereda denomina vértigos argumentales, es decir, “cuando se desencadena en el argüir un dispositivo de repetición tal que todo nuevo argumento tiende a usarse para prolongar la discusión en cierta dirección, sin atender argumentos alternativos pertinentes; también se buscan reafirmar los presupuestos básicos de la dirección ya tomada, sin admitir un serio cuestionamiento de ellos” (pp. 13-14).¹

Los vértigos argumentales tienen su aspecto formal —los mecanismos que, como la simplificación y la complicación, impiden juzgar con cuidado e imaginación—, y su aspecto material —el producto del mecanismo que posiciona al sujeto embrollando su reflexión. Esta atrofia de la capacidad de juzgar se expresa en “una conducta desmedida a favor de algo o alguien que tarde o temprano acaba malentendiendo ese algo o a ese alguien y lo maltrata” (p. 12). Este posicionamiento irreflexivo se manifiesta en aquellos que, instalados en el conformismo de su visión sobre el mundo y la vida, se complacen en el carrusel de la aridez: siempre es bueno más de lo mismo. Así, el libro que nos ocupa desarrolla un ejercicio crítico sobre esas “patologías del juicio”, concretamente sobre el esteticismo y el moralismo.

El lugar desde el cual Pereda desbroza el campo de su crítica es la lectura. La experiencia de leer es una de las más propicias para ejercer la capacidad de juzgar. Esta labor debe ser abierta e imaginativa: enfrentarnos a un texto sin darle oportunidad de que dialogue con nosotros es vaciarlo en moldes que lo despojan de todo ánimo. Es cierto que, por otro lado, no hay lecturas puras; las almas venturosas que, vírgenes, se asoman a las páginas de un libro es una especie que, tal vez, nunca ha existido. Siempre se lee desde cierta situación y cierta historia, personal y social, que, de alguna manera, son las que nos permiten interpretar el texto; sin embargo, esto es muy distinto de la pretensión de encontrar en el texto sólo lo que, conformándonos, está en nosotros. En este último caso cercenamos lo que la lectura nos ofrece; en cambio, en el primero abrimos lo que somos a diferentes configuracio-

¹ Para una ampliación de este tema, véase Carlos Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, Anthropos, 1994.

nes que nos confrontan con lo otro, con lo que no tenemos instalado y desci- frado en la conciencia.

Por otra parte, aun en el caso de las lecturas abiertas es pertinente distin- guir dos tipos: las informativas, caracterizadas por centrar la atención exclusi- vamente en los referentes de las palabras, y las apropiadoras, en las que el tex- to es reelaborado por el lector y en las cuales encontramos dos subtipos: lecturas argumentadas en las que el lector discute la verdad a la que el texto remite y lecturas itinerantes que son aquellas en las que el texto “nos invita a quedarnos en él y, a la vez, a desplegar nuestra imaginación centrífuga” (p. 22).

Sueños de vagabundos es un libro que viene de la lectura y, por supuesto, a la lectura se dirige: resultado de lecturas apropiadoras argumentadas y, sobre todo, itinerantes —desglosadas hacia el final en un placentero apartado de notas—, se levanta como un ensayo que aspira a sostenerse en la argumen- tación sin que esto implique la renuncia al intento de provocar alguna inspira- ción. Dicho de otro modo: frente a la tipología de lecturas que articulan los distintos dominios, instituciones y valores de la vida social, Pereda propone una lectura que no fragmente la experiencia; que no rehuya los vínculos entre las distintas esferas del valor pero que tampoco caiga en la colonización de algunas esferas por otras dejando de ver los matices propios de cada una. Como ejercicio ilustrado de esto, Pereda, como decíamos más arriba, argu- menta sus lecturas itinerantes polemizando con ciertas actitudes de desmesura, principalmente con el esteticismo y el moralismo.

¿Qué se entiende por esteticismo?

El juicio que irrumpe cuando se predica “esteticismo”, “esteticista” ha- ce referencia a la tendencia sectaria a creer, desear, sentir, evaluar o actuar en relación con el arte con una complacencia desproporciona- da. Por eso mismo, esos excesos injustificados llevan a desconocer algunas de las propiedades del arte y a confundir muchas de sus rela- ciones con el resto de las otras creencias, deseos sentimientos, valores y acciones (p. 19).

Pereda clasifica el esteticismo en tres tipos: práctico, sustantivo y retórico. El esteticismo práctico consiste en la actitud de aquel que asume la vida como obra de arte sacrificando deberes, obligaciones y responsabilidades que no sean las del gusto del sujeto. Aquí, sobre todo, se cae en el vértigo complicador que niega la posibilidad de enlazar los distintos dominios del valor. Las de Oscar Wilde y Salvador Novo serían ejemplos de vidas presuntamente mol- deadas sobre puros valores estéticos.

El esteticismo sustantivo consiste en la teoría que concibe a la creación artística como la auténtica reflexión reveladora del absoluto. Es decir, se es

presa del vértigo simplificador que le da al arte una prioridad tal que se acaba por eliminar o colonizar los otros dominios de la experiencia. Aquí el ejemplo que Pereda pone es el de Schelling y su *Sistema del idealismo trascendental*. Sin embargo, las objeciones de Pereda a Schelling no nos parecen del todo justas ya que, en primer lugar, la postulación por parte del filósofo romántico del arte como *organon* de la filosofía no pretende eliminar la especificidad de los otros ámbitos de la experiencia. Por el contrario, una vez desarrollado el sistema como “historia progresiva de la autoconciencia” en la cual lo sedimentado en la experiencia ha tenido la función de servir como recuerdo fructífero, se vuelve al principio del cual se partió y que fue postulado por la intuición intelectual del sujeto —la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la libertad y la necesidad—, buscando el sector de realidad y experiencia en el cual ese principio acontezca efectivamente.² En segundo lugar, aún admitiendo la posibilidad de interpretar el idealismo trascendental como esteticismo, hubiera sido más justo para un pensador de la talla de Schelling que la crítica se perfilara y discutiera más detalladamente.

Pereda concentra sus arremetidas críticas contra el carácter desequilibrador y corruptor de los esteticismos, por su ignorancia o colonización del resto de la cultura y su consiguiente empobrecimiento de las posibilidades de la experiencia y del juicio, en su análisis del esteticismo retórico personificado por Jacques Derrida y, en menor medida, por Paul de Man. Para el tercer tipo de esteticismo —mejor conocido como deconstructivismo—, según la caracterización de Pereda, la razón y la verdad, en vez de procedimientos deductivos, no son más que dispositivos de poder. Lo que aquí importa es reducir los significados a figuras del lenguaje vinculadas entre sí sin atender sus referentes en el mundo. Esto desemboca en una metafísica de la ausencia. “La Ausencia —de referentes, de realidades— se convierte en un ambicioso Fetiche al que el deconstructivista rinde culto. Se descalifica el presente, en tanto se lo tiraniza a partir de una pretendida diseminación de los significados” (p. 34).

¿Desde dónde efectuar la crítica de las pretensiones desmesuradas del esteticismo? Desde el ejercicio de “una vagabunda capacidad de juicio” que

² Al final de su obra maestra de juventud, escribe Schelling: “Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida, Y precisamente este es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco nuestro objeto, el Yo mismo, hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar”. (*Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 426).

sea capaz de contener las invasiones de un dominio de la experiencia, en este caso el arte, sobre las otras esferas del valor.

O expresado este pensamiento de otra manera: en contra de las tendencias de expansión de cada valor, una capacidad de juicio no ajena a las vicisitudes del espacio y el tiempo —y que en el movimiento mismo de su reflexión a cada paso se busca a sí misma— procurará, en alguna medida, resistir la reducción, eliminación, colonización o degradación de la experiencia a partir de alguno de sus fragmentos (p. 42).

Para ubicar la crítica al esteticismo, Pereda se pregunta por lo que fascina la atención en las obras de arte, específicamente las literarias, envolviendo la capacidad de juzgar y sumiéndola en ciertos vértigos argumentales: ¿qué acto de comunicación conforma la literatura que lleva al que lo recibe hasta el vértigo de algún esteticismo? Su respuesta pareciera, a primera vista, escandalosa: la literatura no nos envía ningún mensaje capaz de inmovilizar nuestra atención, es decir, “*un texto literario no es un acto de comunicación*” (p. 51). En la comunicación lo que importa es el mensaje y en tanto más eficazmente se transmite, éste mejor será el resultado de aquélla. En un proceso lingüístico lo que hay que resaltar son los referentes y, por tanto, no hay que obstaculizar sino facilitar el acceso a éstos. Esta estrategia se utiliza en ciertos dominios de la experiencia, la acción y el valor tales como la vida cotidiana, la ciencia, la tecnología, la moral y la política. Aquí lo que hay que evitar son los obstáculos *en* la comunicación. Ahora bien, dicha estrategia no es pertinente para dar cuenta de la experiencia de quien lee una obra literaria. A pesar de que los textos artísticos usan el lenguaje en su función referencial, ello no agota lo que ellos son. Para ilustrar y matizar esto, Pereda, nos parece, lleva a cabo una reformulación del concepto kantiano de obra de arte en términos de bloqueos *de* la comunicación. De acuerdo con Kant, en la obra de arte se exponen sensiblemente ideas estéticas que son intuiciones tan ricas que provocan el ejercicio de nuestra facultad de juzgar sin que ésta alcance a formar el concepto único que determine el contenido de la obra en cuestión.³ Por su parte, Pereda nos dice que en un texto literario simultáneamente se usa y se

³ “En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras”. (Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*. México, Espasa-Calpe, 1985, p. 223).

menciona el lenguaje, o sea, las palabras se exhiben. Así, la primera operación que se lleva a cabo en la obra de arte literario es la exhibición de palabras.

La operación de exhibir funde, pues, las operaciones de usar y mencionar. Pero al hacerlo, como en cualquier fusión, las modifica, les otorga énfasis, o si se prefiere, les presta al uso y mención de las palabras un glorioso fulgor. Por un lado, los significados de las palabras se vuelven flotantes y en su flotación se convierten en modos de presentación orgullosamente intensa de referentes no menos flotantes. Por otro lado, su mencionar se hace espeso: un lucirse cuyo límite es la autorreflexividad (p. 54).

Del referir las palabras a ellas mismas y, a la vez, henchirlas de sentido se deriva la segunda operación que distingue al texto literario: apartarse provocando. El texto literario, al detener o cortar la comunicación, como un espejo, ilumina fragmentariamente otros sectores de la experiencia: la poesía, el cuento y la novela dicen, sin comunicarnos uniformemente nada, esos otros campos de la realidad de tal manera que nos toca a nosotros, los lectores, llevar a cabo el ejercicio de percepción y reflexión en el cual construimos, por nuestra cuenta y riesgo, tanto el significado como las “intenciones” del sujeto creador de la obra. De aquí que la lectura argumentada no sea la idónea para enfrentarse a la marea textual de la literatura. A ésta le es acorde la lectura itinerante: “la lectura capaz de tomar como un minucioso punto de partida, como un estar alerta que descubre ciertas presencias y, a veces, luego se deja ir” (p. 55).

El texto literario es, pues, un artefacto, un hecho artístico cuyos significados se pueden reflexionar pero nunca, nos dice Pereda kantianamente, fijar o agotar definitivamente por ninguna lectura particular. Y, como conclusión de la primera parte de *Sueños de vagabundos* y como ejemplos de su propuesta, encontramos desplegadas las lecturas que él, polemizando con los diferentes esteticismos, lleva a cabo de obras concretas: los poemas “La entonces música” de Enrique Fierro y “Chopin” de Gottfried Benn y el capítulo XVIII de la primera parte de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes.

En la segunda parte de su libro, Pereda se las ve con una palabra y una actitud de desmesura más peligrosa que el esteticismo: el moralismo. “Como primera aproximación —nos dice—, entendemos por ‘moralismo’ aquella doctrina, o si la palabra ‘doctrina’ hace ruido, aquel conjunto de creencias que califica el ámbito de la moral como la instancia más importante —en el sentido de ‘omniabarcante’, ‘determinante’— en cualquier momento de la vida de una persona” (p. 113). Aquí, nos parece, la idea central del ensayo de Pereda es la distinción entre el moralismo y el uso moral de la literatura. Para los distintos moralismos (bien intencionado, funcional, sentimental, terrorista), el vinculo

entre la obra de arte literario y la acción de abrir posibilidades de vida es tremendamente pobre ya que se limitan a extraer fórmulas, positivas o negativas, para la conducta. En cambio, en el uso moral de la literatura el acento se pone no en la obtención de un deber sino, por una parte, en el enriquecimiento o angostamiento del mundo, del llamado de los otros y de nuestro propio carácter, y, por otra parte, en la apertura de un horizonte en el cual la persona, mediante la autocreación, establece la posibilidad de una autolegislación y de un dominio de sí mismo. Defender la importancia de la literatura para la vida implica valorarla como una experiencia que nos permite, desde la práctica de la capacidad de juzgar, aprender a movernos en el juego asistemático de la moral.

De la literatura; de los caracteres y situaciones que ella crea, describe y valora con cierta ambigüedad que nos invita a la perplejidad, aprendemos a explorarnos como sujetos de nuestras propias decisiones morales. La literatura nos ayuda a transitar sobre los difusos límites entre las reglas universales y las situaciones concretas, entre nuestra autonomía y el destino, entre las máximas de nuestra conducta y sus consecuencias no deseadas, entre el valor moral de las emociones y los peligros de dejarnos llevar por ellas. En una palabra, aprendemos que “la vida es, en gran medida, sobrevivir como sujetos nómadas en medio de aquello que escapa a la voluntad, a nuestros planes (amores, odios, celos, envidias, temores, enfermedades, instituciones, el laberinto del poder y de las legítimas e ilegítimas autoridades...)” (p. 158). A esta conclusión accede Pereda desde el ensamble que logra de sus lecturas de los poemas “Meditación en el umbral” de Rosario Castellanos y “Umbral” de Antonio Deltoro, así como del cuento *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* de García Márquez, sin olvidar una memoriosa y sentida reflexión del clásico *Fuente Ovejuna* de Lope de Vega.

En suma, la propuesta de Pereda trata de asumir y desplegar virtuosamente nuestra condición de vagabundos sin caer en el exceso de pretender fijarla en certezas y creencias que rehuyan la búsqueda de las ideas y los hábitos renovadores de la autocreación. En el esteticismo y en el moralismo, además de otras actitudes, se concentra el sueño de abandonar el viaje recluyéndonos en un mundo y una vida pretendidamente impermeables a la contingencia. Aquí, sin embargo, no deja de llamar la atención el hecho de que Pereda omita la discusión con autores como Nietzsche —que a la vez cuenta con una cierta tradición moderna que comprende, entre otros, a Montaigne, La Rochefoucauld y, quizás, Hume— que son moralistas, no en el sentido de pretender imponer una única forma de conducta como válida, sino por cuestionar principios básicos de la moral⁴ —que Pereda, hasta cierto punto, defiende— como

⁴ Véase, a manera de ejemplo, lo que Nietzsche anotó en uno de sus fragmentos póstumos de 1885: “Un moralista es lo contrario de un predicador de moral: es, en

la universalidad y la autonomía. ¿Será porque en Nietzsche el nomadismo es desmesura? En cualquier caso, en *Sueños de vagabundos* nos encontramos con un riguroso ensayo cuya apuesta es más a favor de la ironía y del respeto a sí mismo del sujeto vagabundo que de los sueños, porque los sueños, encerrados en los vértigos argumentales, terminan fácilmente en pesadillas.

efecto, un pensador que considera la moral como un objeto de investigación, como un signo de interrogación; en suma, como un problema. Yo lamento tener que añadir que el moralista, precisamente por esto, es un ser problemático". (*Obras completas XIII. Filosofía general*. Buenos Aires, Aguilar, 1957, p. 126).

El dios venidero

Rebeca Maldonado

Manfred Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Madrid, Ediciones del Serbal, 1994.

Por medio de un impresionante eslabonamiento de fuentes y sin escatimar textos y citas, el autor reconstruye una hipótesis monumental: la figura de Cristo durante el romanticismo es deudora y sucesora de la figura del propio Dioniso. Durante ese periodo, Dioniso no es un dios más, es la “quintaesencia del proceso mitológico, el hermano carnal de Cristo”. Sin embargo, ¿a qué responde que el romanticismo alemán recurra no sólo a la figura de Dioniso, sino a la propia mitología? No a otra cosa que a la falta de sentido que se instaló en las sociedades modernas desde finales del siglo XVIII, concretamente con el surgimiento de la Ilustración. Aquella falta de sentido, como ahora, no es más que una falta de legitimación de la sociedad. Como entonces, la sociedad carece de base y de sustento. Y es ese vínculo, esa fusión de horizontes que se impone muy a nuestro pesar, lo que justifica el acercamiento a Schelling, Herder, Schlegel, Hölderlin, Novalis y otros. Vemos que la perspectiva metodológica que da aliento a la obra de Frank es la hermenéutica.

El romanticismo es el primer intento del pensamiento por superar la crisis de sentido del racionalismo al elaborar “una revisión vitalista y nocturna del alejamiento de los dioses sobrevenido en la Ilustración”. En este sentido, el texto nos aclara las raíces históricas y culturales de la heideggeriana “época de la oscuridad del mundo”, así como de la oscuridad vivenciada por el loco que, en la *Gaya ciencia* de Nietzsche, busca a Dios. Siendo la huida de los dioses y la noche de los dioses asuntos tematizados por los románticos.

Por otra parte, ¿cuál es el lugar de Dioniso en el pensamiento y la poesía del romanticismo? Cumple el papel de revivificador de las fuerzas religiosas, el mismo que desempeñó en la etapa previa al surgimiento del cristianismo. Por esto último, Dioniso es el dios venidero, *der kommende Gott*, tal y como Hölderlin lo llamara en la elegía *Brot und Wein*. Es un dios salvador. “Representa un acontecimiento que habrá de ocurrir verdaderamente en un futuro real” (p. 19).

Esta interpretación se apoya en la vida del dios del vino:

[...] deja el Occidente sumido en la noche de los dioses, regresa sin embargo liberado de su locura y, gracias a los misterios, vuelve a nacer para ser adorado como niño divino. En la noche de los dioses, es decir, en el oscurecimiento de los sentidos acaecido después de su muerte, deja en prenda el don de la embriaguez: el dorado líquido de las uvas (p. 29).

De este modo, Novalis, en el poema *Himno a la eucarestía*, llega a fundir el sacramento de la eucarestía cristiana con Dioniso. Con toda razón, ya que de lo contrario no se celebraría con tal énfasis erótico y embriaguez de los sentidos. Hay que interpretar a Dioniso como “algo que ha permanecido vivo a lo largo del tiempo precisamente por no haber podido alcanzar su consumación” (p. 49). Desde esta perspectiva: “Dioniso es, como el Mesías y el siervo de Dios, un salvador de la era futura, porque es el único que salva y conserva para tiempos futuros la sustancia fundamental de la antigua religión a la hora de su declive” (p. 50).

El surgimiento de la utopía del dios venidero ocurre dentro del contexto de una relectura de los mitos griegos, esto es, dentro de una nueva mitología. Creuzer, Görres y Karl Otfried Müller realizaron esta tarea al sacar a la luz la base subterránea, no olímpica, oculta bajo la apariencia de serenidad apolínea del mundo de los dioses homéricos, mostrando que la tragedia clásica no sólo era un arte de la apariencia bella, sino que también articulaba un culto religioso vivo, vinculado precisamente con los misterios de Dioniso. Creuzer lo expresó de la siguiente manera: “El que parta del Olimpo homérico partirá de un camino equivocado si lo que quiere es encontrar los primitivos orígenes de la vida religiosa” (p. 94). Mas esta perspectiva sólo logró imponerse con dificultad, si se recuerda la crítica de Creuzer a Voss. Para Creuzer este ilustrado desconoce en la Antigüedad clásica cualquier delirante orgía nocturna y sólo habla de una alegre socialidad, al no haber en su visión de Homero ni rastros de elementos místicos o dionisiacos.

Se hace visible el camino que lleva de Creuzer a Bachofen y de éste a Nietzsche. Pues si el símbolo como comenta Creuzer constituye “una idea que se abre por completo y al instante y abarca todas nuestras fuerzas anímicas”, y si además “es un rayo que cae sobre nuestros ojos en línea recta desde el fundamento oscuro del ser y del pensar y recorre todo nuestro ser” (p. 94), para Nietzsche, al igual que el símbolo, Dioniso representa la aniquilación de la individualidad. En su *Mythus von Orient und Occident*, Bachofen también expresa dicha idea al escribir del dios nacido dos veces: “es el dios enigmático del mundo en devenir en cuyo honor se juega con fábulas y grifos, que no es

cómplice del orden y de una permanente seriedad, sino de la broma, el buen humor, la locura y el desequilibrio, que siempre nos engaña alterando los colores” (p. 101).

Para Frank la nueva filosofía ha de entenderse como el intento de establecer una nueva mitología bajo las condiciones de la racionalidad y la disolución de la sociedad burguesa. Ésta es la razón por la que, para comprender la nueva mitología, no hay que perder de vista el tratamiento que hicieron los ilustrados de los mitos, como cuando Fontanelle considerara que éstos son el depósito de la historia de los errores del espíritu humano. No sin ironía se define a la Ilustración como el esclarecimiento radical de todos los errores del espíritu humano, que mediante el poder del análisis reduce al todo en partículas. En adelante la oposición entre espíritu de análisis y espíritu de síntesis serán líneas interpretativas básicas de importantes rendimientos a lo largo del libro. La Ilustración racionalista puede comprenderse como oposición al espíritu de síntesis, causante de la tendencia disolutoria de la modernidad. Pues fue la Ilustración la que hizo que la religión dejara de ser la fuente de satisfacción de esa exigencia de interpretación sintética que son los mitos.

Es Herder quien ofrece las condiciones para el surgimiento de una nueva mitología. Este filósofo, en la necesidad de ofrecer una justificación del uso de los mitos, trató de rebatir la interpretación que de éstos hicieron los ilustrados, criticando la noción de razón como poseedora de un *corpus* de leyes con validez intemporal. Herder, descubridor de la conciencia histórica, propuso la validez histórica de las leyes de la razón; pues si todo producto del pensar es histórico, y forma parte del sistema de comprensión de una época, los mitos encierran “una verdad religiosa e histórica mucho más solemne, porque evocan en todos los lectores conceptos poéticos” (p. 128). Herder tuvo la lucidez de destacar que en los mitos la facultad de la imaginación trabaja interpretando los acontecimientos y problemas de su propia sociedad. Asimismo explica que si el sistema de la mitología sobrevive de una generación a otra es porque sabe interpretar nuevamente las modernas coyunturas sociales y vitales. Es necesario en el proceso mitológico “unir o separar los mitos, continuarlos o encaminarlos en otra dirección, regresar a una versión anterior o quedarse con la presente”, y agrega, “*si se quiere crear una mitología completamente nueva* se precisa previamente de la existencia de dos fuerzas que raras veces van en compañía y por lo general actúan en sentido opuesto: el espíritu de reducción y el espíritu de ficción, la desmembración, propia de filósofos, y la reunión propia de poetas” (p. 133). Es Herder quien comprende que el pensamiento ilustrado ha agotado el material mítico, a la vez que muestra su auténtico deseo: la creación de la primera y verdadera mitología política.

Sin duda alguna, ello provenía de la necesidad de los alemanes de una cultura nacida de la comprensión de su propia lengua frente a la tradición

cultural grecorromana, privilegio de las clases cultivadas y de la nobleza. En este sentido, Frank nos recuerda a Klopstock, quien buscó revitalizar las mitologías nacionales ocultas en la memoria, fungiendo la mitología, en la Alemania de finales del siglo XVIII, como prueba de la existencia de una tradición cultural en lengua germánica, y que servía a las clases más bajas como instrumento para adquirir seguridad en sí mismas y reafirmarse frente a la tradición grecolatina.

Siguiendo esta aspiración, Herder fundamenta las mitologías en el ámbito de una imagen lingüística del mundo. Es el entramado del lenguaje el peculiar modo de razón de una época o espíritu de la época. Se hace necesario desarrollar las capacidades de la razón a partir de las propias capacidades del lenguaje. Herder admitía que la razón no puede dominar a la imaginación y que es, más bien, su resultado. Poco más de cincuenta años antes que Nietzsche, Herder expresó el carácter ficcional de la razón. Pues contra una razón que se piensa abstracta por naturaleza y capaz de prescindir de mitos, Herder afirma: “nuestra razón sólo se forma por medio de ficciones” (p. 145). Es en *Iduna* donde el pensador plantea la necesidad de una nueva mitología. Siendo *Iduna* la diosa de la inmortalidad y el rejuvenecimiento, la diosa de la lengua entendida como imaginación, como potencia personificada creadora de una imagen del mundo, es la única que podría preparar la vuelta de los dioses. Abandonarse a la diosa significa “volver a recuperar la fuerza de renovación de la antigua mitología como instrumento de síntesis social, esto es, utilizar un legado que todavía sirve de ayuda a las generaciones actuales” (p. 152).

Meses más tarde de la publicación de *Iduna*, se escribió *El más antiguo programa del romanticismo alemán*.¹ En ese manuscrito se expresa “tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la razón”.² Esta idea no pudo concebirse sin antes haber leído la *Iduna* de Herder, sólo que si para este pensador la mitología tiene que nacer del espíritu de la lengua, para cualquiera de los autores de *El más antiguo programa* ha de nacer ahora de la crítica radical al Estado, esto es, de la crítica a la sociedad desmembrada por el avance del poder atomizador de la modernidad. Desde esa perspectiva deberíamos leer *El más antiguo programa*, donde se expresa un enfrentamiento entre la realidad del Estado como algo mecánico y la idea de un Estado orgánico. Pues *El más antiguo programa* observaba una vida civil mecánica: una sociedad cuyos miembros forman parte de un engranaje y en la que, si algún

¹ Sobre la autoría de este pequeño escrito, Frank se decide por la explicación de Horst Fuhrmans, editor de las cartas de Schelling, en el sentido que fue éste quien lo redactó inicialmente (*vid.* p. 157).

² Friedrich Hölderlin, *Ensayos*. Madrid, Ediciones Hiperión, 1990, pp. 28-29.

miembro desaparece, la inmensa máquina seguía funcionando. Así Schelling, más tarde, manifestó que la crítica de la ideología estatal iba dirigida contra el mecanicismo de la organización jurídica burguesa, donde la idea queda excluida del conjunto funcional del contrato social. Novalis, por su parte, nos habló de la sociedad postilustrada con su metáfora de un gran molino sin constructor ni molinero. Como correspondería al pensamiento de una naturaleza dotada de finalidad, y por ende, como un organismo, es necesario comprender la justificación mítica como una fundamentación a partir de fines, resultado de una voluntad racional que le concede un sentido, un fin último universalizable, un telos. Esta idea es capital para comprender el romanticismo, pues de lo contrario siempre será problemático saber por qué los románticos y sus seguidores de los siglos XIX y XX pudieron convertir la naturaleza en un ideal que también atraviesa, por analogía, su teoría del Estado.

Pero hay un asunto que llama la atención, ¿por qué en *El más antiguo programa* se presiente que la idea de belleza es la solución de todas las contradicciones? Esto es, porque en el texto señalado se afirma: “el supremo acto de la razón, desde el momento que ésta abarca todas las ideas, es un acto estético, y que la verdad y la bondad sólo se encuentran hermanadas en la belleza”.³ Estas líneas son el puente entre la dimensión sociopolítica y la dimensión poetológica del romanticismo. Para los románticos es la poesía la que anticipa simbólicamente lo que queda por hacer, y por eso “la poesía tiene que volver a ser lo que fue en el inicio: la maestra de la humanidad”.⁴ Y si ha dejado de ser *eso*, es porque la poesía no logró escapar de la lógica disgregadora del espíritu analítico: se produce y se consume en privado. No es ya mito. Como mito realizaría la función sintética que realizaba en el inicio. Como mito, la poesía es religión sensible que habla a la multitud.

A pesar de su lugar privilegiado, la poesía, de faltar la mitología, no es ya todopoderosa. Y, a su vez, la mitología, como dice Schelling, sólo surgirá una vez que los dioses vuelvan a conquistar la naturaleza. Mientras tanto, la poesía se hunde en mayor o en menor grado en esa esfera de la indiferencia, entendida como la singularidad e insipidez de la vida privada. La poesía sólo puede ennoblecarse teniendo como suelo el lenguaje y las representaciones comunes que vinculan a los hombres entre sí. Para Schelling sólo desde ese simbolismo la poesía puede volver a ser lo que era en el inicio: la maestra de la humanidad. Y es que el arte necesita de una materia que no es meramente elemental, y ésa es la materia simbólica: materia elemental y orgánica a la vez. Por lo que, según Schelling, “sólo a partir de la unidad espiritual de un pueblo, a partir de una verdadera vida pública, puede surgir la poesía ver-

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ *Idem.*

dadera y universalmente válida, al igual que sólo cuando existe unidad espiritual y política en un pueblo, pueden hallar objetividad la ciencia y la religión” (p. 203).

A la luz de estas ideas y textos se aduce que si la poesía cayó en la indiferencia de la vida privada es debido a la disgregación de la sociedad en una multitud de individuos. Bajo el seudónimo de Ludovico, Schelling o tal vez Schlegel, escribe que la poesía obedece a la ley que obliga a “irse fragmentando en partes singulares sin cesar, y una vez que se ha agotado en su lucha contra el elemento adverso, a enmudecer por fin en la soledad” (p. 210). Contrario a ello, dice Ludovico en su *Discurso sobre la mitología* “a nuestra poesía le falta un centro como era la mitología para los clásicos [...] el motivo principal por el que nuestro moderno arte poético está por debajo del clásico se puede resumir en cuatro palabras: nos falta una mitología” (p. 210).

Para Manfred Frank, la búsqueda de un simbolismo universal (Schelling) o de una comunicabilidad universal (Schlegel) que sirva de intuición que reúna a los hombres, lleva a los románticos —en sus proyectos de una nueva mitología— a un reencuentro con Dioniso. Dioniso es el dios venidero. Es el dios al que Hölderlin en la elegía *Brot und Wein* celebra en una época con orientación analítica que en principio ha destruido las posibilidades de su regreso. Es desde esa perspectiva que se interpreta “la metáfora de la divinidad venidera y del acercamiento del día de los dioses frente al alejamiento de la noche o el crepúsculo de los dioses” (p. 243).

Los misterios, fiestas colectivas en honor a Dioniso, tuvieron especial relevancia si se piensa en *Los discípulos en Sais*, de Novalis, o en el poema *Eleusis*, de Hegel. Pues tanto Sais en Egipto como Eleusis en el noroeste de Atenas fueron ciudades donde se celebraban dichos cultos. De ahí que en *El dios venidero* se piense que “en la idea de la comunicabilidad universal, contenida en los programas de una nueva religión, se dibuja un tránsito a la idea de lo dionisiaco”. Y continúa:

En efecto, si el misterio prepara la revelación del dios venidero y si, además, el dios venidero es Dioniso resucitado, entonces está clara la razón por la cual entre todos los dioses desaparecidos fue éste el que tuvo más posibilidades de representar un papel fundamental en la visión del restablecimiento de una religión (p. 244).

Sin embargo, mientras que en los misterios dionisiacos la verdad es una verdad religiosa cuya comunicación está sancionada; en las proclamas de una nueva mitología existe la idea, como se lee en el *Discurso sobre la mitología*, de llevar “paso a paso hasta la certeza de los misterios más sacros” (p. 246). Al punto que para el idealismo las ideas se han objetivado en la natura-

leza y los filósofos conscientes de dicha encarnación saben que sólo basta esperar la inspiración de los poetas para expresar esas ideas que ahora retornan y estaban ocultas misteriosamente en la naturaleza. Schlegel y Schelling pensaron que la naturaleza es un presagio que prometía el retorno de los dioses. Al seguir este proceso de manifestación se llega, de acuerdo con Schelling, a la representación de la divinidad. No es de sorprender que Novalis hable del *evangelio de la naturaleza* y del niño Jesús como el *mesías de la naturaleza*. Por su lado, Rostorf, hermano de Novalis, en *Peregrinación a Eleusis* manifiesta una nostalgia de redención que anima a la naturaleza toda, al mundo animal, vegetal y mineral, siendo la noche más profunda la del mundo mineral. Es en la celebración de los misterios que se descubre el sentido del mundo que hasta entonces estaba oculto en el mundo mineral. Pero es el niño Jesús quien revela esta verdad. La conexión entre Dioniso y el niño Jesús es muy clara en Rostorf y Loeben, para quienes la noche sagrada de Eleusis en la que Démeter da luz a Dioniso se transforma en la noche de Navidad. Se produce una mitología del retorno de los dioses y la necesidad de que los misterios se conviertan en algo exotérico. Y es la revelación un acto en el cual se manifiesta el elemento íntimo de la naturaleza, que prepara el amanecer del día de los dioses y la salida de la noche sagrada. Esta idea está presente en *El más antiguo programa* cuando se escribe que las ideas deben ser accesibles a todos. Con ello se exige el nacimiento de la religión. Dice Schelling “ocultar principios que pueden ser comunicados a todos es un *crimen de lesa humanidad*” (p. 251). Esta exigencia de Schelling también se encuentra en Hegel, para quien Cristo es la religión revelada. Gracias a él “se ha sacralizado la realidad común” (p. 255).

Para conectar posteriormente con la interpretación de *Brot und Wein* se alude a un poema de Hegel, dedicado a Hölderlin, denominado *Eleusis*, sin dejar de mencionar que dicho poema no hubiera sido posible sin otro poema: *Los dioses de Grecia* de Schiller. En los dos poemas los temas se repiten, el alejamiento de los dioses, la noche del mundo, pero es en *Brot und Wein*, en que el misterio puede volverse objetivo y puede ser despertado a la conciencia, al plantearse el tema del dios venidero. Desde esta perspectiva es que se analiza *Brot und Wein*.

Dividido en nueve estrofas, se menciona que las tres primeras tienen como tema la noche, las tres siguientes el día de los dioses griegos, y las tres últimas conducen a una perspectiva más elevada de la noche hespérica. Es en la tercera estrofa donde Hölderlin canta al dios del vino. Pero el cáliz de ese dios no produce embriaguez sino sagrada ebriedad, semejante a la del poeta invadido en la noche sagrada de una jubilosa locura. Júbilo y locura son los atributos permanentes de Baco. Mas, ¿cómo es posible que entre todas las divinidades sea el dios del vino el elegido para mediar entre la noche hespérica y el día

olímpico? Ya en *Las Bacantes* de Eurípides se encuentra la idea de que ningún dios es más grande que Dioniso, y si Dioniso tiene tal preeminencia es porque “en su propia patria, en Occidente, es un dios que aún ha de venir, al que aún se espera, porque un día abandonó su patria prefiriendo tierras extranjeras” (p. 272). Así en la elegía de Hölderlin, Dioniso es un dios venidero, que aún no ha regresado de su peregrinación por Asia.

Esto ya hace del poema una elegía, pero en *Brot und Wein* es el segundo trío de estrofas el que da al poema el carácter de elegía, si se entiende que esta composición poética es una lamentación por la pérdida no sólo de un ser querido, sino también de un ideal. Y en este caso se canta al día de los dioses griegos, y lo que el poeta lamenta es la pérdida de una comunidad cultural con bases religiosas que se fortalecían en la fiesta y en las celebraciones. El retorno de los dioses para Hölderlin significaba el advenimiento del día para los hombres. Esto es, la conformación de una comunidad religiosa en la que sus miembros se sienten como si fueran uno, a diferencia de la sociedad, en la que uno se siente igual que el otro. Los misterios en honor a Dioniso eran la experiencia religiosa de la comunidad, donde era posible la unión íntima entre la naturaleza y el hombre.

Aquí se aprecia una de las hipótesis centrales de Frank, a saber, que la sociedad se instituye a partir de una religión y no al revés. Para Frank “esto es lo que distingue particularmente al día de los dioses griegos y la diferencia de esta sociedad atomizada en la que nosotros, hombres sin dios, donde no vivimos los unos con los otros, sino simplemente al lado de los otros”. Y agrega, “la conciencia de haber perdido esa unidad es la que hace que renazca el tono elegiaco [...], en la que se lamenta la desaparición de las comunidades cúllicas comunitarias: los juegos olímpicos, los antiguos teatros sagrados y la sagrada danza” (p. 281). Ese tono elegiaco continúa en la séptima estrofa donde Hölderlin observa que los dioses viven despreocupados de los hombres, donde la poesía, en una época de penuria, pierde su función y la noche, en lugar de albergar intuición y experiencia, se vuelve desconsoladora, prefiriendo los hombres dormir a velar. Dicen esos versos:

Mientras tanto, muchas veces pienso que es
mejor dormir a vivir sin compañeros
así, aguardar y, ¿qué hacer mientras tanto y qué decir?
No lo sé ¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?

Para nuestro autor, estos son los versos más elegiacos del poema, y aclara: “yo pretendo mostrarles que ello se debe a un estado de soledad, a la pérdida de la comunicación entre los amigos [...] cuando se ponen trabas a la comunicación y a la comunidad, también se está imposibilitando la poesía” (p. 282).

Sin embargo, en los últimos versos hay una alusión a Heinse, amigo de Hölderlin:

Pero ellos los poetas, *me dices*, son como los santos sacerdotes
del dios del vino,
que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.

Pues para Heinse, la noche no es sólo de penuria, sino que además tiene un componente sagrado. Los poetas, como las bacantes, llevan sus frenéticas expediciones al abrigo de la noche.

La lectura de *El dios venidero* puede parecer herética a los creyentes y religiosos, al comparar una y otra vez eventos de la vida de Cristo con la vida y obra de Dioniso; al decir por ejemplo que como Dioniso, Cristo transformaba agua en vino, no despreciaba los placeres de la comida y de la bebida, y, finalmente, que también pasa por la muerte y la resurrección. Pero, ¿qué es lo que le importa afirmar a Manfred Frank con todo esto? Para el autor, tras de las figuras de Cristo y Dioniso se abre la posibilidad de la existencia de una religión universal. Los ritos del cristianismo, la eucarestía, y los misterios en honor a Dioniso, son ceremonias comunitarias donde se realiza la sustancia de lo social. Y en este sentido, Frank no oculta la raigambre religiosa de su texto. Pues para él ahí donde existe sociedad existe religión. El interés profundo de la obra de Frank es mostrar la posibilidad del advenimiento de una sociedad universal. Se entenderá entonces por qué Frank dio toda la importancia a la esfera del sentido que se guía no por lo que es sino por lo que debe y puede ser como instancia de legitimación. Y es en este sentido que para Frank, como lo afirmó Heidegger: sólo un dios puede salvarnos todavía. Pero, “mientras no llegue ese instante, nosotros tenemos la obligación de no renunciar a la esperanza y de contribuir para que en nuestro medio, en nuestra sociedad, se impongan actitudes que faciliten el advenimiento del dios venidero y le allanen algo más el camino de lo hecho hasta ahora” (p. 358).

El filósofo interesado en el pensamiento alemán del siglo XIX dará posiblemente conjeturas contrarias a las de Frank. Y esto es lo interesante del texto: va abriendo constantemente claves interpretativas que a la luz de nuestras propias investigaciones podrían conducir por un camino diferente. Y sin embargo, no podemos dejar de reconocer que, de acuerdo a sus fuentes, se trata de una perspectiva centrada, lúcida y, sobre todo, ineludible.

Cabe agregar que el autor ofrece páginas valiosísimas sobre una posible crítica de la razón, sobre la teoría contemporánea del mito y sobre la idea de la noche en el romanticismo, que el lector interesado en esos temas no puede dejar de revisar. Por lo demás, es común pensar que la exhaustividad nunca ha demostrado nada, pero con *El dios venidero*, obra tan generosa en

cuanto a fuentes, citas, autores, relaciones, bajo el cobijo de una hipótesis que va cobrando mayor poder y fuerza a medida que avanzamos en su lectura, Frank despierta la tentación de elaborar investigaciones y ensayos más amplios y arriesgados, abriéndose a las influencias de los autores sin olvidar el horizonte de sentido en el cual estamos parados y que nos determina. Manfred Frank nos deja ver que no hay acontecer humano que no se encuentre dentro de un proceso de significación que lo preceda. Y contra cualquier apriorismo nos muestra que la razón es herencia, historia y tradición.

Crítica y hermenéutica*

Carlos Oliva Mendoza

Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Fontamara, 1998, 214 pp.

"C on la novena, décima y undécima campanada, una vasta negrura se arrastró sobre todo Londres. Con la última, la oscuridad era completa. La pesada tiniebla turbulenta ocultó la ciudad. Todo era sombra; todo era duda; todo era confusión. El siglo dieciocho había concluido; el siglo diecinueve empezaba".¹ Quizá la lectora o el lector puedan imaginar la descripción de Virginia Woolf como una constante de las sociedades urbanas del siglo xx, pero quizá no puedan imaginar la manera de abandonar la carencia de esperanzas que implica la situación de nuestro tiempo. A menos, claro, que la salida sea aquella que marca la violenta dinámica que se impone a las sociedades: la búsqueda de satisfactores materiales, la conquista de la seguridad personal, la alternativa de algún empleo, el constante rezo por el equilibrio entre la liquidez y la volatilidad del todopoderoso mercado. Así es nuestra feria, llena de temas vacuos y de juegos fraudulentos. En ese célebre contexto uno no puede más que agradecer cuando tropieza con un intento serio y brillante de comprender dónde estamos y de destacar un manojito de palabras que puedan conducir a un intento honesto de pensar y entender la realidad. Es el caso del texto de Mariflor Aguilar *Confrontación, crítica y hermenéutica*.

Habrá que señalar, antes de tocar algunos puntos de fondo del texto, algunas cuestiones formales. El libro toma como pretexto tres de los pensadores contemporáneos más importantes, los alemanes Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas, y el francés Paul Ricoeur. Además del amplio conocimiento que muestra la autora del *corpus* de las obras de los tres filósofos y de la crítica a

* El presente trabajo es parte de las investigaciones en filosofía apoyadas por las becas que me otorgan la UNAM y el Conacyt.

¹ Virginia Woolf, *Orlando*. Trad. de Jorge Luis Borges. Buenos Aires, Hermes, 1996, p. 145.

éstas, hay que destacar la amplia e importante bibliografía sobre la temática central: la relación entre hermenéutica y teoría crítica. Sin embargo, pese a la importancia que este material tiene como compilación e interpretación crítica y creativa de una parte de la historia contemporánea de la hermenéutica y la teoría crítica, muy probablemente el valor principal de la obra se encuentre en otro lugar: en la discusión sobre algunos temas centrales en las sociedades del siglo XX como son el papel y la actualidad de la crítica en la emancipación social; la posibilidad de consensos y acuerdos sociales; la constitución de la tradición en los grupos humanos, y el problema de la verdad.

El libro comienza con el intento de definición de las palabras clave: hermenéutica y crítica. Mariflor Aguilar hace una interesante reconstrucción histórica y etimológica de ambos significados, de tal suerte que muestra a un mismo tiempo la pluralidad de sentido de cada palabra y la posibilidad de encontrar núcleos conceptuales para poder tematizar sistemáticamente la relación entre hermenéutica y teoría crítica. En lo que se refiere a la hermenéutica, la autora muestra tres facetas que le permiten arribar a una definición; en primer lugar, estaría la tensión generada entre la intuición del infinito y la necesidad de definir:

Umberto Eco señala la aparición de la hermenéutica en la civilización griega bajo dos modalidades extremas, la “deriva infinita” y la del “sentido literal” [...] La “deriva hermética” surge, al decir de Eco, en la civilización griega, “fascinada por el infinito”, y elabora “junto con el concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes” (pp. 19-20).

En segundo lugar, las áreas de especialización de la hermenéutica antigua: la filología, “como una tecnología para resolver discusiones sobre el lenguaje del texto (vocabulario y gramática)”; la exégesis bíblica, “para resolver conflictos de interpretación de los textos sagrados”; y “la jurisprudencia, para interpretar las leyes”. Finalmente, apunta Mariflor Aguilar:

[...] la historia más reciente de la hermenéutica comienza cuando los problemas que se empezaron a plantear los exégetas de las sagradas Escrituras en el siglo XVIII (Semler y Ernesti) fueron más allá de la unidad dogmática y de las cuestiones literales de los cánones, y empezaron a contextualizar históricamente los textos, entonces se libera la interpretación del dogma y la hermenéutica pierde su sentido técnico-auxiliar para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico (pp. 20-21).

De todo esto la autora extrae dos elementos centrales para la definición de la hermenéutica contemporánea: a) *la movilidad del significado*, planteada en el mito de Hermes, en la fijación constante de sentido que hace la filología, la exégesis y la jurisprudencia, en el desplazamiento del canon y en la interpelación de los prejuicios dogmáticos y b) *la contextualidad*, esto es, la necesaria historicidad y temporalidad de todo proceso de interpretación en la formación del sentido.

Es notable, en esta reconstrucción, el proceder hermenéutico de Mariflor Aguilar. El hecho de definir utilizando la historicidad y los contextos específicos, míticos, técnicos y racionales en los que se utiliza el significante, ya arroja tesis hermenéuticas centrales, por ejemplo, a) que todo proceso de interpretación consciente de un contexto particular necesita reconstruir históricamente una tradición, precisamente para comprender la singularidad del tiempo histórico desde el que se interpreta, y b) que, al mismo tiempo, un contexto particular adquiere sentido desde los efectos de una tradición.

Si paso a paso se va siendo consecuente con la definición y aplicación de la hermenéutica, lo mismo sucede con la teoría crítica. Mariflor Aguilar destaca seis significados de *crítica* a lo largo de la historia del pensamiento en occidente; crítica como capacidad de juicio, crisis, censura, emancipación subjetiva, emancipación práctica-especulativa y emancipación práctica-teórica. Al contrario de la hermenéutica contemporánea, especialmente en los desarrollos de Gadamer, donde todos los significados de la tradición permanecen latentes como parte de una verdad que no puede ser totalmente alcanzada por ninguna época ni desde ningún contexto, en la teoría crítica la pretensión sería llegar a un solo significado que sintetice todos los anteriores. De ahí que el significado final, la crítica como “emancipación práctica-teórica”, se destaque radicalmente de los contextos anteriores y postule una salida definitiva y total al problema de la comprensión y transformación de la realidad:

La crítica que introduce Marx y que comparten parcialmente Freud y Nietzsche puede considerarse como un capítulo de la historia de la crítica. Según esta noción de crítica, la realidad es concebida como generadora de las ilusiones de la conciencia, por lo cual, si se pretende combatirlas, habrá que transformar la realidad que las produce; y a la inversa también: si se quiere cambiar la realidad habrá que cambiar primero la conciencia ilusoria de la misma. Por eso este sentido ya no es abstracto sino concreto, porque supone no solamente la determinación de la conciencia sobre la práctica sino también el sentido inverso, a saber, la determinación de la práctica sobre la conciencia (p. 32).

Acotados los significados mínimos de la hermenéutica y la teoría crítica, la autora empieza a plantear desde tres perspectivas diferentes, la de Ricoeur, Habermas y Gadamer, un núcleo de problemas centrales en el pensamiento contemporáneo: a) *La necesidad de transformaciones sociales de la realidad*, el mundo de “la utopía posible” como la llama Mariflor Aguilar, donde, siguiendo a Seyla Benhabib, se hace una interesante distinción entre la “política realizativa”, aquella en que “la sociedad del futuro logra más adecuadamente lo que la sociedad del presente ha dejado incompleto” en un movimiento lógico del presente, y la “política transfigurativa”, que enfatiza “la emergencia de nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales y modos de asociación, que hacen estallar el potencial utópico que está presente ya en lo viejo” (pp. 43-44). b) *La constitución de una sociedad como tradición*, punto desde el que Mariflor Aguilar teje dos líneas que podemos plantear en forma de preguntas, ¿cómo se forma una tradición?, ¿cómo la tradición se manifiesta como un criterio de validez de la realidad presente? c) El problema central, que subyace como fondo de los anteriores, referente a *la posibilidad de concebir y postular la verdad*; tema que explota sobre todo en los tratamientos que hace Mariflor Aguilar de los consensos y acuerdos posibles y necesarios dentro de una sociedad.

Es sumamente interesante el planteamiento implícito de la obra. Si bien el libro promete, y cumple, el estudio de dos tradiciones de pensamiento que cobran nuevo vigor en las postrimerías del siglo, parecería que la recurrencia tanto a la hermenéutica como a la crítica trasciende de forma impresionante el debate formal entre dos metodologías que pretenden configurar la realidad. El libro muestra, de manera no explícita, que la fuerza del debate entre una postura hermenéutica y una postura crítica radicaría en la misma dinámica en que se plantean los problemas sociales en la realidad y en la forma en que se resuelven. De tal suerte que la lectura del libro implicaría no sólo la atención a los argumentos desarrollados por la autora, sino su constante tensión con el contexto en que en la realidad social se da una confrontación entre posturas críticas y hermenéuticas.

Sigamos como ejemplo el problema que plantea la noción de verdad, que a su vez determina aspectos significativos de la idea de tradición y de la idea de sujeto en la realidad social y que, de manera fundamental, encuentra eco en la confrontación entre hermenéutica y teoría crítica. En el debate contemporáneo la verdad remite tanto a la existencia posible de una verdad normativa trascendental, universal, ahistórica y atemporal, como al reconocimiento de diversas concepciones relativas de la verdad según determinadas sociedades, y a la postulación de simples criterios de verdad, y a veces sólo objetividad, que se dan en una sociedad.

La hermenéutica, pensamos sobre todo en Gadamer, tiene efectivamente una concepción distinta de la verdad que la que sostiene la teoría crítica. En la

comprensión hermenéutica la posibilidad de la verdad se devela en tanto el sujeto se extravía; en ese entendido habría que arriesgarse a interpretar la frase de Mariflor Aguilar: “Sentido y verdad se reúnen en la anticipación inicial respecto del texto que se va a interpretar” (p. 140). Toda anticipación es perfecta porque implica mostrar el plexo de nuestras creencias, esto es, develar los prejuicios que conforman el sentido que damos al mundo, en este caso en la confianza de perfección y verdad que presuponemos en el texto (por cierto, la idea de texto tendría que ser una bella metáfora que, en su multiplicidad de significados, puede alcanzar la analogía de “mundo”). La confianza en nuestros prejuicios en el momento de interpretar supondría no “un acuerdo subjetivo, sino la comunidad entre el intérprete y la tradición” (p. 139). Pero, en el momento en que se empieza a sospechar del texto, esto es, de la anticipación de la perfección y de la verdad, me parece a mí, la reflexividad crítica plantearía la elaboración de un juicio de la conciencia a través del cual la misma reflexión constituye lo otro, lo objetiviza y lo mediatiza para reafirmar la verdad de sus pretensiones sobre el texto. Por el contrario, la hermenéutica mostraría, en el momento en que se duda de la verdad —pues el texto nunca puede ser idéntico a nuestra interpretación—, no las posibilidades de juicio de la conciencia, sino la propia finitud de la conciencia del intérprete, esto es, *vemos* lo que no somos y lo que no comprendemos. La única manera de recuperar la anticipación de perfección estaría fuera del alcance de un sujeto y de la conciencia, dependería de la comunidad entre el intérprete y la tradición; por ejemplo, el que yo logre la traducción de una palabra antes inconcebible en mi lengua depende de la tensión histórica entre dos tradiciones, tensión que se refleja a través del contexto de interpretación y creación de un “yo” que finalmente canaliza muchas voces, pero jamás dependería de un sujeto, una conciencia o un yo que puedan críticamente salir de su tradición e introducir por sí mismo el nuevo significante. En ese sentido, la conciencia crítica fomenta un movimiento propio de la verdad y del sentido que se expresa una y otra vez como confianza en la perfección de nuestras creencias. En ese momento la teoría crítica empata peligrosamente la verdad con los criterios de validez, esto es, una aprehensión objetiva de la verdad sería realmente garantía de que se posee la verdad absoluta.

Sin embargo, las interpretaciones críticas que Mariflor Aguilar hace en su texto no aceptarían los resultados que hipotéticamente presuponemos a partir de dos enfoques de la verdad. Ella parece señalar que la figura comunitaria entre el intérprete y la tradición tiende a la validación canónica y autoritaria de los prejuicios de la tradición:

A pesar de tomas de postura y declaraciones a favor de la *creación*, creemos encontrar en el trabajo que hemos expuesto la presencia, en

última instancia, de un elemento de pasividad reflexiva por parte del sujeto. Lo que no es extraño si consideramos que es precisamente el subjetivismo bajo la forma de la intencionalidad, uno de los enemigos principales de nuestro autor [Gadamer]. Según esto, la comprensión opera por “selección natural” de la historia y del tiempo: así se seleccionan los prejuicios, las opiniones previas y los propios textos que rompen la barrera de la distancia en el tiempo (p. 160).

Dejemos abierto el punto sobre la verdad. Lo que es importante señalar es que ese tipo de ataques sobre temas particulares, que destacan a contraluz el problema de la relación entre la hermenéutica y la teoría crítica, pueden llevarse a cabo con base en el texto de Mariflor Aguilar porque éste es una especie de red que se tiende sobre la realidad con la finalidad, paradójica, de observar al mismo tiempo aquello que la teoría puede explicar, pero sin perder de vista lo que atraviesa la red y escapa de la aprehensión objetiva de la teoría. Todo el libro es una sutil dialéctica entre el deseo de la autora por mantener utopías abiertas que operen como normatividades sociales, utilizando la teoría crítica, y el honesto reconocimiento de que la conciencia de un sujeto o de una época —y esto debiera incluir a la conciencia utópica— siempre será trascendida, porque toda conciencia es tan sólo una prefiguración del horizonte, esto es, todo acto de conciencia también es un acto temporal e histórico de interpretación. Este doble enfoque es de lo más destacado de la obra y creo que, una y otra vez, vence un riguroso y perfecto movimiento dialéctico que dentro del libro urge a bloquear la apertura de la interpretación y marcar pautas para una direccionalidad crítica, normativa y universal.

No es pues necesario insistir en que estamos ante un texto importante dentro del debate actual entre dos tradiciones de pensamiento que reflejan fielmente dos propuestas de representación y transformación que acontecen en la realidad: la crítica y la hermenéutica.

De la razón aspectal o de cómo la filosofía deviene panfletaria

Víctor Gerardo Rivas

Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*. México, Taurus, 1999, 155 pp. (Col. Pensamiento)

Como su título nos lo advierte, *Crítica de la razón arrogante*, el más reciente libro de Carlos Pereda, se adhiere a la gran tradición del pensamiento moderno que a partir de Kant busca determinar el sentido y los límites de la racionalidad. Al poner en tela de juicio aun las opiniones que parecen contar con un respaldo unánime a lo largo de la historia, Pereda desentraña las posibilidades que la razón ofrece como fundamento de una vida comunitaria donde cada individuo se afirme a sí mismo sin necesidad de negar a los demás. Se trata de cuestionar a la razón sin tomar en cuenta los lugares comunes del pensamiento de los últimos dos siglos, de acuerdo con el cual lo racional es idéntico a la liberación individual y social.

Consciente, pues, de los paradójicos vínculos entre la razón y la modernidad, Pereda los enfoca desde un concepto de razón que hasta ahora ha pasado por el único valedero y que incluso puede concebirse como un auténtico personaje histórico, al que Pereda llama justamente “la razón arrogante”. Su característica más destacada es que se autoproclama como la única vía de comprensión de la realidad. Entendámonos, no la mejor ni la más expedita, la única, según dice el autor en la introducción del libro: “Por ello, una de las ocupaciones favoritas de la razón arrogante es seguir ciegamente la regla de la desmesura: *siempre es bueno más de lo mismo*. Al amparo de esta máxima, suele crecer la complacencia propia de cualquier arrogancia” (p. 14).

A tan desorbitada pretensión, Pereda le opone un principio que establece la necesidad de un límite, principio que hace hincapié en que la esencia de la razón es la medida. Por ello, el principio perediano se enuncia como sigue: “No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido” (p. 17).

Detengámonos en esta máxima para hacernos cargo de su significado. Habla Pereda de una querencia más que de una aspiración o un ideal, porque la

razón no sólo se expresa a través de argumentos sino también de la voluntad que los sostiene, voluntad que casi siempre se abalanza a sus fines sin haber analizado sus alcances. En este caso, es muy probable que aunque tengamos razones para hacer algo, no tengamos razón para hacerlo. Por eso, la razón con la cual nos justificamos es más bien una “querencia”, una arrogancia que no se detiene ante nada y que ni por un instante se abre a la posibilidad de que haya una razón opcional en otra parte. De ahí que si se traspasa el límite, la razón nos arroje a la aridez o a la locura, dos experiencias en las que la realidad pierde cualquier posibilidad de transformarse y nos muestra siempre un solo y ominoso aspecto.

Por lo anterior, Pereda entiende la crítica, en el capítulo III del libro, como un ejercicio que choca de frente con la pretensión moderna de un movimiento ilimitado, pretensión que es el fundamento de múltiples fenómenos culturales. Criticar, según lo explica el autor, es lo contrario de la idea común de romper a como dé lugar con cualquier límite, entendido este último como sinónimo de coerción:

Creo que la gastada aunque imprescindible palabra “crítica” se podría iluminar con la expresión “hábitos de desear, creer y actuar disruptivos”. Las palabras “disruptivo”, “disrupción”, provienen del latín *disruptio*, a saber, ruptura [...] Todo entrenamiento crítico es, pues, en algún grado, “disruptivo”: desbarata o al menos afecta tendencias habituales de sentir, desear, creer, hablar, actuar; las hace entrar en crisis. Entre otras consecuencias, suele cambiar las relaciones establecidas entre las varias facetas de un asunto (p. 121).

Como vemos, la consecuencia inmediata de la crítica es la ruptura de órdenes habituales. Mas no basta con eso. Hay que aclarar en qué sentido se interpreta tal ruptura: “No obstante, un entrenamiento merecedor de su prestigio no es disruptivo a secas. Es *racionalmente* disruptivo: descompone, modifica, trastoca, desbarata... pero con razones, argumentando” (p. 121). Esta aclaración se complementa con otra que el autor vierte en el capítulo IV: “Saber distinguir y saber relacionar, saber totalizar y saber acotar, y hacerlo con adecuación, con justeza: he aquí la tarea del juicio, y eso en todos los campos” (p. 144).

Con estas observaciones por delante, el programa crítico que preconiza Pereda se desemboza: no se trata de renunciar a la razón en aras de una vuelta a un saber intuitivo; tampoco se trata de denunciar a la razón como la guardiana de un orden sociohistórico opresor cuya caída implicaría la de la propia defensora. El principio perediano es bien claro: no podemos criticar a la razón sino a través de ella misma.

Ahora bien, ¿a qué nos conduce tal crítica, que por cierto nada tiene en común con el relativismo? A lo que Pereda denomina en el capítulo II “pensamiento aspectal”, concepto que es, a mi juicio, el más importante del libro:

Llamo —con un neologismo osado y, tal vez, vanidosamente enigmático— “pensamiento aspectal” a la reflexión que distingue y vincula los varios aspectos de un asunto: que se detiene morosamente en cada detalle conceptual o empírico y, a la vez, lo integra con algunos otros, situándolo en un horizonte más o menos abarcador, pero cuidándose de no afiliarse a bloques de pensamiento [...] Una reflexión, pues, capaz de elaborar a cada paso lo particular y la tensión entre lo particular y lo general (pp. 84-85).

Esta idea la define el autor en otro pasaje como una actitud consciente: “Debemos dejar de pensar en ‘bloques de pensamiento’, activar el razonar por aspectos y ponernos a preguntar: de qué valores en concreto se trata, qué fragmentos particulares del pasado se quiere defender” (p. 111). Como lo veremos, el pensamiento aspectal es el otro extremo de un concepto *sui generis* de la identidad personal y del mundo social en el que se constituye.

Hasta aquí el plan general del libro. Veamos ahora cómo pone en práctica el autor su magna crítica a través de los cuatro capítulos en que divide la obra, capítulos que él llama “panfletos civiles”, extraña expresión que Pereda justifica de la siguiente manera: “Con la golpeadora palabra ‘panfleto’ hacemos referencia a un discurso que, con energía, defiende algo y, con no menos energía, también ataca. Un panfleto es un alegato insistente y no pocas veces vertiginoso que impugna, desafía, provoca con pasión” (p. 17). Como vemos, el modelo de razón que Pereda opone a la arrogante se convierte en la elección de una determinada manera de argumentar: el panfleto, un alegato que de entrada renuncia a la “objetividad” del mero informe y que, además, atañe a cuestiones fundamentales para la vida social y personal. Por otro lado, la idea de vértigo nos recuerda la dificultad ante la cual nos hallamos al momento de juzgar la naturaleza de la razón: es fácil abandonar el hilo del discurso y llegar de pronto a conclusiones que no se desprenden de nuestras premisas. Estas conclusiones apelan a un burdo sentido común y son por eso el punto de arranque del análisis.

En el capítulo I, Pereda rebate la ya clásica oposición entre la cultura humanística y la técnica, oposición que se ha consolidado en gran parte del pensamiento de este siglo. Pereda, en vez de entrar en la liza y abogar por una o por otra, zanja la oposición con una sospecha: ¿no será que en vez de hablar de dos culturas, deberíamos hablar de dos formas de manifestación de la razón arrogante, formas que desbordan el marco de las instituciones académi-

cas e invaden ese inestable territorio que se conoce como “información”? Sin rodeos y con zumbona ironía, el autor saca a relucir las complacencias del medio académico latinoamericano que a sí mismo se concibe como el eco desvaído de una voz que proviene de Europa:

Junto al uso de un vocabulario con frecuencia inútilmente técnico en donde abundan enigmas como “problemática del problema”, “forclusión”, “puntos nodales”, “actitudes proposicionales”, “el ser ahí en la falta del Otro” [...] se ejerce con soberbia una constante violación del castellano (pp. 28-29).

Esta arrogancia de la razón académica se expresa en tres vías, que Pereda considera auténticos vicios: el “fervor sucursalero” –reducir un pensamiento original a una fórmula barata que se repetirá *ad nauseam*–, el “afán de novedades” –cambiar de modelos explicativos de acuerdo con las tendencias de la autoridad intelectual europea en turno– y el “entusiasmo nacionalista” –definir identidades históricas con base en un populismo románticoide del peor cuño. Estos vicios, por otra parte, no son exclusivos de la “cultura” académica, pues también los encontramos en su contraparte, la cultura antiacadémica que se vuelve a todos los campos sin profundizar en ninguno y que se mantiene con base en lecturas que exigen poco esfuerzo. Frente a los dos extremos, Pereda preconiza una actitud de permanente crítica de los reduccionismos intelectuales y de las simplificaciones que no han pasado por el tamiz de la reflexión propia: “Desfamiliarizarnos con esas frases haraganas, herramientas de ambas inculturas, combatir tanto los ‘analfabetismos disciplinarios’ como los ‘analfabetismos periodísticos’ es una manera de resistir a la razón arrogante y comenzar a pensar” (pp. 37-38).

El capítulo II, “¿Hay que defender la primacía de la moral?”, que de modo muy significativo es el más largo del libro, principia con una llamada de atención acerca de un fenómeno reciente e inquietante: tras hacer a un lado los problemas morales por considerar que cualquier intento de analizarlos no sería sino un vestigio de épocas oscurantistas que iban contra la objetividad o “neutralidad” racional –al punto de que, apunta Pereda, “‘amoralidad’ y ‘modernidad’ casi se volvieron palabras sinónimas” (p. 43)–, hoy en día se pretende subordinar a la moral la sociedad y el pensamiento, lo cual despierta la sospecha de que tal estrategia es en realidad otra de las manifestaciones de la razón arrogante. El autor intenta elucidar tal sospecha con la distinción entre dos tipos de modelos para definir la moral, uno de los cuales, el formal o criterial, antepone el sentido de las normas a cualquier circunstancia de su aplicación, mientras el otro, que Pereda llama reflexivo, antepone la circunstancia a la normatividad: “De ahí que dentro de un modelo reflexivo no sólo

importe la pregunta urgente, de corto plazo: ¿qué debo hacer? Interesan también preguntas de largo plazo a la manera de: ¿cómo debo educar mi carácter y el carácter de quienes dependen de mí? ¿Qué emociones debo cultivar y cuáles desechar?” (pp. 49-50).

Con base en esta inequívoca defensa de un ideal vital por encima de una absolutización de la moral, Pereda procede a criticar la ya mentada tendencia a la moralización de la cultura que desde hace un tiempo ronda a la academia y a la antiacademia. Su análisis conduce a la necesidad de distinguir entre moral y moralismo (o entre aplicación razonada de los principios que rigen la buena vida frente a la aplicación abstracta de valores absolutos) y a la de atemperar la moral con consideraciones provenientes de otros campos, *v. gr.*, la política, el derecho, la sexualidad, la ciencia, etcétera. Debe, pues, rechazarse la homogenización moralista de los valores:

Los requerimientos y las motivaciones de los valores son disparejos y apelan a muy variados aspectos de nuestras necesidades, deseos, creencias, afectos, aspiraciones y, sobre todo, ensueños de alcanzar eso que se suele llamar una “buena vida”, una vida feliz. Casi diría que lamento que la “vida buena”, la vida moralmente digna, es sólo uno de los componentes de la “buena vida”, de la felicidad (p. 82).

Una concepción compleja del valor se abre a la circunstancia específica en que la moral cobra cuerpo y, con ello, reconoce de un modo mucho más profundo la irrepetible individualidad de cada quien.

Es lógico por esto que el siguiente capítulo se dedique a elucidar el concepto de “identidad personal”, que en el pensamiento perediano adquiere una connotación peculiar:

Con la palabra “identidad” en gran medida indicamos ese proceso mediante el cual la persona va elaborando a lo largo de una historia un proyecto de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive. Además, esa historia se hace con referencias enfáticamente sociales: soy parte de numerosas comunidades, por ejemplo, soy ciudadano de cierto país, soy esposo, padre, tengo cierto oficio [...] (p. 93).

Con un rechazo explícito de la tradición que reduce la identidad a un principio formulable de manera unívoca, Pereda pone de relieve el carácter polémico, multirreferencial, de la identidad personal, y nos recuerda que “...nadie construye su identidad personal más que en medio de prácticas intersubjetivas” (p. 101). No hay, pues, identidad al margen de la socialidad y, por ende, cualquier intento de hablar de un ser humano como de una sustancia

ajena al devenir o un valor absoluto está condenado al fracaso. Por asombroso que parezca, habrá situaciones en que aun la identidad formal, el valor intrínseco de cada persona por el solo hecho de serlo, resulte una arrogancia si no se matiza con una comprensión más rica del caso o si se antepone al único baremo que debe guiar nuestras acciones: la aspiración a una vida buena, o sea, feliz: “Por más que defendamos el papel que debe desempeñar la identidad formal, el punto de vista de la tercera persona, tampoco olvidemos que no hay vida humana sin el lento integrarse a lo que los otros ya hicieron, sin la cándida o trabajosa pertenencia a un pasado común, sin reconocimientos materiales” (p. 139).

El desarrollo que hasta aquí hemos seguido va a dar en el postrer capítulo a una reflexión sobre el sentido histórico de la identidad que se pone de manifiesto en la acción de “ningunear”, acción que a los ojos de Pereda se desprende de la arrogancia de la razón absolutizadora que desecha o celebra en bloques indiferenciados nuestra relación con el pasado y deja en el silencio la naturaleza literalmente orgánica de la memoria y del olvido. Sin justipreciar los aportes de quienes nos han precedido o de nuestros contemporáneos, perdemos la posibilidad de integrar nuestra propia identidad. De ahí que sea menester diseñar nuevas pautas de comprensión de los personajes que dan nombre a nuestra tradición, pautas que se engloban en cuatro rubros, cada uno de los cuales responde a necesidades culturales diferentes. Con el estudio de tales rubros y con un nuevo llamado a la sensatez, concluye el libro.

Antes de concluir a mi vez, quiero enfatizar sólo dos cosas: primera, la admirable transparencia del lenguaje y la amenidad de la lectura. De principio a fin, Pereda evita los términos abstrusos o los argumentos de difícil seguimiento e invita a sus lectores a compartir sus ideas. Las referencias y los ejemplos, así como las anécdotas o hasta las ocurrencias del autor hacen que el libro muestre en su propia redacción de qué modo opera el pensamiento aspectal que es, reitero, el concepto más importante de la obra. Al unísono, esto abre la puerta a una forma de entender la filosofía que revierte a su sentido clásico de vida intelectual que brota de la entraña social y no de los cenáculos académicos a los que la confina una especialización arrogante. El pensamiento aspectal, que ha bebido en los hontanares de la tradición filosófica y humanística, representa así, allende las confusiones de una hermenéutica sin auténticas bases, la apertura a la pluralidad de nuestra experiencia histórica.

Volver a la metafísica

Lizabeth Sagols

Crescenciano Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, 132 pp.

Hablar de metafísica en Nietzsche es poco frecuente en nuestro tiempo. Las lecturas contemporáneas sobre el autor de la *Genealogía de la moral* enfatizan la presencia del devenir, la pluralidad, la apariencia, la representación, la fábula y libre interpretación. Pareciera que Nietzsche hubiera dejado en el olvido el ser, el todo, el Uno primordial y la verdad. Heidegger nos dice que al pensar Nietzsche lo real como voluntad de poder, como querer, se concentra en el sujeto, en la valoración e interpretación que hace éste de lo real, y por tanto, deja de lado el ser.

Pero al apreciar el ser como valor, se le ha rebajado ya a condición puesta por la voluntad de poder misma. Ya el ser mismo, al ser apreciado y valorado de esta suerte, ha perdido la dignidad de su esencia. Si el ser de lo existente ha sido calificado como valor y con ello se ha puesto una marca a su esencia, dentro de esa metafísica, esto es, dentro de la verdad de lo existente como tal, durante esta época, se ha cerrado todo camino que lleve a experimentar el ser mismo.¹

Para Heidegger la supuesta metafísica nietzscheana está regida por el sujeto (igual que la cartesiana y la leibniziana). Y para la mayoría de los pensadores posmodernos, confiados en el puro devenir, la gran aportación de Nietzsche consiste en ver todo desde un perspectivismo subjetivista y relativista: cada quien tiene su propia verdad o, cabe decir, cada quien ha de proponer la mentira que más convenga a sus intereses, sus estados anímicos, su posición de poder y, en el mejor de los casos, de acuerdo con su capacidad creativa.

Por ello resulta excepcional una lectura metafísica de Nietzsche como la que nos propone Crescenciano Grave en *El pensar trágico*. Según él, Nietzsche es en gran parte cercano al romanticismo y esta cercanía le permite pensar

¹ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” en *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1979.

tanto el devenir y la pluralidad como el ser, la unidad de lo real y la verdad. La originalidad de este filósofo está, de acuerdo con lo anterior, en penetrar en la relación del hombre con la naturaleza; él parece comprender mejor que nadie que las propiedades “naturales” y las propiedades “humanas” son inseparables. Pero esta comprensión sólo es posible –según la interpretación de Grave– a partir de una nueva experiencia del pensar que rompe con la idea del filósofo moderno y retoma en gran medida el pensar de los griegos presocráticos: filósofos y poetas trágicos, así como de algunos otros filósofos, músicos y literatos como Kant, Schopenhauer, *Bohème*, Bach, Leopardi, Beethoven y, en especial, Wagner.

Encontramos en el libro de Crescenciano Grave una generosa y lúcida presentación de esta nueva experiencia del pensar, trágica en su esencia misma, y por ello aportadora de un modelo que va más allá del cientificismo y el conocimiento racional. Lo trágico es comprendido como el límite del conocimiento que, en la misma medida en que se nos impone, despierta en nosotros el afán de trascenderlo –aun a sabiendas de que es irrebাসable– y nos reconcilia con él gracias al movimiento del que dota al pensar.

Kant y Schopenhauer enseñaron a Nietzsche que el conocimiento racional tiene límites y que por tanto, el pensar ha de servirse también de la intuición, la imagen, los símbolos, la poesía, así como de la entrega pasional y desbordada a aquello que se pretende conocer. De este modo, el pensar muestra su carácter de búsqueda inconclusa, siempre abierta y demandante de la participación del sujeto en tanto individuo identificado con el todo, en tanto individualidad que trasciende el nivel del yo para vivirse y pensarse como un *sí mismo*, como un encuentro de fuerzas cósmicas que lo hacen ser el que es en la medida en que dice sí al todo de la existencia, a la vida, a la naturaleza. El pensar es cumplimiento del sujeto y de la totalidad: en sí misma y en el propio sujeto.

El trasfondo del pensamiento trágico es la unión entre hombre y naturaleza, la cual nos confronta permanentemente con el enigma, con lo irracional y con la exigencia de atender al todo de nuestras fuerzas trascendiendo la mera razón. Más aún, esta unión nos hace patente que el pensar tiene –como afirma el propio Grave– una triple dimensión: *physis*, *logos* y *poiesis*, reside tanto en la naturaleza externa y corporal (inconsciente del hombre) como en la razón y en la creación artística, ya sea poética, musical, escultórica, pictórica, dramática, etcétera. El pensar está en el todo de lo real y exige ser recreado permanentemente.

Y es que el objeto del pensar es él mismo puesto en el todo: exterior e interior al hombre, cosmos y deseo –cabe decir–, sujeto y objeto, y, a la vez, el pensamiento posee tanto la dimensión del ser, lo eterno y exterior al sujeto, como la del devenir, el tiempo cambiante y finito que exige una renova-

ción creativa y perpetua. “El pensar —afirma Crescenciano Grave— nos hace presentes: nos presentamos en el mundo y el mundo se presenta en nosotros” (p. 11). Y más adelante nos dice “La vida del pensamiento es una actividad artística, cognoscitiva y metafísica” (p. 24).

La metafísica nietzscheana es, desde luego, immanente y su complejidad reside en que al mismo tiempo que une sujeto y objeto mantiene las diferencias entre ellos. “Todo ser habla al hombre en forma de hombre” —leemos en *Así habló Zaratustra*—, pero a la vez, ella nos ofrece un pensar sobre el cosmos, la naturaleza, “el gran año y la casa del ser”. Ninguna de estas expresiones debe remitirnos a un pensamiento entitativo; no aluden a cosas y espacios precisos sino a dimensiones de la existencia que cambian incesantemente y exigen ser recreadas por nosotros en el arte, la filosofía, incluso en la ciencia y, por supuesto, en la experiencia de nosotros mismos.

El mérito de *El pensar trágico* reside, así, en asumir el reto de presentar esta metafísica en el *juego* del pensamiento o si se quiere, en recrearla en una interpretación tan personal como fiel a la profundidad del filosofar nietzscheano. En realidad, parece que la inquietud que recorre el libro no es tanto saber cómo pensó Nietzsche sino más bien, cómo hemos de filosofar después de él, es decir, ¿cuál es el destino del pensador después de la cima conquistada por uno de los críticos más certeros de la modernidad? *El pensar trágico* asume la crítica al saber meramente racional y la parcialización del hombre que él implica. Así, intenta recuperar el modelo griego del filosofar centrado en la exploración, en la satisfacción del buscar antes que en el atesorar hallazgos, en el “hacer experiencia” de las verdades antes que en la racionalización de las mismas.

El discurrir de Crescenciano Grave transita, a partir del análisis detenido de *El nacimiento de la tragedia* y de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, por una serie de relaciones y diferencias entre arte, metafísica y vida; entre Apolo y Dioniso (voluntad e inconciencia, individualidad y todo desbordante, intuición y razón, belleza y verdad, luz y abismo, devenir y ser, a fin de cuentas); entre la naturaleza, el pensar trágico y la ciencia racionalista; entre naturaleza y cultura, entre la dialéctica y el pensar intuitivo e imaginativo, entre la soledad del pensador y su unión con el cosmos. Los contrarios se unen sin llegar a identificarse, el juego del pensamiento reside precisamente en mostrar su proximidad y a la vez la separación que condiciona su atracción mutua.

Resultaría inútil e impropio repetir o resumir el devenir lúdico de *El pensar trágico*. Es preciso, como en todo juego, ser copartícipe para entenderlo. Y aunque es posible plantear cuestionamientos al autor, por ejemplo, sobre la idea de la dialéctica, sobre la falta de una visión ética en los temas tratados, o sobre el diálogo con otros comentaristas, me parece más justo decir que en

este texto encontramos a Nietzsche precisamente porque se hace presente en la palabra de otro pensador que lo diversifica y le es fiel siguiendo sus preocupaciones individuales sin temer a los abismos. A mi modo de ver, la preocupación que da originalidad y valor al libro de Crescenciano Grave es, a pesar de Heidegger, e incluso del mismo Nietzsche (quien parece abdicar de tal afán es sus obras posteriores)² precisamente la que versa sobre la posibilidad de la metafísica. En el fondo, a través de la síntesis entre *physis*, *logos* y *poiesis*, el autor nos invita a preguntarnos si podemos hoy en día prescindir de la relación con el ser, con lo *otro* de la subjetividad, la naturaleza, el todo. Y al mismo tiempo nos invita a pensar si lo *otro* puede acaso pensarse con independencia del hombre: su razón y su pasión. Dicho de otro modo, *El pensar trágico* nos invita a repensar la interacción de meras interpretaciones, apariencias, representaciones, espejos reflejados en otros espejos, en que parece moverse la subjetividad totalizante del hombre contemporáneo.

² Vid. principalmente: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*; *Humano demasiado humano*; *La gaya ciencia*, y *Aurora*.

Abstracts

“Science and Knowledge of the Truth” (Evandro Agazzi). *This paper represents a defense of science as true knowledge. From the standpoint of a historical synthesis, comprehending its Greek origins as well as its modern consolidation, the author emphasizes the role of science in Western culture as the most perfect form of knowledge. This consideration, however, is questioned at the beginning of the XXth century with the crisis of exact sciences. The neopositivistic interpretation of science not only did not help to overcome the crisis; in some cases, it had disastrous consequences for science. Hence, there arose a profound mistrust about scientific truth. Following insights stemming from Classical thought and Frege, the author proposes a recuperation of the referential dimension of science as a way to overcome a weak form of truth (logical coherence) and to reclaim the strong conception of truth: adequation of discourse expressing thought to a world of objects which are independent of the mind and language.*

“Otherness: Real or Invented? The Case of Witches” (Elia Nathan Bravo). *The purpose of this paper is two-fold. On the one hand, it offers a general analysis of stigmas (a person has one when, in virtue of its belonging to a certain group, such as that of women, homosexuals, etc., he or she is subjugated or persecuted). On the other hand, I argue that stigmas are “invented”. More precisely, I claim that they are not descriptive of real inequalities. Rather, they are socially created, or invented in a lax sense, in so far as the real differences to which they refer are socially valued or construed as negative, and used to justify social inequalities (that is, the placing of a person in the lower positions within an economic, cultural, etc., hierarchy), or persecutions. Finally, I argue that in some cases, such as that of the witch persecution of the early modern times, we find the extreme situation in which a stigma was invented in the strict sense of the word, that is, it does not have any empirical content.*

“Metaphysics and Politics in *The Birth of the Tragedy*” (José Emilio Esteban Enguita). *This text aims at throwing light on the political thought which is implicit in The Birth of the Tragedy, and in the Posthumous Writings. Although politics appears not to be important in a work on aesthetics and metaphysics, the author shows that tragic experience is intimately related with the need for a tragic state. The ecstasies of the Dionysian experience form the ethos of the citizen, and nourish the political institutions which, in their turn, allow the artistic liberation of Dionysian forces. Furthermore, the author shows that, to Nietzsche, Euripides represents not only the decadence of tragedy, but also the destruction of the Greek polis and the transformation of the citizen in a mediocre bourgeois. Politics is certainly not the base of existence, but is a mere normativity which changes with aesthetic conceptions. Nevertheless, in his view of politics, Nietzsche responds to the question concerning the value of politics and, accordingly, responds to the essential question of all political philosophy.*

“‘P’ says P” (João Vergílio Gallerani Cuter). *The paper is an interpretation of the critique of the Russellian theory of judgment, in Wittgenstein’s Tractatus [5.5422]. The author holds that the picture theory of language is the Wittgensteinian alternative to Russell’s theory of types, on which his theory of judgment is based. In other words, the idea that a picture cannot represent its own pictorial form, would avoid, with difficulties of its own, the vicious circle that Wittgenstein sees in the theory of types, namely to suppose that a description of the categorical structure of the world may establish the logical syntax of language. From this diagnosis, the author draws important consequences to illuminate the celebrated Wittgensteinian distinction between saying and showing, as well as the Wittgensteinian account of propositional attitudes.*

“Beyond Modernization and Authority” (Guillermo Hurtado). *The guiding thread of this paper is that the problem of Latin American philosophy must be considered as a problem of metaphilosophy, i. e. a reflection on the conditions of the practice of philosophy in Latin American countries. The author claims that such practice has been dominated by two models, the model of modernization, and the model of authenticity. In his view, these models do not respond any more to the reality of philosophy in the region. He therefore proposes a new model, the dialogical, as a way to critically build philosophical traditions and communities in Latin American.*

“On the Distinction Between Determining and Reflecting Judgment in Kant” (Carlos Mendiola). *The central thesis is that already in the Critique of Pure*

Reason does the need for the distinction between determining and reflecting uses of judgment arise, although its nominal formulation appears only later in the second introduction to the Critique of Judgment. The interpretative importance of this thesis lies in that, contrary to most interpretations, which claim that the distinction lies in the nature of such judgments, the author thinks of it as differentiated exercises of an identical capacity of judgment, and even as a difference that must be appreciated in the products of such capacity. Thus, any judgment of objects may at once be determining and reflecting, according to the kind of application of the concepts involved in each case. In brief, although reflection does not properly belong in the conditions of possibility of objective judgment, it is indispensable to fix the conceptual place of the particular in judgment.

“The Challenge of Multiculturalism” (María Teresa Muñoz). Taking as its starting point a conception of language which is derived from the later Wittgenstein, this paper claims that it is possible to conceive language as the territory which comprehends and mediates cultural differences. The Wittgensteinian deconstruction of language enables and awareness of the arbitrary character of one’s own linguistic conceptualization. Such awareness has a profound practical value, for it liberates us from the ties to which our language subject us. It allows to transcend or relocate in our own symbolic universe notions as central to the tradition as, subject, individual, and society. It paves the way for a new conception of ourselves, as well as of our own social and political world.

“Hilbert, Kant and the Foundations of Mathematics” (Carlos Torres Alcaraz). This paper looks into Hilbert’s thought about mathematics and explores its relation with the philosophy of Kant. The focus of the research is in the role of axiomatic thinking and logical analysis in foundational studies. The paper concentrates mainly in Hilbert’s research regarding the foundations of geometry, and follows his main lines of thought up to his programme, which revolves around a consistency proof for the axioms of classical mathematics. A final analysis allows us to conclude that for him mathematics is, in a broad sense, “the science of that which is possible” in this point, Hilbert diverges from Kant, even though he considers that classical mathematics has in its core a content, a view which separates him from the extreme formalism some times ascribed to him.

“Poetry. Philosophy” (Ramón Xirau). Address to the Generalitat de Catalunya, during a celebration in his honour, at the Palacio de Gobierno, October 5, 1999.

“Artistic Creation and Ethics” (Crescenciano Grave). *This paper analyzes the possibilities of artistic creation, of literature in particular, to provide our experience with ethical imagination. In three works of Thomas Mann –Tristan, Tonio Kröger and Death in Venice– the author shows the conflict of the artist in the modern world and its relationship with the ethical configuration of the existence. Hence, the central question is, how can language help in the configuration of our morality?*

“Eduardo Nicol: Interstices of a Phenomenologic Poetics” (Josu Landa). *Eduardo Nicol’s merit was to take on poetry as an unavoidable subject of his philosophic system. Likewise, he succeeded in his criticism –either outspoken or implied– upon Plato and Heidegger about the topic. However, his poetics demands a critical review.*

This article considers aspects such as Nicol’s slight acquaintance with the poetry of avant-garde, his recourse to “the poetry” in abstract as the starting point for reflection on the matter, the distance between certain propositions of phenomenology and his own analysis of the poetic, and the lack of harmony between the Nicolean thesis on being and the world of poetry. This is not an obstacle to the author’s reckoning that Nicol’s ideas about poetry open up a passable path for those who take an interest in resuming his thought.

“Martin Heidegger: The Way on to Poetry” (Óscar Martiarena). *The author tries to show that Heidegger’s dialogue with Hölderlin’s poetry continues the project of a critique of metaphysics that the German philosopher presents in the first part of Sein und Zeit. By considering some of the fundamental texts of Heidegger, Martiarena suggests that the reflections on Hölderlin’s poetry are an essential part of Heidegger’s attempts at a critique of Western metaphysics, rather than a mere aesthetic consideration.*

“Baltasar Gracián. Truth and *retruécano*” (Ana María Martínez de la Escalera). *This work deals with the conflictive interaction between Philosophy and Rhetoric throughout the history of Western thought.*

It identifies and explains three moments of interpretation which are called “interpretative crisis” (Gorgias’ epoch, Dante’s epoch and Baroque Spanish critique). It certainly aims to criticize the somewhat secondary status of Rhetoric, considered by academic philosophy as an “ornamental” discipline.

Lastly, it tends to prove that most concepts and forms of argumentative thought have an originally rhetoric background.

“The Humanistic Myth of the Lettered-one and the Renaissance View of Man” (Víctor Gerardo Rivas). *The essence of the XVth century Renaissance humanism was the apology of the creative person. This idea was completely original then, for during the Antiquity and the Middle Ages, man was thought of as being subject to the immutable laws of Nature. Because of this it is possible to identify Renaissance and humanism, specially in works such as Pico de la Mirandolla’s Oration on the Dignity of Man, which puts personal dignity on the same level than freedom. To Pico the simultaneous restoration of the culture of Antiquity and the praise of the creative person culminates and constitutes the origin of a new myth, that of the learned man whose words reveal his inner being.*

“The Search of Identity. Imagination, Freedom and Engagement” (Adriana Yáñez Vilalta). *This essay is a brief historical review of the concepts of the “double”, the “other”, the “alter ego”. The metaphorical search for identity spreads out through dreams, imagination and creativity. Jean-Paul Richter, Gérard de Nerval, Goethe, Arthur Rimbaud, Thomas Mann, Robert Musil, Rainer Maria Rilke and the french surrealists are some of the authors studied. They contribute to the development of a new conception of the world and of the human being, asserting at each step the power of freedom and action and, at the same time, responsibility, devotion and engagement. Everything implies negation and its double: love and betrayal, ingenuity and grotesqueness, fantasy and pain, sublimity and evil. A universe of echoes and reflections, where one plays with the most secret intimacy. The interior world is a labyrinth and the labyrinth a looking glass.*

Colaboradores

Evandro Agazzi. Doctor en Filosofía y profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Génova, Italia. Entre otros libros y artículos publicados en revistas especializadas, es autor de *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.*

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; Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas; Crítica del sujeto* (coord.), y *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica* (comp.)

Raúl Alcalá. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor titular de tiempo completo en la UNAM-Acatlán y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha participado en congresos tanto nacionales como internacionales. Ha publicado diversos artículos especializados y es autor del libro *Hermenéutica, analogía y significado, una discusión con Mauricio Beuchot.*

Elia Nathan Bravo. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras e investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas, es autora de los libros: *Territorios del mal: un estudio sobre la persecución europea de las brujas y El programa de fundamentación de la ciencia en René Descartes.*

José Emilio Esteban Enguita. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, institución de la que también ha sido profesor invitado. Ha

sido conferencista en varias universidades españolas y ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.

João Vergílio Gallerani Cuter. Doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo, Brasil, en cuyo Departamento de Filosofía imparte las cátedras de Lógica y Filosofía del lenguaje. Es autor de artículos especializados, en particular sobre la filosofía de Ludwig Wittgenstein.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesor de tiempo completo. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación cultural, es autor de los libros *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche* y *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*.

Guillermo Hurtado. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de interés son la ontología, la filosofía del lenguaje y la historia de las ideas. Además de diversos artículos publicados en revistas especializadas nacionales y extranjeras, es autor del libro *Proposiciones russellianas*.

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*. Su último libro es la novela *Zarandona*.

Rebeca Maldonado. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora. También es investigadora del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas.

Óscar Martiarena. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de investigación y docencia son la ontología y las relaciones entre filosofía y literatura. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas es autor de los libros *Michel Foucault: historiador de la subjetividad* y *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios en la Nueva España*.

Ana María Martínez de la Escalera. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de tiempo completo. Sus áreas de investigación son principalmente la estética y la filosofía de la retórica. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas y en libros colectivos.

Carlos Mendiola Mejía. Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, en cuyos Departamentos de Filosofía e Historia imparte cátedra. También es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Ha publicado artículos de historia de la filosofía y de teoría de la historia en diversas revistas especializadas.

María Teresa Muñoz. Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid, donde ha cursado el programa de Doctorado en Teoría del conocimiento. Actualmente es profesora de filosofía en la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Ha publicado artículos sobre filosofía del lenguaje y filosofía de la cultura.

Carlos Oliva Mendoza. Licenciado en Filosofía por la UNAM en cuya Facultad de Filosofía y Letras es profesor de estética. Es autor de varios ensayos filosóficos.

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 especializadas y libros colectivos ha publicado: *Debates; Conversar es humano; Razón e incertidumbre; Vértigos argumentales; Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura, y Crítica de la razón arrogante.*

Víctor Gerardo Rivas. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor. También imparte cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas es autor de *Voluntad de ser. El puro amor y sor Juana.*

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

Carlos Torres Alcaraz. Maestro en Ciencias (matemáticas) por la Facultad de Ciencias de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo. Actualmente es alumno del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde desarrolla un trabajo sobre la filosofía matemática de Kurt Gödel. Además de varios ensayos publicados en revistas especializadas, es autor de *Kurt Gödel: ensayos inéditos, La filosofía y el programa de Hilbert* y *Mostrar y demostrar*, este último en colaboración con Jaime Óscar Falcón.

Ambrosio Velasco Gómez. Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Minnesota e investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Actualmente es coordinador de la maestría y el doctorado en Filosofía de la Ciencia de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas, es autor del libro *Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?*

Ramón Xirau. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de las Américas y por la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha desarrollado una amplia labor académica mediante cursos, seminarios y conferencias en universidades de Estados Unidos, Europa y México. Su abundante producción escrita destaca por igual en el ensayo filosófico, la crítica literaria y la poesía. Algunos de sus libros son: *Sentido de la presencia, El tiempo vivido, Mito y poesía, De ideas y no ideas, Poesía y conocimiento, Cuatro filósofos y lo sagrado, y De mística*. Ha recibido los premios Elías Sourasky, Universidad Nacional, Alfonso Reyes, y Nacional de Ciencias y Artes.

Adriana Yáñez Vilalta. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora. Realizó estudios de posgrado en París y en Berlín. Ha publicado poesía y ensayo. Es autora de los libros: *El movimiento surrealista, Actualidad del movimiento romántico, Los románticos: nuestros contemporáneos, El nihilismo y la muerte de Dios*. Actualmente es Investigadora Nacional e Investigadora titular de tiempo completo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en enero de 2000 en los talleres de Ediciones del lirio, S. A. de C. V., Rincón de los Lirios núm. 12, colonia San Bartolo el Chico, Xochimilco. El tiraje consta de doscientos cincuenta ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberria.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

La ciencia y el conocimiento de la verdad

Evandro Agazzi

La otredad: ¿real o inventada? El caso de las brujas

Elia Nathan Bravo

Metafísica y política en El nacimiento de la tragedia

José Emilio Esteban Enguita

“P’ dice P”

João Vergílio Gallerani Cuter

Más allá de la modernización y de la autenticidad.

Un proyecto de metafísica práctica latinoamericana

Guillermo Hurtado

*Acerca de la distinción entre la capacidad de juzgar determinante
y reflexionante en Kant*

Carlos Mendiola

El desafío del multiculturalismo

María Teresa Muñoz

Hilbert, Kant y el fundamento de las matemáticas

Carlos Torres Alcaraz

FILOSOFÍA Y LITERATURA

Poesía. Filosofía

Ramón Xirau

Creación artística y ética. Montaje a partir de Thomas Mann

Crescenciano Grave

Eduardo Nicol. Entresijos de una poética fenomenológica

Josu Landa

Martin Heidegger: en camino a la poesía

Oscar Martiarena

Baltasar Gracián. Verdad y retruécano

Ana María Martínez de la Escalera

El mito humanístico del letrado y la antropovisión renacentista

Víctor Gerardo Rivas

La búsqueda de la identidad. Imaginación, libertad y compromiso

Adriana Yáñez Vilalta

DISCUSIÓN

Hermenéutica y tradición

Mariflor Aguilar

La relevancia conceptual de Gadamer

Raúl Alcalá

La retórica del más allá

Carlos Oliva Mendoza

Plural de métodos, plural de tradiciones

Carlos Pereda

Formación, tradición y racionalidad: comentarios a mis críticos

Ambrosio Velasco Gómez

RESEÑAS Y NOTAS