
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año VII, No. 14, Julio 2006
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex

Consejo Editorial

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Raúl Garcés Noblecía
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Fernanda Navarro
Mario Teodoro Ramírez
Marina López

DEVENIRES

Directora: Rosario Herrera Guido
Subdirector: Mario Teodoro Ramírez
Editora y responsable de redacción: Marina López
Servicio Social: Rafael Montes Vázquez y Carlos Alberto Girón Lozano

Correspondencia dirigida a la Directora de Publicaciones: Dra. Rosario Herrera, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx> e-mail: rherrera@zeus.umich.mx o publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

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

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

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VII, No. 14, JULIO 2006

Índice

Artículos

- Cultura, sueño y ciudad. Una charla con Eugenio Trías* 7
CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO
- Intención signitiva y textura semántica* 19
HARRY P. REEDER
- El problema del ser del mexicano* 51
JAIME VIEYRA GARCÍA
- Palabra, pecado y redención: el lugar del padre
en la lengua madre* 101
OLGA POMBO
- La escritura y el discurso del mito en la cultura* 130
GLORIA CÁCERES CENTENO

Dossier: Centenarios

¿Técnica o poética del psicoanálisis?
(A 150 años del nacimiento de Sigmund Freud) 157
ROSARIO HERRERA GUIDO

*Emmanuel Lévinas: “ciencia ininterrumpida”,
razón y escepticismo* 172
RUI PEREIRA

Kurt Gödel y el Teorema de Incompletud 183
JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Hannah Arendt, a cien años 195
MARINA LÓPEZ

Reseñas

Mauro Carbone, *Una defomazione senza precedente* 213
POR DAVIDE SCARSO

Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista* 216
POR IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Enrique Dussel, *20 tesis de política* 220
POR PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ

Resúmenes - Abstracts 222

Colaboradores 231

Artículos

CULTURA, SUEÑO Y CIUDA D

Una charla con Eugenio Trías

Carlos Alberto Girón Lozano

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Paloma

El paseo de *Las Ramblas* se desborda, como es usual, por el movimiento de gente de todos los rincones. Su multicolor caudal desemboca en el histórico Mediterráneo que se ve señalado por un inmenso Colón; como si quisiera éste denunciar los vientos del África que se disponen a bañar la ciudad. Por otro lado se encuentran Montjuich y el Tibidabo, elevándose para dar variedad al panorama costero y paradisíaco de Barceloneta, San Sebastián, Nueva Icaria, Bogatell, Mar Bella y Nueva Mar Bella. La imponente Plaza Cataluña luce sus fuentes que son provocadoras de inevitables calosfríos: uno de los puntos de reunión más bellos con los que uno se pueda topar. Más arriba una maravilla arquitectónica parece emerger de las entrañas de la tierra imitando (poetizando) formas naturales como sólo Gaudí podía hacerlo: es La Sagrada Familia, obra cumbre y tumba del máximo exponente del modernismo catalán. Así es la capital de Cataluña: Barcelona.

Dentro de los rincones de esta variopinta ciudad encontró su cuna uno de los pensadores más importantes de nuestros tiempos: Eugenio Trías. Nacido en agosto del 1942, Trías encuentra en Barcelona terreno fértil para sus inquietudes y particular habilidad en la escritura, aunque el horizonte filosófico aparece de manera relativamente tardía. “Ignoro si yo elegí la filosofía o la filosofía me eligió a mí”,¹ reconoce el propio Eugenio y abre con esto sus memorias, o confesiones, que constituyen un imprescindible recorrido por sus motivaciones, y así no olvidar nunca que él es también de condición humana.

Por mi parte, en un primer trabajo escolar en el que pretendía dar cuenta de los motivos para ingresar a una licenciatura en filosofía, tras un año de trabajo en la misma, citaba ya esa frase con la que se abren las memorias de Eugenio Trías a recomendación de mi maestra, asesora y, sobre todo, amiga

Rosario Herrera. Con esto parecía anunciarse un futuro encuentro, se comenzaba a fraguar una cercanía con aquel filósofo que entonces resultaba una incógnita. Pero tuvieron que pasar cuatro años de navegación por las aguas de la filosofía para regresar a buen puerto: la filosofía del límite. Como cualquier viajero no regresé al punto de partida con las maletas vacías: éstas traían consigo el aroma propio del navío en el que se embarcaron, en este caso la filosofía de la cultura. En efecto, en el viaje homérico de regreso al lugar de partida, fue inevitable aprender a querer el sello que distingue a esa hermosa escuela que es la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”. El resultado del vaivén es un proyecto de investigación que intenta leer la propuesta filosófica de Eugenio Trías (la filosofía del límite) con el sello de la casa (la filosofía de la cultura).

La historia de las casualidades, que poco a poco se desdoblaron en causalidades, me llevó a Alemania y, con ello, se abrió la puerta para un encuentro con el filósofo barcelonés. Fue gracias a la mediación de una amiga en común, Rosario Herrera, que pude llegar a la puerta de esa acogedora vivienda en la calle de Conde de Salvatierra para encontrarme con Eugenio Trías. Pero, ¿qué preguntarle cuando el proyecto estaba aún naciendo? Los nervios me comían.

Durante mi estancia en tierras teutonas tuve la fortuna de contar con un compañero que me ayudó a conservar la cordura en un ambiente tan adverso para el candor latino: *El árbol de la vida*. Estas memorias me acercaron al autor, me permitieron ver el rostro humano (e incluso *demasiado humano*) de aquella eminencia del pensamiento, de manera que al encontrarle de frente su rostro emanaba una familiaridad que facilitaba el habla y apaciguaba esa primera marejada de nervios. Así mismo, mientras me encontraba amablemente hospedado en la casa de dos entrañables amigos (Nacho y Mónica) me tope dentro del frigorífico con la solución a la angustia: un melocotón.

Uno de los pasajes que más llamaron mi atención en las mentadas memorias, es aquel en donde Eugenio Trías nos narra la leyenda de su primera palabra: melocotón. Si es o no cierto es lo de menos, dicha palabra, como él mismo nos dice, marca su ingreso al universo de la significación. Una luz se veía al final del túnel y en ella, en el fondo de un cajón del frigorífico, estaba ese punto de condensación en el que todo el universo parecía conspirar para ofrecer una respuesta a un pobre mortal: ¡un melocotón! Poco faltaba para que corriera rumbo a la calle Balmes gritando ¡eureka! ¡eureka! No cabe duda de que el término “universo de significación” podría tener una conexión con el de “cultura”, y entonces aquella primera intuición que

había dado como resultado una primera formulación de un proyecto de investigación podría no ser tan descabellada después de todo. Había que indagar en lo que Trías concebía por cultura y cómo se relacionaba esto con una de sus metáforas predilectas para la exposición de su pensamiento, a saber, la ciudad. Él mismo nos ha dicho en el prólogo al texto de Rykwert:

El tema de la ciudad recorre la historia del pensamiento filosófico, y yo he pretendido, desde los comienzos de mi andadura reflexiva, ya en tiempos en que escribí *Drama e identidad* y *El artista y la ciudad*, evocar una y otra vez este gran tema platónico. Y este libro de Rykwert es, creo, un punto de apoyo necesario para todo verdadero investigador de las raíces arqueológicas de nuestras ideas y creencias, o de nuestros hábitos mentales, que tienen en la fundación simbólica de la ciudad, verdadera re-creación del *cosmos*, o del mundo, uno de sus puntos clave.²

Fue así como la charla tomó forma en mi cabeza... la *cita* con el filósofo podía llevarse a cabo ahora.

Doce de julio del 2006, la fecha pactada. Eugenio Trías me recibe amablemente y le extiendo la mano entregándole el melocotón que había aclarado todo. La plática se desarrolla y nos despedimos con la promesa de volver. Aquí presento la charla con Eugenio Trías que no es otra cosa que los primeros pasos de un proceso de descubrimiento de los recovecos de la ciudadela del límite vista con las gafas de la tradición en la que yo mismo me inscribo: la filosofía de la cultura. El encuentro no pudo ser más gratificante. Agradezco infinitamente al Dr. Eugenio Trías su tiempo, disposición y paciencia, así como a la Dra. Rosario Herrera, ya que sin ella estas líneas no serían posibles. A todos aquellos que hicieron posible este viaje (tanto en lo material como aquellos que me hicieron sentir como en casa en Barcelona) no puedo terminar de agradecerles. Y de manera especial un agradecimiento a mi buen amigo Rafa por su invaluable colaboración en la transcripción y revisión de estas líneas. Al lector sólo puedo prometerle que lo que está por leer abrirá el apetito para acercarse a la obra de este extraordinario pensador que es Eugenio Trías. He aquí sus palabras:

Carlos Girón: ¿Qué entiende Eugenio Trías por cultura?

Eugenio Trías: Yo doy mucha importancia a la noción de símbolo, pero la redefino, es decir, que no acepto las teorías del simbolismo que conozco sino que intento elaborar una teoría propia. Esto lo desarrollo particularmente en

Lógica del límite, pero sobre todo es en *La edad del espíritu* donde más desarrollo esto. Yo creo que, posiblemente, este libro es el más importante que he escrito, y el más ambicioso también. Es un recorrido selectivo por la historia de la humanidad, porque desgraciadamente no lo pude hacer de una manera exhaustiva. Inicia en la protohistoria y termina en la época actual. En él hago una aproximación a las primeras grandes culturas ciudadanas de Mesopotamia y Egipto, luego hago un recorrido por las grandes culturas de la India, de Grecia, de Israel y luego prosigo la línea histórica: la Antigüedad tardía, la Edad Media y el Renacimiento europeo. En cierta manera es un recorrido histórico, pero atendiendo mucho a un fondo de creencias, de tipo religioso fundamentalmente, que está en el sustrato de las culturas, de las grandes culturas. En realidad es un recorrido a través de las grandes culturas. Para localizarlas, el concepto que me es absolutamente indispensable es el de símbolo.

Yo diría que cultura es una forma de organización simbólica, una manera de organización del símbolo. En *La edad del espíritu* lo desarrollo mucho más: digo un poco qué entiendo por símbolo, esto lo desgloso en siete dimensiones, que les llamo categorías o categorías simbólicas, y según cuál prevalezca hago una especie de explicación del curso histórico. Por ejemplo, la dimensión cósmica o cosmológica prevalece en las culturas de Mesopotamia y Egipto, en otras en cambio prevalecen otros de los componentes que voy destacando. En la protohistoria prevalece lo que llamo la dimensión matricial, en fin, en cualquier caso, respondiendo un poco a la pregunta, yo diría que cultura es una organización simbólica de un determinado sesgo y, en términos plurales, podríamos decir que las culturas se caracterizan, tienen su historia, su identidad y se diferencian unas de otras por la manera como su organización se produce.

C. G.: Esta forma de organización simbólica, la cultura, ¿cómo estaría relacionada con la ciudad?

E. T.: Bueno la ciudad es, como sabemos, un invento tardío. La humanidad originaria, durante eones, no dispuso de ese invento. Luego hubieron en el neolítico agrupaciones aldeanas, que corresponden con la gran revolución neolítica; el caso es que, evidentemente, a partir de una determinada época histórica puede hablarse de una cultura urbana o cultura ciudadana. Sobre

todo en el oriente próximo encontraríamos ese origen en Ur uruk, Mesopotamia, o en las ciudades del Delta del Nilo en Egipto. Pero bueno, en cierta manera yo diría que la cultura que conocemos es predominantemente urbana por lo menos a partir de culturas y civilizaciones de Egipto y Mesopotamia. En ese sentido, yo diría que ahí donde la ciudad prevalece la cultura es cultura urbana, cultura ciudadana, o tiene una marca urbana y ciudadana muy específica. Ocurre en culturas del próximo Oriente, ocurre también en la cultura Hebrea —sobre todo cuando se asume el centro de Jerusalén como punto de adhesión—, ocurre en las célebres e importantes ciudades estado primero de Grecia y luego de Roma, sobre todo en el caso griego: Atenas, Esparta, Tebas, etc. Lo mismo podríamos decir de otros mundos culturales: extremo Oriente, en la América Precolombina, por lo menos hasta cierto punto. En cualquier caso, yo diría que la contraposición entre civilización y cultura procede un poco de la filosofía alemana de principios de siglo, y yo no estaría muy cómodo con esta contraposición. Se ha abusado mucho de esta manera de entender, sobre todo en ciertas connotaciones, como si la cultura tuviera un elemento de espontaneidad y vitalidad, y entonces la civilización fuera una especie de estadio final. Es un poco el razonamiento que sigue Spengler en *La decadencia de Occidente*, pero yo no estaría conforme con esta posición. Yo creo que hay un gran solapamiento, aunque evidentemente hay una cultura rural importante, una cultura previa a la ciudad y una cultura que existe, cada vez menos esto hay que decirlo, sobre todo en la época de la “aldea global”, como le llamaba McLuhan, donde en cierta manera los lindes se difuminan entre el campo y la ciudad, aunque evidentemente todavía podemos marcar la diferencia en muchos espacios de la tierra.

C. G.: Entonces ¿a usted le parecería que esta distinción o separación entre civilización y cultura es más bien artificial?

E. T.: Yo más que todo no la encuentro muy operativa en los términos en los que se planteaba en la filosofía alemana, que es la primera en la que se marcó mucho el énfasis en una contraposición entre cultura y civilización. Por ejemplo, a veces para marcar la diferencia entre la cultura alemana frente a la civilización francesa hay una raíz nacionalista algo telúrica y un poco oscura en todo esto. Estoy pensando en textos de Thomas Mann, como en *Las considera-*

ciones de un intempestivo, me parece una polémica estéril, contraposiciones de otros tiempos que quizá no sean muy útiles. Creo que desde que hay ciudad hay un cierto solapamiento entre lo que podríamos llamar cultura y ciudad, por tanto cultura y civilización, la condición civil como condición también de forma cultural. Por lo menos esto sucede en los ámbitos de mayor fuerza y pujanza cultural: en la Grecia de la tradición ateniense, en la ciudad estado, en Roma, y también en la Edad Media, sobre todo a partir del auge de las ciudades que cobran a mediados del siglo XI y principios del XII un protagonismo, una importancia, evidentemente que hay una cultura de monasterio, hay una importante cultura que tiene más bien vínculos con la sociedad feudal. Pero poco a poco lo que se va generando, sobre todo en el ámbito occidental: en Italia, en Alemania, es esta gran cultura de las ciudades que casi sigue la identidad, sobre todo en estos países, y en general en toda Europa. Digamos que la cultura de la ciudad ha tenido siempre el carácter de una cultura con cierta vocación en pro de la libertad. Es curioso que Max Weber en *Economía y sociedad* señala que, cuando habla de formas ilegítimas o que no encuentran legitimidad en la dominación, una de ellas es, precisamente, la gestación de las ciudades. Por esquema la legitimación puede ser tradicional o carismática, o la moderna legitimación racional o democrática; pero bueno, en ese esquema las formas ciudadanas cívicas propias, por ejemplo, de la ciudad europea, italiana o alemana que surgen de cierta manera de una insurrección respecto de los poderes fácticos como son la iglesia y el estado, los señores feudales y el dominio eclesiástico que quedan muchas veces encalladas en sus propias luchas, como en el caso de Italia, yo diría que se solapan ambas cosas. A mí, en todo caso, el tema de la ciudad me ha importado mucho, como se puede apreciar en mis libros *El artista y la ciudad*, *Ciudad sobre ciudad*, *El lenguaje del perdón*, en todos mis libros está muy presente esta cultura urbana, como lo he dicho, una forma de organización simbólica pero que tiene en el marco de la ciudad su sede, su territorio propio y específico.

C. G.: En esta medida usted estaría de acuerdo con este tipo de idea que plantea Joseph Rykwert en su libro *La idea de ciudad*, donde la ciudad aparece como el vehículo perfecto de una cultura y de un estilo de vida.

E. T.: Sí, Rykwert en ese estupendo trabajo se apoya en un ensayo muy bueno, que yo tengo muy en cuenta también, que es “El poder del centro” de Mircea Eliade que aparece en su libro *Imágenes y símbolos*. Ahí habla un poco de cómo toda ciudad se organiza, en cierta manera, como centro del mundo. Fundar una ciudad tiene un carácter cosmogónico, es una reiteración o recreación de la propia creación del cosmos y por eso es un poco el *ómfalos*, el ombligo del mundo. El centro de la ciudad, el casco antiguo, el *ágora* o el lugar donde se excava el *mundus*, que también lo explora estupendamente Rykwert o que tenemos ya un poco de indicadores de este gran tema en Alberti y en muchos de los teóricos, que bueno, con sólo pasearse por el foro de Roma se puede descubrir constantemente y continuamente la presencia de estos temas que trata Rykwert, donde la fundación de la ciudad tiene un carácter simbólico, donde el acto fundacional de la ciudad y la ciudad misma es un símbolo. Evidentemente que la ciudad responde a una serie de necesidades, sobre todo en culturas y civilizaciones tan pragmáticas como la romana, pero hay esta impronta simbólica, que es lo que reconstruye muy bien Rykwert en su libro y que es un tema que yo he recogido e incorporado en muchos de mis textos como *La edad del espíritu*, *Ciudad sobre ciudad*, así como metáfora de mi propia propuesta filosófica. Yo diría que este componente simbólico, que es propio de la cultura, en la ciudad se constituye de la misma manera como la propia ciudad es fundada o fuese fundada, yo diría en muchas de las tradiciones no sólo en las que hace referencia Rykwert, sino podríamos encontrar esta correlación por lo menos entre ciudad-cosmos, centro del mundo y fundación ciudadana, en muchas otras culturas.

C. G.: Otro de los temas importantes que aparecen en sus libros es el sueño, pensando específicamente en *El árbol de la vida*, ¿cuál sería el papel del sueño en la ciudad de acuerdo a lo que ha dicho ahora?

E. T.: Yo parto de la premisa platónica, yo soy muy platónico y lo soy cada vez más. Siempre lo he sido, pero ahora cada vez más concientemente. Cuanto más leo a Platón más me entusiasmo con sus percepciones e intuiciones y, en cambio, las cosas que me parecen a veces extrañas responden un poco a que no en vano han pasado bastantes años entre Platón y nosotros. Pero bueno, si uno lee hoy *La República* y la lee con benevolencia, con buenos ojos, no con mala

intención, pues entonces evidentemente verá todo tipo de horrores en ese texto. Pero lo mismo con *El Banquete*, *El Fedro* o con *El Fedón*, que son textos magníficos. La verdad es que no hace mucho hice una lectura entera de la obra de Platón y fue de lo más extraordinario, es una experiencia única. Yo parto de la premisa de la correlación tan magnífica, que expone en *La República*, entre el alma y la ciudad. Hay el alma del mundo, el alma de las esferas celestes y el alma de los animales, pero yo me refiero al alma personal, al alma propia, la que reconocemos como propia. Con la ciudad hay una especie de correlación, de manera que la propia alma es como una ciudad en pequeño, un microcosmos ciudadano, y la ciudad es como la propia personalidad pero proyectada en gran amplitud. Esta idea tan extraordinaria que preside la investigación de Platón en *La República* donde examina una y otra vez las correlaciones que hay entre las partes del alma y las partes de la ciudad, las virtudes anímicas y las virtudes ciudadanas, la tengo muy presente en todos mis libros, en *El artista y la ciudad*, *Ciudad sobre ciudad*, en todos ellos, porque creo que hemos vivido un mal siglo para Platón, quien ha sido un poco el gran villano de la filosofía en el siglo XX que ha conducido a una especie de tópico general de todos los filósofos a apartarse de Platón y mostrarlo como un verdadero corruptor. La mala vibración con Platón ya la encontramos en Nietzsche de una manera muy acentuada, la volveremos a encontrar en Heidegger que sólo dice despropósitos sobre él, y por supuesto en Karl Popper y muchos otros más. Ahora es muy importante reconciliarse con esas tradiciones, sobre todo la que Platón inaugura, que es fundante de nuestra propia cultura y de nuestra propia civilización, las dos cosas a la vez. En ese sentido yo diría que en el alma hay muchas cosas, hay números, música, como lo dice Platón en *El Timeo*, y hay sueños. Los sueños también tienen su propia lógica, sus formas de argumentación, sus modos, son, en suma, sueños del alma y sueños de la ciudad. No es casual que muchas veces uno componga sus sueños con un escenario urbano. En mi libro *El árbol de la vida* hablo de mis propios sueños y hago referencia a esto, o bien que la ciudad misma se construya por proyección y objetivación de los propios sueños, por lo menos en los aspectos más artísticos de la ciudad o donde uno puede encontrarse de una forma más simpática y empática con ella.

C. G.: La dimensión del sueño desde Descartes ha quedado un poco excluida, por la necesidad de la claridad, ¿cuál sería entonces la importancia del sueño en la cultura? ¿Es importante recuperar esta dimensión?

E. T.: Cuando publiqué *El árbol de la vida*, que en realidad es un libro de confesiones y memorias, la verdad es que lo escribí con una enorme espontaneidad, sin saber que había todo tipo de escuelas y controversias en relación a lo que se supone que tiene que ser un libro de memorias, un libro autobiográfico. Yo lo escribí, sobre todo, para esclarecerme a mí mismo, porque todo libro que escribo lo hago con una especie de espíritu gnóstico, espero de él un avance importante en un conocimiento que en cierta manera tiene una dimensión de liberación para mí, pero que quiero transmitir al lector. Curiosamente se le criticó a este libro de una manera que a mí me dejó muy sorprendido, porque abundaban cosas que, según ciertas escuelas, tienen poca sustancia confesional o sustancia memorialista, como por ejemplo los sueños. Yo en esto sigo en las tradiciones de la mejor antropología cultural. Levi-Strauss cuando define lo que constituye el objeto de estudio de su disciplina no sólo se refiere a las instituciones matrimoniales, a las formas sociales, a los modos de administración de la riqueza, a las maneras de entender los conflictos y las guerras con las tribus vecinas, sino que también habla de mitos y sueños, de documentos de los sueños, es decir, cómo una sociedad sueña es algo absolutamente relevante. Cómo una persona sueña o qué sueña y qué carácter tienen los sueños, qué argumentos están en los sueños es algo absolutamente importante. Yo en esto la verdad soy, como Rosario Herrera Guido, gran amante de Freud. Mis amores antiguos están por la vía de Platón y los modernos sobre todo de Freud. Yo creo que nuestra cultura, por lo menos la cultura del siglo XX, tiene un origen magnífico en el año de 1900 en que se publica *La interpretación de los sueños*, no es casual que sea esta fecha; tiene un carácter hasta simbólico. Yo creo que hay un antes y un después de *La interpretación de los sueños*, siempre se ha dado sentido, por lo menos todas las personas sensibles, al mundo de los sueños —salvo los ilustrados más recalcitrantes y sobre todo más dogmáticos—, siempre se ha dado importancia al carácter que tiene de inspección del futuro, y por tanto oracular del sueño, hasta qué punto revela nuestra propia identidad, cómo en el sueño es donde se expresa lo más genuino de nuestro propio deseo, de nuestra forma de anhelar. El sueño, como sabemos, tiene su retórica, tiene su forma de composición, con sus figuras específicas, con sus metonimias, sus metáforas, sus ironías, sus cosas, entonces yo creo que el sueño es importantísimo. Por esto hice a conciencia en este libro unas memorias o confesiones muy heterodoxas, por lo que veo, porque parece

ser, sobre todo en este país, que las memorias que no hablen de la Guerra Civil o de cosas parecidas no valen la pena, cuando era difícil que yo hablara de estas cosas porque nací en el 1942, pero si no hablas de cosas que se supone son objetivas no constituye material memorizable. Yo creo, por el contrario, que los sueños, en toda su gama, desde los sueños más dulces hasta las más tremendas pesadillas, son absolutamente reveladores de una identidad, de una personalidad y sobre todo de una colectividad. Yo por esto doy tanta importancia al sueño, y un poco este libro lo dice, sobre todo la primera parte que es la que da más carácter al libro a partir de una colección de sueños míos personales que importaba mucho descubrir y mostrar, y sobre todo trazarlos como una especie de argumento de mi propia trayectoria vital.

C. G.: Una pregunta un poco de diagnóstico, ¿cuál cree que sea el lugar del sueño en la filosofía de nuestros días?

E. T.: El sueño es la mitad de nuestra vida, es más, yo creo que el sueño nos da claves para entender aquello que en la vida diurna, en la vida despierta, nos queda más en la penumbra; me parece que el sueño lo hace siempre bajo esta especie de ropaje por un lado fastuoso y por otro enigmático, como ciertas formas simbólicas. Hay siempre el misterio del origen y un poco la expectativa y temor respecto al fin; dicho sin ambages, el antes de nacer y el después de morir. Yo creo que ahí es donde el sueño tiene un protagonismo particular; en este sentido yo creo que el sueño es importantísimo en la vida de cada uno y en la vida de todas las culturas; casi podríamos decir que las culturas se miden por sus propias formas de soñar.

C. G.: ¿Podríamos decir que el sueño es una de las fuentes de la vitalidad que puede leerse en los textos de Eugenio Trías?

E. T.: Yo siempre he dialogado con formas de objetivación del mundo simbólico y del mundo onírico como son las formas, muchas veces, las mejores formas culturales. Sin este carácter de objetivación del mundo onírico, o del mundo inconsciente para decirlo en términos freudianos, no entendemos las mejores creaciones del mundo de la cultura, sea en el ámbito de la literatura, de la pintura o de la música. Es evidente que cuando nos sentimos como

subyugados y como arrebatados por algo que percibimos, sea con la vista o con el oído, la audición o la percepción, siempre tiene alguna referencia a este mundo de los sueños.

C. G.: Le propongo una especie de ejercicio de asociación libre. Le diré un par de palabras y usted dirá lo que guste sobre ellas. La primera es *melocotón*.

E. T.: Esta palabra tiene que ver mucho con mi propia identidad, lo sabe quien ha leído el *El árbol de la vida* donde hablo de esta palabra como la primera que yo pronuncié. No sé si es verdad o leyenda, lo digo en el texto, que el problema de nuestra infancia, y en este libro hago un intento de aproximación a este mundo fascinante, como en el mundo del sueño, que es el mundo de la infancia, hay conexiones entre una cosa y la otra. Especialmente que está tan mediatizada por los recuerdos o las memorias que no son las propias, que son las que uno más bien ha ido como filtrando y encontrándose a partir de palabras ajenas, de familiares, empezando con los más cercanos hasta los menos cercanos, porque de alguna manera han ido ya casi creando una especie de leyenda. Todos tenemos nuestra propia leyenda, y en la mía pues hay esto que relato en el texto relacionado quizá como particularidad de una cierta excentricidad en algunas cosas, que mi primera palabra fuera melocotón, no sé si es verdad o no. Esto me da bastante pauta para entender cómo surgen las leyendas, donde lo importante más bien es lo que tienen de carácter de unificación en el sentido o de unidad de significación que se produce más allá de que hayan o no sucedido —o acontecido— de la manera en que se transmiten.

C. G.: Es muy interesante este punto que menciona. Las leyendas, independientemente de su veracidad, permiten leer otras cosas, como por ejemplo la propia existencia.

E. T.: Claro, este es un poco el valor que tiene casi como una especie de algoritmo de la propia identidad, de signo donde se coagula o jeroglífico más bien.

C. G.: La segunda palabra que tenemos es *Barcelona*.

E. T.: Barcelona me despierta esa especie de amor y odio que es propio o que genera todo lo matricial. Al fin y al cabo cuando hablo de lo siniestro, de lo *Unheimlich* que yo interpreto como lo siniestro, es en la medida en que lo siniestro tiene que ver con lo más cercano, con lo más familiar. Este efecto de lo siniestro lo producen no cosas muy lejanas, sino las más próximas. Barcelona, para mí, es por un lado una ciudad donde he vivido siempre, donde hay cosas que me encantan y que las he descrito en algunos textos, por ejemplo en *La aventura filosófica* hago una descripción detallada de una de las plazas que se construyeron en los años 80 en Barcelona, o bien en otros textos míos. Pero debo confesar que hay muchas cosas de la ciudad que no me gustan, no digo ya aquí en el aspecto físico sino moral, por ejemplo, a mí el componente nacionalista que uno encuentra, no sólo en Barcelona sino en todo Cataluña, me parece un elemento disgregador, nocivo, negativo, nada favorable para la construcción de un marco cívico, lo que es una ciudad, pues yo creo que está por encima de inclinaciones de esta naturaleza étnica o fundadas ya sea en el lenguaje, en la religión o en otros aspectos. Yo participo de una cultura cívica en un sentido más ilustrado del término. Creo que la ilustración es buena si se sabe concebirla y aplicarla en los ámbitos donde es necesaria; lo malo de la misma es cuando pretende legislar sobre los terrenos donde no tiene jurisdicción, como el de los sueños de que hablábamos antes, ahí es donde aparece su gran fiasco. En cambio hay otros campos, como el de la política concretamente, y el campo referido un poco a las culturas ciudadanas, a las culturas cívicas, donde un cierto componente de ilustración es muy importante.

C. G.: Agradezco infinitamente su tiempo y sus palabras.

Notas

1. Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 15.
2. Joseph Rykwert, *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 13.

INTENCIÓN SIGNITIVA Y TEXTURA SEMÁNTICA*

Harry P. Reeder
Universidad de Texas en Arlington

1. Introducción

El siglo veinte podría llamarse en filosofía “el siglo de la filosofía del lenguaje”. El lenguaje ha figurado como un tema importante en casi todas las áreas de la filosofía. Los filósofos del siglo veinte, desde los positivistas hasta los análisis más concretos de Wittgenstein y Austin,¹ han encontrado que el lenguaje y sus funciones son fundamentales para resolver (o “disolver”) cuestiones y problemas filosóficos. La fenomenología tiene mucho que ofrecer a la filosofía del lenguaje. Mientras que Wittgenstein y Austin aportan un acercamiento al lenguaje más concreto que el positivismo, la fenomenología ofrece un acercamiento todavía más concreto. Sin embargo, la literatura fenomenológica pocas veces presenta descripciones fenomenológicas reales del uso del lenguaje. El presente ensayo busca ser una contribución a este acercamiento concreto al lenguaje, y específicamente a la manera como se tiene experiencia de las intenciones signitivas.

En *Investigaciones lógicas*, Husserl² distinguió entre intenciones signitivas e intuitivas. Nota que el peso del contenido intuitivo o signitivo de un acto puede ser representado por la fórmula $i + s = 1$. Husserl³ explica más claramente la distinción entre intenciones signitivas e intuitivas como sigue:

La intención signitiva alude meramente al objeto; la intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo.

Así, la intención signitiva no presenta al objeto mismo, sino que es un “señalador lingüístico” para el objeto, mientras que la intención intuitiva tie-

ne realmente éxito en alcanzar el objeto de la intención de tal manera que el objeto es dado en la intención.

Ocasionalmente todos nos esforzamos por encontrar una palabra. A veces buscamos una palabra en particular, a veces solamente una palabra oportuna, y a veces una clase especial de palabra. Hacemos esto todos los días, pero no he encontrado todavía un tratamiento filosófico de este fenómeno.⁴ Lo que me propongo hacer es presentar una descripción fenomenológica de varias clases distintas de experiencias de “buscar” palabras,⁵ con el fin de aclarar algunas maneras distintas en que aparecen las intenciones signitivas e intuitivas. En aras de la brevedad, me atendré a “buscar una palabra”, a pesar de que el fenómeno descrito se extiende, *mutatis mutandis*, a buscar una frase, una oración, un soliloquio dramático, una estrofa de poesía, etc. El tema de las intenciones signitivas e intuitivas será tratado y en parte ampliado en una discusión acerca de lo que será llamado más abajo “textura semántica” y “cumplimiento”. Lo que sigue es un bosquejo de una tipología eidética de diferentes formas de buscar una palabra. Como tal, esta discusión pretende contribuir a la fenomenología del uso del lenguaje. En el proceso de describir las distintas formas de búsqueda de palabras, espero ilustrar algunas de las diferencias fenomenológicas en la manera en que las palabras y los conceptos aparecen a la conciencia, haciendo así una aportación a la literatura filosófica sobre los universales (especialmente al rechazo del nominalismo y del estructuralismo).

No es mi objetivo dar cuenta exhaustiva de los diferentes modos en que las intuiciones signitivas pueden aparecer: en efecto, estoy convencido de que personas distintas pueden experimentar las intenciones signitivas de maneras distintas,⁶ especialmente en lo que concierne a las imágenes mentales que las acompañan (*Vorstellungen*), las que, como Husserl advierte, son inesenciales —una refutación fenomenológica de la explicación primaria del uso del lenguaje hecha por los empiristas británicos.⁷ El hecho de que distintos individuos puedan “procesar” las intenciones signitivas y la textura semántica de maneras distintas no significa que el presente estudio no pueda ser eidético. En efecto, creo que el rango de diferencias en la experiencia real de la gente necesita de una ontología eidética regional, la cual requiere de muchas más descripciones fenomenológicas de las que ahora se encuentran en la literatura fenomenológica. Debe notarse que las distintas maneras de buscar palabras que detallo aquí pueden aparecer en combinación, y de hecho lo hacen.

Nuestro análisis del buscar palabras introducirá el concepto de “textura semántica”. Éste es un entretejido indisoluble de muchos rasgos identificables del uso vivo del lenguaje, tales como conceptos, la *langue* lexicalizada, el espacio semántico y la intención comunicativa. Estos rasgos (y otros) pueden ser aislados mediante una abstracción, pero debe insistirse en que la textura semántica es un fenómeno que se vive unitariamente, una estructura ontológica básica del ser-en-el-mundo-con-otros del *Dasein*, y no una mera amalgama de “pedazos”⁸ separables. Así pues, describir la textura semántica localiza el empleo del lenguaje en el vivir en la cura como un existenciarío del *Dasein*, constitutivo para el ego trascendental de Husserl. Es un rasgo central en la constitución de la intersubjetividad.

Nuestra discusión también responderá indirectamente a una popular visión contemporánea del lenguaje como “lineal”. Muchas discusiones actuales acerca del lenguaje, las computadoras y el hipertexto se refieren continuamente al monigote de su propia creación de un lenguaje escrito que moldea todo pensamiento hacia una linealidad que está constriñendo y estrechando la creatividad humana. Se espera que la presente discusión muestre que estas quejas son experiencialmente falsas, a pesar de su extendida popularidad. Se verá que una explicación fenomenológica del fenómeno de buscar palabras, conceptos y metáforas descubre capas y regiones, interrelacionadas de modo complejo, de significados vividos lingüísticamente, que son cualquier cosa menos lineales.

Hay una forma de buscar una palabra que será excluida de esta discusión. Buscar un nombre tiene ciertas características psicosociales que no comparte con otras formas de buscar palabras. Debido a estas características únicas, la experiencia de buscar un nombre será dejada para una consideración futura.

Habiendo excluido la búsqueda de nombres, la discusión se centrará en cuatro formas distintas de buscar una palabra. Estas cuatro formas no agotan las posibilidades de buscar una palabra, pero encajan en la abrumadora mayoría de dichos casos. Las cuatro formas son: buscar una palabra específica, buscar una palabra que convenga a un concepto, buscar un concepto (y luego una palabra que le convenga), y buscar una expresión metafórica. Cada una de estas formas comparte ciertas estructuras fenomenológicas, y cada una tiene sus características únicas. Los rasgos fenomenológicos compartidos serán discutidos primero, y luego serán mostrados los rasgos únicos. Debe hacerse notar desde el principio que los rasgos que hay que describir se traslapan e

interpenetran unos a otros con frecuencia, así que la explicación que sigue será necesariamente un tanto cuanto repetitiva.

Antes de discutir los rasgos compartidos del buscar palabras, es oportuna una restricción importante. No deseo dejar la errónea impresión de que nuestra vida mental —incluso nuestra vida mental lingüística— está necesariamente atada a palabras. Husserl advierte que nuestro pensamiento no está siempre atado tan estrechamente a palabras:

Obsérvese que las series de pensamientos, que se adelantan atropelladamente, no se asocian en parte muy considerable a las palabras correspondientes a ellos, sino que son suscitados por el flujo de las imágenes intuitivas [*anschaulicher Bilder*] o de sus propios encadenamientos asociativos.⁹

Como Gendlin advierte,¹⁰ distintas formulaciones lingüísticas pueden sacar a la luz distintos aspectos de una vivencia que son ellos mismos no lingüísticos o pre-lingüísticos. Aquí uno piensa en los laboriosos análisis de Heidegger diseñados para “deconstruir” la concepción y las terminologías filosóficas tradicionales con el fin de resaltar la vida temporal ontológica del *Dasein*.

2. Rasgos compartidos

En todos los casos de búsqueda de una palabra están presentes ciertos rasgos fenomenológicos. Una lista parcial incluye: anticipación y rememoración, un rasgo peculiarmente lingüístico que será llamado “textura semántica”,¹¹ pre-tener, y un grado de cumplimiento. Todos estos rasgos se superponen y admiten grados en cada tipo de búsqueda de palabras.

Al buscar una palabra, la anticipación es tal que uno espera tener éxito en encontrar la palabra “correcta”, porque la experiencia propia presenta esta palabra como ya sedimentada en la propia experiencia lingüística (excepto en el caso de buscar una expresión metafórica).¹² Uno la espera porque la experimenta como “ya ahí”. Este rasgo anticipacional es similar a las anticipaciones del espacio corporal en las que, por ejemplo, uno anticipa que si camina alrededor del árbol en el patio, verá su otro lado. La anticipación puede aparecer en varias formas. A veces uno anticipa que la palabra aparecerá rápidamente, otras veces que aparecerá más despacio. (Esta misma estructura anticipacional

ocurre cuando se trata de recordar algo.)¹³ Que uno anticipe una rápida o lenta recuperación de la palabra parece depender del contexto semántico. A veces uno habla o escribe deliberadamente, con una idea de cuanto durará un acto discursivo.¹⁴ Uno puede buscar una palabra en medio de una rápida réplica o en medio de un extenso discurso político, y en ambos casos la palabra puede ser buscada como parte de una elocución larga o corta. También, al tardarse uno más y más en pensar en una palabra, la anticipación con frecuencia toma un tono de frustración. A veces uno dice: “¡Cielos, sé lo que quiero decir!”. Esta no es una mera falsedad, en el sentido de que si uno supiera lo que quiere decir lo estaría diciendo. Más bien muestra la manera en que la anticipación presenta el decir futuro exitoso en el presente (independientemente del eventual éxito o fracaso que uno tenga). Este sentido del “presentar” es *sui generis*; ninguna otra cosa aparece tal y como lo hacen las anticipaciones lingüísticas. Una intención lingüística y un acto lingüístico son experimentados como ser-hacia-la-conclusión-semántica.

La rememoración hace que la palabra buscada encaje en su contexto discursivo —como conclusión de un pensamiento, una tesis ulterior que hay que plantear, una glosa sobre un argumento ya presentado, y así sucesivamente. El contexto discursivo de la rememoración es lo que asegura lo apropiado de la palabra buscada, y está entretelado con la textura semántica del acto. La rememoración estructura la búsqueda, acotando las regiones semánticas para ella.¹⁵ La búsqueda no está meramente “abierta”, sino que está matizada por su contexto semántico y de rememoración. Así como uno no busca “simplemente en cualquier lugar” cuando busca un objeto perdido, buscar una palabra está tan estructurado por la anticipación y la rememoración que la búsqueda es “acotada” dentro de las vastas regiones de la *langue*. Aquí, de nuevo, las relaciones temporales de anticipación y rememoración se entretelen con la textura semántica del acto. Como es típico de la anticipación y la rememoración, destacan temáticamente ante todo cuando la anticipación se frustra, por ejemplo, cuando uno no puede encontrar la palabra correcta, o encuentra una palabra “equivocada”, o cuando uno se distrae y “pierde el hilo”, dejando ir así la guía de la rememoración que estructuró semánticamente la anticipación que se tenía.

Al buscar una palabra, la textura semántica es tal que uno intenciona hacia una combinación de un concepto lingüístico y una palabra que particular-

mente lo representa. En un pasaje de *Ideas I*, Husserl usa *Sinn* para representar conceptos y *Bedeutung* para significados lingüísticamente encarnados,¹⁶ pero, por supuesto, Husserl suele emplear *Sinn* en un sentido mucho más amplio, que abarca todo lo que es significativo, incluyendo significados pre-lingüísticos y no lingüísticos. Pero lo que se dice de *Sinn* y *Bedeutung* en ese pasaje de *Ideas I* es más simplista que las consideraciones de Husserl en la “Sexta Investigación Lógica”. En ésta usa una variedad de términos y frases para referirse a lo que aquí es llamado textura semántica tanto de las intenciones signitivas como de las intuitivas.

Serán útiles unas cuantas observaciones preliminares sobre el concepto “textura semántica”. “Textura semántica” remite a las estructuras específicamente lingüísticas de la experiencia —las cuales difieren de otras estructuras de la vivencia, aunque pueden ser comparadas con ellas. Dichas estructuras incluyen, por ejemplo, la textura social, los elementos de la experiencia que surgen de —y no pueden ser removidos de ni sustituidos por— el hecho de que los seres humanos viven en grupos e interactúan los unos con los otros de maneras que son irreductibles a la conciencia o al comportamiento individual. Las estructuras sociales (entre otras, ciertamente) están basadas en la intersubjetividad o en el ser-con (como lo están las texturas semánticas). Las diversas texturas de la experiencia humana, como texturas, son *sui generis* e irreductibles a otros rasgos de la experiencia. La textura semántica es un modo ontológicamente único en que el uso-del-lenguaje estructura la vida discursiva humana. La textura semántica indica el vivir de estructuras sintácticas y semánticas interrelacionadas de una *langue en parole*, así como el funcionar activo y pasivo de rasgos de este vivir, como intención y competencia lingüísticas, palabras, conceptos, contexto de horizonte y creatividad. La textura semántica remite a la interrelación entre lo que Gendlin llama “significado vivido”** y el vivir resuelto (cuidadoso) del lenguaje.¹⁷

Es importante recordar que en los primeros tres capítulos de la “Sexta Investigación Lógica” Husserl recalca el cumplimiento de las intenciones signitivas. Esto da cuenta de su discusión sobre lo que estoy llamando “textura semántica” en términos de cumplimiento intuitivo sensorial; aquí estoy explorando en primer lugar las intenciones signitivas, dejando a un lado con frecuencia cuestiones de cumplimiento. Por lo común, hablamos de muchas cosas que son o lejanas en el espacio y/o en el tiempo, o abstractas, y por eso ese

discurso no puede ser cumplido en ese momento en intuiciones sensoriales. Tampoco hablamos comúnmente poniendo especial atención en el cumplimiento imaginativo. En efecto, un gran porcentaje del discurso ocurre sin *fundierenden Vorstellungen*, “representaciones imaginativas” (“*pictorial presentations*”) [*Bildvorstellungen*],¹⁸ “contenido imaginativo complementario” (“*supplementary image-content*”) [*ergänzenden Bildinhalt*],¹⁹ “presentación” (“*presentation*”) [*Präsentation*],²⁰ o “pura exposición (del objeto) mismo” (“*pure self-presentation*”) [*reine Selbstdarstellung*].²¹ La siguiente discusión de la textura semántica habrá de centrarse sobre los modos de hablar más comunes, que son los incumplidos.

Comúnmente, la textura semántica del discurso involucra una aparición relativamente viva de *Bedeutung*, usada aquí para indicar “significado-de-palabra”, y una más tenue, menos viva aparición de conceptos, insertos en sus regiones semánticas.²² Parecería que, aunque esto pueda ser verdad en muchos actos de habla, usualmente ordinarios, no es el caso en usos del lenguaje más exploratorios, desde el discurso ficticio y poético, a través del filosófico (incluyendo el fenomenológico, como Husserl observa con frecuencia), hasta los vuelos del lenguaje que se encuentran en las metáforas y en la crítica y la teoría literaria. Uno piensa aquí en las muchas lecturas de Derrida y en acusaciones como las de Christopher Norris de que las teorías de Derrida difieren en mucho de “los deconstruccionistas” que con tanta frecuencia citan a Derrida.²³ Sospecho que fue el hecho de que Husserl se concentrara en las intenciones-de-significado cumplidas en las *Investigaciones lógicas* y en otros trabajos lo que le impidió ver esto y lo que provocó que lectores suyos tan astutos como Ricoeur pusieran reparos a su doctrina de la univocidad.²⁴ La univocidad no es un caso infrecuente, pero de ninguna manera es universal.

Además, uno está consciente a modo de horizonte de su *langue* mientras participa en la *parole*.²⁵ Un aspecto de la aparición de la *langue* es la propia competencia lingüística,²⁶ que aparece como conciencia de que “puedo” encontrar la palabra, la familiaridad que acompaña a una praxis sedimentada durante largo tiempo. Una familiaridad comparable, aunque sedimentada de manera distinta, acompaña nuestro conducir, leer, comer, etc. La propia competencia lingüística aparece como un estar situado dentro de un espacio semántico vasto y sin embargo altamente articulado, un espacio que (usualmente) es amistoso, familiar, listo-para-ser-dicho (o listo-para-ser-escrito, etc.).²⁷ De cualquier manera hay momentos en que el sentimiento de familiaridad

que uno tiene en su espacio semántico se pone a prueba. Todos tenemos momentos en que, por cualquier razón, experimentamos gran dificultad para expresarnos. El sentimiento de familiaridad puede volverse tenso cuando, por ejemplo, uno invierte tiempo y esfuerzo buscando en vano una palabra. En momentos como éste se siente la resistencia de la *langue* como un desafío a la propia competencia lingüística. La *langue* tiene su propia inercia, y por momentos uno no puede moverla, como si fuera una gran piedra. Esta textura semántica, debido a su inserción, a modo de horizonte, en el contexto, en la *langue*, y en la intención comunicativa, es distinta de, por ejemplo, la textura musical cuando uno busca una nota en una canción, o la textura geográfica cuando uno trata de recordar la ubicación de un lugar que no ha visitado por algún tiempo.

La textura semántica sitúa la búsqueda en la región ontológica de la sintaxis y la semántica, y dentro de la semántica, la intención es hacia una región semántica específica, un entretejido de lo sintáctico (un sustantivo, un adverbio, etc.) y lo semántico (una palabra-de-substancia, una palabra-de-color, etc.). El contexto semántico de la *parole* se entreteje con las estructuras de anticipación y rememoración de la búsqueda para acotarla a una región semántica particular (algunas veces, regiones).²⁸ La textura semántica puede aparecer de varias maneras. Algunas personas afirman que tienen vívidas imágenes mentales de palabras contra un fondo, otras tienen *Vorstellungen* acompañantes de objetos o de objetos en variadas relaciones. Personalmente nunca tengo tales imágenes mentales vívidas. Para mí, la textura lingüística toma la forma de morar en el espacio semántico, o en regiones limitadas de ese espacio, con sus ataduras a modo de horizonte al espacio semántico de la *langue* como un todo. La *langue* no aparece como un espacio semántico finito o cerrado, sino como un espacio viviente y dinámico.²⁹ Las palabras aparecen contra este telón de fondo del espacio semántico, como decimos a veces, “de la nada”, simplemente “vienen a la mente”.

¿Pero qué quiere decir precisamente la frase descriptiva “morar en el espacio semántico”? Después de todo las palabras no aparecen “de la nada”, sino desde dentro del espacio semántico. Las metáforas espaciales ayudarán a proveer aquí una descripción más concreta. Como la percepción espacial, morar en el espacio semántico es relacional —cada sentido aparece en relación con sentidos relacionados tanto en cercanía de significado como en contraste de

significado, así como en la percepción espacial un objeto temático tiene sus márgenes espaciales más cercanos y más remotos.³⁰ A diferencia de la percepción espacial común, los significados no tienen “bordes” claramente recortados; los significados relacionados se mezclan unos con otros de tal manera que delimitarlos y separarlos con precisión requiere esfuerzo consciente. Como Descartes pudo darse cuenta, la claridad y la distinción (y por ello la univocidad de significado públicamente compartida en el sentido de Husserl) son rasgos del espacio semántico que se obtienen con dificultad. También, a diferencia de la percepción espacial, los significados en el espacio semántico no se presentan “en una perspectiva” (en *Abschattungen*); o aparecen “de golpe” o en sombreados con textura de matizadas relaciones de significados en la misma región semántica. Como en la percepción auditiva, las presencias semánticas pueden aparecer en “armonías”, cuando los significados relacionados se llaman unos a otros a la mente. Buscar una palabra puede provocar la constitución pasiva de sentidos relacionados de diferentes maneras a la palabra buscada. Tales relaciones pueden incluir la aparición de sinónimos, antónimos, homónimos, palabras que suenan de la misma manera, e incluso retruécanos y juegos de palabras. Sin embargo, las metáforas perceptuales usadas al describir la experiencia del espacio semántico no deben ser tomadas con mucha literalidad. El espacio semántico es, en el sentido de Platón, un reino invisible, inteligible, que tiene su propio modo único de aparecer. La *Besinnung der Erlebnis* no está limitada a los significados lingüísticos, pero cuando lo está, la presencia de la *langue* en el modo del horizonte provee de una textura semántica única, una correlación de conceptos con *Bedeutungen* establecidos que suministra una presencia semántica más concreta. (La presencia vívida de regiones semánticas sería imposible, por supuesto, si el nominalismo fuera verdadero. Esta presencia proporciona evidencia fenomenológica de que el nominalismo tiene que ser falso,³¹ y por eso sirve como una contribución a la investigación de los universales.)

El espacio semántico aparece como una multiplicidad sin solución de continuidad de significados articulados y, por ello (al menos en principio), lingüísticamente articulables.³² Cuando “aparecen” significados nuevos es imposible determinar fenomenológicamente si se han creado regiones semánticas nuevas por el esfuerzo intencional humano (creación), o si se ha encontrado una nueva región semántica que, en algún sentido, pre-existía

(descubrimiento).³³ La fenomenología evita estas afirmaciones causales en favor de las descripciones constitucionales. La tesis epistemológica y ontológica crucial consiste en que una vez que este significado aparece, se anuncia como independiente de ésta o de cualquiera aparición particular: “el significado signitivo involucra un juego de idealidades que están ellas mismas situadas dentro de la historia del discurso y la acción [...] el significado signitivo es soportado por el recuerdo y la repetibilidad”.³⁴ Pudiera ser también atemporal —o, como prefiere Husserl, omnitemporal (*Allzeitlichkeit*)—³⁵ porque aparece como un objeto independiente de este o de cualquier acto particular de captarlo. Este es el sentido en el cual Husserl pensó —con buena razón— que había descubierto una forma de evidencia apodíctica disponible para un ego trascendental-intersubjetivo falible.³⁶ El espacio semántico es completamente intersubjetivo. Aprendemos a desenvolvemos en este espacio mediante la praxis comunicativa:

Siempre hay un elemento de publicidad en la actividad lingüística, porque hago interno lo que otros están haciendo, y esta dimensión de “alguien más” nunca se elimina en el habla; incluso cuando me hablo a mí mismo, engendro en mí una diferencia mínima entre orador y audiencia... incluso cuando nos decimos cosas a nosotros mismos estamos ensayando tentativamente la aserción como para ser dicha para otros; describimos las cosas como habrá de encontrarlas cualquiera que vaya a mirarlas.³⁷

Debe notarse que la experiencia de morar en el espacio semántico involucra un juego de presencia y ausencia.³⁸ La concepción estructuralista de que los significados son simplemente contrastes estructurados es fenomenológicamente falsa;³⁹ una vez más, esto arroja luz sobre el problema de los universales. Encontrar un significado es en cierta forma estructuralmente similar a encontrar un objeto en el espacio. Las regiones semánticas están presentes hasta cierto punto de la misma manera que las regiones espaciales, incluyendo un área más enfocada con horizontes ensombreciéndose. De la misma forma en que los ojos pueden dejar de enfocar un área espacial para concentrarse en otra, la mente puede cambiar activamente su foco semántico. Por ejemplo, uno puede cambiar de una palabra o concepto de color a palabras o conceptos estrechamente relacionados (incluyendo colores similares, colores contrastantes, colores complementarios, etc.) con o sin imágenes acompañantes. De igual modo,

tal como las regiones del espacio se imponen súbitamente a nuestra atención (como cuando una pelota rueda enfrente del coche en que vamos), los significados pueden venir a nuestra atención en constitución pasiva. La presencia semántica puede compararse también a la presencia emocional —puede ser tan enérgica como para interferir con la propia sensación (como cuando la concentración de un soldado en la libertad o la lealtad le permite ignorar las dificultades físicas inmediatas), y puede ser tan ligera y sutil como para ser casi imperceptible (como cuando uno habla libre y cómodamente). Así, las afirmaciones de Hume de que “todas nuestras ideas o percepciones más débiles son copias de nuestras impresiones o percepciones más vivas”, y de que “todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un ligero dominio de ellas”, son fenomenológicamente falsas.⁴⁰ Esto abre un espacio para la experiencia de los universales en la intuición eidética. La presencia semántica está imbuida de la ausencia de otras presencias semánticas. Por su misma naturaleza, el espacio semántico nos presenta con lo ausente; involucra una distancia respecto del objeto, rasgo, relación, etc., con el que trata.⁴¹

No debe uno quedarse con la impresión de que el espacio semántico está limitado por la *langue*. Hay capas de significado vivencial, *Besinnung*, que nunca son capturadas en el lenguaje.⁴² El hecho de que la competencia semántica incluya el ser capaz de decir cosas nuevas es evidencia de la textura abierta de la *langue* y su parcial inclusión en una esfera semántica más amplia.⁴³ No obstante, cualquier *Bessinnung der Erlebnis* puede, al menos en principio, ser puesto en palabras, así sea de manera inadecuada; ése es el poder de la competencia semántica y la textura abierta de cualquier *langue* dada. Por supuesto, algunos realizan esta competencia en mucho mayor medida que otros.

Buscar una palabra exhibe el fenómeno del “pre-tener”, que no es exactamente lo mismo que la anticipación. Cuando se busca una palabra uno no confronta, por así decirlo, todo el tiempo vivencial, o incluso el corpus entero de la lengua inglesa (japonesa, alemana, etc.). Más bien, la búsqueda está limitada a una región semántica particular o a la relación de varias regiones semánticas. La anticipación, por otro lado, anticipa un pedazo de la totalidad del tiempo vivencial no necesariamente relacionado con el lenguaje. La búsqueda no sólo está delimitada gramatical y semánticamente; también está delimitada contextualmente tanto por lo que uno acaba de decir o escribir como

por lo que uno intenta decir o escribir en seguida. Buscar palabras está por eso pre-estructurado por el contexto lingüístico, y si la búsqueda de palabra se frustra o se tarda mucho, este contexto lingüístico se vuelve más y más manifiesto; por ejemplo, pueden aparecer otras palabras más o menos estrechamente relacionadas. Adicionalmente a los contextos gramaticales y semánticos, hay también horizontes de relevancia. En todos los casos hay un horizonte social que se relaciona con la audiencia que el discurso supone, y los obligados horizontes retóricos, incluyendo exigencia, *ethos* y *pathos*. También hay horizontes más específicos. Por ejemplo, en una clase en un aula hay horizontes pedagógicos, que pueden incluir horizontes de ejemplaridad y de paradigma, o el horizonte de esforzarse por captar el sentido de la pregunta de un estudiante para mejor responderla. La pre-estructura del buscar una palabra incluye la intención comunicativa de alcanzar a una audiencia y de decir algo acerca de algo. Así, la pre-estructura incluye rasgos de la praxis discursiva de la acción comunicativa.⁴⁴ El pre-tener del buscar una palabra incluye la propia intención hacia la situación propia y la audiencia (por ejemplo, estando enojado uno puede escoger palabras para lastimar a su interlocutor). Esto afecta nuestra selección de palabras, como Habermas señala al distinguir la “acción estratégica” de la “acción comunicativa”.⁴⁵ El evento de buscar una palabra es parte del evento comunicativo,⁴⁶ y como tal su pre-tener está enraizado ontológicamente en la comunidad discursiva así como en el ego que busca la palabra.⁴⁷ De esta manera el pre-tener de la palabra buscada es parte de la textura ontológica del discurso —alguien que dice algo acerca de algo a alguien en la praxis comunicativa.⁴⁸

El grado de cumplimiento y/o frustración que acompaña la búsqueda de palabras depende, por supuesto, del éxito que uno tenga en encontrar la palabra “correcta”. Encontrar la palabra correcta puede ser un aspecto de un concepto crítico de la verdad, en el cual la opinión se sintetiza con “el significado en su plenitud” (*Richtigkeit*), como un resultado del análisis crítico o la reflexión crítica.⁴⁹ A veces uno se ve forzado a usar una palabra que se anuncia por sí misma como “no exactamente la correcta”, en cuyo caso la intención propia se cumple sólo parcialmente. En esos casos una parte de la intención propia consciente —e inconsciente— continúa buscando la palabra “correcta”. La evidencia fenomenológica del esfuerzo inconsciente es la experiencia de tener la palabra “correcta” que súbitamente aparece a la conciencia cuando uno había

dejado de esforzarse conscientemente. (Esto es similar a despertar a la mitad de la noche con la solución a un problema que eludió el esfuerzo consciente y en vigilia.) A veces uno encuentra justo la palabra correcta, y la intención se cumple completamente. Con frecuencia este cumplimiento no es ninguna forma de conciencia perceptual o imaginativa; puede ser una textura semántica clara y distinta, que involucra la plena interrelación de concepto, palabra, intención práctica, etcétera. Luego está el caso en el cual, a pesar de los esfuerzos propios, la intención se mantiene incumplida y uno se ve forzado a “hablar alrededor” de la idea que quiso expresar. Si uno sigue esta táctica, la palabra correcta con frecuencia surge mientras uno habla alrededor de ella. En esos casos uno está consciente de morar (en parte “inconscientemente”) en una región semántica particular, una región que uno sabe (o al menos cree) que es el espacio semántico dentro del cual reside la palabra “correcta”.

3. Buscar una palabra específica

Al buscar una palabra específica, las anticipaciones y rememoraciones propias son especialmente distintas, mientras que siguen estando hasta el momento incumplidas. El caso es análogo al de anticipar una nota en una melodía algo familiar o al de buscar un objeto que uno sabe que está en el armario de la sala. Al menos al principio, por lo común uno anticipa una recuperación veloz de la palabra “correcta”, guiado por su ubicación semántica en la rememoración. Debido a que la palabra buscada es muy específica, la búsqueda involucra una ubicación estrechamente estructurada en la rememoración. Es como si las palabras ya dichas condujeran a tiempo directamente justo hacia la palabra “correcta”. Cuando surge una palabra “incorrecta”, o cuando uno no parece encontrar la palabra, uno está agudamente consciente de este enfoque en la rememoración y en una presencia anticipacional intensificada del futuro inmediato del discurso. A veces decimos: “Esa no es la palabra correcta” o “Tengo la palabra en la punta de la lengua”.⁵⁰

La textura semántica es de una llana familiaridad, al menos al comienzo. Se siente que la palabra está “ya ahí”, a menos que el fracaso prolongado de la búsqueda conduzca a la frustración y a sentir la inercia de la *langue*. Incluso donde uno espera encontrar la palabra “correcta”, la inserción en los horizon-

tes exhibe una amplia variedad de matices semánticos textuales. Algunas veces uno no trata de traer a la mente la palabra propia, sino la palabra de otro autor o hablante. Buscar “la palabra de otro” es diferente de buscar “la propia palabra”. Hay mayor grado de distanciamiento en el caso de las palabras de otro.⁵¹ La naturaleza pública de la textura semántica es tal que incluso cuando se busca la palabra propia uno busca “la palabra que cualquiera usaría para hacer esta afirmación”, y por eso incluso aquí hay algo de distanciamiento.

Al buscar una palabra específica, uno se concentra en un sector del espacio semántico definido y estrecho, prefigurado por la rememoración y el contexto discursivo; las palabras propias están conduciendo precisamente a *esta* palabra. El sentimiento de su “conveniencia” está ahí en la anticipación incluso antes de que la palabra aparezca. Cuando la palabra incorrecta aparece choca con esta “conveniencia” y se *siente* equivocada, a la vez que se experimenta una intención incumplida —o, si la palabra que aparece se encuentra en la “región semántica” de la palabra buscada, una intención parcialmente cumplida, como cuando uno sale con una palabra de color no-exactamente-correcta para un artículo de vestir.

El pre-tener de la palabra sobresale de manera distinta; uno tiene la sensación de estar llevando a cabo una búsqueda muy “cerrada”. Dicha búsqueda a veces es acompañada por la aparición de lo que uno cree que es una parte de la palabra.⁵² Esto puede tomar la forma en la que uno dice “Sé que comienza con ‘b’”, o “Sé que tiene dos sílabas”. (Por supuesto, uno puede estar equivocado en tales creencias.) A veces uno recuerda el lugar y/o el tiempo en que tuvo su primer encuentro con la palabra, como al recordar un libro o una conferencia en la que se encontró con ella por primera vez (la fuente experimental próxima de muchas notas al pie de página). De vez en cuando, aparecen palabras relacionadas, tales como sinónimos o antónimos, u otras palabras usadas en el contexto del primer encuentro que se tuvo con la palabra.

Es al buscar una palabra particular cuando el cumplimiento de la intención puede ser máximamente completo. Todos experimentamos este cumplimiento cuando encontramos la mismísima palabra que buscamos, a veces acompañado por la emoción de regocijo, por ejemplo, en casos en que la palabra fue buscada en un contexto social muy importante. Cuando las propias anticipaciones se frustran en una búsqueda de esa índole uno se siente doblemente frustrado, precisamente porque “sabe que sabe” la palabra *correcta*. Esta frus-

tración de incumplimiento o cumplimiento parcial parece que se incrementa según el grado en que uno siente que su búsqueda es “cerrada”. El nivel de frustración también es afectado por la exigencia retórica del discurso. A veces se siente que es muy importante hablar de una manera precisa para construir *ethos*, fomentar *pathos* y hacer la aseveración que se quiere hacer. Ocurren ejemplos de esta clase de búsqueda de palabra durante discursos políticos importantes o cuando se discute con un ser querido. En el primer caso, uno puede estar llevando a cabo una “acción estratégica” de Habermas, mientras que en el segundo caso uno puede estar llevando a cabo una “acción comunicativa”. En otros casos la frustración puede ser bastante ligera, por ejemplo, cuando en una conversación informal uno termina usando un sinónimo en lugar de la palabra buscada. En este caso, aunque se incumple la intención original, la cercanía semántica del sinónimo cumple parcialmente el intento comunicativo. Con frecuencia incluso la negación de un antónimo de la palabra buscada será en esos casos suficiente.

El hecho de que uno piense con frecuencia en los sinónimos con insatisfacción muestra que las palabras son diferentes de los conceptos, que los conceptos moran en espacios semánticos entretnejidos, mientras que las palabras disciernen esos espacios más distintivamente. Por ejemplo, si uno está buscando la palabra “derecho” [“*right*”] y piensa en la palabra “correcto” [“*correct*”] (u “opuesto de izquierdo” [“*opposite of left*”]) no queda satisfecho, aun cuando (en la mayoría de los contextos) estas palabras pueden ser usadas de manera intercambiable precisamente porque significan la misma cosa, recogen el mismo concepto.⁵³ Esto parece sugerir que los conceptos universales no pueden ser explicados por el nominalismo o el estructuralismo.

No debe confundirse el cumplimiento de una intención de encontrar una palabra con el contenido fenomenológico de una intención lingüística. Es en este segundo contexto en el que Husserl formula su regla $i + s = 1$. Cumplir la intención de encontrar una palabra no involucra normalmente el cumplimiento del significado de la palabra en la intuición perceptiva o imaginativa, sino *encontrar la palabra*, esto es, hablar la palabra buscada, acompañada por una intención del sentido dentro del contexto de la textura semántica del propio acto discursivo. Sólo en circunstancias muy restringidas los dos rasgos fenomenológicos ocurren simultáneamente. Tales circunstancias incluirían, por ejemplo, el testimonio de un escrupuloso testigo en un juicio, un artista o un

arquitecto hablando de su trabajo, un decorador de interiores visualizando un conjunto para un cuarto mientras se lo relata a un cliente, o un jardinero planeando un jardín en soliloquio.

4. Buscar una palabra que convenga a un concepto

A veces, en nuestra acción discursiva no buscamos una palabra particular, sino una palabra que convenga a un concepto. Frecuentemente más de una palabra bastará para expresar el concepto deseado. Las estructuras de anticipación y rememoración de tal búsqueda están menos concentradas que cuando se busca una palabra particular; se amplía el espacio semántico un poco más, admitiendo sinónimos, negaciones de antónimos y expresiones de un mayor radio de vigilancia, y por eso uno puede experimentar que los aspectos temporales de la búsqueda son más relajados y abiertos. Por supuesto, la intención comunicativa puede tener mayor o menor precisión; a veces deseamos expresar justo el concepto “correcto” en justo la palabra “correcta”, y a veces estamos dispuestos a decidirnos por una expresión más o menos precisa de una región semántica particular, y esta intención comunicativa afecta los rasgos anticipacionales y de rememoración del acto lingüístico.

En estos casos la textura semántica es, hablando relativamente, más relajada, “ampliada”, menos demandante que en los casos en que se busca una palabra particular —incluso en los casos en que uno busca una expresión conceptual bastante precisa. La acción puede ser comunicativa o estratégica, intensa o informal, pero la estructura intencional en conjunto es la de una búsqueda menos-estrechamente-definida. El concepto puede ser expresado en varios *Bedeutungen*, de la misma manera en que una proposición puede ser expresada en varias oraciones. En casos como este hablamos de tratar de transmitir una idea o un sentido, más que una palabra particular. Estos casos frecuentemente se acompañan de expresiones tales como “si sabes a lo que me refiero” o “para decirlo de alguna manera”. Dichas locuciones son las huellas “públicas” de nuestra intención “privada”.⁵⁴

La textura semántica del conocimiento de conceptos tiene lugar a través de una combinación de aprendizajes: de uno mismo, de los otros, del mundo, y de la(s) propia(s) lengua(s) materna(s). Ciertamente la experiencia humana no

está limitada o circunscrita por la *langue* que uno aprende. Todos luchamos con sentimientos e ideas para los cuales tratamos en vano de encontrar una adecuada expresión lingüística.⁵⁵ Un beso, o un ramo de flores, pueden decir tanto acerca del amor o de la pasión como un soneto —a veces más (especialmente si uno no es poeta). Tener meramente un concepto ante la propia conciencia de la textura semántica no basta para una intención comunicativa. Uno puede saber lo que quiere decir pero no cómo decirlo, cuando se quieren dar malas noticias a un amigo. Usualmente este esfuerzo es más sutil y más difícil que buscar una palabra particular. Los conceptos y las palabras no se ponen en fila por parejas o en dobles hélices. Hay una gran cantidad de juego entre concepto y palabra —tanto que a veces no hay una palabra en la propia *langue* para un concepto particular. Esto es cierto en especial, aunque no únicamente, respecto de las metáforas. La migración a través del espacio semántico puede estirar las fronteras conceptuales sin provocar la clase de ruptura lógica del espacio conceptual que describe la teoría de la tensión de Ricoeur sobre la metáfora.⁵⁶

Un aspecto del espacio y la textura semánticos admite una discusión más completa. El lenguaje es comúnmente llamado “lineal” debido a la forma en que es puesto en papel (piedra, etc.). Pero si nos atenemos a la fenomenología de la textura semántica, tenemos que hablar de regiones semánticas, suscitando metáforas espaciales tridimensionales (para no mencionar la cuarta dimensión del tiempo, que también juega un papel). Incluso estas metáforas no capturan la complejidad de la textura semántica. En lugar de ello, algo más parecido al hiperespacio, que exige un análisis vectorial n-dimensional, parece más apropiado. Un ejemplo nos será aquí de ayuda. Si uno menciona París a varios individuos, aunque la mención traiga a la mente en la audiencia la denotación unívoca “capital de Francia”, puede evocar connotativamente una amplia variedad de respuestas semánticas. Una persona puede imaginar un mapa de Europa, otra la torre Eiffel, otra el ambiente romántico, y otra más un incidente particular en el que participa un mesero grosero. Tal imaginación puede aparecer con o sin representaciones figurativas que la acompañen. Sin duda, estas respuestas semánticas no residen estrechamente juntas en ningún espacio semántico tridimensional imaginable, ni aparecen como cuentas en un cordón lineal.

El pre-tener del buscar una palabra que convenga a un concepto es “más relajado” que el pre-tener del buscar una palabra particular, pero más “ceñido”

que el de buscar un concepto. Tener un concepto en mente abre un poco la región semántica de la búsqueda, sin recaer necesariamente en la “única palabra que conviene al concepto”. Esto es similar a buscar en el espacio un objeto en un cuarto o en una casa, en lugar de hacerlo en el cajón de un tocador o en un armario. Los conceptos casi siempre pueden expresarse en miles de formas. Las excepciones son conceptos estipulados de un cálculo como los de la lógica formal y los de las matemáticas, y ciertos conceptos científicos que están bien definidos a través de su inserción en la teoría y la praxis científica (por ejemplo, masa, aceleración, inercia, capital, anticipación).⁵⁷ Sin embargo, el pre- tener de la palabra que conviene al concepto es afectado por varios “apremios”, incluyendo los apremios de a) la región semántica del concepto, b) la gama de palabras disponibles de la *langue* que se relaciona —en contexto— con esa región semántica, y c) la praxis comunicativa relevante en la cual uno está hablando, incluyendo la intención comunicativa. Uno puede emplear la acción estratégica para evitar que el público se percate de los horrores de la guerra expresando el concepto de civiles inocentes asesinados por nuestros soldados como “daño colateral”. Uno puede tratar de construir *ethos* refiriéndose a la propia educación como “clásica” o como “bastante buena”, dependiendo del cálculo que haga uno sobre el refinamiento de su audiencia. En ocasiones, para expresar humor incluso escogemos una palabra inapropiada, como en “Antes no podía ni pronunciar ‘fenomenólogo’ y ahora yo somos uno de ellos”.

El cumplimiento que ocurre cuando uno busca una palabra que convenga a un concepto difiere del que ocurre cuando uno busca una palabra particular. En el incumplimiento la frustración es, *caeteris paribus*, menos frustrante que al buscar una palabra particular porque la búsqueda en la región semántica no es tan “cerrada.” En muchos casos, encontrar una palabra que exprese un concepto diferente en una región semántica estrechamente relacionada bastará para procurarle a uno una intención parcialmente cumplida. En el cumplimiento uno encuentra más “una palabra oportuna” que “la (única) palabra correcta” y por eso la textura del cumplimiento es diferente de la que se invoca al buscar una palabra particular. En aquellos casos en que se encuentra una palabra que de manera única conviene a un concepto estrechamente definido, la textura del cumplimiento se acerca más a la del cumplimiento al encontrar una palabra particular buscada. El cumplimiento de encontrar una palabra

que conviene a un concepto tiene por lo general como resultado la presencia a la conciencia tanto del concepto como de la palabra, presentados ambos en una relación de “conveniencia”.

5. Buscar un concepto

La estructura anticipacional del buscar un concepto difiere de la de buscar una palabra particular o una palabra que convenga a un concepto. La presencia de una búsqueda futura exitosa es menos distinta, y disminuye la confianza en el cumplimiento exitoso de la intención propia. La guía que da la rememoración no está tan bien determinada, y abarca una región semántica más amplia.

La textura semántica es tal que el enfoque semántico que uno tiene es más nebuloso. Se revisa una región semántica más amplia, aun sin pensar o esperar una palabra particular de la propia *langue*. Lo que aparece en la búsqueda es el armazón semántico de los conceptos disponibles a través de la *langue*, más que las palabras de la *langue*. Aquí la propia conciencia se dirige más a los conceptos que a las palabras. En algunos casos, la aparición de una palabra de hecho interrumpe la búsqueda, al estar atada a un concepto distinto del que es buscado. En otros casos puede aparecer una variedad de palabras candidatas, haciéndose necesaria una elección de términos. Tal búsqueda puede expandir la *langue* si uno se ve forzado por el contexto semántico a discernir un espacio conceptual extraño o incluso nuevo:

Siempre es posible romper con la presión del lenguaje y darse cuenta de aspectos que los otros quizá no vean, aspectos que no han sido aún institucionalizados en el lenguaje.⁵⁸

Buscar un concepto es más abstracto que buscar una palabra. Mientras más amplia sea la región semántica en que se busca, menos claros y distintos son los objetos de la intención semántica, más o menos como cuando se mira a través de los lentes de unos binoculares ligeramente desenfocados. Dichas búsquedas se acompañan a veces de expresiones tales como: “¿Qué estoy tratando de decir?” o “No estoy completamente seguro de cómo plantear esto”, o “No estoy exactamente seguro de lo que quiero decir”.

El pre-tener del buscar un concepto es más indistinto, abstracto y nebuloso que el pre-tener del buscar una palabra. Su textura es abierta y con frecuencia tenue y tentativa. El pre-tener es menos signitivo y más eidético que en el caso de buscar una palabra. Esto vale incluso para los que no son fenomenólogos: cuando uno busca un concepto está lidiando directamente con *eidei*; aquí una mora más en universales que en expresiones lexicalizadas. Por supuesto, éstas aparecen con mayores o menores grados de claridad. Aquí uno puede de hecho sentir que está esforzándose para rebasar la *langue*, para encontrar algo verdaderamente nuevo que decir.

El cumplimiento del buscar un concepto no necesita en absoluto tener como resultado el hallazgo de una palabra. A veces decimos: “Sé lo que quiero decir, pero no puedo encontrar las palabras”. En tales casos uno encuentra un concepto pero es incapaz de encontrar una palabra apropiada para expresarlo. Los neologismos aparecen con frecuencia en esas coyunturas en el discurso. Uno puede morar con las *eidei* sin una atadura a una palabra particular que aparezca. Sobra decir que una vez que un concepto ha sido localizado, en la mayoría de los casos una palabra o una expresión apropiada a ese concepto se aparece rápidamente a la conciencia. La fenomenología está llena de ejemplos de neologismos (protención, desalejamiento, estar-en-el-mundo) y palabras o expresiones que se usan en sentidos nuevos (con frecuencia colocadas entre comillas para indicar dicho uso, por ejemplo, “sujeto”, “ego”, actitud “ingenua”). Esos ejemplos indican la complejidad de las relaciones entre vivencias, conceptos y expresiones ya bien establecidas,⁵⁹ y dichas relaciones no son estáticas, sino vivenciales y dinámicas.⁶⁰ Cuando uno simplemente no puede encontrar un concepto apropiado, tiene una intención completamente incumplida. Por lo común es a partir de este contexto que uno comienza a buscar conscientemente una metáfora. La *langue* y su fondo conceptual han resistido a nuestro empeño, y elegimos mostrar nuestra maestría sobre la *langue*.⁶¹

6. Buscar una expresión metafórica

A veces no meramente buscamos una palabra o una palabra que convenga a un concepto o incluso un concepto; a veces nos disponemos intencionalmente a encontrar una expresión metafórica. Al hacerlo estamos usando el espacio

semántico de nuestra *langue* para crear un elemento nuevo dentro o más allá de dicho espacio. Como lo plantearon Lakoff y Johnson: “así, una metáfora funciona cuando satisface un propósito, a saber, entender un aspecto del concepto”.⁶² La idea de *usar* el espacio semántico es importante. Lakoff y Johnson⁶³ señalan que “la metáfora es en primer lugar una cuestión de pensamiento y acción y sólo derivadamente una cuestión de lenguaje”. Nos volvemos hacia la búsqueda de expresiones metafóricas cuando, en nuestra experiencia, deseamos expresar algo que no sabríamos cómo expresar usando nuestro conocimiento de la *langue*.⁶⁴ En estos casos tenemos una sensación intensificada del espacio semántico, y con frecuencia un tipo de frustración muy especial, ya que creamos metáforas en primer lugar para expresar cosas importantes.⁶⁵ Parte de su importancia es su novedad (al menos para nosotros), y el sentimiento de necesidad de expresar esta novedad a los otros.⁶⁶ Simplemente no podríamos funcionar completamente como seres humanos sin metáforas.⁶⁷

Al buscar una expresión metafórica, las estructuras de anticipación y rememoración constriñen de manera todavía más holgada que al buscar un concepto. Aquí, la búsqueda es muy abierta, sin ser completamente libre. Las coacciones semánticas de la rememoración son menos exigentes, lo que da como resultado una búsqueda “más amplia”. La anticipación no está ni remotamente tan asegurada como cuando se busca una palabra particular o una palabra que convenga a un concepto, precisamente porque uno no puede estar seguro desde el principio de que en efecto encontrará una expresión metafórica apropiada. En este sentido, la anticipación es más bien como la anticipación al escuchar una canción que no nos es conocida o al caminar alrededor de un objeto que no conocemos; hay un contenido determinado para la anticipación, pero es bastante indistinto y relativamente no vinculante. Uno está dispuesto a “invertir más tiempo” en buscar una metáfora.

La textura semántica involucrada al buscar una expresión metafórica es muy diferente de la involucrada al buscar una palabra particular, una palabra que convenga a un concepto, o un concepto. Aquí se impone una clase muy especial de exigencia a la competencia lingüística propia. En esta búsqueda está presente una notable libertad para reelaborar la *langue*. Esta libertad aparece incluso cuando uno se siente frustrado y relativamente fracasado en dar con una expresión metafórica. Esta experiencia de libertad es evidencia fenomenológica de que, aunque constreñidos por nuestra *langue*, todavía esta-

mos en alguna medida a cargo de nuestra *parole*.⁶⁸ El lenguaje no habla al hombre. El hombre habla el lenguaje y tiene la habilidad de cambiar el lenguaje con su hablar.⁶⁹ De acuerdo con Ricoeur,⁷⁰ es “el proceso metafórico el que puede decirse que genera todos los campos semánticos”. Además, esta experiencia muestra la irreductibilidad del ego trascendental intersubjetivo en su papel en el discurso y la acción comunicativa. Por supuesto que uno habla de algo a alguien, pero al mismo tiempo, *uno* habla.⁷¹ La textura semántica de buscar una expresión metafórica contiene una paradoja esencial, pues se usan las reglas y coacciones de la *langue* para abrirse paso a través de esas reglas y coacciones —sin destruirlas o quitarlas. Uno siente las coacciones como lazos que deben romperse, como inercia semántica que hay que vencer. Es aquí donde la competencia lingüística se muestra más plenamente. La textura semántica es una textura de fijeza y flexibilidad al mismo tiempo. Lo fijo son las coacciones sentidas de la *langue*, cuyas regiones en el espacio semántico han sido esculpidas por las necesidades, preocupaciones y aspiraciones de nuestros antepasados lingüísticos. Nuestro lenguaje está tan atado a los mundos naturales y culturales que las coacciones sobre nuestro significar son tan fuertes como las coacciones sobre nuestro movimiento. La humanidad aprendió a volar con mucho gasto de tiempo, vida, trabajo e ingeniosidad. De la misma manera, nuestra *langue* es el resultado de mucho trabajo y sacrificio.⁷² Buscar una metáfora es difícil porque uno está tratando de articular algo que quizá no ha sido expresado por nadie en los miles de años que pasaron en el desarrollo de nuestro lenguaje. Las regiones semánticas comienzan a aparecer distorsionadas de una forma que recuerda los cuartos que distorsionan la percepción en los parques recreativos. Por eso una parte de la textura semántica del buscar una expresión metafórica es un reconocimiento de la singularidad propia y de la singularidad de la situación que lo condujo a uno a “entremeterse con” su *langue*. Los poetas, sobre todo, están conscientes de su singularidad —y también de su responsabilidad para con la *langue*. Rara vez las metáforas son creadas arbitrariamente, pero usualmente se lucha por conseguirlas en instancias importantes de praxis comunicativa —donde uno debe decir “lo correcto” aun cuando no exista todavía. La finitud y la fragilidad de la humanidad aparecen en la búsqueda de una metáfora.

Y sin embargo también hay flexibilidad, poder, competencia semántica. El ego está consciente (en algún nivel, por lo menos) de que el hombre domi-

na el lenguaje de la misma manera en que domina el vuelo. No pueden cambiarse las reglas de la naturaleza —pero pueden ser aprendidas y superadas, al menos en cierta medida. De la misma manera, las reglas de la *langue* tienen que ser aprendidas si uno quiere producir expresiones metafóricas. Éstas no pueden ser creadas enteramente “de una pieza”, sino que deben ser arrancadas de las regiones lingüísticas y conceptuales que ya existen. El poder de la competencia lingüística propia aparece de distintas maneras, desplegándose desde el “Eureka” de una metáfora exitosa y el consiguiente sentimiento de poder sobre la *langue* hasta la humillación ante el poder y la inercia de la *langue*, cuando uno, para su frustración, no puede cumplir la intención de formular una expresión metafórica.

El pre-tener en el buscar una expresión metafórica es todavía más abstracto y tenue que cuando se busca un concepto. Al buscar un concepto normalmente uno está en armonía con su *langue*, mientras que al buscar una expresión metafórica uno está consciente de las limitaciones de la *langue*, uno lucha con la *langue* para actualizar una libertad semántica que por lo común se mantiene tácita en la *parole*. Con frecuencia no está uno seguro de su éxito futuro. Se suele decir cosas como: “¿Cómo podría uno decir esto?” O: “No hay ni siquiera palabras para lo que quiero decir”. Sin embargo, el pre-tener se acompaña (en algún nivel y hasta cierto punto, sin duda) con una probadita anticipada del cumplimiento de la propia intención. Esa es la naturaleza de una intención. En el caso de buscar una expresión metafórica, uno está consciente (de nuevo, hasta cierto punto) de que uno *puede* “decir las cosas en nuevas palabras”. Todos tenemos experiencia de gente que crea expresiones metafóricas. Esta es una parte esencial de aprender un lenguaje, de adquirir competencia lingüística. Los niños lo hacen. Incluso los chimpancés lo han hecho.⁷³ Como resultado de este proceso de adquisición de competencia lingüística, la reacción normal ante una intención incumplida de buscar una expresión metafórica es un sentimiento del fracaso *propio*, más que del fracaso de la *langue*. Decimos: “Simplemente no puedo ponerlo en palabras”, en vez de: “El inglés no sirve para este caso”.

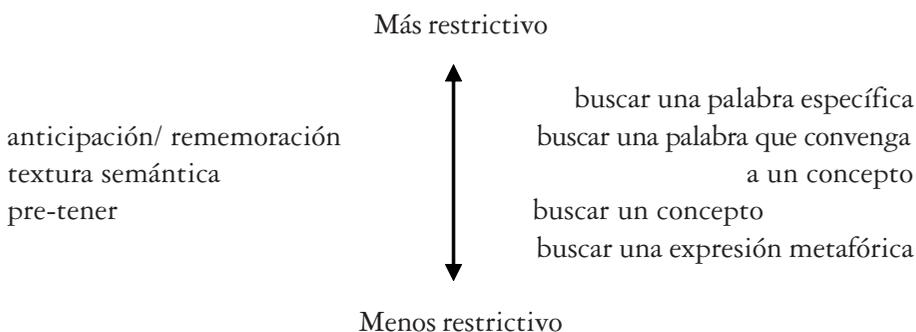
El cumplimiento en el buscar una expresión metafórica es, cuando tiene éxito, una conciencia de una palabra o frase nueva, y en algunas ocasiones también de una nueva confluencia de conceptos. La metáfora resultante es sentida más como “apropiada” que como “correcta”. En tales casos uno está

consciente, como parte de su competencia lingüística, de la libertad del ego. Con frecuencia se presenta un sentimiento de satisfacción y de logro, de haber superado con éxito la inercia y la resistencia de la *langue*. Por otro lado, cuando falla la búsqueda de una expresión metafórica uno está consciente de la limitación de la propia competencia lingüística y de las limitaciones de la *langue*. Esto se siente como un doble fracaso.

7. Conclusión

Hemos encontrado que, a pesar de la usual falta de cumplimiento de intenciones sensoriales o imaginativas, hay una gran variedad de fenómenos involucrados en la búsqueda de palabras. Las estructuras de anticipación y rememoración, la textura semántica, y el pre-tener se fueron gradualmente haciendo menos restrictivos al irnos desplazando de buscar una palabra específica, una palabra que conviene a un concepto, buscar un concepto, y buscar una expresión metafórica.

Estos hallazgos pueden resumirse con el siguiente esquema:



La experiencia de buscar palabras exhibe una textura semántica vívida y compleja, una textura que toma diferentes formas en momentos diferentes, mientras que permanece en el mismo espacio semántico global, un espacio que exhibe similitudes y diferencias con el espacio físico. El espacio semántico tiene regiones, pero sus objetos no aparecen de un solo lado como lo hacen los objetos físicos desde una perspectiva visual; los conceptos aparecen más bien

“todos a la vez” como lo hacen los números y las formas lógicas, sin necesidad de “triangulación conceptual” para obtener “una mejor vista” de ellos.

Se encontró que el espacio semántico está estructurado aunque tiene una textura abierta y es dinámico, y que debe extenderse más allá del lenguaje para incluir otras formas de experiencia significativa. Se encontró que el espacio semántico de la *langue* es abierto aunque está poseído de una fuerza de inercia ejercida por sus rasgos lexicalizados que están insertos en un espacio semántico más amplio de significados vivenciales. La competencia lingüística de los hablantes en la *parole*, que incluye, aunque no se limita a ello, la habilidad para crear regiones semánticas nuevas a través de la expresión metafórica, comprende la habilidad para moldear el espacio semántico en formas que se extienden más allá de las regiones lexicalizadas. Los conceptos de *langue* y de espacio semántico, y la “conveniencia” estructurada entre palabras y conceptos, introducen en el problema tradicional de los universales intelecciones fenomenológicas esenciales, intelecciones que merecen investigación posterior.⁷⁴ Se espera que esta discusión haya aclarado más la manera en que las intenciones signitativas funcionan concretamente en el discurso.

Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento por sus comentarios a los colegas del Congreso Japonés-Norteamericano de Fenomenología que tuvo lugar en Denver en octubre de 1998, y del Encuentro del Husserl Circle celebrado del 18 al 21 de febrero de 1999 en la Universidad de Memphis. Agradezco especialmente a Denny Bradshaw y a Steven Crowell por sus detallados comentarios. Gracias también a los editores de *Husserl Studies*, William McKenna y Dieter Lohmar, y a un crítico anónimo, por sus perspicaces sugerencias que, así lo espero, han mejorado la presente discusión.***

Notas

* Esta traducción se publica con el gentil permiso de la editorial alemana Springer. El artículo fue publicado originalmente en inglés en *Husserl Studies*, Vol. 20, Núm. 3, pp.

183-206. (Kluwer Academic Publishers, 2004), con el título “Signitive Intention and Semantic Texture”. [N. del T.]

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967, y J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1962.

2. E. Husserl, *Logical Investigations*, 2 vols., trad. J. N. Findlay, New York, Routledge & Kegan Paul, 1970, II, p. 732 (Hua XIX/2, p. 611; *Investigaciones lógicas*, trad. M. G. Morente y J. Gaos, 2 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 656). [En todas las citas de Husserl, añado la referencia a la versión española de la obra detrás de la referencia que hace el autor al tomo de la colección *Husserliana* (“Hua”). (N. del T.)]

3. *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 728 (Hua XIX/2, p. 607; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 653).

4. Para una fuente rica en descripciones relacionadas, véase Eugene Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Illinois Northwestern University Press, 1997. Publicado por primera vez en 1962.

5. Estoy en deuda con Lester Embree por sugerirme la expresión “*word seeking*” [“búsqueda de palabras”]. Véase también Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 64. [El autor utiliza en este y otros contextos similares dos expresiones, “*looking for*” y “*seeking*”, que aquí he traducido de una sola manera, como “buscar”. (N. del T.)]

6. Cuando enseño filosofía moderna, generalmente me dirijo a las explicaciones de Descartes, Locke y Berkeley o Hume sobre las “ideas generales”, y luego invito a mis alumnos a que “busquen ellos mismos” para ver cuál explicación es la correcta. Poco a poco he llegado a creer que la experiencia de algunos estudiantes se asemeja a una explicación, mientras la experiencia de otros alumnos se asemeja a otra explicación alternativa. Estoy convencido de que no todos experimentamos las “ideas generales” de la misma manera. Husserl parece haber admitido esta especie de discrepancia (aunque no en referencia al tema de las “ideas generales”) con su “ley de la constitución orientada”, ley que yo ampliaría mediante el tipo de análisis presentado aquí. Véase E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trad. Dorion Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 133-134 (Hua I, pp. 161-162; *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 200-202).

7. Véase Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, pp. 593-595 (Hua XIX/1, pp. 436-438; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, pp. 527-530) y H. P. Reeder, “Husserl and Wittgenstein on the ‘Mental Picture Theory of Meaning’”, *Human Studies*, Vol. 3, 1980, pp. 157-167. Como se verá más adelante, ocasionalmente Husserl sugiere un papel más importante para las *Vorstellungen* en la Sexta Investigación Lógica.

8. “Pedazos” en el sentido de la Tercera Investigación Lógica de Husserl: *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, Investigation III, § 17, pp. 467-469 (Hua XIX/1, pp. 272-274; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, pp. 415-416).

9. *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 716 (Hua XIX/2, p. 593; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 641).

10. “Two phenomenologists do not disagree” (en R. Bruzina y B. Wilshire (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Selected Studies in Phenomenology and Existential philosophy, 8, Albany, State University of New York Press, 1982, pp. 321-335), p. 329.

11. He escogido la frase neutral “textura semántica” para tener espacio para suplementar la discusión de Husserl acerca de la relación entre intención signitativa e intención intuitiva.

12. A veces, mientras se busca una palabra, una expresión metafórica “emerge” aun cuando uno no estaba buscando una metáfora. En esos casos, la anticipación normal de encontrar la palabra ya establecida correcta está presente, pero se frustra como tal.

13. Aunque hay casos donde uno trata de *recordar* una palabra, yo no categorizaría la búsqueda de palabras en general como un subconjunto del recordar, debido a las estructuras de anticipación y rememoración del discurso. Tratar de *recordar* una palabra interrumpe el flujo del discurso de una forma en que la búsqueda de palabras no lo hace.

14. En aras de la brevedad, de ahora en adelante me ocuparé de actos de habla, entendiendo que todo lo que se diga se aplica, *mutatis mutandis*, al escribir.

15. G. Lakoff y M. Johnson (*Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 117) sugieren que “entender tiene lugar en términos de dominios enteros de experiencia y no en términos de conceptos aislados”. Estoy usando la frase “región semántica” en un sentido que será explicado más adelante.

16. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trad. Fred Kersten, Edmund Husserl, Collected Works II, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, § 124, pp. 294-297 (Hua III/1, pp. 284-288; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 295-299). Véase también R. Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 115.

** Traduzco la expresión “*felt meaning*” como “significado vivido” porque creo que la traducción literal (“significado sentido”) da lugar en español a confusiones innecesarias. [N. del T.]

17. Véase Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*

18. Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 735 (Hua XIX/2, p. 615; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 659).

19. Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 733 (Hua XIX/2, p. 613; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 657).

20. Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 734 (Hua XIX/2, p. 613; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 658).

21. Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 734 (Hua XIX/2, p. 613; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 658). He entrecomillado estas palabras y frases en parte para mostrar las

limitaciones de la traducción de J. N. Findlay de las *Investigaciones lógicas*, y en parte para mostrar la propia riqueza de Husserl en cuanto a maneras de indicar el cumplimiento.

22. El plural aquí tiene la intención de consignar nuestra conciencia, por más tenue que sea en un momento dado, de la polisemia de las palabras. Véase P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Ft. Worth, Texas Christian University Press, 1976, p. 17.

23. Véase C. Norris, *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, especialmente los capítulos 1 y 2.

24. Véase C. E. Reagan, y D. Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Boston, Beacon Press, 1978, capítulo 7, "Existence and Hermeneutics", pp. 97-108.

25. Gendlin (*Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 128) advierte que, "de hecho, casi todos los símbolos significantes requieren la presencia, en una persona, de muchos, muchos significados o experiencias *relevantes*". Él relaciona esto con la experiencia pasada, el contexto y la relevancia.

26. Véase J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979, p. xviii. Véase también K. Müller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York, Compendium Publishing Co., 1992, que rastrea la noción de competencia lingüística hasta Schleiermacher (pp. 10, 76), Humboldt (p. 14), Habermas (pp. 297-298) y Chomsky (p. 318, n. 4). Tengo fuertes sospechas de que la noción, si no la frase, de "competencia lingüística", juega un papel considerable en "El origen de la geometría" de Husserl. Véase E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trad. D. Carr, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1970, Appendix VI, pp. 353-378 (Hua VI, Beilage III, pp. 365-386; "El origen de la geometría", trad. J. Arce y R. Rizo-Patrón, en *Estudios de filosofía*, Núm. 4, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 2000, pp. 33-54).

27. Esto parece relacionado con el concepto de "gestalt experiencial" en Lakoff y Johnson (*op. cit.*, p. 81). Por supuesto, la textura semántica se expande más allá de la metáfora.

28. *Cfr.* Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 129: "El significado vivido (relevancia) de lo que ha sucedido antes le permite a uno entender lo que viene después". También: "Cualquier cosa significativa siempre involucra muchos 'otros' significados".

29. Ricoeur (*The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trads. Robert Czerny con Kathleen McLaughlin y John Costello, SJ, Toronto, University of Toronto Press, 1977, pp. 259, 297) hace hincapié en el dinamismo del espacio semántico.

30. Gendlin (*Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*) sostiene que "significado" (más amplio que significado lingüístico o semántico) está necesariamente relacionado funcionalmente con los símbolos (en un amplio sentido de "símbolo" no limitado a los símbolos lingüísticos —véase abajo la nota 56), es multiesquemático, no-numérico, basado

en el “significado vivido”, pre-conceptual, pre-lógico y mucho más. La presente discusión se limita al significado lingüístico. Una *Auseinandersetzung* más completa con Gendlin deberá aguardar un tratamiento posterior.

31. De hecho, a través de estudios de personas con lesiones cerebrales, se ha aprendido que las palabras son procesadas en un área del cerebro, los conceptos en un área diferente del cerebro, y su combinación en una tercera área del cerebro. Esto parecería proporcionar evidencia empírica de que el nominalismo es falso. Véase A. R. Damasio y H. Damasio, “Brain and language”, *Sci. Am.*, 1992, pp. 89-95.

32. Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 728 (Hua XIX/2, p. 606; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 652).

33. Ricoeur rechaza la dicotomía creación/descubrimiento en *The Rule of Metaphor* (*op. cit.*, p. 306), pero en la p. 291 parece hacer la afirmación metafísica de que las metáforas crean nuevos significados.

34. C. O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 54.

35. Husserl, E., *Cartesian Meditations*, *op. cit.*, p. 127 (Hua I, p. 155; *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 193).

36. El concepto de Husserl de “apodicticidad” cambió gradualmente mientras iba cavando más en las profundidades fenomenológicas. Véase H.P. Reeder, “Hermeneutics and Apodicticity in Phenomenological Method”, *Southwest Philosophy Review*, Vol. 6, No. 2, 1990, pp. 43-69.

37. Sokolowski, R., *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Bloomington, Indiana University Press, 1978, p. 43, *cfr.* p. 66.

38. Sokolowski, *Presence and Absence*, *op. cit.*

39. Esta concepción deriva de Saussure (*Course in General Linguistics*, eds. Charles Bally, Albert Sechehaye y Albert Riedlinger, trad. Wade Baskin, New York, McGraw-Hill, 1966, pp. 114-117).

40. Véase D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en L. A. Selby-Bigge (ed.), *Enquiry Concerning Human Understanding & Concerning the Principles of Morals*, 3a. ed., Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 19, 21.

41. Véase Sokolowski, *Presence and Absence*, *op. cit.*, pp. 27-28.

42. Husserl advierte que algunas cosas, por ejemplo, la intención viva del “yo soy”, “no puede ser puesta en palabras”, en *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, p. 544 (Hua XIX/1, p. 368; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 483). *Cfr.* Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 34: “El experimentar de un momento contiene implícitamente tantos significados que ninguna cantidad de palabras puede agotarlo”.

43. Véase Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, *op. cit.*, *loc. cit.*

44. Para discusiones muy útiles sobre estos rasgos véase, por ejemplo, Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, *op. cit.* Véase también Habermas, J., *Moral Consciousness and*

Communicative Action, trad. Christian Lenhardt y Sherry Weber Nocholsen, Cambridge MA, MIT Press, 1990.

45. J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, *op. cit.*, p. 58.

46. Véase Paul Ricoeur, "Structure, Word, Event", Capítulo 8, pp. 109-119 de Reagan y Stewart, *op. cit.* Cfr. Sokolowski, *Presence and Absence*, *op. cit.*, pp. 43-44.

47. Véase P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trad. Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

48. Sobre este punto véase Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 179, y Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*, Studies in Continental Thought, Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

49. Véase E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trad. D. Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, § 46, pp. 127-129 (Hua XVII, pp. 132-135; *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. Luis Villoro, México, UNAM, 1962, pp. 130-133). Cfr. la discusión sobre "lo correcto de la intención" en Husserl, *Logical Investigations*, *op. cit.*, II, pp. 766-770 (Hua XIX/2, pp. 653-656; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, pp. 686-689).

50. Véase Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, pp. 67, 75-77.

51. Véase P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. y trad. John B. Thompson, New York, Cambridge University Press, 1981, capítulo 4, "The Hermeneutical Function of Distanciation", pp. 131-144. Véase también Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 54, y Schrag, *The Resources of Rationality*, *op. cit.*, pp. 63-66.

52. Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, se refiere a un "significado vivido" que uno "pudiera desear explicar... en palabras" (p. 106), y dice que en tales casos uno se enfoca en un significado vivido, buscando una ulterior simbolización, y "los símbolos adecuados" "vienen a nosotros", y agrega: "el proceso exacto mediante el cual ocurre esto no está bien entendido" (p. 107). La presente discusión trata de explicar más este "vienen a nosotros".

53. Recordamos aquí la discusión de Husserl acerca de la distinción entre significado y objeto de una expresión en *Logical Investigations*, *op. cit.*, I, pp. 287-288 (Hua XIX/1, p. 53; *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 249). Significados diferentes pueden usarse para destacar el mismo objeto.

54. En fenomenología al hablar de actividades y acontecimientos "públicos" y "privados" debe tenerse mucho cuidado, ya que fenomenológicamente no hay absoluta "privacidad" o "publicidad"; más bien estos términos distinguen regiones interrelacionadas del estar-en-el-mundo. Para una discusión sobre esto, véase H. P. Reeder, "A phenomenological account of the linguistic mediation of the public and the private", *Husserl Studies*, Vol. 1, No.3, 1984, pp. 263-280. Cfr. Sokolowski, *Presence and Absence*, *op. cit.*, p. 109, y Sokolowski, *Husserlian Meditations*, *op. cit.*, p. 110: "la privacidad como tal sólo adquiere sentido en el contexto de las otras mentes." Cfr. también R. L. Lanigan, *Speech Act Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, p. 99.

55. Cfr. Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 75: "el significado vivido también funciona vitalmente sin símbolos en el proceso de obtener símbolos adecuados de

nuevas ideas”. Debe hacerse notar que Gendlin emplea “símbolo” en un sentido amplio, incluyendo “palabras, cosas, situaciones, eventos, comportamientos, interacciones interpersonales, etc.” (p. 28). La presente discusión se limita a los símbolos lingüísticos.

56. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, *op. cit.*, pp. 247 ss., 298 s. Véase también Ricoeur, “Word, Polysemy, Metaphor”, capítulo 9 de Reagan y Stewart, *op. cit.* Véase también Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 64: “Estamos más conscientes de la dimensión del significado vivido cuando nuestros símbolos fracasan en simbolizar adecuadamente lo que queremos decir. En esos momentos, el significado vivido aparece claramente diferente y más rico o más específico que el significado inherente en los símbolos disponibles”.

57. Estoy usando el término “científico” aquí en el sentido del alemán “*Wissenschaft*”, que incluye tanto a las ciencias naturales como a las humanas.

58. Sokolowski, *Presence and Absence*, *op. cit.*, p. 6. Gendlin señala esto, advirtiendo que ninguna clase de teoría de correspondencia entre el lenguaje y la experiencia es aceptable. *Cfr.* “What are the grounds of explication?: A basic problem in linguistic analysis and in phenomenology”, *The Human Context*, 1973, pp. 490-511. Versión revisada de un texto del mismo nombre publicado en *The Monist*, 49, 1, 1965.

59. Véase Gendlin, “What are the grounds of explication?”, *op. cit.*

60. Véase *El ser y el tiempo*, y Gendlin, “What are the grounds of explication?”, p. 498, Proposition 12.

61. Esta habilidad, sugiero, indica la falsedad del relativismo cultural, lingüístico, y de todas las demás formas de relativismo, aunque este argumento nos llevaría muy lejos. Brevemente, el relativismo indica una falsa limitación sobre la mente humana finita y sus poderes. Robert Sokolowski advierte que, mientras que algunas *eidei* pueden estar ligadas culturalmente, “los conceptos regionales no están ligados a la cultura y al lenguaje, por el hecho de que reflejan formas básicas de experimentar y no maneras de pensar” (*Husserlian Meditations*, *op. cit.*, p. 75). *Cfr.* Lakoff y Johnson, *op. cit.*, p. 119: “El tipo de sistema conceptual que tenemos es un producto del tipo de seres que somos y del modo en que interactuamos con nuestros ambientes físicos y culturales”. *Cfr.* también Gendlin, “What are the grounds of explication?”.

62. Lakoff y Johnson, *op. cit.*, p. 97. Véase también Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, pp. 113-117. Gendlin se refiere a la relación entre el viejo y el nuevo significado vivido en términos de *aspectos* viejos y nuevos del significado vivido. Hay una ambigüedad aquí: la experiencia nueva puede ser muy nueva, inesperada, y no solamente un “aspecto nuevo” de una “experiencia vieja” (considérese el uso inicial del término “ondícula” [“*wavicle*”] en física.) Véase especialmente Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, pp. 154-155, 163-164).

63. Lakoff y Johnson, *op. cit.*, p. 153.

64. Schleiermacher advirtió que el conocimiento de la metáfora era necesario en general en la interpretación de textos, en su *Compendio de 1819*, citado en Kurt Müller-Vollmer (*op. cit.*, pp. 88-89).

65. Lakoff y Johnson están en lo correcto al vincular la metáfora al ritual (*op. cit.*, pp. 235-236).

66. Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trad. de S.K. Langer, New York, Dover Publications, 1953, discute esta importancia.

67. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 25, advierte que las metáforas tienen sin embargo sus peligros, y requieren entonces de “una crítica interna continua y exigente de la metafóricidad”. Don Ihde advierte la estrecha vinculación entre las metáforas y la metafísica (*Consequences of Phenomenology*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1986, p. 69).

68. Gendlin advierte que un aspecto de esta libertad (*Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 116, n. 11): “Uno no crea *exactamente* el mismo nuevo significado cada vez que ocurre la metáfora, esto es, cada vez que los símbolos son aplicados a esta masa de experiencia no completamente diferenciada. Por esta razón, por ejemplo, uno puede leer un poema muchas veces y obtener distintos significados”. (*Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, p. 116, n. 11) Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, *op. cit.*, pp. 110-120, describe la manera en la cual el significado de una metáfora puede llegar a quedar históricamente sedimentado (lexicalizado) en una *langue*.

69. Paul Ricoeur en *The Rule of Metaphor*, *op. cit.*, ha descrito detalladamente cómo el uso de expresiones metafóricas ocasiona el crecimiento y el cambio de la *langue*.

70. *The Rule of Metaphor*, *op. cit.*, p. 300.

71. En este sentido creo que Schrag exagera cuando dice acerca del tema del discurso: “No es en absoluto una entidad, sino más bien un evento o acontecimiento que continúa la conversación y las prácticas sociales de la humanidad e inscribe estas contribuciones en sus texturas”. (*Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 121) Cada ego está muy al tanto de su ser como una entidad psicológica encarnada: “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*”. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 41.

72. Ernst Cassirer habla de “trabajo cultural”, *op. cit.*, p. 58.

73. Me parece irónico que algunos antropólogos y filósofos sigan negando que los chimpancés que hacen señas “en verdad” tengan lenguaje. Cuando al chimpancé Lucy se le enseñó por primera vez una sandía no tenía una palabra para ella, pero después de probarla hizo las señas de “beber-fruta” y “beber-dulce”. El chimpancé Washoe también mostró evidencia de productividad lingüística, señalando “agua-pájaro” cuando se encontró por primera vez un cisne. Esto me impresiona como una habilidad metafórica sobresaliente—y por ello mismo como competencia lingüística. Véase E. Linden, *Apes, Men, and Language*, New York, Penguin Books, 1974, pp. 104-115.

74. Véase, por ejemplo, Gendlin, *Experience and the Creation of Meaning*, *op. cit.*, capítulo V.

***El traductor quiere expresar su agradecimiento a Antonio Zirión Q., por su lectura del texto y sus múltiples sugerencias que contribuyeron a mejorar la traducción, y muy especialmente al autor, quien amigable y puntualmente respondió todas nuestras inquietudes sobre el lenguaje del texto. [N. del T.]

Traducción del inglés por *Esteban Marín Ávila*

EL PROBLEMA DEL SER DEL MEXICANO*

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para A.C.R., compañera...

La tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser definido, coincide con la tarea de devolvernos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia.

Emilio Uranga

El propósito de este ensayo es mostrar cómo y por qué Emilio Uranga formula su tesis crítica de *la accidentalidad de la existencia* bajo la forma heterodoxa de una interrogación por el “ser” del mexicano. La idea fundamental es que la tesis resulta del acercamiento inaudito de dos fuertes tradiciones históricas. De una parte, la tradición hispano-mexicana de *autognosis* cultural intensificada por el nacionalismo revolucionario mexicano. De otra, la tradición filosófica occidental, particularmente las reflexiones sobre la condición humana ligadas a la situación europea entre-guerras. La intuición de Uranga brota del encuentro de ambas tradiciones; lo cual significa que ninguna de las vías por separado da cuenta del contenido de la intuición. Es cierto que la filosofía europea de mitad de siglo XX ofrecía la categoría radical de *Existencia* (*Dasein* o *existence*) para caracterizar el modo de ser del hombre. Y que, por su parte, los estudios del carácter y formas de vida de los mexicanos entregaban rasgos y explicaciones históricas, pero manteniéndose siempre en el ámbito de lo particular. Pues bien, quisiera mostrar que una investigación radical de los fundamentos del “carácter” del mexicano y una aplicación de las guías metódicas y categoriales de la filosofía europea condujeron a Uranga a descubrir el carácter accidental del mexicano y de la existencia humana como tal. Un resultado de

este tipo era la ambición del grupo de filósofos al que pertenecía el joven Emilio Uranga: se trataba de alcanzar lo universal por la vía de lo concreto. Sin embargo no era *éste* precisamente el resultado buscado. Una señal de la intempestividad del resultado es la advertencia de Uranga al final de su *Análisis del ser del mexicano*: “Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con una imagen ideal y prestada”. En lo que sigue exploraremos el camino desde “el mexicano” hacia el concepto de existencia accidental en dos pasos: en el primero se busca determinar el lugar de Uranga dentro del grupo “Hiperión”,¹ mientras que en el segundo se analiza la ruptura interna de Uranga con la tradición “subjetivista” de la *autognosis* de lo mexicano y se describen algunos efectos críticos del análisis sobre la ideología nacionalista.

1. Filosofía y mexicanidad

Lo primero que resalta en la empresa filosófica de Uranga, como miembro del grupo “Hiperión”, es su conciencia de la historia cultural y filosófica mexicana. No se trata de una conciencia ingenua, sino de una que sabe que “el pasado no determina al presente y al futuro, sino a la inversa, es nuestro presente y futuro inmediatos quienes dan la pauta para hacer hablar lo que llamamos el pasado” (1951,9:21). Desde esta perspectiva, Uranga esboza tres momentos en la filosofía mexicana del siglo XX. La historia da inicio con la crítica filosófica al positivismo —doctrina oficial del régimen dictatorial de Porfirio Díaz— efectuada por “Ateneo de la juventud”.² El primer momento afirmativo se realiza en la filosofía de Antonio Caso con un significado universal, en la medida que él “enseñó al filósofo mexicano el esencial derecho de apropiarse de toda forma de cultura y de reflexionar sobre sus contenidos” (21). El segundo momento es continental y está representado por la obra de José Vasconcelos, quien creó una filosofía estética con componentes iberoamericanistas, paisajistas y tropicalistas. El tercer momento es propiamente nacional y se inaugura cuando Samuel Ramos se plantea la necesidad de una reflexión crítica sobre la realidad mexicana posrevolucionaria. Es en la continuidad de ese momento donde se ubica el esfuerzo del “Hiperión”: “Hemos así llegado a ese momento en que la meditación sobre lo mexicano adquiere el sentido de la tarea filosófica por excelencia. De lo que se trata es de

adquirir una definición de nuestro carácter o de nuestro ser, como quiera decirse conoces es” (23). Para ello, el grupo cuenta con el apoyo de José Gaos, “el que más ha hecho por rigorizar a la filosofía” y su punto de partida es la indicación de Leopoldo Zea en el sentido de que “a pesar de que la filosofía se haya hecho mexicana no por ello ha renunciado a la universalidad, a esa universalidad a la que nos abrió Antonio Caso, sino que tiene que avanzar hacia ella, pero pasando por la circunstancialidad de ese ser peculiar que es el del mexicano” (23).

Según Uranga, al estudio de Leopoldo Zea sobre el positivismo mexicano³ también se debe el descubrimiento de que aún la adopción de las filosofías europeas tiene sus razones en las circunstancias mexicanas: “Creíamos medirnos por lo universal cuando en verdad medíamos a lo universal en relación con nuestras propias necesidades” (1949,13:3). De este modo debemos concebir la serie de apropiaciones mexicanas de la tradición filosófica occidental: las lecturas de Platón, Plotino, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Scheler, Husserl, Hartmann y Ortega, entre otros. El horizonte de las posibilidades de apropiación se refuerza y amplía para los filósofos mexicanos en la época de la posguerra europea, pues comienzan a llegar de nuevo obras, noticias, movimientos y debates intelectuales. El afán de los jóvenes filósofos mexicanos por conquistar su lugar en este horizonte internacional es tan fuerte como su urgencia de lograr una “actualización” filosófica en México. Esto los aproxima al “existencialismo francés” (Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel), a la fenomenología (Husserl, Heidegger) y al historicismo español, transmitido directamente por los filósofos españoles exiliados en México desde finales de la década de los 30.⁴

Ahora bien, los tres momentos de la tradición filosófica mexicana aparecen ligados a un contexto histórico (político y cultural) marcado por el movimiento revolucionario. Esta liga no es mecánica o unívoca, pero es innegable: La revolución de 1910 fue el inicio de una serie de radicales transformaciones en la estructura social y en la cultura de México, en las cuales la filosofía jugó un papel muy relevante.⁵ Uranga señala en ese sentido: “La exigencia de libertad que en el doctor Caso asumió la forma de crítica al positivismo es simultánea de la exigencia de libertad política que el pueblo de México tradujo entonces como movimiento revolucionario. Son dos expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad o sensación de parálisis y estanca-

miento” (1951,9: 21). Asimismo, la visión estética de Vasconcelos se corresponde con el impulso de creación de una nueva cultura mexicana de proyección continental. Y el pensamiento de Ramos con la necesidad de una *autognosis* e incluso de una *catarsis* del mexicano y de la cultura del proceso revolucionario aún en marcha. Y en cada uno de los momentos hay que advertir la importancia de las circunstancias y también el valor de la filosofía para enfrentarlas. Cuando Ramos publica *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938), por ejemplo, las violentas reacciones de los nacionalistas no se hacen esperar. Por eso dice Uranga: “Ese ensayo nos ha enseñando a no vacilar ni por un momento en nuestras expresiones críticas, a no tener miedo de la opinión, a exponernos incluso a esa crítica despiadada y de mala voluntad” (1949,14:3).

Ahora bien, si el auto-descubrimiento de lo mexicano enlazado a la revolución suscita al principio toda una serie de expresiones artísticas frescas y novedosas como la pintura mural, la novela de la revolución y la poesía nacionalista, al finalizar la década de los 30, comienza un proceso de interiorización: “La inteligencia inicia el intento que habrá de caracterizar a esta etapa: descubrir al hombre que se oculta debajo de los productos que crea” (Villoro 1960:23). En los 40’s surge una nueva generación de artistas, más distanciada de las preocupaciones nacionalistas y más depurada formalmente. Es la época de los “Contemporáneos”,⁶ ese “grupo sin grupo” que, rechazando el nacionalismo, contribuyó enormemente a la consolidación de las tradiciones culturales mexicanas. Se abandona paulatinamente el muralismo y lo mismo ocurre con las demás formas expresivas. Y, sobre todo, comienza a verse que el impulso y el sentido de la revolución se han perdido. Como lo observa Villoro:

Desde 1944 Jesús Silva Herzog denunciaba que el movimiento social había entrado en crisis; “crisis moral” y “confusión ideológica”. Dos años más tarde, Daniel Cosío Villegas observaba que la Revolución, en realidad, había terminado —al menos como movimiento en el poder—: “Las metas de la Revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece de sentido”. Aunque discutidos en su momento, ambos diagnósticos se mostraron certeros (1960: 29).

Es importante percibir este desfase, porque ofrece *uno de los motivos “externos” de la disolución del nacionalismo cultural mexicano* y, con él, del propio grupo “Hiperión”. Es justo cuando el movimiento creador revolucionario toca a su fin cuando se intensifica el esfuerzo de *autognosis* en la cultura mexicana. Am-

parados en el adagio hegeliano de que la filosofía “alza su vuelo al atardecer, como el ave de Minerva”, los jóvenes filósofos del “Hiperión” se proponen precisamente *consumar* el proceso de auto-conocimiento suscitado por la revolución. Pero lo hacen cuando el sistema político mexicano se encuentra orientado hacia una acumulación capitalista brutal (lo que Monsivaís llama el “primer desarrollismo” mexicano⁷) y los intereses de una pujante burguesía industrial determinan el rumbo del país. Por ello, una década después del momento álgido de la “filosofía del mexicano”, Uranga revisa aquel texto suyo sobre “50 años de revolución” y afirma:

La filosofía del mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional. Tenía en lo espiritual un sentido semejante al que en lo económico había inspirado la “expropiación” realizada por Lázaro Cárdenas. Pero ha compartido el destino inexorable que la historia reserva a todo movimiento de liberación nacional. Nadie sabe para quien expropia, podría decirse. Al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, tal y como lo elaboran los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo a sus intereses, no le dice nada. No es su tema (1962,1, a: 552).

Uranga y la filosofía del mexicano

A través de sus actividades intelectuales, los miembros del “Hiperión” promovieron la llamada “Filosofía *del* mexicano”. Con este título querían señalar una doble apropiación de la actividad filosófica: sería una filosofía mexicana por su objeto y por su sujeto, es decir, un pensamiento *sobre* los mexicanos y *de* los mexicanos. Esto sonaba bien, sin duda, a oídos nacionalistas, pero comportaba muchos problemas teóricos. Uno de los mayores era la determinación precisa de ese mexicano que sería “sujeto-objeto” de las investigaciones. Gaos expresaba así la objeción:

No hay un mexicano, sin más, sino tan sólo mexicanos diferenciados geográfica, antropológica, histórica, sociológicamente...: mexicano de la altiplanicie o de la costa, indígena, criollo o mestizo, de la colonia, del México independiente o de la Revolución o de nuestros días, pelado, burgués, intelectual o trabajador del campo... Por consiguiente, aquella actividad no está elaborando otra filosofía, si alguna, que la de un mexicano determinado, y determinado arbitrariamente; probablemente, el mestizo burgués de la altiplanicie y de nuestros días, si es que no exclusivamente los autores mismos de la pretendida filosofía. La generalización de ésta al mexicano, sin más, es, en conclusión, tan infundada como imposible (1953:20).

Como gaosianos, cada uno de los hiperiónidas habrían podido responder a las objeciones de Gaos asumiendo que, efectivamente, sus estudios eran resultado de su “perspectiva “ que no podría ser compartida por nadie más sino en la proporción que fuese idéntico con él mismo.⁸ Pero como no eran (“ni podían ser”) gaosianos, sino buscaban efectivamente un conocimiento riguroso e intersubjetivamente objetivo, se escudaban en las consignas existencialistas para sustentar la posibilidad de una teorización sobre el mexicano. Pero responder a la objeción no era fácil. De hecho, la mayoría la dejó pasar o se deslizó hacia una posición en la cual el objeto ya no sería “el” mexicano, sino “lo” mexicano, en el sentido de una “filosofía de la cultura mexicana” como, con toda prudencia y sensatez sugirió Gaos desde el comienzo.⁹

El sentido de la objeción es la convicción —de tintes nominalistas, historicistas y anti-metafísicos— de que “EL mexicano” no existe. De esta convicción se desprenden tres tipos de críticas: La que afirma que se trata de una proyección subjetiva “esencialista” (Gaos 1953; Nicol 1950; Revueltas 1950; Hurtado 1994); que constituye sólo una construcción “ideológica” (Macgrégor 1952; González Rojo 1953; Montes 1967; Bartra 1987); y que el tal “mexicano” es sólo un “enteleco” arbitrario y provinciano (González Casanova 1952). Uranga va a responder a estas objeciones en tres momentos: antes del *Análisis del ser del mexicano* (a), dentro del libro (b) y después de su publicación (c).

a) A las objeciones de esencialismo responde apelando a la noción de “mundo fenomenológico” de Merleau-Ponty:

El mundo fenomenológico es el sentido que trasparece o que rezuma de mis experiencias y de las de otro, que surge en la intersección y engranaje de unas y otras; es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad, que le dan unidad asumiendo mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, asumiendo las experiencias de otros en la mía (1948,1:238).¹⁰

Así, para Uranga no se trataría tanto de buscar la “esencia” del mexicano sino de “constituir su sentido” (229) a partir de una *vivencia originaria de lo mexicano*. El esclarecimiento reflexivo de tal “vivencia” es el criterio último “para medir y calibrar lo que significa lo mexicano y para destacar el núcleo temático esencial que las palabras, palabras aisladas o en contextos, poesía o prosa, han organizado, denominado o expresado” (234). La vivencia de lo mexicano es “el mundo” pre-reflexivo que debe alcanzar la reflexión para expresar su sentido. Según esto, era posible ejecutar una investigación del mexicano, sin prejuzgar aún de los resultados, que bien podían ser “esencialistas” y criticables, o bien constituir un sentido de lo mexicano digno de consideración.

b) En el *Análisis del ser del mexicano* Uranga agrega que el sentido “fenomenológico” de la autognosis del mexicano es alcanzar una visión radical del hombre:

Mucho se ha hablado últimamente de nuestra actitud eidética, de un empeño “malsano” de quedarnos en la contemplación de la esencia de nuestro carácter. La fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias u originarias del carácter (1952, 1,b: 142).

Quizá, como ha escrito un crítico severo de Uranga, éste no haya comprendido bien u ortodoxamente la(s) doctrina(s) husserliana(s).¹¹ Pero esa simple “voluntad de fenomenología” que exhibe podría ser juzgada desde el punto de vista de una *apropiación* de la fenomenología en función de una auto-comprensión filosófica singular. Dicho de otra manera, Uranga no se interesaba escolásticamente por la fenomenología, sino que la interpretaba y hacía uso de ella en función de la superación de los problemas de su “circunstancia”. En este sentido, el segundo elemento de respuesta al matiz nominalista de la objeción, consiste en mostrar que *el asunto central de su análisis no es definir el carácter del mexicano*, sino encontrar el camino para una comprensión de la

condición auténtica del hombre: “La cuestión realmente decisiva de nuestra ontología podría plantearse en estos términos: ¿es capaz el carácter del mexicano de permitir lanzar a su través una mirada que aprese lo raigambrementemente ontológico del hombre?” (1952,1,a:35/1952,1,b:75).

c) La tercera respuesta de Uranga supone una aceptación del carácter “ideológico” de la filosofía del mexicano y de la “mistificación” de “el” mexicano. Se trata de una autocrítica elaborada desde una cierta perspectiva del marxismo teórico inspirada en Georg Lukács. Sólo que “ideología” no significa para Uranga exactamente lo mismo que para sus críticos: “conviene entender por ideología —dice— un tramado de argumentos cuya coherencia o incoherencia está dictada por la realidad social” (1962,1,b:145). Ciertamente se trata de un pensamiento enajenado, en el sentido de que el pensador no se propone conscientemente mentir o justificar lo injustificable, pero que no obstante es determinado por motivaciones extra-lógicas. La revelación de estas motivaciones permite al filósofo, en un segundo momento, captar los intereses que lo originaron y someterlos a crítica. El objetivo de la crítica no sería desechar completamente la “filosofía de lo mexicano”, sino cribar el nacionalismo, psicologismo y subjetivismo que la lastraban para conservar y depurar su sentido auténtico y radical: “Lo que resta de la filosofía del mexicano después de haberle mondado toda su desviación psicologista es, en realidad, lo que para un filósofo tiene actualmente valor [...] la época prescribía una filosofía existencialista y con ello un análisis de la subjetividad. Hoy todo esto es pasado” (1962,1,a:164).

Es necesario destacar que a pesar de sus críticas a la filosofía del mexicano, Uranga mantendrá hasta el fin la afirmación del valor del descubrimiento capital de su análisis y el sentimiento de que la muerte súbita de aquel movimiento de *autognosis* cortó de tajo muchas posibilidades especulativas: “lo cierto es que ese pensamiento mexicano quedará ahí como un trasfondo de innumerables posibilidades todavía no explotadas exhaustivamente y ni siquiera cabalmente exploradas” (150). Pero ¿qué podemos decir ahora de aquella determinación del *mexicano* como objeto de la investigación filosófica? Evidentemente “el mexicano” no existe, sino que es una construcción discursiva. No tiene validez en sí y persistir en tematizarlo nos conduciría hoy a una mistificación injustificable. Sin embargo, en Uranga tuvo un uso interesante como palanca histórica y como “personaje conceptual” para hacer saltar las

visiones sustanciales de los mexicanos. Paradójicamente, pues, como admitirá con sorpresa el propio Uranga, el intento de “recuperación” filosófica de la identidad del mexicano condujo a su pérdida irremisible: “La historia de esta autognosis ofrece a los dialécticos una magnífica ocasión de pensar que sus categorías son fieles a la realidad, pues en el momento en que creíamos estar en posesión de ese ser se nos ha ido de las manos. Cuando celebrábamos su recuperación se ha iniciado el proceso de su pérdida” (1962,1,a:538).

Un proyecto generacional

Como justificación filosófica general de su proyecto de auto-conocimiento, los miembros del “Hiperión” solían invocar tres interesantes nociones. Uranga hará valer la primera de ellas como coartada de su intento de una “ontología” del mexicano: es la noción heideggeriana de “propiedad” (*Jemeinigkeit*) que se encuentra al comienzo de *Sein und Zeit*: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de ese ente es, *en cada caso, mío*”.¹² La segunda es la exigencia sartreana de compromiso (*engagement*) personal e histórico, que inspira a Zea el título de uno de sus libros. Dice Sartre: “Jamás me capto abstractamente como pura posibilidad de ser yo mismo, sino que vivo mi ipseidad en su proyección concreta hacia tal o cual fin. No existo sino como *comprometido* y no tomo conciencia de (ser) sino como tal”.¹³ La tercera noción, verdadera idea-fuerza, es la exigencia orteguiana de la “salvación filosófica de las circunstancias”. El filósofo madrileño define la “salvación” así: “dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (Ortega y Gasset 1914:46). Estas “salvaciones” han de referirse, asimismo, a las “circunstancias”, porque “El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (62). A estas ideas hay que agregar la convicción, también oriunda de Ortega, de que las “generaciones” son los verdaderos sujetos culturales creativos de la historia, por encima de los individuos y las masas: “cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada” (Ortega y Gasset 1923:7). Por supuesto que estas consignas filosóficas pueden dar lugar a cualquier cosa

y que la misma idea de las generaciones como sujetos históricos puede ser cuestionada contrafácticamente. Pero lo interesante aquí es cómo impulsaron a un grupo de filósofos hacia una aventura nacionalista.

Las nociones resuenan desde el comienzo del *Análisis del ser del mexicano* de Uranga. Se dice allí: “El tema del mexicano es un tema generacional [...] *El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación*” (1952,1,a:11). Uranga afirma que el tema del auto-conocimiento del mexicano es un tema “generacional”, en el cual los filósofos quieren participar a su modo y con sus instrumentos. Con esta indicación quiere asegurar el campo y el sujeto colectivo de su análisis. Pero con ello sella, quizá sin proponérselo, la *eventualidad* y *caducidad* de la empresa de su generación: “El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro” (1952,1,a; 9). Así fue, efectivamente, y posteriormente veremos a Uranga dirigir una crítica marxiana al existencialismo y una serie de ataques a Ortega, a su filosofía y su estilo de hacer filosofía. Es cierto, sin embargo, que desde muy pronto Uranga manifestó sus reparos a los seguidores incondicionales de Ortega, como Julián Marías¹⁴ y al propio Ortega, por su “irresponsabilidad” con las circunstancias españolas.¹⁵ Y es cierto, además, que a pesar de su crítica al existencialismo, no dejó de reconocer sus aportes.¹⁶

La verdad es que el tema de la mexicanidad era un tema exigido por el tiempo. Desde mucho atrás se habían realizado estudios sobre la sociedad, la cultura y los hombres de México, pero sólo a mediados del siglo XX se articuló una investigación generalizada y sistemática de la mexicanidad, capaz de actualizar retroactivamente todos aquellos estudios.¹⁷ Así vemos congregados los esfuerzos de toda una generación de historiadores, literatos, críticos, estetas, sociólogos, politólogos y filósofos en torno a lo mexicano y al mexicano, como nunca se ha vuelto a ver.¹⁸ El nacionalismo cultural que desde ahí se perfilaba llegó incluso a ocupar un espacio excepcional en los medios mexicanos de comunicación masiva. Ya hemos dicho que una de las razones de este interés generalizado se encuentra en la crisis de la revolución como movimiento de transformación social y en la consecuente necesidad de comprensión de la

realidad mexicana en esa nueva situación. En este sentido escribe Villoro, al hacer un balance de la cultura mexicana de la primera mitad del siglo XX:

La estabilidad creciente invita al sosegado examen de conciencia. Llevar hasta el fin la vía del autoconocimiento es la tarea que, por lo pronto, la Revolución ha dejado a la inteligencia [...] Para muchos, el esclarecimiento de nuestra realidad se convierte en programa, más o menos consciente. Su meta sería constituir una cultura original y, al través de ella, acceder a la universalidad (1960:29).

Durante 1946-1953 se produce esta explosión “mexicanista”. Jóvenes y viejos, paisanos y extranjeros, intelectuales y gente común, médicos y filósofos, todo mundo tiene algo que decir y mucho que escuchar sobre la “novedad de la patria”. Son aproximadamente los mismos años de la moda del movimiento existencialista en Europa y fuera de ella. Y la vigencia y disipación simultáneas de ambos movimientos o “modas” intelectuales no es su único rasgo en común. Se trata de “atmósferas” culturales orientadas por inquietudes colectivas, pero cuyo contenido es sumamente ecléctico. En estas atmósferas, las creaciones filosóficas adquieren una cierta hegemonía a condición de adelgazarse para hacerse digeribles a cualquier individuo mínimamente cultivado. Pese a esto, hay que reconocer que uno de los aspectos más interesantes de ambos movimientos es el esfuerzo consciente por sacar a la filosofía a las calles, de llenarla de mundo al mismo tiempo que empapar de filosofía al mundo social. Es cierto que tal mundanización de la filosofía no puede ser permanente sino a riesgo de su propia disolución, pero de esta inmersión consciente en la vida cultural de su tiempo los filósofos pueden rescatar nuevos conceptos, nuevas formas literarias y una más alta autoconciencia de su propia labor. En cualquier caso, entre las atmósferas existencialista y mexicanista de mitad de siglo hay una diferencia enorme de *talante*: los europeos acaban de salir de una guerra atroz que ha cuestionado hasta la raíz el sentido de su humanidad, mientras los mexicanos comparten aún el sentido de afirmación nacional de la revolución patente en la nacionalización de la tierra, el petróleo y la electricidad. Por este lado podemos ver otra vez la intempestividad de Uranga (junto con Jorge Portilla, que hace algo similar), pues colocan en el centro del mexicanismo el talante existencialista, al tiempo que introducen en el existencialismo un sentido nacionalista.¹⁹

A la búsqueda de lo “universal concreto”

Hemos visto que, dentro de este movimiento cultural de auto-conocimiento generacional, el “Hiperión” entendía su misión particular como el esclarecimiento reflexivo del *ser* del mexicano para alumbrar una filosofía propia. El doble propósito de *consumar filosóficamente* el estudio de la mexicanidad y de *fundar una filosofía auténtica* era, si no claro en todos sus detalles, sí lo bastante incitante como para impulsar los esfuerzos del grupo de jóvenes filósofos. Se matarían dos pájaros de un tiro: la elevación de lo singular al nivel universal y la conquista de lo universal por la vía de lo concreto. Pero el “tiro” era concebido y practicado de diversas maneras. Para Zea, por ejemplo, la búsqueda del ser del mexicano parecía tener por finalidad la afirmación del lugar de lo mexicano en la historia universal y el reconocimiento de su valor:

¿Cuál es entonces nuestra *situación* desde el punto de vista de lo que somos? ¿Cuál es nuestro *ser*? He aquí una tarea para nuestros filósofos. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía [...] si lo logramos sabremos también el *sitio* que nos corresponde dentro de la comunidad de pueblos, y conociéndolo podemos asumir libremente nuestra responsabilidad (1952,171).

Pero la investigación de la situación existencial del mexicano no era sino un rodeo necesario para asumir plenamente la *humanidad del mexicano*: se trataba de “captar lo que puede ser propio del mexicano para colocarlo dentro de su situación como hombre, sin más, con toda la responsabilidad que esa situación implica” (1952:9). La comprensión adecuada de la situación concreta sería la condición para que el mexicano se insertara en la historia universal con plenitud de derechos y responsabilidades. Desde esta perspectiva resulta evidente el carácter estrictamente provisional de la empresa, dirigida al *reconocimiento de la humanidad del mexicano*: “Mantener permanentemente la preocupación sobre nuestro ser, una vez obtenida la respuesta de que somos simplemente hombres, nos habría llevado a una especie de solipsismo o narcisismo, a una forma de rebajamiento de la humanidad que reclamamos”.²⁰ Pero si el resultado final de la investigación filosófica de la identidad del mexicano consiste en saber que “es un hombre, un hombre en situación, como todos los hombres” (XI), no se ve cuál sería el aporte filosófico significativo de la investigación.

Si Zea practicó la “elevación a universalidad” del mexicano concreto como su incorporación a la historia humana sin más, Villoro la comprendió como una *fundamentación categorial* de la existencia histórica del mexicano. Se trataba para él de elaborar un sistema conceptual propio capaz de dar razón de los elementos de la psicología y la historia de los mexicanos y también de fundamentar reflexivamente la realidad mexicana.²¹ Pero no se trataba sólo de describir un estado de cosas, sino de incidir en la transformación de esa realidad, es decir, la *autognosis* tenía un sentido práctico-cultural: “Anima al grupo *Hiperión* un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia [...] sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social” (1949:241). Zea creía que el autoconocimiento nos llevaría a asumir positivamente nuestra responsabilidad histórica como pueblo. Y Villoro consideraba que la autognosis debería sustentar el cambio individual y colectivo en los mexicanos. Lo propiamente filosófico (“universal”) de las investigaciones sobre el mexicano del “Hiperión” consistiría, según el planteamiento de Villoro, en: a) la elaboración categorial “propia” o apropiada a la realidad a investigar; b) la fundamentación reflexiva de esa realidad. A estos aspectos habría que agregar un tercero, que atiende a la labor del filósofo como historiador: c) la revelación de la condición humana en circunstancias concretas: “Porque en cada avatar de su historia, el hombre se juega mucho más que su dominio político o su interés económico; en cada uno se juega su ser; y un pequeño trozo de historia puede decirnos mucho sobre el misterio de nuestra condición” (Villoro, 1953:16).

En la concepción de Villoro, mucho más que en Zea, existe el afán de lograr una verdadera dialéctica de lo universal y lo concreto. Se trataría de elaborar una *filosofía auténtica* (con categorías y conceptos adecuados y pertinentes a la situación concreta) y una *auténtica filosofía* (un discurso claro y riguroso sobre la realidad considerada). Pero a este respecto no podría otorgarse a la mexicanidad ningún estatuto privilegiado, siendo una realidad histórica y un objeto relativamente convencional. De ahí que para Villoro la labor de *autognosis* filosófica emprendida por el “Hiperión” no fuese, finalmente, más que un movimiento transitorio ligado a un momento específico de la cultura mexicana: “La ‘filosofía del mexicano’ era un simple movimiento de autoconocimiento; no podía edificar una concepción del mundo”.²²

La idea de que la función del filósofo y en general del intelectual moderno consiste en la *crítica*, entendida como esclarecimiento de la realidad y desvelamiento de las ilusiones, fue encarnada por Jorge Portilla. Su perspectiva no es histórica como las de Zea y Villoro, sino sobre todo *ética*. Su enfoque atendía sobre todo al problema de la “crisis de humanidad” del siglo XX, el nihilismo de posguerra y la destrucción de los valores que hacen posible la comunidad cultural. En esa perspectiva realiza una *Fenomenología del relajó* atenta a la situación histórica pero cuyos alcances rebasan lo mexicano en que traiciona. En efecto, el “relajó” que se describe es una modalidad de disolución de los valores que posee alcance universal, pero se llega a esta “estructura” nihilista a través de la observación de la realidad mexicana. La mexicanidad era para Portilla una fuente de inspiración teórica y un caso ejemplar donde podía leerse la crisis de nuestro tiempo. Por ello mismo la atención al mexicano conduce a una profunda crítica de sus formas de convivencia. En el otro extremo procedimental se encuentra su artículo “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”: aquí en vez de tratar un tema universal ejemplificado con los mexicanos, se trata un tema mexicano con herramientas universales adecuadas al caso, es decir, que deja traslucir los contenidos concretos de que se trata. Así, una falla en el horizonte articulador de las acciones, que es como se define la *comunidad*, permite captar el significado de una serie de fenómenos de la vida mexicana como “la mordida”, “la casa chica”, “las camarillas”, etc.:

(T)odo pasa como si estas estructuras de trascendencia que hemos denominado horizontes de comunidad adolecieran en nuestro país de una falla o inarticulación, de tal manera que determinarían sólo muy débil y lateralmente nuestra vida y nuestra acción. Tal vez sea éste el hecho que determine con mayor fuerza nuestro carácter nacional (Portilla 1992:126-127).

La obra de Portilla encarna decididamente la función esclarecedora y crítica del intelectual moderno, comprometido con la verdad de su época y con la realidad de su comunidad. El análisis profundo y crítico de los modos de vida de los mexicanos termina por descubrirle al filósofo una esfera de salud, la dimensión relacional del *entre* uno y otro (la relación del “yo” y el “tu”) “donde el mexicano encuentra su único alojamiento comunitario” (1992:137-138).

Resumamos. Si bien el programa de realizar filosóficamente lo “universal-concreto” que aglutinó a los miembros del “Hiperión” admitió en su momen-

to diversas formas, casi tantas como miembros activos del grupo, se pueden destacar cuatro tipos básicos: 1) La colocación de lo concreto en un marco histórico-universal en el que puede ser “reconocido”; 2) La interpretación de lo concreto como símbolo de la condición universal del hombre; 3) La fundamentación conceptual de una realidad concreta; 4) La búsqueda de un ajuste mutuo entre lo conceptual-universal y lo concreto-existencial, de tal modo que provocase una renovación de la filosofía, pero también una transformación de los procesos culturales. Me parece que la ambición filosófico-cultural profunda del “Hiperión” se encontraba en esta última vía y que en algún momento todos los miembros del grupo entrevieron su realización. El afán o la ambición era lograr la revelación de lo universal-concreto y este propósito no podía ubicarse sólo del lado de lo “particular” (local, específico) ni del lado de lo “universal” (general-abstracto). Por ello era muy fácil fracasar, es decir, no satisfacer ni a los particularistas, que exigirían una definición perentoria y exclusiva de lo singular, ni a los universalistas, que reclamarían proposiciones incontaminadas de particularidad. El tema contenía demasiadas contradicciones para ser duradero.

También para Emilio Uranga “la filosofía del mexicano” emprendida por el grupo “Hiperión” acabó siendo un movimiento pasajero, aunque dotado de la pertinencia y la autenticidad de su momento histórico. En un pequeño ensayo, publicado póstumamente, escribía respecto al aparente “disparate” de la perfilación filosófica del mexicano:

La conjunción de una nacionalidad, de una filosofía y el reverdecer de la metafísica explica perfectamente esta perfilación. Claro es que ya no se ha vuelto a presentar la combinación, y al evocarla en nuestros días, se tiene que conceder que se trata de un hecho perfectamente histórico, no actual o futuro [...] Lo que conviene entender es que en los años que se produjo no era cosa sorprendente y sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configurable. La época sancionaba a la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y suculentos. Después vino el olvido y olvidada está (1987, 2: 49).

Fue Uranga, sin duda, quien llevó más lejos las pretensiones filosóficas de la mexicanidad y las pretensiones mexicanistas de la filosofía. Esto es visible desde su conferencia sobre Merleau-Ponty en 1948. La conferencia versaba, en general, sobre la *Fenomenología de la percepción*, pero allí se anunciaba ya la elaboración de “un análisis concreto del ser del mexicano” a cuyo servicio se

encontraría, precisamente, el estudio del existencialismo francés. A ese propósito invoca una frase de Jorge Portilla: “Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos” (1948,1: 224).

Para caracterizar el campo de sus futuras investigaciones, Uranga echa mano en esta conferencia de una articulación conceptual de Ortega y Gasset, la relación entre *el ensimismamiento y la alteración*. Se trata de mostrar la génesis estructural de la mexicanidad:

La vida de una cultura se inicia practicando un peculiar régimen de alteración o de enajenación. El hombre se entrega a las cosas ignorante del sentido de esta entrega y de estas cosas. Más tarde, cuando, por la confluencia de las experiencias, el sentido de las cosas se vuelve sólido y compacto, el hombre puede retroceder de su prendimiento originario para ver surgir, adheridas a este movimiento de retroceso, las esencias o significaciones. Entonces cabe empezar la descripción de lo que un pueblo o un hombre tienen de peculiar. Pueden surgir los tipos y las caracterizaciones esenciales de un estilo de vida, y más hondamente este mismo estilo de vida que peculiariza a una nación y la distingue frente a las otras (1948,1: 233).²⁵

Aquí se establece el carácter histórico de las “esencias” culturales, en tanto constituyen consolidados o estratificaciones de la experiencia humana “alterada” que el “ensimismamiento” reflexivo recoge. A su vez, el ensimismamiento racional o reflexivo, suscita nuevas alteraciones o enajenaciones, de tal modo que las “esencias” son sólo indicadores del tipo de compromiso que los existentes mantienen con el mundo.

¿Pero cómo podemos captar el sentido de estos “consolidados de experiencia”? Una de las vías, necesaria aunque no suficiente, es la auto-observación, pues “en nosotros tenemos la pauta para comprender lo que somos”. En la medida que la autognosis supone un ensimismamiento y éste remite a una alteración previa (producto a su vez de un ensimismamiento histórico), podemos y debemos meditar concretamente sobre la alteración que nos ha constituido. Se trataría pues de algo así como un “despliegue” conceptual del pliegue histórico, pero intentando llegar hasta la raíz o fundamento del plegamiento. Y habiendo asumido la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía de la ambigüedad que destaca a la vez nuestro prendimiento y nuestro desprendimiento del mundo, no resulta extraño que el ensayo termine con la indicación de este doble devenir: se trata de asumir el sentido universalizante de la filosofía realizándolo en un ejemplo concreto de existencia humana y se trata de que México dé “el giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo co-natural y superable a la vez” (241).

Las advertencias de José Gaos

El surgimiento y evolución del grupo “Hiperión”, así como la “normalización” de la filosofía en México, serían impensables sin la labor académica ejemplar de José Gaos, maestro de varias generaciones de filósofos mexicanos y mentor crítico de la “filosofía del mexicano”. Los escritos de los hiperiónidas y en particular los de Emilio Uranga pueden concebirse como un diálogo, a veces áspero, con el maestro español.²⁴ Es cierto que Gaos no es el único maestro de los hiperiónidas, pero es el que los alienta a trabajar filosóficamente en los temas de lo mexicano. Gaos compartía sin duda, desde su posición de maestro y de español, “el afán” de *autognosis* y *transformación* del grupo Hiperión, del que dice: “Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia. Se trata, pues, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, en su raíz” (Gaos 1953, 64). Es notable la indicación de Gaos en el sentido de que el tema de la mexicanidad de los jóvenes filósofos mexicanos era el mismo tema múltiple del pensamiento hispánico: es “el tema de sí mismo, que es el tema entrañable del pensamiento del orbe hispánico desde que tal lo hizo la decadencia de España” (65). Pero si el tema de la mexicanidad era parte del movimiento de reflexión hispánico, entonces toda visión chovinista o exclusivista debería ser desechada. Por lo que Gaos no dejó de advertir el peligro del nacionalismo: “un afán de filosofía mexicana que implica un afán de filosofía por un afán de mexicanidad: un motivo filosófico y otro nacionalista y patriótico. Pero el primero por mor del segundo, que así se evidencia de los dos como el más decisivo, por más radical, por irreductible y último” (66). Pero el nacionalismo no era el único peligro que acechaba al “Hiperión”, sino también, según Gaos, el “esencialismo” metódico y la tendencia al activismo de sus miembros. Gran parte de su “acompañamiento” al devenir del grupo consistió en advertirles de los peligros teóricos, metodológicos y prácticos de sus elaboraciones.

Lo que interesa a Gaos al entrar en contacto con los esfuerzos de autognosis de los mexicanos es su carácter *pedagógico-cultural*. Le llaman la atención particularmente tres características de estos esfuerzos. Por un lado, en efecto, se practican con la mira puesta en una *superación cultural* y atendiendo a la historia intelectual del país.²⁵ Por otra parte, a pesar de toda la autocrítica que

implican, se realizan con el talante optimista de quien marcha “con pie resuelto, veloz, jubiloso y triunfante”,²⁶ es decir, de quien nada tiene que perder. En tercer lugar, suponen una cierta “separación” reflexiva sobre la situación inmediata: se realizan con la visión de emigrados “ideales” sobre las circunstancias reales.²⁷ Esto lo aprecia en Caso, en Ramos y en los jóvenes hiperiónidas. Pero advierte al mismo tiempo una serie de problemas y de peligros en la empresa de *autognosis* filosófica emprendida por éstos. Eso lo lleva a plantear una serie de advertencias metafilosóficas.

El primer problema que observa Gaos en el grupo es la falta de orden y plan en las investigaciones, derivado de una ausencia de reflexión en los objetos y métodos de estudio. Si la tradición que el “Hiperión” reclama es la de los filósofos mexicanos y la de la “filosofía de la salvación de las circunstancias” de Ortega, para quien “salvar una circunstancia es potenciarla conceptualmente o filosofar sobre ella”, entonces los trabajos deberían orientarse, según Gaos, en el sentido de *una filosofía de la cultura mexicana*, es decir, de una filosofía de la circunstancia mexicana en la cual la filosofía se vincularía a sí misma a través de la circunstancia cultural (1950:236). “Concretar circunstancialmente la filosofía de la cultura es sin duda un genial acierto teórico”, escribía, y sugería la organización de los estudios filosóficos mexicanos en esferas concéntricas, de tal modo que el centro estaría constituido por los estudios filosóficos de la circunstancia y los círculos más alejados por las reflexiones más abstractas y universales (237). Respecto de los métodos, recomendaba atenerse a *problemas* concretos y reflexionar sobre ellos, desechando toda búsqueda esencialista. En vez de perseguir la esencia del mexicano debería asumir la tarea de “*una confección histórica y existencial de las esencias mismas...*” (238).

Gaos estaba convencido, hacia 1950, de que las condiciones para una filosofía mexicana de la cultura estaban dadas en México: un florecimiento cultural, objetos concretos de una cultura circunstanciada, un método existencialista, una generación con vocación y aptitud para el tratamiento de las realidades humanas, un ambiente de optimismo nacionalista y un conjunto interesante de problemas filosóficos. La obra filosófica creada por esta generación podría ser capaz de determinar retroactivamente el valor de la tradición filosófica entera del país. Y hacía ver la enorme responsabilidad histórica de los hiperiónidas:

Imaginemos a estos jóvenes empeñados en articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano que sea una filosofía mexicana, triunfantes ya en sus empeños, esto es, reconocidos universalmente como filósofos. ¿No obrará su triunfo retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en México, haciendo reconocer universalmente en él filosofías no sólo antecedentes de las filosofías de los triunfantes, sino dotadas de valor propio? ...Imaginemos a los mismos jóvenes fracasados, como niños prodigio que no cumplen lo que prometen. ¿No obraría su fracaso retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en el país, consolidando la idea de no haber una filosofía mexicana en el sentido en que se experimenta el afán de que la haya? (1950, 240).

Se diría que las advertencias, sobre todo en la forma sistemática en que las presentó Gaos, llegaron demasiado tarde. Sus discípulos ya no las escucharon y sólo después, poco a poco, advirtieron que su maestro tenía razón. De cualquier modo, la profecía de Gaos se cumplió en los dos sentidos y en ninguno, pero tuvo razón al rechazar la posibilidad de que pudiera decirse definitivamente qué sea lo mexicano en el presente, en el pasado y en el futuro. Lo mexicano es, como dirá Uranga más tarde, sólo “una miriada de descripciones que crean al revolotear su propio centro”. Aunque tarde, también Uranga llegó a verlo.

La polémica Gaos-Uranga

En un ensayo de 1953 sobre el Hiperión, Gaos sistematizó lo que a su modo de ver eran los problemas o alternativas de la “filosofía del mexicano”. El texto resume muy bien las razones “internas” (lógicas y éticas) de la crisis y disolución del grupo. El maestro las presenta como una serie de alternativas entre:

- 1) Elaborar una filosofía de “lo” mexicano o elaborar una filosofía de “el” mexicano;
- 2) Hacer historia o hacer filosofía;
- 3) Colocarse en una perspectiva historicista, existencialista o “esencialista”;
- 4) Asumir una visión “esteticista” de los temas o bien una “practicista”;
- 5) Sostener posiciones “sobrenaturalistas” o bien inmanentistas;
- 6) Afirmar sobre todo intereses nacionalistas o bien universalistas;
- 7) Intentar una “ontología” o bien una “óptica”;

- 8) Persistir en el trabajo de grupo, o bien elegir el trabajo individual o de escuela (maestro-discípulos);
- 9) Mantenerse en el afán de filosofía o abrirse a las investigaciones científicas (y cómo coordinar ambas);
- 10) Afirmar sobre todo la actividad intelectual o involucrarse también en la acción política.

De hecho, Gaos mantenía y defendía sus preferencias en el conjunto de estas alternativas. En torno a las alternativas temático-metodológicas (puntos 1, 2 y 3) Gaos aconsejaba un sano “eclecticismo” o mediación mutua entre las posiciones. El horizonte de trabajo debería ser la *filosofía de la cultura* y la labor debería desarrollarse en torno a *problemas* concretos que permitieran *transformar “existencialmente”* las realidades así captadas (como problemáticas). Respecto del punto 8 Gaos pensaba también en una complementariedad del trabajo de grupo y el de escuela, pero advertía que la orientación rigurosa del trabajo filosófico no era del todo asequible al grupo, sino sólo a la “escuela”:

el redactar el repertorio de los problemas, en las debidas subordinaciones de unos a otros y coordinación de unos con otros; el encargar las investigaciones correspondientes a los investigadores competentes; el controlar las investigaciones, o sus resultados, por medio de la dirección, la inspección, la crítica; el promover y sostener vocaciones de investigador en las materias requeridas; el formar investigadores en estas materias... Esta incumbencia sería la única no asequible al grupo (1953:51).

La mayoría de estas “advertencias” se encontraban, *in nuce*, en una serie de seis conferencias impartidas por Gaos en los cursos de invierno de la facultad de filosofía y letras en enero de 1952, con el título “La elaboración de la filosofía mexicana y de su historia”. Uranga publicó un resumen de las conferencias con sus propios comentarios críticos en *México en la cultura* a principios de febrero del mismo año y Gaos respondió a su vez a estos comentarios. La polémica merece un despliegue detallado, pero aquí interesan dos temas: la cuestión de la relación entre métodos y contenidos de la investigación y lo que Gaos llamaba las aporías del esencialismo. Quizá convenga saber que cuando se produce la polémica pública Uranga ya ha dado a la imprenta su *Análisis del ser del mexicano*. Aunque aún no se publicaba, Uranga presuponía los contenidos del *Análisis* en sus intervenciones críticas.

Desde la perspectiva de Uranga, las observaciones metodológicas de Gaos son puramente formales y por tanto vacías. Piensa que los métodos —sobre todo si se adopta la consigna fenomenológica “¡A las cosas mismas!”— deben modularse en función de los contenidos reales:

Gaos juzga desde el punto de vista de los métodos y no de los contenidos o materiales. Esto da a sus declaraciones un tono de vacuidad insuperable. Las tesis, obtenidas con o sin limpieza metódica, es lo que convendría discutir. Y aquí es donde la escasa información de Gaos le impide echarse al agua [...] Sin materia el método que propugna Gaos puede ser perfecto, pero de tan perfecto es estéril por hueco (1952,2; 5).

A lo que Gaos responde admitiendo la necesidad de discutir los contenidos, pero también los métodos: “El tono de vacuidad acerca de las tesis era tan inevitable como mi propósito de ocuparme de los métodos. Peor sería que el tono de vacuidad hubiese existido también acerca de los métodos mismos... No niego que convenga discutir las tesis ¿se niega que conviene discutir los métodos?” (Gaos 1952b:629). El maestro insiste en la necesidad de abandonar la tendencia “esencialista” de los estudios del “Hiperión”, que considera contradictoria con el existencialismo confeso de sus miembros: “hasta tal punto tiende a prevalecer el esencialismo, que he aquí el curioso espectáculo de Uranga, existencialista profeso, defendiendo al esencialismo contra Gaos, que nunca profesó ser existencialista. Tal defensa ¿no se deberá a una *Bosses Gewissen* (mala conciencia) de haber hecho ontología esencialista o puramente teórica en vez de ontología existencialista o práctica —de veras?”(628).

Mediante sus advertencias Gaos quería reorientar el trabajo de sus discípulos ante el peligro de que quedaran varados en las aporías del esencialismo. Pero él mismo reconoce que estos problemas no son sólo del “Hiperión”, sino de la fenomenología eidética en general. Y deberíamos agregar, de todo el pensamiento “antropológico” de la modernidad poskantiana.²⁸ Pero, por otra parte, Gaos no distingue claramente entre la noción “lógica” general de “esencia”, la cual es indispensable para toda investigación filosófica, y la noción técnica fenomenológica-husserliana de “*eidós*”, que es una concepción importante, sin duda, pero no la única y ni siquiera la asumida por todos los discípulos de Husserl. Es inevitable que los existencialistas hablen de “esencias” en un sentido lógico general (en el que se distingue lo importante de lo acceso-

rio), aunque rechacen la existencia de “esencias” ideales fijas. Por eso Uranga responde a las críticas de “esencialismo” que hace Gaos insistiendo en lo que considera el “espíritu” de la fenomenología: “volver a lo originario, tocar la realidad radical de un ser, abreviar infatigablemente en la fuente de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología, a cuyo servicio lo pone todo, incluyendo la pesquisa de esencias” (Uranga 1952,2:5). Aún más, las aporías del esencialismo indicadas por Gaos son un falso problema, puesto que toda verdadera elaboración filosófica parte de una *intuición* de lo que es esencial al asunto. La reflexión no es el momento genético sino un momento derivado en el que se esclarece la intuición:

Hemos partido del supuesto de que la filosofía mexicana actual anda a la caza de esencias. Para encontrar una esencia de lo mexicano tengo primero que acotar un fenómeno mexicano, pero para no errar en la elección tendría que saber ya lo que esencialmente es el mexicano, con lo cual parece naufragarse en un círculo. *En verdad no hay tal. Mi intuición me guía hacia los hechos mexicanos y mi reflexión esclarece, si es posible hasta lo esencial, aquel dato primitivamente tenido en una intuición vaga y flotante* (1952,2; 5).

La verdad es que sí hay un círculo, pero es inevitable y es fecundo. El Heidegger de *Sein und Zeit* y el Gadamer de *Warbeit und Method* han mostrado que sin este “*círculo hermenéutico*” no es posible avanzar en ninguna investigación, aún en aquellas que pretenden una indagación “libre de supuestos”. Sin embargo la sospecha de Gaos de que no se podría avanzar mucho por el camino ya hollado por los hiperiónidas era acertada y profunda. Y es que él atendía sobre todo a la posibilidad de constituir una comunidad de investigación sobre los problemas de la cultura que diera lugar al florecimiento de la filosofía mexicana. Las investigaciones de “el mexicano” no podían ir muy lejos. Por ello afirmaba Gaos que sobre el “contenido” de lo elaborado por el “Hiperión” no podía decir mucho, pues pensaba que la elección del contenido fue un *error*:

Sobre el mexicano en concreto no puedo dar opinión por la sencilla razón de que lo que pienso es que *no se trata de definir, ni en concreto, el mexicano ni lo mexicano, sino de plantearse los problemas actuales de México y filosofar sobre ellos. La materia del método que propugno son estos problemas, no “el mexicano”, ni “lo mexicano”...* Lo que no sea esto, preveo que no irá mucho más allá de la literatura folklórico-trascendental. (629-630).

Haciendo un breve balance general de los aportes del “Hiperión” podemos advertir que son menores que las que ellos pretendían, pero mayores que los que se les reconocen. Ellos aspiraban a constituir una filosofía rigurosa que respondiera a las necesidades de la cultura mexicana. La aspiración, como hemos visto, tenía dos componentes, uno propiamente cultural, el auto-conocimiento; y otro filosófico, la creación de una nueva filosofía (o de una filosofía “auténtica” y “comprometida”). Desde el punto de vista cultural, es evidente que el amplio movimiento mexicano de *autognosis* del que el “Hiperión” fue efecto y agente no sólo fue saludable, sino que arrojó frutos perdurables. Los mejores de ellos, sin duda, son los de carácter histórico, como los primeros trabajos de Zea, los libros de Villoro y los ensayos de Portilla y Uranga. Y también desde un punto de vista filosófico general, el intento del “Hiperión” por “normalizar” la actividad filosófica en México sigue rindiendo frutos. Pero cosa distinta sucede con sus aspiraciones propiamente nacionalistas. El intento de “mexicanizar” la filosofía no sólo fracasó (*cf.* Hurtado 1994) sino que clausuró quizá para siempre todo esfuerzo dirigido en ese sentido. Como dice Uranga, se trata de “Un capítulo de la filosofía en México perfectamente cerrado, una etapa liquidada” (1962,1,a:553). En este punto hay una sola excepción, una obra en que se anudaron las dos tradiciones, que antes y después de ella seguirán su camino sólo con ocasionales encuentros: se trata de *Análisis del ser del mexicano*, pero precisamente a ella se debe, en gran parte, la “liquidación” de la filosofía del mexicano. Como lo dice Aureliano Ortega: “Llamado a ser el manifiesto del mexicanismo específicamente filosófico, pensado como el documento programático más importante de la época, su aparición provoca el desconcierto, y después, la desbandada.” (Ortega Esquivel 1991:32). Y es que por más comprometido que se quiera el filósofo con su circunstancia histórica, el sentido de la actividad conceptual consiste justamente en *superar* la época, en ir más allá de sus condiciones históricas. Ahora bien, éste carácter “intempestivo” (*Unzeitgemäß...e*) lo exhiben las consideraciones de Uranga. Desde este punto de vista se diría que la muerte de la filosofía del mexicano no fue una muerte natural, sino un *suicidio*. Sea como fuere, algunos ensayos producidos por el grupo, como *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Villoro, la *Fenomenología del relajo* de Portilla y el *Análisis del ser del mexicano* de Uranga constituyen momentos muy relevantes de la tradición filosófica mexicana.

2. El sentido de la *autognosis* del mexicano

Es muy probable que la inquietud por el auto-conocimiento constituya un fenómeno universal. En todo caso, ya los hombres de Anáhuac la practicaban como parte de la educación y como oficio historiográfico.²⁹ Y no cabe duda que la llamada “conquista espiritual” de América se debió al ejercicio proto-antropológico, orientado teológicamente, de los frailes españoles sobre las culturas indígenas.³⁰ Pero el interés por examinar qué es, cómo es y cómo debe ser el hombre mexicano en cuanto tal no surge sino hasta el periodo inmediatamente anterior al movimiento de Independencia nacional. Desde entonces, el afán mexicano de *autognosis* se ha ejercitado intermitentemente con objetivos y con resultados dispares.³¹ A comienzos del siglo XX los estudios sobre el carácter del mexicano y sobre la identidad del mexicano adquieren un nuevo impulso, que se mantiene durante todo ese siglo. Podemos distinguir cinco grandes vertientes en tales estudios:

1. Las *caracterologías* o estudios de la personalidad del mexicano, ya sea con un sentido psicológico, ya sea con un sentido de crítica moral;³²
2. Las *antropologías* de la cultura mexicana, bien con tendencia utópica, bien con tendencia crítica o con ambas;³³
3. Las *literaturas* de la mexicanidad, sean éstas patrióticamente comprometidas, antinacionalistas o irónicas;³⁴
4. Las *políticas mexicanistas*, consistan en proyecciones ideológicas o en análisis históricos o sociológicos;³⁵
5. Las investigaciones *filosóficas*, en su triple dimensión de *análisis*, *crítica* y *proyección* de la cultura.

Los esfuerzos filosóficos de *autognosis* suelen depender de la inquietud más general sobre el *sentido de la existencia*. Conocer-se es parte del proceso de revelación del Mundo y no un objetivo que podría ser cumplido de una vez y para siempre. Por ello no se agotan en el *individuo*, aunque pasen necesariamente por él y a él retornen, sino que involucran la *comunidad* de la que el filósofo forma parte y aún la *especie* de existente que se es. Ahora bien, estos tres momentos del auto-conocimiento se corresponden, no por causalidad, con los niveles de auto-formación humana (*Paideia*, *Bildung*, *Toltecáyotl*), pues al pro-

ceso de constitución de una humanidad lograda le es esencial el auto-conocimiento. De allí que, independientemente del lugar —central o marginal— que ocupe explícitamente en su obra, todo filósofo piensa analítica, crítica y/o utópicamente en su cultura, es decir, contribuye al auto-conocimiento humano en alguno de sus niveles. Por razones obvias, la preocupación por el auto-conocimiento cultural suele ser frecuente en los filósofos de los países dependientes o colonizados, como es el caso de México.

La *autognosis* filosófica mexicana suele remontarse a *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, obra ciertamente seminal, que se propone explícitamente elaborar una filosofía de la cultura mexicana. Aunque prácticamente toda la obra del “Ateneo de la juventud” posee un sentido filosófico-cultural en lo general y en muchas de sus contribuciones explícitas. Baste mencionar dos notables ensayos como “*El problema de México y la ideología nacional*” (1924) de Antonio Caso y *La raza cósmica* (1924) de José Vasconcelos. Pero es cierto que Ramos es el primer filósofo mexicano que, con herramientas psicológicas, se propone un conocimiento expreso y sistemático sobre la cultura y el hombre de México. Algunas de las ideas vertidas en su obra, publicada por primera vez en 1934, han llegado a convertirse en verdaderos lugares comunes en la sociedad mexicana y todos los trabajos posteriores sobre la mexicanidad son deudores directos de aquella primera interpretación histórica y psicológica de México. Este libro y los de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950) y el de Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1952) forman algo así como la trilogía canónica del pensamiento de la mexicanidad. Sin embargo, las diferencias de enfoque y de resultados entre estas tres obras mayores de la *autognosis* del mexicano no podrían ser más notables. Hay que decir que las tres asumen, si bien en proporciones distintas, el apotegma orteguiano de la “salvación de las circunstancias”,³⁶ en el sentido de su crítica y posterior reafirmación: “Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de Nueva España” (328). Ortega consideraba que todo el aprendizaje cultural que realiza el individuo es un rodeo necesario para su conversión a lo inmediato y que la realidad era muda sin la perspectiva que la alumbraba.³⁷ Esta lección de responsabilidad histórica del filósofo fue asumida clara y explí-

citamente por Ramos. Su ensayo de *filosofía de la cultura* se proponía ubicar los vicios del carácter mexicano y establecer el camino para una transformación cultural del país:

La idea del libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Esta tarea implicaba una interpretación de nuestra historia, y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento me parece indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual de México (1936:89).

A Ramos le interesaba comprender tanto al hombre de México como a su cultura. Se trataba de explicar al hombre a través de la historia de la cultura, pero también de mostrar los límites de ésta por los defectos de aquel. En la medida que Ramos partía de una concepción “subjetiva” de la cultura (Scheler, Simmel) le parecía que el análisis del hombre se revelaba como condición indispensable para una reforma cultural. Los elementos para este análisis los encontraba Ramos en las teorías psicológicas de Adler y Jung. Del primero Ramos tomaba varias cosas: de manera central, la teoría del “sentimiento de inferioridad”; la idea de que el conocimiento es capaz de producir una *catarsis* y de esta manera transformar al individuo; y la idea de que el sentimiento de inferioridad produce un desequilibrio o una grave falla en las estructuras comunitarias.³⁸ De C.G. Jung tomaba la caracterización del comportamiento “introvertido” y, de manera más profunda, pero no explícita ni ortodoxa, su noción de “Inconsciente colectivo”.³⁹ Resulta notable que Ramos no se limitara a una “aplicación” mecánica de las teorías psicológicas, sino que las haya modulado para sus propios fines y en un sentido “circunstancialista” (lo cual no prejuzga sobre los resultados de esta asimilación). En efecto, al parecer, ni Jung admitiría un “inconsciente” estrictamente histórico, ni Adler un “sentimiento de inferioridad” de pueblos o sociedades enteras. Como antes Platón y como después Octavio Paz, Ramos usa la analogía individuo-comunidad en su interpretación de la mexicanidad.

Las tesis del libro de Ramos son ampliamente conocidas en México y pueden resumirse así: 1. El mexicano padece un sentimiento de inferioridad cuyos efectos son el autoengaño y el debilitamiento de su sentido de comunidad; 2. Este sentimiento tiene su origen histórico en la conquista española y se

manifiesta claramente desde la independencia del país; 3. La cultura mexicana es una cultura derivada de la europea, pero debe encontrar sus propios cauces evitando la imitación ilógica de lo europeo y/o norteamericano; 4. Se requiere una reforma de la cultura mexicana en el sentido de un nuevo humanismo. Estas tesis, de apariencia tan simple, suponen una crítica de la cultura mexicana hasta entonces no escuchada. La escucharon, a la larga, los intelectuales mexicanos preocupados por la situación de su país, por ejemplo Rodolfo Usigli, quien escribió otro texto clave de la *autognosis* de la mexicanidad.

En el “Epílogo sobre la hipocresía del mexicano” y sus doce notas al final de *El gesticulador*, Usigli ve el mismo problema que Ramos, pero desde la perspectiva de un hombre preocupado por la cultura y el teatro de México: denuncia el doblez, la incapacidad de enfrentarse a la verdad, la simulación, el auto-ocultamiento y la mentira institucionalizada en la demagogia de la revolución. Advierte además sobre los peligros de la invasión de la cultura norteamericana, frente a la cual considera urgente desarrollar un teatro mexicano como correctivo. Paradójicamente, el gran defecto nacional puede “elevarse” a virtud si se le cultiva conscientemente y no se le ignora: “La única esperanza que tenía, dije —y que sigo teniendo—, de que el mexicano llegue por fin a tierras teatrales, es su hipocresía [...] hablé de la necesidad de llevar esta mentira viva, esta contradicción fatal del espíritu del mexicano, al teatro, para llegar así a la verdad de México” (1938:81). Una “salvación” de la cultura mexicana por el teatro y mediante el teatro, una conquista de la verdad nacional mediante la mentira. Su crítica de los vicios nacionales es tan cruda como la de Ramos, pero como no cree que sean sólo un disfraz superficial, sino una “segunda naturaleza”, no confía como aquel en su fácil superación; se requiere entonces una profunda crítica de la historia nacional y de nuestros mitos sociales (la Revolución como el mayor de ellos).

Otro de los autores que contribuyó con sus trabajos a la autognosis del mexicano fue Agustín Yáñez. En su ejercicio de interpretación histórico él encuentra el *resentimiento* como la fuente de los males morales del país. Supone que la raíz es doble: por el lado indígena, debido a las rígidas jerarquías e incluso al permanente “amago del sacrificio humano”; por el lado español, las envidias por méritos y derechos de conquista. El mestizo mexicano, según esto, se ha forjado en condiciones históricas tales que ofrecen móviles inmediatos al resentimiento y sus vicios concomitantes: imprevisión, usura, pereza, la

crítica fácil, la demagogia, etc. Para decirlo pronto: Yáñez encuentra en el resentimiento el hilo conductor de la interpretación de la historia nacional y el vicio psicológico básico de México: “en cada revolución, en cada periodo presidencial, en cada cambio social y político, la falange del resentimiento crece y se renueva” (1949:5). Tras esta interpretación se encuentra la teoría del resentimiento de Max Scheler, pero también, cosa verdaderamente notable, una interpretación de la literatura mexicana. Así, escribe Yáñez:

La depresión por la injusticia y los abusos, por la estrechez económica, por la desigualdad social, por la inestabilidad y el capricho en los juicios públicos de valor, por la suplantación en todos los órdenes de la vida nacional, hasta construir convicciones erróneas, inveteradas, halla reflejo persistente en el realismo y en el romanticismo de las letras durante el siglo XIX: así en la obra del Pensador Mexicano cuya figura de Don Catrín es prototipo del resentido... (1949:5).

Es hasta la eclosión del “Hiperión” que los ensayos de Ramos, Usigli y Yáñez resucitaron como momentos clave de la filosofía de lo mexicano. Los miembros de la nueva generación apreciaban justo aquello que había sido motivo de escándalo en ellos, pero cuestionaban, y de manera cada vez más fuerte en la medida que Ramos se incorporaba a la discusión, sus limitaciones teóricas y metodológicas (Uranga 1949:3). El reconocimiento crítico de su obra por parte de Gaos y el grupo “Hiperión” lleva a Ramos a precisar y actualizar las tesis del *Perfil* en sucesivos ajustes que no modificaban su idea central. En su primer re-posicionamiento (1949:175-183) destacan 1. La colocación del autoconocimiento de los mexicanos en el contexto de la crisis europea de civilización y del movimiento de revisión crítica de Hispanoamérica; 2. La indicación del “mestizo” como sujeto dinámico de la cultura mexicana, frente al criollo “reaccionario” y al indígena “irracional”; 3. Una débil defensa de su aplicación “ampliada” de la psicología de Adler al carácter nacional: “No veo por qué esta doctrina de Adler, que fue desarrollada para explicar la psicología individual, no pueda ser transportada al campo más amplio de la psicología colectiva o nacional”; 4. Una aclaración del alcance a la vez individual y colectivo del sentimiento de inferioridad: “Si la conciencia de la nacionalidad se encuentra debilitada por el sentimiento de inferioridad, es natural que, por una reacción compensatoria, se tienda a elevar o a exagerar el poder individual”.

Por las fechas en que fue escrito el texto recapitulatorio de Ramos, se publicó en forma de opúsculo, con el título de *Imagen del mexicano*, una conferencia del psicólogo José Gómez Robleda que concordaba en parte con el perfil del mexicano trazado por Ramos. El autor afirma que “El mexicano huye de la realidad y se refugia en el sueño y la fantasía; permanentemente crea conflictos que utiliza como estilo de vida sistemática, precisamente para encontrar el placer absurdo y neurótico de vivir en un estado crónico de lamentaciones y exigencias”(1948:74). Pero también se afirmaba, contra las valoraciones criollistas de Ramos, que el futuro del país dependería al final de los indios y las mujeres de México. Es a ell@s, dice, a quienes “corresponde realizar una de las más importantes funciones sociales en nuestro país porque son los poseedores del sentido práctico realista de la vida” (73). Bien visto, el diagnóstico del psiquismo nacional de Robleda y Ramos es verdaderamente optimista, aunque por razones diversas. Para Ramos lo único necesario era el autoconocimiento de los mexicanos, que ahuyentaría los fantasmas de la depreciación y la imitación de los otros. Para Robleda, por su parte, los verdaderos problemas de México son la insalubridad, la alimentación insuficiente, la pobreza, el sobretabajo, la mala y baja educación y el aislamiento, todos ellos graves, sin duda, pero solubles, es decir, que no afectan al núcleo del psiquismo. No hay una esencia negativa en la psicología de los mexicanos, sólo una falta de cultivo y condiciones adecuadas para ello. Más afecta a los mexicanos lo que Robleda llama irónicamente “la filosofía de la *gana*”: todo se puede resolver, pero hasta que al mexicano “le dé la gana”...

Ser y carácter

Uranga emprende su estudio del ser del mexicano contando con el antecedente, plenamente asumido, de los estudios psicológicos de Ramos y Robleda, con los apuntes críticos de Usigli y Yáñez y con el brillante ensayo de Paz. Todos tratan, más o menos críticamente, del carácter del mexicano y aluden a su “manera de ser” y de relacionarse con el mundo. Pero a juicio de Uranga no abordan de manera suficiente la “existencia” del mexicano, manteniéndose en el nivel de los fenómenos de la conducta o de la historia cultural de México.

De ahí que afirme, con tesis enigmática: “La ontología del mexicano debe preceder metódicamente a toda investigación sobre el *bombre* mexicano, su vida o su alma” (1951,1,b:61). Al filósofo no le basta con descubrir en el mexicano un “sentimiento de inferioridad”, una hipocresía sistemática o un sentimiento de soledad, sino que tiene que descubrir y revelar el origen de tales “estados” o manifestaciones conductuales. Tal origen se interpreta en la historia pero no se reduce a un efecto de las experiencias humanas sino que las presupone. Se trata pues de ir a la fuente del carácter del mexicano, a su “ser”. Este es en general el significado del proyecto de una “ontología” del mexicano que varios miembros del “Hiperión” pretendían vagamente, pero que sólo Uranga asumió con toda su equivocidad.⁴⁰ De este empeño “ontológico” se pueden decir, en el extremo, en efecto, dos cosas: o bien que supone un uso *equivocado* del término, derivado de una incomprensión de la empresa ontológica, siempre referida al Ser en cuanto tal; o bien que es un uso *provocador* del lenguaje metafísico para referirse a una realidad inaudita. Finalmente triunfó la equivocidad al desprestigiarse nuevamente la ontología y caer en el olvido el existencialismo.⁴¹

En un breve artículo de *México en la cultura* Uranga abrió su polémica pública con Ramos. Después de reconocer ampliamente el valor de las investigaciones de su maestro, plantea dos de sus diferencias con él: en primer lugar, Ramos ha dicho que el mexicano no es responsable de su sentimiento de inferioridad, sino que se trata de un padecimiento inconsciente y por serlo puede evaporarse al sacarlo a la luz. Según Uranga, el problema es precisamente que “Voluntariamente el mexicano lucha contra la inferioridad y sin embargo es responsable de la inferioridad” y por tanto “el mexicano es responsable de ese complejo” (Uranga 1949,14:3). Por otra parte, Ramos subraya más de una vez que él nunca ha afirmado que el mexicano sea inferior, sino que “se siente” inferior cometiendo de esta manera una injusticia consigo mismo. Pero ¿cómo se distingue el ser y el solo sentir en el ámbito psicológico? ¿Podemos decirle a alguien que su sentimiento no es real? Según Uranga esta dificultad del planteamiento de Ramos se deriva de sus supuestos adlerianos y sólo podría superarse pasando del “conocer” psicológico al “ser”: “Abordar las cuestiones ontológicas es imprescindible. Pero antes de abordarlas era necesario poner ante los ojos el hecho psicológico. Ello es justamente lo que ha hecho Ramos. Ha deslindado el ‘factum’ de nuestro carácter, nos ha dado el

punto de apoyo para las reflexiones ontológicas” (*Id.*). Pero también ha heredado sus dificultades a Uranga.

En efecto, una de las dificultades más señaladas de la interpretación de Ramos —dificultad que comparte con todos los estudios de “El Mexicano”— es el de la extensión del concepto: ¿de qué mexicano se está hablando? En el *Perfil del hombre y la cultura en México* leemos:

Hace algunos años, observando los rasgos psicológicos comunes a *un grupo numeroso de mexicanos*, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler. Sostengo que *algunas expresiones del carácter del mexicano* son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad... afirmo que *cada mexicano* se ha desvalorizado a sí mismo... No pretendo, desde luego, que esta interpretación psicológica pueda generalizarse a todos los mexicanos... Me parece que el sentimiento de inferioridad de *nuestra raza* tiene un origen histórico... (1936:92).

En un mismo párrafo vemos atribuir el famoso sentimiento a muchos, algunos, pocos y a “la raza” entera de los mexicanos. Ahora, en el breve ensayo “En torno a las ideas sobre el mexicano” (1951) habla del mexicano en cuestión como un “tipo general” producto de la mezcla racial y cultural (en el *Perfil* sólo aceptaba la racial) de indígenas y españoles, de una cultura común (“En todas partes se venera a la Virgen de Guadalupe, se cantan las mismas canciones y no hay lugar donde no apasionen las corridas de toros”) (1951:7) y de la mezcla generalizada de la población durante la última Revolución. Para rematar lo anterior, Ramos invoca la formación histórica de la “conciencia colectiva” a partir de una suma de experiencias históricas desfavorables: “La suma de las experiencias vividas, con la memoria de tiempos pretéritos está presente en cada individuo, en un estrato de la conciencia llamado ‘conciencia colectiva’, de cuyo fondo se desprende el yo individual, que nunca se independiza de aquella” (107). El trauma o conflicto psíquico permanece y se trasmite a los individuos afectando negativamente su sentido de comunidad. De allí que, a diferencia de Paz, Ramos no considere que la soledad sea algo buscado o gustado por los mexicanos, sino un efecto del sentimiento de inferioridad: “al contrario de lo que afirma Paz, la soledad no proviene de una decisión voluntaria, sino de esa perturbación del carácter que lo hace antisocial. La soledad es sólo un refugio que busca involuntariamente” (110).⁴²

Uno de los señalamientos de Uranga a la posición de Ramos era que éste se mantenía en una perspectiva psicológica —por tanto limitada— y no accedía a una inquisición ontológica. A ello responde Ramos:

En efecto mi ensayo no es ontología, por la sola razón, de que no me lo propuse. Mi intención más modesta era llegar a lo que llamo ‘conocimiento del mexicano’ o a una ‘autognosis’ como la llama José Gaos [...] Si alguien se propone hacer una ontología del mexicano nada se lo impide, pero asume una responsabilidad que está obligado a cumplir, siempre y cuando se entienda por esto, hacer una ontología a partir del mexicano y no subsumir a éste en una ontología ya hecha, con el fin de comprobar esta última [...] una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía (113).

A esto responde Uranga acusando a Ramos de no comprender el sentido del análisis ontológico, asumiendo por su parte la responsabilidad de hacer una verdadera ontología a partir del mexicano y devolviéndole la crítica: “¿Qué diría el maestro si le planteáramos la cuestión de si su libro ha hecho un complejo de inferioridad a partir del mexicano o no más bien ha subsumido a éste en una doctrina del complejo de inferioridad, la de Adler, ya hecha?” (1951,8:123). Uranga enuncia aquí la idea de que en su propio ser el mexicano encuentra la pauta para comprender el sentido de lo humano: “A semejanza de su propio ser (el mexicano) concibe el de los demás, y les despoja de prerrogativa humana cuando está borrada toda señal de semejanza con lo que es mexicano”, lo cual parecería una tesis fuertemente “particularista”, si no fuera porque en seguida afirma que no debe perder de vista que “lo verdaderamente valioso en su ser es la posibilidad de subrayar lo humano sin más. Un llamado al ser del mexicano no quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que en su *estilo de vivir* tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de ‘deshumanizarse’. *No vayamos a abogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano*” (126).⁴³

Aquí se encuentra cifrada la intención fundamental de lo que Uranga llama “ontología del mexicano” y también su máxima dificultad. Se trata de captar la esencia de la condición humana, pero a partir de la interpretación de un modo “concreto” de vivir; se trata de captar la “esencia” de la existencia mexicana, pero para comprender lo que es el hombre de por sí:

Lo humano de que aquí hablamos no significa en modo alguno el “hombre en general”, “la naturaleza humana”, ficha intercambiable sin distingos en toda la latitud de la historia. Lo humano mexicano es precisamente lo opuesto a este mar sin confines de lo humano general, y el problema verdaderamente cordial que se ha planteado en estas conferencias es justamente éste, de si debemos seguir hablando sin diferenciación de lo humano y no más bien determinar cuál es ese modo de ser de un hombre de que predicamos una historia particular (126-127).

Para aumentar la equívocidad de esta fórmula Uranga termina invocando la idea de Gaos en el sentido de que el mexicano es un “proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” y se refiere a “lo” mexicano como “la idea histórica que en nuestro momento confiere sentido a nuestras actividades y obras”(128). En esta discusión con Ramos respecto del carácter de la interpretación del mexicano, se percibe que Uranga todavía no tiene claro cómo se va a pasar del mexicano a lo humano y viceversa; el lenguaje psicológico aún determina su perspectiva. Lo que sí parece tener claro es hasta dónde quiere llegar; hasta la fuente de la mexicanidad, hacia la condición humana “misma”.

Inferioridad o insuficiencia

Es hasta su *Ensayo de una ontología del mexicano* que Uranga desarrolla puntualmente sus diferencias de orientación y de método con Ramos. El procedimiento seguido en el texto es bastante singular: Uranga acepta el “sentimiento de inferioridad” del mexicano, postulado por Ramos, como punto de partida para una investigación psicológico-genética, apoyada en testimonios históricos y literarios de ese sentimiento, para revelarlo al fin como una capa inauténtica de ser del mexicano. La tesis resultante es que el “complejo” de inferioridad constituye una forma irresponsable de escapar de la condición “ontológica” de insuficiencia. El camino para llegar a esa tesis es, según Uranga, un procedimiento “fenomenológico”, evidentemente heterodoxo, que consiste en ir levantando estratos psíquicos, signados por determinados rasgos caracterológicos, hasta llegar al “esquema” o matriz original del carácter. Así, del llamado carácter *sentimental* del mexicano, signado por la emotividad, la

inactividad y la desgana, se accede a un estrato más profundo, el de la *fragilidad interior* expresada en conductas de auto-protección, “delicadeza”, disimulo, evasión, recato e hipocresía. Al levantar esta segunda capa se descubre la *melancolía*, un claroscuro psíquico donde se mezclan y confunden la libertad, la nada y el sueño; el carácter “melancólico” es expresión a su vez derivada de la vivencia de la *zozobra* como estado de permanente oscilación, suspensión, indefinición e indeterminación. Pues bien, esta *zozobra* revela que el origen del psiquismo mexicano es el *accidente*, es decir, una forma de ser carente de “substancialidad”, de “subsistencia”, de auto-suficiencia. Esta última es la *estructura o matriz originaria del carácter del mexicano*, lo cual resulta en extremo paradójico. Nos detendremos en esas paradojas más adelante. Lo que ahora importa es mostrar cómo intenta Uranga superar lo puramente psicológico, lo que él llama “la pesquisa de carácter” o caracterología, para llegar a lo “ontológico” o forma de ser originaria:

Hemos llegado así, a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la *zozobra* nos revelan como accidente. Esta entrañable constitución aflora también en ese sentimiento radical de inseguridad y de mudanza que afecta todas nuestras cosas. La accidentalidad es insuficiente frente a la substancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia (1949,6,b:38).

Para comprender la formación del complejo de inferioridad del mexicano basta con retomar, en sentido inverso, este movimiento de envoltura caracterológica: la *zozobra* que manifiesta originariamente el accidente como modo de ser supone una *insuficiencia*, cuya videncia es algo temible. El complejo de inferioridad se forma justamente de esta huida frente a la terrible verdad de la propia insuficiencia, es decir, cuando el mexicano no acepta la responsabilidad de su condición como base para dotar de justificación o sentido a su existencia, sino que *transfiere* a otros la imagen de sustancialidad. Esto vale también de modo inverso: quien asume su condición y busca la justificación de su existencia no tiene por qué sufrir un complejo de inferioridad, aunque nunca logre la suficiencia total, es decir, la sustancialidad. Por eso puede decir Uranga que “la inferioridad supone la insuficiencia, pero no vale la proposición inversa [...] A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la

única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica” (38).

El complejo de inferioridad aparece así como una distorsión valorativa, cosa que ya Ramos había señalado, pero también como una irresponsabilidad ontológica. Ramos aceptaba que el sentimiento de inferioridad surge de la adopción ilógica de una tabla de valores ajena y no apropiada a las capacidades del sujeto. Por eso proponía, para eliminar este sentimiento, que el individuo y la sociedad ajustaran sus metas a sus fuerzas y disposiciones reales, es decir, que adoptaran una escala de valores propia. Ahora bien, esta tergiversación de los valores es para Ramos la *situación real* del mexicano, no la de la “insuficiencia”, como pretende Uranga. El mexicano de Uranga es según él un mexicano ideal, quizá inventado por éste para ocultar su sentimiento de inferioridad:

En el deslinde que hace entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, (Uranga) encuentra muy acertadamente, que esta última implica una escala inmanente de valoración [...] en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a la tergiversación de éstos [...] pero pregunto si en la caracterización del mexicano podrá aceptarse la sustitución de la inferioridad por la insuficiencia [...] lo que hay en los mexicanos es un sentimiento de inferioridad, no de insuficiencia. Por momentos he creído que tal vez Uranga, sin darse cuenta, hacía estas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad (1951:111-112).

Hay en estas afirmaciones de Ramos cierta incompreensión del sentido de la posición de Uranga, pues éste no concebía la “insuficiencia” como un sentimiento en el mismo nivel que la “inferioridad”. Lo que responde Uranga tiene en cuenta eso: “Ramos cree que el mexicano ‘realmente’ es inferior, mientras que sólo ‘idealmente’ es insuficiente, mientras que yo creo que ‘realmente’ es insuficiente mientras que sólo idealmente es inferior” (1951,8:121). Para Uranga la insuficiencia es un “sentido” que refleja auténticamente la existencia mexicana-humana, mientras que la inferioridad es un complejo psíquico inauténtico. Al insistir en que el mexicano “realmente” se determina por un sentimiento de inferioridad Ramos revela hasta qué punto efectivamente incurría él mismo en una denigración del mexicano. Y ello no sólo por sus constantes afirmaciones, desde el *Perfil*, del carácter “egipticista”, pasivo y violento de la población indígena, así como de la inferioridad de sus culturas

frente a la civilización occidental, sino muy claramente en el remate del ensayo que estamos reseñando, en el que Ramos se refiere a las individualidades de la “cultura criolla”: “En ellos —dice— no cabe un complejo de inferioridad porque *son* efectivamente superiores” (1951:114). En este “son” (superiores) se trasluce claramente su valoración.

Pero hay algo más que una disputa regionalista o de caracterización crítica del psiquismo mexicano. Ramos ciertamente se mantiene en una perspectiva “particularista”, mientras que la elaboración “universalista” la desarrolla en un libro posterior, *Hacia un nuevo humanismo*. Pero Uranga quiere “leer” la condición humana en la existencia del mexicano, de ahí que su elaboración busque satisfacer a la vez dos requisitos: por un lado, dar cuenta de la estructura total del carácter del mexicano y de la unidad de la miríada de vivencias del mexicano y, por el otro, de la condición humana “misma”. Desde el punto de vista de esta exigencia doble, el análisis del “complejo de inferioridad” del mexicano no sólo enseña uno de los vicios psicológicos del mexicano, sino más profundamente, una de las formas principales de la irresponsabilidad del hombre con su propio ser. Dicho brevemente: en la existencia del mexicano “real” hay mucho más que un sentimiento de inferioridad incorporado y en la humanidad “real” no-mexicana también se da la posibilidad de elegir entre una existencia auténtica y otra inauténtica:

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada [...] En terminología religiosa: en la inferioridad hay una idolatría; una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada... (1949,6,b:38-39).

La (auto)destrucción del nacionalismo mexicano

De las tres obras principales sobre la “mexicanidad”, la de Ramos, la de Uranga y la de Paz, ésta última es indiscutiblemente la más conocida y celebrada. De manera unánime se reconoce, entre propios y extraños, que se trata del libro más logrado sobre la vida y la cultura de los mexicanos. Esto no se debe a que supere teóricamente los planteamientos de los otros, pues *El laberinto de la*

soledad exhibe, a una mirada atenta, los mismos problemas que se han señalado para el *Perfil del hombre y la cultura en México* y para el *Análisis del ser del mexicano*: extensión relativamente arbitraria del concepto de “el mexicano”, descripción fluctuante (en este caso entre lo psicológico, lo sociológico y lo puramente literario) y resultado paradójico. Pero si aceptamos de buen grado el juicio de Luis Villoro en el sentido de que en el ensayo de Paz la etapa de autognosis conquista su momento de mayor lucidez,⁴⁴ ello se debe a que la interpretación de Paz logra virtuosamente abrir desde dentro “lo mexicano” y proyectarlo hacia lo universal sin perder el valor del punto de partida y el de llegada. En el libro de Paz hay una interpretación de lo mexicano ligada a una comprensión del ser humano y al revés. *Y eso es justamente lo que Uranga intentaba en la filosofía*. Como señala Villoro, Paz no pretende indagar científicamente las causas de los procesos históricos y Paz mismo indica que tampoco pretendió hacer una “filosofía del mexicano”.⁴⁵ En realidad el mayor mérito del libro, lo que lo ha convertido en un clásico de la cultura mexicana, es atreverse a narrar un *mito de la mexicanidad* no exento de un filo crítico de alta densidad ética.

Algunos críticos de Paz y de la descripción de la mexicanidad que ofrece *El laberinto de la soledad* han cuestionado su carácter *mitificante* y la *mistificante*. Así, Rubén Medina escribe: “Paz considera la historia mexicana en un ámbito puramente mítico y arquetípico, como un mero escenario donde el ‘ser’ experimenta una serie de traumas y situaciones, sin una verdadera interacción con las circunstancias históricas actuales” (1999:149). Y Jorge Aguilar Mora: “La tradición que analiza Octavio Paz como la verdadera tradición que recorre la historia mexicana es [...] una falsa tradición: una imagen proyectada, un espejismo, una ilusión” (1991:37). El problema es que ambos tienen razón y que sin embargo ello no afecta el núcleo fecundo de la interpretación que ofrece el poeta. Es decir: sí, se trata de un mito y además de un mito que no recoge la multiplicidad de las formas culturales y las contradicciones sociales de México y que manipula la tradición para hacerle decir lo que ella no diría. Todo esto es cierto y sin embargo los mexicanos y los extranjeros seguimos leyendo *El laberinto de la soledad* como un espejo en el que se pueden reencontrar interrogantes esenciales respecto a nuestra condición mexicana y humana. Pues la tradición no habla si no se la busca o interroga. Esta es la única ventaja del mito frente a sus enormes debilidades epistemológicas: dar sentido y unidad a

la existencia de los hombres. Esto Paz lo sabía, pues invocando la idea de Lévi-Strauss de que todo desciframiento de un mito es otro mito en otro lenguaje, afirmaba: “*El laberinto de la soledad* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido a su vez en otro mito” (1988:328). Como mito moderno exige no sólo des-mitificación sino que también obliga a una re-mitificación.

¿Quién es para Octavio Paz “el mexicano”, objeto de sus reflexiones? El mestizo ciudadano de la ciudad que reflexiona sobre la mexicanidad, es decir, “el mismo” mexicano de Ramos y de Uranga: “No toda la población que habita nuestro país es objeto de mis reflexiones, sino un grupo concreto, constituido por esos que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos. Contra lo que se cree, este grupo es bastante reducido” (1950:13). Y sin embargo, el alcance de la descripción debe ser —lo es en intención— tan amplio como la historia del país. La Revolución es también para Paz un proceso decisivo en la configuración de la conciencia del mexicano, incluso un evento “ontológico”: “LA REVOLUCIÓN MEXICANA es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser” (148). Y encontramos rasgos comunes con las descripciones de Ramos y Uranga, pero con un estilo mucho más seductor, de tal modo que, como ha escrito Monsiváis, “lo que se pierde en generalizaciones se recobra en calidad prosística” (1976:1472).⁴⁶ La tesis central del libro de Paz es sin embargo distinta a las de Ramos y Uranga: el sentimiento primario del mexicano no es la inferioridad ni la insuficiencia, sino la *soledad*. Sobre y a través de este sentimiento primigenio de orfandad y separación del origen, se monta históricamente una serie de máscaras que lo ocultan y expresan. El “montaje” configura los símbolos, significaciones, conductas y mitos de la cultura mexicana. Se diría que en “El laberinto de la soledad” la *soledad* es la condición humana, mientras que la *mexicanidad* es el laberinto en que se re-vela, es decir, se muestra y se oculta, aquella condición.

“Lo” mexicano “del” mexicano aparece pues como una envoltura abigarrada de la condición humana en el espacio y en el tiempo. Precisamente por eso comunica con las preocupaciones de otros hombres de otras culturas y en su autenticidad contiene una utopía de libertad y comunidad humanas:

Todo nuestro malestar, la violencia contradictoria de nuestras reacciones, los estallidos de nuestra intimidad y las bruscas explosiones de nuestra historia, que fueron primero ruptura y negación de las formas petrificadas que nos oprimían, tienden a resolverse en búsqueda y tentativa por crear un mundo en donde no imperen ya la mentira, la mala fe, el disimulo, la avidez sin escrúpulos, la violencia y la simulación. Una sociedad, también, que no haga del hombre un instrumento y una dehesa de la Ciudad. Una sociedad humana (209).

El libro termina con un llamado enérgico al desenmascaramiento del mexicano, a la apertura y a la verdad: “Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios”(1950:210). En el momento en que todos los viejos recursos de la imitación se derrumban —pues Europa se encuentra en ruinas— los mexicanos pueden asumir con originalidad y radicalidad, su condición humana.

Uranga llamaba dialécticos a los procedimientos cuyos resultados son inversos a los que se esperaban. Pues bien, las interpretaciones de la mexicanidad elaboradas por Paz y Uranga son perfectamente dialécticas: en ellas la interpretación de lo mexicano revela más bien lo humano y la comprensión de la condición humana encuentra a un mexicano solitario y zozobante. Con una mirada muy alejada de las batallas “del mexicano”, pero aún perpleja por esta dialéctica, Uranga escribe: “La curva que ha trazado nuestra filosofía en lengua española va de la recuperación a la pérdida del yo [...] Entre nosotros los mexicanos las cosas han seguido el mismo camino pero han ido más allá. Después de una etapa de recuperación del yo que para abreviar ilustran los nombres de Samuel Ramos, Octavio Paz y el mío propio, se ha producido un intenso proceso de pérdida del yo” (1978:114). En ese mismo texto Uranga plantea los que para él son los requisitos fundamentales de una crítica marxista de estas tres obras clásicas del mexicanismo:

- 1) Explicar las razones de la mistificación del tema del ser del mexicano y no sólo denegarlo;
- 2) Desarrollar la crítica desde “dentro” del tema mismo, colocándose al mismo nivel de calidad estilística de las obras criticadas;
- 3) Captar y desplegar la necesidad y la cohesión interna de los problemas de esta tradición;
- 4) Explicar la necesidad histórica y social que reflejan los problemas de la tradición de *autognosis* (106-110).

Es claro que para criticar los libros de Ramos, Paz y Uranga no tenemos por qué cumplir estos requisitos. Pero las indicaciones de Uranga sirven para medir la distancia entre estas obras y la mayoría de las críticas que se les han hecho. A nuestra tradición de *autognosis* le falta todavía un buen trecho del camino por transitar para asimilar y superar efectivamente, es decir, conceptualmente, estas obras. Dos antropólogos intentan avanzar unos pasos hacia allá mediante sus obras. Una de ellas, *Las salidas del laberinto*, de Claudio Lomnitz (1995), busca escapar a las mistificaciones de la literatura de la mexicanidad, a la vez que sustentar una tradición capaz de permitir el diálogo de “los pensadores” y los antropólogos: “los estudios sobre la cultura nacional mexicana forman una especie de antitradición, puesto que constituyen un esfuerzo que no propicia la *acumulación* de conocimiento. A medida que se generan, las informaciones son utilizadas políticamente, explotadas y, finalmente, arrojadas al depósito de símbolos reciclables (estereotipos)” (1995:20). La propuesta de Lomnitz es hacer valer los estudios antropológicos “regionales” mediante un análisis “espacial”: “Este modo de análisis consiste en enfocar la cultura en su espacio, mediante la yuxtaposición de diferentes tipos de relaciones entre la producción cultural y otros sistemas espaciales, y analizar las tensiones y contradicciones entre estas relaciones” (403). Esto permitiría superar esas imágenes que Ramos o Paz se hacen de “los mexicanos” y que han configurado efectivamente una visión de la cultura mexicana: el indio que se confunde con el paisaje, la mujer como fetiche silencioso, etc. Efectivamente, dice Lomnitz, los indios se confunden con el paisaje cuando ven a un “ladino” que puede ser un cobrador de impuestos, las mujeres son ídolos callados delante de algunos hombres pero entre ellas suelen ser muy platicadoras, etc.: “Para decirlo de una vez, *lo que Paz vio como una cultura de atomización individual mediante la soledad, la cerrazón y la formalidad es realmente una cultura jerárquica en que la clase (o sexo) dominante hace ‘enmudecer’ a otras clases o grupos*” (401). El estudio paciente de las relaciones entre estructuras culturales (“cultura íntima”, “cultura de relaciones sociales”), “ideologías localistas” y nociones generales como “mestizaje” en espacios “regionales” permitiría ir desmontando los estereotipos y filtrando los elementos que potencien la cultura nacional, regional y local en México.

Estas propuestas y afirmaciones de Lomnitz pueden resultar adecuadas, interesantes y hasta orientadoras para el ejercicio antropológico en México. También permiten vislumbrar un puente entre las reflexiones de los “pensa-

dores”, como les llama con cierta sorna, y las investigaciones antropológicas. Pero queda la duda de si, con ser bastantes certeras sus críticas, aprecia suficientemente el doble juego entre nacionalidad y universalidad que intentaban los “pensadores”. Cuando escribe: “El problema con la literatura de lo mexicano, en gran parte, fue el haber sido escrita en una época cuando la idea de la modernización y de desarrollo parecía real para la mayoría de los intelectuales mexicanos. Por eso veían a la cultura mexicana como un objeto de ataque, como si se tratara de una máscara que escamoteara al ‘ser humano auténtico y universal’” (331) pareciera creer que el “desenmascaramiento” propuesto por Paz (y Ramos y Uranga) consistiera en abandonar toda máscara. Es preciso considerar, por el contrario, que es el aprecio de su cultura lo que llevaba a esos autores a lo universal.

La otra obra a la que me quiero referir fue escrita por Roger Bartra y lleva el llamativo título *La sangre y la tinta, ensayos sobre la condición postmexicana* (1999). Sólo me interesa tocar un punto “metodológico” por así decir. En el ensayo que cierra el libro, Bartra pretende enseñarnos “cómo escapar del círculo hermenéutico” o, al menos cómo escapó él. Se trata de una explicación de la investigación y composición de *La jaula de la melancolía* (1987) en la cual, como se sabe, realiza una ingeniosa crítica de la supuesta identidad del mexicano:

En *La jaula de la melancolía* inicié la tarea de trazar el mapa, aún borroso, de la evolución del mito desde la identidad del mexicano; las peculiaridades de este mapa no proceden de un código estructural impreso en la mente de los mexicanos; los hitos, los meandros, los caminos, las fronteras y las conexiones se han ido formando gracias a una especie de selección cultural; no en un proceso determinado por instrucciones preestablecidas en un sistema simbólico de mensajes. *No hay una sustancia fundamental de la identidad* (134).

Bartra descubre esto último por una reflexión sobre los problemas teóricos de la interpretación evolucionista y no por la lectura de Uranga, pongamos por caso (lectura que hizo para confirmar la construcción del mito de la identidad del mexicano). Pero, si interpretamos bien, eso es precisamente lo que enseña Uranga.

Pero Bartra no puede ver esto porque, con mucha perspicacia, se da cuenta de que al interpretar interpretaciones del mito de la mexicanidad puede quedar atrapado en él: “Si nos dejamos encantar, en nuestro impulso hermenéutico, por los

textos que analizamos, no podremos en este caso estar seguros de que nuestra interpretación deje de reproducir la imagen mítica inventada de una identidad que sustituye y desplaza nuestra percepción de una identidad real” (135). ¿Cómo hacer para no reproducir lo que con tanto esfuerzo criticamos? Bartra encuentra en la imagen de Ulises y Circe una metáfora salvadora: “Ulises se salva de extraviarse en el dédalo hermenéutico porque se halla fuertemente atado a su hogar interior: se atreve a descifrar el canto de las sirenas, pero al mismo tiempo recodifica los fragmentos interpretados, para enterrarlos en su memoria; con sus ataduras no sólo impide su perdición, sino que además mantiene atado el delirio de los signos en el hermetismo de los recuerdos” (136). Mientras los filósofos se esfuerzan por penetrar y hacer productivo el círculo hermenéutico, Bartra quiere escapar de él para no perder su “hogar interior” y para “guardar en su memoria” el insidioso mito. Esa astucia de la que Bartra se vanagloria es calificada por Gadamer como un comportamiento ingenuo que cree en la posibilidad de “objetivar” la tradición: “El que comprende la tradición de esta manera la convierte en objeto, y esto significa que se enfrenta con ella libremente, sin verse afectado, y que adquiere certeza con respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella” (1975:435). Es cierto que Bartra reconoce que primero hay que entrar en la jaula para poder salir de ella, pero lo cuestionable es ver la tradición como una jaula de la que uno puede escapar a golpes de ironía, pues “*el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta [...]*” Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible” (437). Por fortuna, Bartra no ha cumplido su promesa post-mexicanista y nos ha seguido entregando sus trabajos sobre el tema, como su *Anatomía del mexicano*, que es una espléndida antología de esta tradición de autognosis. A querer o no, esa tradición —con sus sombras y sus luces— todavía va a tejer y destejer la mexicanidad durante un buen tiempo.⁴⁷

Bibliografía

- Adler, Alfred. 1926. *El conocimiento del hombre*, trad. de Humberto Bark, Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
- Aguilar Mora, Jorge. 1976. *La divina pareja*, México, Era, 1991.
- Bartra, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996.

- 1999. *La sangre y la tinta*, México, Océano.
- (Selección y prólogo). 2002. *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés.
- Gaos y Pola, José. 1949. "Los 'trasterrados' españoles en México", *Filosofía y Letras*, No. 36.
- 1950. "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía y letras*, No. 40.
- 1953. *En torno a la filosofía mexicana*, T. II, México, Porrúa y Obregón.
- 1960. "De la filosofía", *Obras completas*, T. XII, México, UNAM 1982.
- 1965. "Del hombre", *Obras completas*, T. XIII, México, UNAM. 1992.
- 1996. "Filosofía mexicana de nuestros días", *Obras completas*, T. VIII. México, UNAM.
- González Casanova, Pablo. 1952. "El mirlo blanco", *Cuadernos americanos* LXII (2):72-84.
- González Rojo, Enrique. 1953. "¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?", *Cuadernos Americanos* LXIX (3):98-109.
- Guerra, Ricardo. 1984. "Una historia del Hiperión", *Los universitarios* No. 18:15-17.
- Gómez Robleda, José. 1948. *Imagen del mexicano*, México, SEP.
- Gadamer, H.-G. 1975. *Verdad y método*, trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991.
- Heidegger, Martín. 1927. *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1983.
- Hurtado, Guillermo. 1994. "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia* XL (40): 263-293.
- Lomnitz, Claudio. 1995. *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz.
- Marcgrégor, Joaquín. 1952. "El existencialismo en Francia y en México", *El nacional* RMC No. 298.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- Meyer y Reyna. 1989. *Los sistemas políticos en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Monsiváis, Carlos. 1976. "Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX", *Historia general de México* T. II., México, El Colegio de México, pp. 1375-1548.
- Montes, Eduardo. 1967. "La filosofía de lo mexicano una corriente irracional", *Historia y sociedad* 9, 74-88.
- Nicol, Eduardo. 1950. "Meditación del propio ser", *Filosofía y letras* No. 40, 243-254.
- Ortega y Gasset, José. 1914. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001.
- 1923. *El tema de nuestro tiempo*. México: Porrúa 1992.
- 1939. *Ensimismamiento y alteración*, Bs. As., Espasa-Calpe.
- Ortega Esquivel, A. 1991. "El Análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga", en *VVAA, El instante de Emilio Uranga*, Guanajuato, Gob. del Edo.
- Paz, Octavio. 1950. *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 1998.
- Portilla, Jorge. 1966. *Fenomenología del relajo*, México, F.C.E., 1984.
- Ramírez, Mario. 1997. *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdés.
- Ramos, Samuel. 1934. *El perfil del hombre y la cultura en México*, O. C. T. I., México, UNAM 1990.
- 1949. "La cultura y el hombre de México", *Filosofía y letras* 43: 175-183.
- 1951. "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos americanos* LVIII(3)

- Revueltas, José. 1950. "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y letras* 40:255-273.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*, París, Gallimard.
- Uranga, Emilio. 1947, 11. "Sobre *Introducción a la filosofía* de Julián Marías".
- . 1948, 1. "Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo".
- . 1949, 6. "Ensayo de una ontología del mexicano".
- . 1949, 8. "La filosofía en México y de México".
- . 1949, 13. "La filosofía como pragmatismo".
- . 1949, 14. "Ramos y la psicología del mexicano".
- . 1951, 8. "Notas para un estudio del mexicano".
- . 1951, 9. "50 años de filosofía en México".
- . 1952, 1, a. *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón
- . 1952, 1, b. *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gob. del Edo., 1990.
- . 1952, 2. "Advertencias de Gaos".
- . 1959, 5. "La muerte del existencialismo".
- . 1962, 1, a. "El pensamiento filosófico de México", F.C.E.
- . 1962, 1, b. "El pensamiento filosófico de México" en *Análisis del ser del mexicano*.
- . 1978. *El tablero de enfrente*. México: Federación editorial mexicana.
- . 1983, 2. "El centenario de Ortega".
- . 1987, 1. "La filosofía del mexicano ya no tiene sentido".
- . 1987, 2. "El mexicano perfilado filosóficamente".
- Usigli, Rodolfo. 1938. "Epílogo sobre la hipocresía del mexicano" en *El gesticulador*. México, Promexa, 1979.
- Villoro, Luis. 1949. "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y letras* XVIII (36).
- . 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1996.
- . 1960. "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *Historia mexicana* 38:196-219.
- . 1990. "Emilio Uranga: Análisis del ser del mexicano", en *México, entre libros*, México, F.C.E., 1995.
- Yáñez, Agustín. 1945. *Fichas mexicanas*, México, CONACULTA, 1991.
- Zea, Leopoldo. 1952, a. *La filosofía como compromiso*, México, F.C.E.
- . 1952, b. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1982.
- Zirión, Antonio. 1999. *Historia de la fenomenología en México*, Tesis doctoral, UNAM.

Notas

*Agradezco a Cristina Ramírez y Guillermo Hurtado sus comentarios a una versión previa de este escrito.

1. Al grupo filosófico “Hiperión”, que floreció entre 1948-1952, pertenecían originalmente Leopoldo Zea, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevárez y Fausto Vega, además de Emilio Uranga. Sobre la formación del grupo escribe Villoro: “un grupo de discípulos de José Gaos nos reunimos para estudiar en común y compartir nuestras preocupaciones intelectuales. Con la petulancia de la juventud, nos bautizamos *Hiperión*, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas” (Villoro 1990:120). José Gaos puntualiza: “La aparición en público del grupo tuvo lugar en un ciclo de conferencias sobre el *Existencialismo Francés* dadas en la primavera de 1948 en el instituto Francés de América Latina” y reseña la serie de ciclos de conferencias dictadas por los jóvenes filósofos, la mayoría de ellas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México: en 1948, *Problemas de la Filosofía contemporánea*; en 1949: *¿Qué es el mexicano?*; en 1951: *El mexicano y su cultura*; en 1952: *El mexicano y sus posibilidades*. La mayoría de las contribuciones de los miembros del grupo están recogidas en las Revistas *Filosofía y Letras* (especialmente los números 30, 36 y contribuciones de otros a los mismos temas en los números 40 y 41-42), *Cuadernos Americanos* (1948-1952), la colección de opúsculos “México y lo mexicano” de Porrúa y Obregón y los suplementos de los diarios *El Nacional*, *Novedades* y *El Universal* de esos años. (Gaos 1953:59-61).

2. Sobre la obra filosófica, literaria y cultural del “Ateneo de la juventud”, formado por Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos y Alfonso Cravioto, entre otros, pueden consultarse: Caso, Reyes (et al.), *Conferencias del Ateneo de la juventud*, México, UNAM, 2000; y de Alfonso García Morales, *El Ateneo de México 1906-1914, Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1992.

3. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, F.C.E., 1943.

4. Varias generaciones de filósofos mexicanos se beneficiaron del exilio intelectual español, que trajo a México a filósofos como Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Gaos, Eduardo Nicol, María Zambrano, Luis Recanséns Siches, Adolfo Sánchez Vázquez, y José Manuel Gallegos Rocafull. Pero son quizá los hiperiónidas los que recibieron directamente la impronta de sus intereses filosóficos. Para una visión general de la obra de los filósofos españoles puede revisarse: José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América*, México, F.C.E., 1998.

5. En un excelente estudio, “La filosofía en la época de la revolución”, Mario T. Ramírez ha llegado a decir que “la filosofía asumió la vanguardia del movimiento cultural mexicano alrededor de 1910” (1997: 156).

6. De esta generación formaban parte filósofos como Samuel Ramos y espléndidos escritores como José Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Jorge Cuesta, Salvador Novo, y Gilberto Owen. Para una visión de las inquietudes intelectuales de esta generación

puede consultarse el libro de Miguel Capistrán, *Los contemporáneos por sí mismos*, México, CONACULTA, 1994.

7. Véase Monsiváis 1976:1480. También Meyer y Reyna, 1989, 306-307: “Todos los observadores coinciden en señalar que desde 1941, primer año de gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), las demandas de los llamados sectores populares empezaron a perder notoriamente peso [...] dentro de la lista real de prioridades del régimen. La razón básica es clara: la necesidad de apoyar una acumulación rápida de capital a través de un tipo de industrialización basada en la sustitución de importaciones, lo que llevó a que las políticas de gasto del gobierno dieran preferencia a las demandas y necesidades del capital sobre las del resto de los sectores sociales, excluida la élite política”.

8. Esto es lo que dice Gaos, casi literalmente, de su exposición de la filosofía, es decir, de “su” filosofía. 1960:427.

9. Véase el apartado “Las objeciones de Gaos” más adelante.

10. “Le monde phénoménologique, c’est, non pas de l’être pur, mais le sens qui transparait à l’intersection de mes expériences et de celles d’autrui, par l’engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l’intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passés dans mes expériences présentes, de l’expérience d’autrui dans la mienne”. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, XV.

11. “Precisamente el carácter forzado y un tanto excéntrico de la doctrina husserliana de la *empatía* (*Einfühlung*), confirma aquella voluntad (de fenomenología)”. Zirión 1999:144. Uranga se quejaba amargamente de que sólo lo leyeran para encontrar sus contradicciones y no sus descubrimientos. Pero es el riesgo de todo aventurero... sin cauda.

12. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, p. 53. “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meimes*”. *SuZ.*, 1927, §9, p. 41.

13. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Bs. As., Losada, 1988, p. 372. “Je ne me sais jamais abstraitement comme pure possibilité d’être moi-même, mais je vis mon ipséité dans sa projection concrète vers telle ou telle fin: je n’existe que comme *engagé* et je ne prends conscience (d’) être que comme tel.” *L’être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 331.

14. Comentando el libro de Marías, *Introducción a la filosofía*, elaborado como una glosa de las ideas de Ortega, escribe Uranga: “Marías ha despojado a esa fórmulas de Ortega de su índole trágica, presionante y actual, las ha domado y tiene en la mano la posibilidad de hacerlas entrar dócilmente en el apático molde de la retórica técnica; en una palabra, ha saqueado a Ortega, para construir, en beneficio de los legos de la filosofía, un cómodo sistema de tópicos”. Uranga 1947,11:12.

15. “Ortega nos dio el esquema pero también no enseñó que por muy incitante teóricamente que hubiera sido, prácticamente carecía de eficacia. Dicho en otras palabras: no era ni fue un pensamiento peligroso” 1949,8:3. Y sobre las preguntas sin respuesta de sus meditaciones y el estilo de Ortega, escribe después, cruelmente, como se escribe de algo que se ha apreciado: “ya en frío todo aquello se nos queda como una nadería en las manos, y nos damos

a repugnar hasta del estilo en que están escritas, nos castigamos de haber sufrido su encanto, su cursilería, su insignificancia”. Uranga 1983,2:2.

16. “El afán de leer en los fenómenos más pasajeros lecciones duraderas no es uno de los elementos muertos para la filosofía. Cualquier pensamiento educado en la disciplina de atención que es el existencialismo no podrá olvidar que no hay hecho minúsculo y de que de cualquier rincón puede sacarse jugo especulativo”. Uranga 1959,5:87.

17. José Gaos (obra citada) y Emilio Uranga (“Notas para un estudio del mexicano”) insistirán en el carácter “retroactivo” o de retroproyección de la elaboración histórica, capaz de revelar el significado antes invisible de los hechos del pasado. Las investigaciones históricas de esta época unifican y dan continuidad a los discursos del pasado mexicano. Podría decirse que a mediados del siglo XX se asiste en México a una conciencia histórica de la mexicanidad.

18. Un listado de autores y obras, tanto del “Hiperión” como de los trabajos literarios, de crítica estética, de historia, poesía y psicología se encuentra en Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, T. II., México, Ed. Libromex, Col. “Biblioteca mínima mexicana”, V. 18, 1955, pp. 249 ss.

19. Este contraste es el motivo de una crítica neo-marxista de Joaquín Macgrégor a Uranga y Zea. En una serie de conferencias acusa a los mexicanos de utilizar de manera oportunista el existencialismo para “incorporarse al cuerpo social dirigente” (1952:4). Sin estar muy seguro, diría que la obra de Zea en los 50’s no respondía a esa necesidad. Pero de lo que sí estoy seguro es que la obra de Uranga no se proponía en absoluto una justificación del *status quo*: basta leer el *Análisis del ser del mexicano*, especialmente IV, 6 “El significado de la revolución mexicana”.

20. Zea, prólogo de 1974 a *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. XII.

21. *Cfr.* Villoro, 1949: 241.

22. Villoro, 1960:34. En sus “Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX” Carlos Monsiváis señala 4 rasgos del “Hiperión”: a) la idea de la filosofía como saber de salvación; b) la idea de que la reflexión sobre lo nacional es el camino para comprender la problemática universal de la filosofía; c) la necesidad de combatir la autodenigración mediante la superación de la dependencia cultural; d) proyectar un nuevo humanismo que reafirme la humanidad del hombre americano. Estos rasgos señalados por Monsiváis no son exactos, pero dan una imagen de lo que ha sido considerado como “filosofía del mexicano”. El autor señala que existen dos posiciones recapituladoras respecto al “Hiperión”, la de Villoro y la de Uranga. Citamos la primera, ya que sobre la segunda nos extenderemos luego: “Villoro le niega el carácter de escuela filosófica porque ‘no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo’”. Para todo lo anterior, véase *Historia general de México*, T. 2., México, El Colegio de México, 1987, p. 1472.

23. Hay que advertir que, como en todos los otros casos, Uranga retoma los conceptos de Ortega y los “usa” en función de sus necesidades teóricas. El desarrollo que hace Ortega de ellos apunta a la caracterización de la diferencia entre el animal (“Alterado”) y el hombre

(“Ensimismado”- “alterado”) y apunta contra lo que él llama la “beatería de la cultura”, es decir, la ponderación de la cultura por encima del hombre concreto. *Cfr.* Ortega 1939:18 ss.

24. Y no sólo los filósofos del mexicano; O’Gorman, Justino Fernández y Villoro en la generación de los historiadores; los hiperiónidas y Alejandro Rossi en la 2ª Generación y Fernando Salmerón en la de los “hegelianos”. Sobre el particular hay mucho escrito, véase especialmente José Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras completas* XVII, México, UNAM, 1982.

25. “(V)er en la ‘autognosis’ que vienen practicando los mexicanos más que nada un afán de superación [...] En todo caso los mexicanos han sido conducidos por su *autognosis* con necesidad no sólo lógica sino más aún vital, a descender ahondando por su propia historia, y en cuanto que una autognosis se practica con la inteligencia, a explorar ante todo los estratos de su historia intelectual”. Gaos 1949: 224-225.

26. Esta indicación es en gran parte irónica, pues Gaos contrasta la actitud de los españoles, que ya “han caído” frente a la de los mexicanos que, no habiendo caído, no saben aún lo que es la derrota en este terreno. Hay aquí también una “confesión personal” de Gaos en la que se transparenta la derrota de la República y ello no dejó de advertirlo Uranga quien confesaba, a su vez, en “entrevista póstuma”, que “Fue hasta la segunda invasión (española), después de la guerra, que pudimos atisbar las angustias de lo español, cuando llegaron los trasterrados, los derrotados de la República, con su visión de los vencidos. Todos vimos a Gaos, para quien vivir era morir. Los vimos sufrir...” Uranga, 1987,1:49.

27. La observación es preciosa, pues ¿no son los filósofos siempre extranjeros? Escribe Gaos: “en vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es tanto la visión de unos emigrados *de* sí mismos *en* sí mismos, por encontrarse a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser?...” Gaos 1949:224.

28. Confróntese con Foucault, *Las palabras y las cosas*, especialmente el capítulo IX, “El hombre y sus dobles”.

29. Véase León-Portilla, 1956, 68-69: (El sabio o maestro) “*Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)*”. Y más adelante, “Una vez más encontramos aquí paralelismo con un pensamiento moral común entre los griegos y los pueblos de la India: la necesidad de conocerse a sí mismo: el *gnóthi seautón*, ‘conócete a ti mismo’ de Sócrates”. También entre los mayas había sabios que “guardaban la sabiduría que les daba su identidad cultural y quienes la aumentaban dejando anotados los hechos trascendentes”: Izquierdo y de la Cueva 1983: 69.

30. La creciente literatura sobre la obra de los frailes misioneros como Sahagún, Olmos, Mendieta, Quiroga, Motolinía, etc. es actualmente inabarcable. Para un acercamiento general al tema véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, F.C.E.; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, F.C.E.; y Eduardo Subirats, *El continente vacío*, México, Siglo XXI.

31. Trabajos sobre el carácter y el modo de vida de los mexicanos los encontramos ya en Francisco Javier Clavijero, Joaquín Fernández de Lizardi, Servando Teresa de Mier, etc. Para una aproximación a sus interpretaciones, véase Gabriel Méndez Plancarte (antologador), *Humanistas del siglo XVIII*. México, UNAM y *Filósofos del siglo XVIII*, México, UNAM, con prólogo de Mauricio Beuchot.

32. Aquí se ubicarían textos como los de Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano” (1900); Julio Guerrero, “Génesis del crimen en México” (1901); José Gómez Robleda (1948); Jorge Carrión, “De la raíz a la flor del mexicano” (1951); Santiago Ramírez, “El mexicano, psicología de sus motivaciones” (1959); Juana Armanda Alegría, “Psicología de las mexicanas” (1974); Rogelio Díaz-Guerrero, “Psicología del mexicano” (1982) y Manuel Aceves, “Alquimia y mito del mexicano” (2000). La mayoría del ellos carece de verdadero interés cognoscitivo, pues exhiben tipologías prejuiciadas o francamente arbitrarias. Buena parte de estos estudios fueron publicados recientemente en Roger Bartra (Sel. y prólogo), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002.

33. Estos estudios exhiben un gran interés por su valor hermenéutico. Manuel Gamio, *Forjando patria* (1916); Anita Brenner, *Ídolos detrás de los altares* (1929); Guillermo Bonfil, *México profundo* (1987); Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* (1987); Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto* (1995).

34. La lista de ensayos literarios sobre el mexicano y lo mexicano es larga. Sólo mencionaremos algunos representantes de las tres “corrientes”: Pedro Henríquez Ureña, *La revolución y la cultura de México* (1925); Jorge Cuesta, *La literatura y el nacionalismo* (1932); Rodolfo Usigli, “Epílogo a *El gesticulador sobre la hipocresía del mexicano*” (1938); Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano* (1971); Carlos Monsiváis, *Decadencia y auge de las identidades* (1992).

35. Entre las primeras están las de Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la revolución mexicana” (1930) y Leopoldo Zea, “conciencia y posibilidad del mexicano” (1952). Entre las segundas: Adolfo Gilly, “La revolución interrumpida” (1971) y Aguilar Camín-Lorenzo Meyer, “A la sombra de la revolución mexicana” (1991); y entre las últimas están los trabajos de Pablo González Casanova, “La democracia en México” (1967) y Daniel Cosío Villegas, “El sistema político mexicano” (1972).

36. Tanto en el *Perfil del hombre y la cultura en México* como en su *Historia de la filosofía en México* (Obras completas, T. II, México, UNAM, 1990, p. 220 ss.) Ramos reseña la enorme influencia de Ortega en su pensamiento.

37. “Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato”; “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”, Ortega 1914: 321.

38. Para el desequilibrio en la comunidad y para la línea directriz, véase Adler 1968:66-81.

39. En un libro extrañamente extemporáneo, un inesperado discípulo de Ramos y crítico de Paz y Uranga, ha desarrollado una interpretación junguiana, más o menos sistemática, del carácter mexicano: Manuel Aceves, *Alquimia y mito del mexicano*. México, Grijalbo, 2000.

40. Villoro, en su “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, Zea en “La filosofía como compromiso” y Portilla en “Comunidad: grandeza y miseria del mexicano” mencionan que se trata de captar el “ser” del mexicano más allá o más acá de los análisis psicológicos.

41. Declara Uranga en la entrevista póstuma a *Proceso*, en aquella época “El término de ‘ontología’ no era más que la expresión académica de la voz metafísica [...] se saludaba la resurrección de la metafísica. Y así, por ejemplo, Martín Heidegger pronunció su famosa disertación con el título ¿Qué es metafísica? Pensadores tan materialistas como Sartre hablaron corriente y molientemente de ontología y metafísica [...] fue precisamente en la época de la vigencia momentánea de la expresión metafísica u ontología que cobró notoriedad el estudio filosófico del mexicano”. 1987,1: 49.

42. Paz no sostenía sin embargo que los mexicanos buscasen la soledad, sino que era su condición básica, su condición humana. Ramos concede, de cualquier modo, que el gusto por la soledad “Es una aristocracia del espíritu que se encuentra excepcionalmente, en poetas, filósofos o místicos, pero no es un atributo del hombre común” (110).

43. Las cursivas son mías. Nótese que Uranga reivindica el “estilo de vivir” del mexicano habiendo rechazado la pertinencia de un estudio de la “cultura” mexicana. Por “cultura” entendía Uranga aquí lo que se llama “alta cultura” o “cultura de élite”, por eso niega que en ella y sólo en ella se encuentre el “ser” del mexicano.

44. Con un matiz, es cierto. Villoro coloca el *Análisis* de Uranga *antes* del ensayo de Paz, en el que —dice— “el movimiento de autognosis cumple su término y tiene, por lo tanto, que buscar un nuevo camino”. Nosotros creemos que es más bien Uranga quien, al lado de Paz, “cierra” el camino de la autognosis “particularista”. Véase Villoro 1960:31-32.

45. A pregunta expresa de Claude Fell sobre su relación con Gaos y los hiperiónidas, Paz afirma: “En general, esos muchachos trataron de hacer una ‘filosofía del mexicano’ o de ‘lo mexicano’. Incluso uno de ellos —una inteligencia excepcional: Emilio Uranga— habló de ‘ontología del mexicano’. En cuanto a mí: yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro es un libro de crítica social, política y psicológica” y abunda sobre la diferencia de su estudio con Ramos: “Él se detiene en la psicología; en mi caso, la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica”, Paz 1988:325.

46. “Ya transcurrido el auge de la corriente de ‘lo mexicano’ (que al cobrar mayor fuerza influye en la ideología de los medios masivos), *El laberinto de la soledad* permanece. El libro fija un criterio cultural en su instante de mayor brillantez, y su lenguaje fluido y clásico transmite la decisión de aclarar y de aclararse una sociedad a partir del examen (controvertible) de sus impulsos y mitos primordiales. Por otra parte, muchas de sus muy controvertibles hipótesis se han convertido en lugares comunes populares”. Monsiváis 1976:1472.

47. Roger Bartra (selección y prólogo), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002, 318 páginas.

PALABRA, PECADO Y REDENCIÓN • EL LUGAR DEL PADRE EN LA LENGUA MADRE

Olga Pombo
Universidad de Lisboa

Todos sabemos que el Psicoanálisis puede ser leído como una inmensa meditación sobre la naturaleza del lenguaje. Y los cien años de comentario de la *Interpretación de los sueños* no hicieron más que reforzar la idea de que el inconsciente tiene la condición de un idiolecto en busca de su propio diccionario o de una torre de Babel apostada en confundir todas las lenguas. Por eso se tornó común pensar la práctica analítica a partir de la figura de la traducción infinita. Y, en el momento en que Lacan lleva esa metáfora hasta su punto de estridencia, haciendo del inconsciente, no algo que *sería como* un lenguaje, sino algo que *es*, en sí mismo, un lenguaje, el Psicoanálisis se transforma bruscamente en una disciplina semiológica. Sin embargo, esta mirada semiológica sobre el Psicoanálisis no es apenas expresión de nuestra condición de herederos del siglo que inventó las ciencias del lenguaje, que creyó en la desesperada posibilidad de hacer de la filosofía apenas un método del análisis lógico de nuestras expresiones lingüísticas y que consiguió simular la inteligencia a través de máquinas que, en el límite, son sistemas simbólicos en acto.

El Psicoanálisis, en el proceso de su nacimiento, se inscribe en una atmósfera general de delirio a la búsqueda de una lengua universal. Recuerdo que el ensayo de Freud *La interpretación de las afasias*, de 1891, surge en ese enigmático momento de las dos últimas décadas del siglo XIX, en el cual, bajo el impulso de la recién constituida gramática comparada,¹ se asiste a una producción absolutamente vertiginosa de lenguas universales. Son cerca de 500 los proyectos de ese período censados por Couturat y Léau en su monumental *Histoire de la langue universelle*. Entre ellos se cuenta el *Volapük* de Scheyer, de 1879, y el *esperanto* de Zamenhof, de 1887, dos de las lenguas universales que

obtuvieron mayor éxito, con millones de practicantes en todo el mundo. Lo que ciertamente permite afirmar que el Psicoanálisis nace en el interior de una atmósfera exaltada por el mito de una lengua primitiva universal. Entre otros aspectos, quiero subrayar el hecho de que, por su ambivalencia frente al Yidish y el Alemán, Freud era particularmente sensible a la oposición entre una lengua perdida en el tiempo, lengua siempre silenciada o remitida para el interior del espacio familiar, oscuro y privado, que sería precisamente el Hidish, y el Alemán, lengua imperial, expresión de un principio de realidad que tiene en el espacio público su lugar de afirmación.

Sabemos que es por el recurso al Yidish materno que Freud encuentra muchos de los ejemplos de *lapsus linguae*, de “dichos de espíritu” (*Witz*), de asociaciones libres que rellenan sus obras. Sabemos también que ha sido posible ver en la diferencia entre inconsciente y consciente una proyección de esa oposición paradigmática que atraviesa la biografía de Freud. Es que, para Freud, la lengua madre no es el Alemán (lengua de los pueblos germánicos), sino el Hidish, ese dialecto hablado por los judíos de Europa oriental en que Freud nació. Hay así en Freud una verdadera inversión del lugar del padre en la lengua madre. Ahora, no podemos olvidar que el Yidish es un dialecto del Hebreo, lengua que, como se sabe, fue considerada, incluso por muchos de los filólogos cristianos de la modernidad, como si hubiese sido la propia lengua adámica, la lengua del padre por excelencia, aquella que deriva directamente de Dios o, por lo menos, de Adán, hijo dilecto a quien el padre revela sus secretos.

Recuerdo esquemáticamente que la argumentación en favor de la tesis del carácter adámico de la lengua hebraica se desarrolló en los albores de la edad moderna fundamentalmente en tres niveles: 1) a través de estudios filológicos y genealógicos que intentan establecer la filiación de todas las lenguas relativamente al Hebreo en la base de aproximaciones lexicales o de afinidades estructurales;² 2) a nivel teológico, únicamente a partir de la exégesis del texto bíblico (es el caso de Lutero, que defiende que la tribu de *Heber* no participó en la construcción de la Torre de Babel, por lo que su lengua, el Hebreo, habría escapado al castigo de la confusión de las lenguas), y 3) a través de los estudios de los cabalistas que, como se sabe, ven en la lengua hebraica la lengua original y buscan una vía de acceso al conocimiento de la realidad por el restablecimiento de las misteriosas relaciones que ligan cada fragmento de

la creación a las palabras, sílabas y letras de la lengua hebraica —verbo divino mediante el cual se operó la propia construcción del cosmos. Como explica Claude Duret: “los caracteres hebraicos fueron formados llenos de misterios celestes, tanto en su figura y forma como en sus números y coligaciones diversas de armonía” (*Tresor de l’Histoire des langues de cet Univers*, 1613:142).

Ahora bien, ¿no es posible decir que, en sentido amplio, hay mucho de cabala en el Psicoanálisis?

Si, de acuerdo con el paradigma hermenéutico, el Psicoanálisis es pensado como reconstrucción de los mitos privados del paciente, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la mirada arqueológica que el Psicoanálisis lanza sobre el lenguaje del paciente también puede ser pensada en su naturaleza semiológica. La práctica analítica sería, así, no tanto la reconstrucción de una historia, sino el desciframiento de significantes, de locuciones que aproximan a cada uno a su paraíso privado. Esa producción significativa no remitiría necesariamente a una escena familiar donde la figura del padre es dominante, sino para una pluralidad de locuciones que sólo la lengua materna, en su proximidad con la cartografía subterránea de nuestros afectos, permite decir.

I

Entremos entonces en la cuestión mito de la lengua adámica y de los innumerables proyectos de lengua universal a los que ha dado origen. Buscaremos mostrar que, además de racional, el mito es fecundo.

El mito de la lengua adámica constituye el polo de atracción y de fascinación en torno al cual se organiza, durante siglos, una profunda meditación sobre la naturaleza esencial del lenguaje humano. En su naturalidad, transparencia y unidad, la concepción ideal de una lengua adámica se convierte en el paradigma que orienta y funda las innumerables investigaciones lógico-lingüísticas que tienden a la construcción de una lengua universal, de las que buscaré dar una breve panorámica. Digamos que, en el mito de la lengua adámica, coexisten el más mítico de todos los mitos (el mito del origen) y el más racional de todos los proyectos (el de cubrir toda la extensión del ser y del saber con el manto de una racionalidad discursiva y universalmente compartible). En el mito de la lengua adámica se proyectó, retrospectivamen-

te, no sólo el deseo de superar el malestar, la inquietud, el castigo o la condena resultante de la confusión babélica, esto es, no sólo el sentimiento de incomformidad y revuelta ante las dificultades de comunicación y de conocimiento que la diversidad de las lenguas acarrea, sino también un profundo conocimiento de la naturaleza íntima y metafísica del lenguaje humano. Fundamentalmente, la sospecha de que la palabra dice mucho más de lo que dice, de que la lengua es más que una mera institución social, de que es un código, de que algo en su interioridad/anterioridad apunta radicalmente al mundo, de que en su tesitura se esconde una sabiduría que nada tiene de arbitrario o contingente.

Objeto de investigaciones lógicas, lingüísticas y epistemológicas, de especulaciones y disputas teológicas, tema de inspiración literaria, utopista o poética, los diversos proyectos a los que la idea de una lengua universal ha dado origen se presenta así como otras tantas formas de realización del deseo de encontrar una vía directa de acceso a los otros y al mundo que garantice un conocimiento adecuado y universalmente compartible.

Se parte, en todos los casos, de la conciencia de los límites de las lenguas existentes. A esas imperfecciones es imputada la responsabilidad por las dificultades de comunicación, razón por la cual todos los proyectos de una lengua universal se presentan como forma de superación de esas imperfecciones y de la escandalosa diversidad de las lenguas naturales. Reflejo de la unidad del espíritu humano y traducción de la multiplicidad de sus operaciones, la lengua universal es siempre pensada como una, única, perfectamente regular, susceptible de permitir el conocimiento adecuado y la comunicación plena de los hombres entre sí, de estos con el mundo, y, así, de reconducir el hombre a la situación ideal y mítica anterior a Babel.

Se trata de un proyecto de todos los tiempos, pero que surge en todo su esplendor creativo en la segunda mitad del siglo XVII. Dos razones principales pueden explicar ese hecho. En primer lugar, el declino de Latín como lengua de cultura. Vehículo privilegiado del saber y del poder durante toda la Edad Media, lengua que se enseña en las escuelas y en la Universidad, y que sirve de base a todas las estructuras políticas, administrativas y diplomáticas,³ la difusión del latín coincidió con las pretensiones universalistas de la Iglesia de Roma de que fue instrumento dócil. Su prestigio, en tanto lengua internacional de sabios, teólogos, políticos y diplomáticos de toda Europa durante casi mil años, sólo posteriormente, en función de la doctrina reformista del

libre examen y de la atención renacentista a las fuentes originales de la cultura clásica, vino a encontrar en el hebreo,⁴ y posteriormente en el griego, alguna equivalencia. En segundo lugar, la emergencia de las lenguas nacionales, cuya irreductible diversidad, cuando el latín empieza a perder terreno, se torna estridente con el asalto de los idiomas vulgares correspondientes a la constitución de las nacionalidades, a la fijación de las fronteras de los nuevos estados, al desenvolvimiento de la imprenta y a los múltiples relatos de grandes viajes.⁵

Se asiste, entonces, a un movimiento de intensa curiosidad y creatividad lingüística, al aparecimiento de numerosas gramáticas y diccionarios de lenguas extranjeras, algunos de los cuales de naturaleza multilingüe, estableciendo correspondencias entre numerosas lenguas. Más allá de eso, se desenvuelven los estudios filológicos, comparativos y etimológicos, se buscan criterios que permitan ordenar y clasificar la abundancia de materiales recogidos.⁶

En verdad, es en gran parte la constatación de la escandalosa diversidad de las lenguas, con las pesadas consecuencias comunicativas y cognitivas que de ahí se siguen, que está a la base de las mitologías de la primitiva separación de las lenguas que todas las civilizaciones engendran. Todavía hoy es motivo de espanto que, pese a que tres cuartos de los habitantes del globo hablen únicamente 22 de esas lenguas, sean cerca de diez mil el número de lenguas que son y fueron habladas en nuestro pequeño planeta. Número que, por la inquietud que desencadena, apenas viene a confirmar la razón de ser del conjunto de mitos de antiquísima raíz de que es tributaria la explicación de los hechos lingüísticos hasta mediados del siglo XVIII.⁷

Semejante mitología, que traduce una antiquísima meditación sobre la esencia del lenguaje humano, encuentra en los textos bíblicos el cuadro matricial a partir del cual se estructurará la explicación teológica de los fenómenos lingüísticos durante toda la Edad Media y la Edad Clásica. Ahí se organiza en torno de dos acontecimientos paradigmáticos: la atribución adámica de los nombres y la confusión de las lenguas en Babel. Dos acontecimientos que se presentan como complementarios e interdependientes: si, en Babel, Dios confundió el lenguaje de los hombres es porque antes había, necesariamente, una sola lengua. De modo inverso, si había una lengua única y primitiva y si hoy las lenguas son tan diversas, debe, necesariamente, haberse dado un momento de escisión y de ruptura.

Esos acontecimientos, ocurridos en el pasado lejano y cosmogónico de la especie humana y dogmáticamente constituidos en hechos por la propia narrativa bíblica, irán a proveer materia, durante siglos, para una interpretación teológica de la diversidad y del origen de las lenguas. Interpretación tanto más fundada, en la medida en que se inscribe perfectamente en los presupuestos metafísicos heredados del platonismo y del neo-platonismo, que la razón teológica integra y recupera para sí.⁸

Es en esos *topoi*, que atraviesan todo el pensamiento teológico medieval y se prolongan por el Renacimiento, que se consolida la representación cristiana de la lengua original. Eso no significa que el teologema de la lengua adámica deba ser considerado como obstáculo que habría trabado, durante siglos, un verdadero desenvolvimiento de los estudios lingüísticos. Por el contrario, este se constituye como una configuración metafísica global que va a determinar un modo propio de pensar la lengua y sus propiedades cognitivas, abriendo camino, e incluso suscitando, el desenvolvimiento de estudios etimológicos y comparativos, tendientes a encontrar el verbo perdido.

Son dos los presupuestos fundamentales en cuestión: en primer lugar, el primado de la unidad sobre la multiplicidad que, aplicado a la cuestión de la diversidad actual de las lenguas, exige su reconducción a un momento unitario en el cual reencontrarían su verdad. En segundo lugar, el presupuesto que coloca ese momento de unidad y perfección en el origen de los tiempos, lo que, por lo tanto, refuerza tanto la tesis de la lengua (adámica) primitiva como la de la posterior de las lenguas (en Babel).

Se trata de dos presupuestos de los cuales, ya en la antigüedad clásica, había sido retirado un complejo del lenguaje. En el *Cratilo* de Platón se defienden, entre otros puntos de capital importancia, la necesidad de recurrir, para examinar la relación nombre-cosa, al estudio de los nombres originariamente atribuidos por el onomaturgo (391b y ss.). Tesis que abre lugar a la posterior defensa de una lengua adámica y que anticipa los estudios de carácter etimológico y comparativo posteriormente desenvueltos.

A estos presupuestos el pensamiento judeo-cristiano acrecentará únicamente las nociones de pecado y de punición que presiden al episodio de Babel y constituyen una explicación cómoda para el problema de la diversidad de las lenguas —si la lengua única y primitiva era perfecta, la actual diversidad es una degeneración de fundamento sobrenatural e incidencias morales, una cas-

tigo divino inflingido a los humanos, descendentes de Noé, una tercera caída, en cuanto tal comparable a la expulsión de Adán de los jardines del Edén y al diluvio (como escribe Bibliander en 1548: “es castigo del pecado el número tan considerable de las lenguas”). Siendo perfecta, la lengua adámica es única y, por lo tanto, universal. Es lo que afirma inequívocamente el mismo Bibliander: “En el inicio hubo un lenguaje único y común a todo género humano, así como única es la razón” (1548:36). La lengua adámica es también natural, marcada por la inteligencia y por el conocimiento de las cosas. Creado a imagen y semejanza de Dios, Adán posee desde el primer instante de su creación, una ciencia universal y paradisíaca por la cual conoce el principio de todas las cosas, la verdadera naturaleza de cada ser particular. Por esa razón atribuye a cada ser un nombre que adecuadamente expresa y explicita el conjunto de sus propiedades esenciales. Adán se aproxima así al sabio legislador y onomaturgo del *Cratilo* que, de modo semejante, también determina el nombre a partir del conocimiento de la naturaleza del objeto (*Cratilo* 388-389). Sólo que la metáfora artesanal utilizada por Sócrates (“el nombre es un instrumento propio para enseñar y distinguir la realidad tal como el telar para hacer el tejido”, *Cratilo*, 388c) corresponde, en el caso de Adán, a la imagen del bautismo, ceremonia por la cual se da la atribución iluminada del nombre. La lengua adámica es pues transparente, en tanto cada nombre traduce, en la materia lingüística que le es propia, la forma esencial del objeto nombrado del que Adán tiene perfecto conocimiento.

Finalmente, en una aproximación entre el carácter creador del Verbo divino y la institución adámica de los nombres, la lengua adámica es pensada como forma de apropiación mediante la cual Adán, reproduciendo el gesto divino de la creación por el Verbo, es consagrado como rey y maestro de las criaturas. Nombrar es saber y sujetar.

En la mutua implicación de sus elementos, esta caracterización de la lengua adámica está soportada por una concepción del lenguaje humano según la cual la lengua es esencialmente una nomenclatura, colección de nombre (etiquetas) que establecen una relación puntual, término a término, con los objetos de la experiencia humana. Es porque se admite una correspondencia directa entre cada nombre y la realidad por él significada que es posible defender la naturalidad de la constitución del propio nombre. De esta concepción de la lengua en tanto nomenclatura se sigue también que, siendo natural, cada

nombre deba ser inmediatamente comprensible, una vez que su significado no deriva de la pertenencia a un sistema o de la relación a otros nombres, sino de su inmediata correspondencia con la realidad significada.

Dotada de existencia autónoma, cada palabra es así, en el límite, un nombre propio, tanto más natural en tanto que en él y por él se da a la presencia el propio referente. Digamos que “el fantasma del lenguaje primitivo es, al mismo tiempo, el de la evanescencia del propio lenguaje, puesto que las cosas toman el lugar de los signos y el distanciamiento que este introduce entre el hombre y el mundo es finalmente anulado” (Todorov). Puesto que deja que el mundo se diga en ella, la lengua es capaz de decir el mundo, y basta que cada nombre diga la realidad que significa para que la lengua lo pueda decir en su totalidad.

II

Es en este ámbito especulativo de la problemática general de la ciencia adámica, y todavía frente a las necesidades creadas por el desenvolvimiento de los contactos internacionales, tanto a nivel político como económico, científico y religioso, que surgen numerosos y divergentes trabajos apuntando a la construcción de sistemas universales de comunicación, susceptibles de sustituir el latín, de superar la diversidad de las lenguas naturales y de retomar la unidad perdida de la lengua adámica primitiva. Distinguiremos muy brevemente cuatro grandes tipos de tentativas de realización de una lengua universal: lenguas internacionales, filosóficas, primitivas e imaginarias.

Designamos “lenguas internacionales” los sistemas lingüísticos artificiales, conciente y deliberadamente contruidos con la finalidad práctica de facilitar o promover la comunicación entre pueblos de lenguas diferentes. Simples sistemas de codificación o verdaderas construcciones de lenguas autónomas y completas, estas producciones son tendencialmente *a posteriori*, viviendo en la dependencia de lenguas existentes a partir de las cuales se construyen o se constituyen como auxiliares. Sus inventores, animados por sentimientos humanitarios, por puro proselitismo, o porque defienden la tesis de la perfectibilidad progresiva de las lenguas humanas, creen contribuir para el progreso de la humanidad, realizando una tarea social (comercial, política o cultural). Por

el contrario, las “lenguas filosóficas” son construcciones reflexivas. A diferencia de los proyectos de lenguas internacionales, cuyo objetivo prioritario es la comunicación universal, estas buscan alcanzar ese mismo objetivo por la profundización de su finalidad esencialmente cognitiva. Y al apuntar a la correcta expresión del pensamiento y al adecuado conocimiento del mundo, acabarán por igualar el valor comunicativo de las lenguas internacionales, o incluso alcanzarán una facilitación de la comunicación más real. Los proyectos filosóficos buscan constituir un sistema de conocimiento y, en último análisis, apuntan a alcanzar el sistema de las cosas. Para esto, comienzan por hacer una clasificación lógico-semántica previamente a la atribución de los signos cuya combinación y constitución en sistema debe permitir traducir adecuadamente las relaciones de los conceptos y, a través de ellos, de las propias cosas. Tendencialmente *a priori* (suponen la invención total de un nuevo léxico y el establecimiento de sus reglas funcionales) y por lo tanto independientes de las lenguas existentes (su creador rivaliza con Dios, dando origen a una lengua que podría haber sido la de Adán), pueden ser también *a posteriori*. Se trata, entonces, de construir (a partir de materiales lingüísticos ya constituidos, tanto lexicales como sintácticos), una codificación semántica universal como base en un sistema semiótico unívoco, neutro o lo más representativo posible de la realidad significada. Por su lado, la designación de “lenguas primitivas” remite a producciones lexicales espontáneas, intuitivas, inconscientes o pulsionales (frecuentemente bajo forma de iluminación) que se afirman como lenguas verdaderas (mágicas, divinas o, en cualquiera de los casos, sobrenaturales) y se asuman como la reconstrucción de una lengua primitiva (o adámica) común a todos los hombres (anterior a Babel) y expresión de un conocimiento adecuado de la realidad esencial del Mundo y de los seres. Tarea asocial, ahistórica, su creación pasa a deberse a individuos aislados o a pequeños grupos (sectas) de creyentes, fieles, discípulos o iniciados. Su objetivo prioritario no es facilitar la comunicación universal, sino, antes, ganar la gracia (don) del conocimiento. Por último, se entiende por “lenguas imaginarias” las creaciones de sistemas lingüísticos más o menos elaborados y completos, inventadas en el ámbito de la literatura de ficción. De alcance claramente utópico, sus propios inventores se juzgan irrealizables, habladas apenas por habitantes de países inexistentes o fantásticos. Estas producciones, que reflejan el pensamiento lingüístico de la época, son reveladoras de la presencia en el imaginario colectivo del mito de

una lengua universal. Miedo este que, objeto de atracción o de rechazo, en ambos casos polariza el propio discurso utópico que engendra.

En la imposibilidad de dar una panorámica general de las variadas formas de abordaje y desenvolvimiento que, a lo largo de los siglos, la idea de una lengua universal ha comportado, apuntaremos apenas algunos ejemplos de cada uno de estos cuatro tipos de lenguas. Veremos cómo, de estos cuatro tipos, los dos primeros (lenguas internacionales y filosóficas) se aproximan del mito de un padre onomaturgo, en tanto lugar del orden y la racionalidad. Por su lado, los dos últimos (lenguas primitivas e imaginarias), se colocan del lado de la madre, en tanto principio de fusión con la carne del Mundo y sus secretos.

En lo que se refiere a las lenguas internacionales, el proyecto de construcción de una lengua universal es perseguido de forma directa, simple, inmediata. Porque exploran una concepción meramente comunicativa del lenguaje, estos proyectos entienden el concepto de universal como idéntico al de internacional, aceptable por todas las nacionalidades. Se trata sobre todo de vencer el desorden de las lenguas naturales por el orden, entendiéndolo como uniformidad, pasaje de la irreductibilidad caótica de la lengua madre a la homogeneidad rígida de una lengua artificial.

Son distinguibles fundamentalmente tres tipos. En un primer grupo —escrituras secretas— son de referir los proyectos seiscentistas resultantes de la confluencia de la tradición neo-platónica y hermética, de la fascinación ejercida por los jeroglíficos egipcios (entonces, todavía, no descifrados) y de todas las especulaciones de carácter simbólico en que la época barroca fue especialmente fértil. El objetivo principal de estos trabajos es constituir sistemas de escritura secreta que se caracterizan por la naturaleza cifrada de su notación y por la dimensión esotérica que supone transmitir estos saberes. De naturaleza poligráfica, estos sistemas de escritura posibilitarían, por la contemplación directa de sus signos, y, por lo tanto, independientemente de las diferentes lenguas habladas por los iniciados, la adquisición y transmisión de determinados saberes secretos. Particularmente significativas son las investigaciones del sabio jesuita Athanase Kircher (1602-1680), que no puede aquí más que nombrar. Y también el caso de la estenografía descubierta hacia finales del siglo XV por Johann Trittenheim (1426-1516), maestro de Paracelso. Considerada como el arte de abrir su pensamiento a los correspondientes por intermedio de una escritura oculta, sólo posteriormente, a partir de los trabajos del

comerciante londinense Francis Lodowyck (1619-1694), comienza a adquirir el carácter utilitario que hoy la caracteriza, en tanto técnica auxiliar de simplificación y abreviatura.

En segundo lugar, las pasigrafías —y estos son los proyectos que en la época alcanzaron mayor popularidad—, esto es, aquellos proyectos que, tomando como modelo la escritura china, particularmente en lo que tiene que ver con su independencia frente a los idiomas hablados,⁹ buscan constituir sistemas de notación escrita, independientes de la pronunciación, susceptibles de permitir una comunicación eficaz y fácil entre pueblos de lenguas diferentes. Se trata ahora de proyectos que se distinguen de los anteriormente referidos por su finalidad práctica y exigencia de accesibilidad: construido un sistema de codificación mediante el que se establezcan correspondencias directas entre cada una de las diferentes palabras de diferentes lenguas, sería posible, a cualquier individuo, independientemente de su idioma, leer y entender cualquier texto así codificado. Objeto de numerosos trabajos (entre 1664 y 1877 se cuentan 161 sistemas)¹⁰ la Pasigrafía es definida por la Enciclopedia Larousse del siglo XIX como “el arte de escribir o imprimir en el único idioma que se sabe, de modo que pueda ser leído y entendido sin necesidad de traducción, en cualquier otro idioma que se ignora, desde que el lector sepa su lengua y conozca el arte de escribir”. Finalmente, el tercer grupo de lenguas internacionales es constituido por las tentativas de construcción de una lengua universal *a posteriori*, esto es, de reforma y regularización de una lengua existente o de la mezcla de varias. Nos referimos a aquellos trabajos que, incipientes en el siglo XVII, Leibniz, con todo, conoce y refiere en los *Nuevos ensayos* del siguiente modo: “Se forman también lenguas por el comercio de los diferentes pueblos, sea mezclando indiferentemente lenguas vecinas, sea, como acontece más frecuentemente, tomando una como base que se estropea y se altera, que se mezcla y corrompe, negligenciando y alterando lo que observa e incluso injertándole otras palabras”. Leibniz da tres ejemplos: el caso de una cierta lengua franca de circulación mediterránea que habría resultado de la deformación espontánea del italiano, otra lengua hablada por un dominicano armenio que Leibniz conociera en París en 1674 y que consistía en un latín simplificado, y todavía la lengua universal del R. P. Labbé, igualmente de base latina.

De menor significado en el siglo XVII es este tercer tipo de proyectos que habrá de revestirse de una importancia más prolongada y decisiva en el futuro

del movimiento de creación de lenguas universales. De hecho, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se da la grande e insólita floración de idiomas artificiales, a la que desde el comienzo hicimos referencia, es *a posteriori* que se van constituyendo la mayor parte de esos proyectos. Ténganse en cuenta, únicamente a título de ejemplo, y para dar idea de la amplitud del fenómeno, que en 1880, el *Volapuk*¹¹ contaba con cerca de un millón de practicantes del fenómeno, 283 sociedades y 24 diarios volapukistas. Esos proyectos se constituirán, sea a partir de lenguas vivas,¹² sea a partir del latín,¹³ que conservará, a través de los siglos, su privilegiado estatuto de lengua universal, sea todavía de las propias raíces indo-europeas.¹⁴ El *esperanto* es el caso más significativo. Con léxico de base indo-europea, servido por un sistema de derivación que permite construir gran número de palabras a partir de un vocabulario básico reducido, gramática simple, ortografía y pronunciación fonética, la superioridad lingüística del *esperanto* parece, con todo, no ser la única ni la más importante razón de su relativo suceso. La razón principal tiene que ver con el hecho de que, desde el principio, los primeros esperantistas (y el propio Zamenhof) comprendieron que se trataba menos de resolver un problema técnico de comunicación que de afirmar la voluntad contractual de instaurar una comunidad ideológica de la que el *esperanto* fuese simultáneamente el símbolo y el trazo de unión. Desde el origen, los principios irénicos por los cuales la sociedad esperantista se debería orientar son teorizados por su propio creador. También desde el origen, los adeptos tienen conciencia del carácter ideológico, político y religioso del movimiento. Con gran claridad, Zamenhof no duda en afirmar que “criar una lengua es casi como crear una nueva religión”. Reforzado por la persecución de que son blanco sus adeptos tolstoianos a partir de 1895, el movimiento esperantista dio origen a numerosas revistas, traducciones y literatura original (cerca de 33.000 obras publicadas, entre traducciones y originales).¹⁵

Única lengua artificial que sobrevivió de hecho a su inventor, asiste actualmente a un inesperado recrudescimiento. Por un lado, porque la UNESCO (resolución de 1985) y la Comunidad Europea (alarmada con la próxima entrada de nuevos países de Europa del Este), consideran la posibilidad, frente al problema de los elevados costos del plurilingüismo de sus órganos, adoptar el *esperanto* como lengua internacional auxiliar; por otro lado, porque la Internet vino a potenciar el desenvolvimiento de la práctica de la comunicación por intermedio del *esperanto*.¹⁶

De cualquier forma, es legítimo decir que, a inicios del siglo XX, los eruditos y filósofos habían abandonado el campo a los curiosos y a los simplemente bien intencionados. En la mayor parte de los casos, se tratará, no ya tanto de lenguas universales, sino de meras lenguas auxiliares que responden directamente a las exigencias de las relaciones comerciales y políticas entre los estados. Es así que, frente al número siempre creciente de nuevas lenguas internacionales y la imposibilidad manifiesta de llegarse a un consenso, la *Sociedad lingüística de París*, fundada en 1866, busca excluir radicalmente (condenar, excomulgar) el problema de la constitución de una lengua universal. Como se declara en su artículo 2º, “la Sociedad no admite ninguna comunicación relativa al origen del lenguaje o a la creación de una lengua universal”.

Algunos lógicos proponen todavía que sea la *Asociación Internacional de las Academias* que escoja la lengua Universal y tome las medidas necesarias para su enseñanza y difusión. Secundado por Peano, autor de la *Interlingua* (1910), Couturat será el gran dinamizador del movimiento interlingüista —en el inicio del siglo— buscando replantear en términos lógicos la cuestión de la lengua internacional. En una célebre sesión de la *Société Française de Philosophie* (1922), Couturat hace la presentación y posterior discusión¹⁷ de una tesis que constaba de los siguientes enunciados: a) existe una gramática general cuyas categorías son comunes a todas las lenguas humanas; b) es posible que esas categorías gramaticales correspondan a las categorías lógicas; c) es posible construir, con base en estas, una lengua artificial infinitamente más simple y regular que las lenguas naturales. Se trata finalmente de retomar la perspectiva de Port-Royal y de Leibniz acerca de los universales lingüísticos (Chomsky es hoy en día el defensor más destacado de esta postura).

Curiosamente, después de la primera guerra, y contra la determinación explícita de la *Sociedad lingüística de París*, los lingüistas profesionales entran en el proceso. Es el caso de Sapir, Cohen, Martinet, Ogden, Richards y, sobre todo, Jespersen, a quien se pasa a deber la delimitación de la *interlingüística* como disciplina de las ciencias del lenguaje que tienen por objeto exactamente el estudio de los idiomas artificiales.

Frente a las esperanzas de pacificación que se desarrollaron en la Europa posterior a la primera guerra, la *Sociedad de las Naciones* buscará, también sin éxito, elegir la lengua universal. A este propósito, es curioso de notar que gana nuevos adeptos la idea del latín como lengua que sería interesante hacer

renacer. En 1925, la *Sociedad de las Naciones* designó una comisión encargada de estudiar diversos proyectos de lengua universal, comisión esa que acabó por proponer la adopción de un latín medieval simplificado. Posteriormente, en 1956 y 1959, se reúnen el 1º y 2º congresos internacionales para el Latín Vivo, que buscan, igualmente sin suceso, proceder a su necesaria simplificación gramatical y renovación sindical.¹⁸

En conclusión, diríamos que, si bien algunos lógicos y lingüistas se han interesado por el proyecto de una lengua internacional, son finalmente los políticos (véase el caso de Marr)¹⁹ y los hombres de negocios quienes acaban por recoger los modestos frutos de toda esta inmensa logofilia, fusión indistinta de entusiasmo y nostalgia, exigencia de racionalidad y creación prodigiosa de la imaginación, voluntad de conducción de los discursos hacia la unidad y armonía de una comunicación plena, pero también práctica lingüística que subvierte y deshace el orden establecido de la lengua y de sus códigos.

Resultado de determinantes políticas y culturales, que se relacionan con la expansión económica de los países de lengua inglesa, es el Inglés que acaba hoy por desempeñar, en gran parte del globo, el papel de lengua internacional auxiliar, en especial en su forma *Basic*.²⁰ Modesto fruto (apenas 600 sustantivos, 150 adjetivos, 100 preposiciones, conjunciones y adverbios, 18 verbos y un pequeño número de reglas gramaticales), es esta la segunda lengua más hablada actualmente en el globo (se calcula que actualmente haya cerca de 350 millones de hablantes de inglés y cerca de 200 millones que lo utilizan como segunda lengua), pero, incontestablemente, es la primera lengua oficial y de comunicación científica (basta recordar que el 81% de los artículos científicos son escritos en lengua inglesa).²¹

Víctimas a manos de la propia lengua y de sus reglas de desenvolvimiento, las cuales apuntan en el sentido de una complejidad y dispersión crecientes, los constructores de lenguas internacionales resultan siempre divididos entre sí por las más violentas luchas y rivalidades. La mayor parte de esas lenguas nunca llegaron a ser habladas, ni siquiera utilizadas, o lo fueron apenas por sus inventores. Digamos que, contra la voluntad de encerrar el universo entero del decir en la transparencia de sus construcciones, los logófilos inventores de lenguas, amateurs del orden, de la simplicidad y de la regla, vieron erguirse siempre, inagotable y profunda, la poderosa Torre de Babel, su objeto de fascinación y antiquísima figura de todas las lenguas.

Lenguas filosóficas

El proyecto de construcción de una lengua universal gana aquí su consistencia máxima, una más elaborada comprensión de los enredos teóricos en juego. Se trata de explorar una concepción ya no comunicativa, sino cognitiva del lenguaje, de vencer el desorden de las lenguas naturales, por el orden entendido ahora, no como uniformidad, sino como proceso de derivación formal. La semántica deriva de la sintaxis y la sintaxis del cálculo lógico. La racionalidad de la lengua se identifica aquí con la idea de una gramática lógica pura. El objetivo es pasar de la irreductibilidad caótica de la lengua madre a la verdad de un instrumento lingüístico de ilimitado alcance cognitivo. La verdad tendría la condición extrema de una disolución de la propia lengua ante la visibilidad y el esplendor del mundo.

Es Bacon (1561-1626), quien, por primera vez, en *The Advancement of Learning*, de 1605, enuncia un programa de construcción de una lengua filosófica. Según Bacon, tal lengua debería consistir en un sistema de caracteres reales (*real characters*) que representasen, “no las letras o palabras, sino las cosas o nociones” y, como tal, pudiesen ser leídos y comprendidos por hablantes de diferentes lenguas. A pesar de que el objetivo principal de Bacon sea la facilitación de la comunicación, especialmente la comunicación científica,²² la verdad es que Bacon apunta también hacia la constitución de una Gramática Filosófica (*Philosophical Grammar*) capaz de permitir expresar correctamente las articulaciones normales del pensamiento y, por lo tanto, entrevé el posible uso cognitivo de un lenguaje universal.²³

Dada la diversidad de proyectos producidos especialmente durante el siglo XVII, nos limitaremos a apuntar apenas cinco de los nombres más paradigmáticos de constructores de proyectos de lenguas filosóficas: Comenius (1592-1671),²⁴ Urquhart (1611-1660), Seth Ward (1617-1698), Georges Dalgarno (1626-1687), y sobre todo John Wilkins (1614-1672), obispo de Chester y uno de los más eminentes eruditos de este período, que, bajo los auspicios de la *Royal Society* de Londres²⁵ (de la que, juntamente con Oldenburg, fue el primer co-secretario), publica el célebre *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668). Se trata de un conjunto de proyectos frecuentemente marginales a lo que hoy, en función de la demarcación que caracteriza el estado actual de nuestros conocimientos, consideramos que cons-

tituye el campo propio del pensamiento filosófico, pero que, en el siglo VII, se presentaba todavía como parte integrante de la exuberante variedad de las manifestaciones de la razón barroca.

Es con Leibniz, sin embargo, que ese proyecto de una lengua filosófica, irrecusablemente, encuentra su momento más alto y significativo. Con él se podrá decir que hemos alcanzado el más elevado nivel de problematicidad y adquirido la mayor conciencia de sus implicaciones lógicas y epistemológicas.

No entraré en grandes desenvolvimientos. En trazos generales, bastará tal vez decir que, en Leibniz, el proyecto de una lengua universal es conducido por una triple exigencia: la exigencia lógica de constitución de un sistema lingüístico que rigurosamente traduzca el pensamiento y sus articulaciones; la exigencia semántica de la elección de caracteres que, por su propia expresividad natural, puedan ser isomórficos con la realidad por ellos nombrada (el paradigma es la idea de una Lengua Adámica, tal como fue desenvuelta por Jacob Böhme); y la exigencia heurística de una combinatoria que abra la vía al progreso de los conocimientos (la gran inspiración es ahora Lull y Kircher).

Vale la pena referir, todavía, que en Leibniz hay, no uno, sino tres modos de pensar la posibilidad de una lengua universal: la purificación es perfeccionamiento de una lengua natural (el alemán), la constitución *a posteriori* de una lengua universal a partir de elementos comunes a las lenguas naturales (*Grammatica Rationalis*) y el abandono explícito de las lenguas naturales a favor de la construcción *a priori* de un lenguaje simbólico artificial (*Characteristica Universalis*).

Pese a ser distintos, sea en cuanto a su régimen de construcción, sea en cuanto a las metodologías de investigación que les son subyacentes (razón por la cual la crítica, en general, los presenta de modo articulado), es mi convicción que las investigaciones de Leibniz sobre la Lengua Alemana, la Gramática Racional y la Característica Universal, deben ser consideradas como complementarias. El proyecto de Leibniz tendría así como objetivo principal: investigar el origen de su vocabulario (especialmente en el caso del Alemán) y la estructura profunda que subyace a las particularidades gramaticales de las diferentes lenguas (investigaciones sobre la Gramática Racional) y aplicar esos descubrimientos a la construcción de una nueva lengua filosófica dotada de similar o todavía mayor capacidad de revelación, la cual, por esa razón, Leibniz exige que sea también natural, esto es, representativa del mundo que descubre y pretende decir.

No tengo aquí ninguna posibilidad de desarrollar este punto. Quisiera, apenas, señalar que Leibniz buscará, no la recuperación retrospectiva de la lengua adámica primitiva, sino su reconstrucción racional y prospectiva. Más allá de lamentar nostálgicamente la corrupción o decadencia de las lenguas vulgares (su progresivo distanciamiento frente a la lengua primitiva), o de buscar restaurar su naturalidad original, lo que Leibniz va a emprender activamente es la construcción de una nueva lengua filosófica que realice en el futuro las características de la lengua adámica del pasado.

Si hay en Leibniz un movimiento de atención hacia la lengua del pasado, esto es, si Leibniz se dedica a investigar los vestigios de la lengua primitiva que subsisten en las lenguas actualmente existentes, es fundamentalmente para comprender la sabiduría de los mecanismos en ellas operantes y poder después utilizar esas enseñanzas en la construcción de una lengua nueva y filosófica igualmente motivada. Si la lengua adámica existió —y debe haber existido porque la armonía universal implica también “armonía de las lenguas” (D 5,545), su parentesco fundamental, en tanto diferentes formas de expresión y perspectiva del mundo—, entonces, es el propio proyecto de una lengua universal y filosófica que sale histórica y metafísicamente fundado y reforzado.

Digamos que hay en Leibniz —aunque no tengamos aquí oportunidad para justificarlo— el reconocimiento de una verdad fundamental del lenguaje, hoy en gran parte olvidada: ante la diversidad de las lenguas humanas, Leibniz siempre sintió la nostalgia cratílina de una transparencia original, siempre se dejó (in)justificadamente maravillar por la hipótesis de una unidad latente de las palabras y de las cosas. Bajo la especulación etimológica en torno del mito de una lengua adámica, bajo la versión semiótica del principio de razón suficiente que funda la tesis de no arbitrariedad de las lenguas naturales, bajo la exigencia ideográfica de la lengua universal por construir, los textos de Leibniz esconden un conjunto de indicaciones que, más que criticar en nombre de nuestro saber actual, es importante leer y entender en sus presentimientos y en el brillo de las pequeñas percepciones que ahí se manifiestan. Pensamos que, mejor que nadie, Leibniz comprendió que no hay pensamiento sin la espesura de la lengua y no hay lengua sin el cuerpo al que está anclada; que es la lengua la que da alma al pensamiento y es el cuerpo que le da voz, vibración, intensidad, calor. La lengua adámica original sería, al final, la uto-

pía que inventa todavía un *topos* para nuestra palabra, que imagina un alma para nuestras lenguas, que da fuerza y sentidos a sus correspondencias.

Lenguas primitivas

Estamos ahora exactamente frente a aquellas producciones de nuevos sistemas lingüísticos que, fruto de experiencia mística o revelacional, se asumen como susceptibles de desempeñar todas las funciones atribuidas a la lengua original. Al contrario de los dos proyectos antes referidos (lenguas internacionales y filosóficas), cuyos constructores buscaban fabricar, de raíz y por sus propios medios, un nuevo instrumento lingüístico, el conjunto heterogéneo de prácticas lingüísticas que designamos como lenguas primitivas opera de forma intuitiva, espontaneísta y emotiva. De hecho, en tanto que los constructores de lenguas internacionales y filosóficas adoptan una estrategia metódica y racional, los místicos e iluminados creadores de lenguas primitivas se creen vehículo de designios sobrenaturales. Y es con base en ese don, gracia o inspiración, que, en sí —recogidamente— descubren la posibilidad de dar Voz a la lengua primitiva.

Tal es el caso de las lenguas mágicas y religiosas, aquellas que, desde la antigüedad, pretenden ser las que los dioses hablaban entre sí y/o con los humanos. Presentándose normalmente como la reconstrucción, por lo menos parcial y con un grado variable de elaboración, de una lengua divina, sobrenatural, primitiva o pre-existente, estas lenguas consisten en la creación de un léxico a partir de materiales sonoros que se siguen de procesos onomatopéyicos, interjectivos, onomásticos, rítmicos, melódicos, lúdicos o simplemente resultantes de la imitación o cooptación de palabras de lenguas extranjeras.²⁶ Se trata de un fenómeno ancestral que parece constituir una de las componentes del chamanismo y de la hechicería en las sociedades arcaicas, y se manifiesta en algunos rituales de la cultura greco-latina, por ejemplo, en los vaticinios oraculares.

Tal es también el caso del enigmático fenómeno de la *Glossolalia*, lenguas o pseudo-lenguas inconscientemente creadas por un sujeto individual que se cree vehículo de fuerzas sobrenaturales y que, directamente reveladora del pensamiento y de las cosas en su verdad, se presenta como inmediatamente

accesible y, por lo tanto, universalmente comunicable. Caracterizadas por Todorov como fenómenos patológicos de deformación regulada de palabras extranjeras o nativas, las glossolalias apenas son distinguibles de las lenguas mágicas y religiosas por la incredulidad del observador en cuanto a su naturaleza efectivamente sobrenatural. A pesar de resultar formalmente condenado por San Pablo (*1ª Epístola a los Corintios, 13 y 14*), el fenómeno de la glossolalia tuvo particular importancia en la tradición del cristianismo primitivo. La vehemencia de la condena de San Pablo da cuenta, por otra parte, del desenvolvimiento de la práctica del hablar en lenguas de los primeros cristianos.²⁷ A lo largo de la Historia de la civilización occidental, y en una total indiferencia frente a sus progresos, el fenómeno reaparece, siempre bajo forma herética, patológica y, como sugiere Marina Yaguello, bajo forma invariablemente femenina. Es el caso de Santa Ildegarda de Bingen y de Elizabeth de Schönau en la Edad Media, y de Thérèse Newman y Hélène Smith en el siglo XX.

El caso de Hélène Smith es ejemplar. En primer lugar, por el elevado nivel de elaboración y permanencia de su producción lingüística, impregnación inconsciente de la gramática sánscrita y de la mezcla de vocablos de diversas lenguas europeas, en especial el Húngaro, lengua de su padre. En segundo lugar, por la cualidad y rigor de las descripciones y materiales lingüísticos recogidos por el psiquiatra Théodor Flournoy, profesor de Psicología en la Universidad de Genève a partir de 1891, que, en una obra titulada *Des Indes à la Planète Mars: Observation sur un Cas de Somnambulisme avec Glossolalie* (Genève, 1990), relata sus experiencias a lo largo de seis años con la célebre médium.

En la diversidad de sus manifestaciones, el fenómeno de la glossolalia ha merecido la atención de teólogos, psiquiatras, psicoanalistas, e incluso lingüistas como Victor Henry (1901) y Jakobson (1966). Este último, al estudiar la producción lingüística de una secta ortodoxa rusa, llega incluso a considerar la hipótesis de la existencia de una competencia glossolálica universal. Hipótesis, por otra parte, concordante con la de Flournoy, que ve en los procesos de construcción lexical utilizados por Hélène Smith la sobrevivencia de una función general, común a todos los humanos, que estaría en la raíz del propio origen del lenguaje, tanto a nivel filogenético como ontogenético.

Sobre Jacob Böhme (1575-1624) y su concepto de lengua de la naturaleza (*Natursprache*), que constituyó la más compleja teorización del mito de la lengua adámica, diré apenas dos palabras. Böhme parte de la consideración del

carácter creador del Verbo divino, entendido ya como objetivación, corporeidad o manifestación segunda de la propia divinidad. Origen de todos los seres creados, el verbo divino habita el interior de cada criatura y determina su forma interna —*Gestaltnis*—, la cual, a su vez, se expresa, exterior y analógicamente, en la *signatura* o forma exterior. Como Böhme dice: “Cuando la forma interna (*Gestaltnis*) se hace por sí misma exterior, y el interior permanece en el exterior, el interior mantiene el exterior ante sí como un espejo, en el cual se exponen todas las formas en las propiedades de las criaturas; lo exterior es su *signatura*” (SR 9.3).

El lenguaje de la Naturaleza es entonces el conjunto de las signaturas, esto es, el lenguaje de las cosas mismas: “Así es el lenguaje de la naturaleza en el cual cada cosa expresa sus propiedades y proclama a la Madre que la engendró y le dio la esencia y la facultad de tomar una forma” (SR 1.17). Lenguaje de origen divino inscripto en las criaturas, su conocimiento permite al hombre, no apenas acceder a las esencias particulares de cada ser creado, sino también, a través de ellas, a la Esencia o Esencia Divina (2424): “Porque habiendo dado la Naturaleza su lenguaje a cada cosa (según la Esencia y la forma), puede conocerse el espíritu velado por la forma exterior de todas las criaturas” (SR 1. 16).

Lenguas imaginarias

En el dominio de la ficción y de la creación literaria, y más allá del recurso poético a la invención a veces sistemática de neologismos (de lo cual la escritura de Joyce es el ejemplo paradigmático),²⁸ se encuentran diversos casos de invención de lenguas completas. Lenguas a veces totalmente forjadas por el escritor (es el caso de la lengua australiana de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la Découverte et le Voyage de la Terre Australe*, 1676), y a veces resultantes de la deformación lexical de una o más lenguas existentes (es el caso del *Lanternez* de Rabelais, compuesto por procesos anagramáticos y metástasis a partir de palabras inglesas, latinas y alemanas, y de la lengua de los *Severambos* creada por el gramático Denis de Vairasse (*Histoire des Séverembes qui Hesitent ne Partie du Troisième Continent, Communément Appelé Australe*, 1677).

De naturaleza fundamentalmente utópica, los primeros casos de lenguas imaginarias surgen en el Renacimiento, concretamente en la *Utopía* de Thomas

More (1516).²⁹ Ahí se anuncian ya algunas de las características más constantes de las posteriores soluciones: en las cincuenta y cuatro ciudades, amplias y magníficas, que componen la isla de la Utopía, las instituciones y las leyes son perfectamente idénticas, en tanto que la lengua, rica, armoniosa y agradable al oído, “es fiel intérprete del pensamiento” (1516: 90). Es, con todo, en el siglo XVII que el movimiento de creación de lenguas imaginarias adquiere mayor relevancia e importancia. Si, como pretendieron Copérnico y Galileo, nuestro planeta no es el centro del Universo, la antigua tesis de una pluralidad de mundos, tan habitables como el nuestro por individuos igualmente dotados de necesidades comunicativas y de conocimiento, adquiere mayor consistencia y viabilidad. Por otro lado, el viejo mito de la *Terra Australis*, sucesivamente localizada en diversos puntos del globo a medida que Europa lo va descubriendo,³⁰ constituye suelo fértil para la localización imaginaria de pueblos y lenguas desconocidas y fantásticas, tanto más creíbles cuanto más numerosas y exóticas son las recién descubiertas lenguas de los africanos, de las que navegadores, viajeros y misioneros, traen noticias constantemente. Es así que, en el siglo XVII, la Luna, el Sol y la Tierra Austral serán lugares de elección preferencialmente escogidos por los utopistas creadores de lenguas imaginarias. Recordemos apenas, de Francis Godwin, *The Man in the Moon* (1638), y de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune* (1649) y *Les États et Empires du Soleil* (1652) para el caso de la Luna y del Sol, y de Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques dans la Découverte et le Voyage de la Terre Australe* (1676) y de Simon Tyssot de Patot, *Voyages et Aventures de Jacques Massé*, (1710) para la Tierra Austral.³¹

Se trata, en todos los casos, de lenguas ideales, habladas por hombres ideales, viviendo en sociedades ideales, ya sea terrenas (pero lo suficientemente distantes como para preservar su pureza), ya sea extra-terrestres y, por lo tanto, exteriores a todo contagio o corrupción. Utopías benévolas pues, distantes todavía de la ironía escéptica y corrosiva de Swift, igualmente inventor de una lengua imaginaria, “lenguaje de cosas” en que, finalmente, se realiza, de forma absurda y por la vía negativa, el ideal de transparencia al que todas las lenguas universales aspiran, de tal modo que son las propias palabras que se apagan ante las cosas. Distantes también de las utopías negras que, a partir del siglo XIX, con *The Coming Race* de Bulwer-Lytton (1871), 1984 de Georges Orwell (1948) o *Babel 17* de Samuel Delany (1966), siguen inventando lenguas uni-

versales, extra-terrestres e incluso inter-galácticas, ya no como instrumentos de comunicación y progreso, sino como armas de sumisión y manipulación.

Sin embargo, en todos los casos, hoy como en el siglo XVII, los inventores de lenguas imaginarias traducen preocupaciones y reflejan conocimientos e investigaciones de sus contemporáneos en torno a los problemas del lenguaje. Es así que, relativamente a nuestros días, es posible establecer un paralelo entre la hipótesis lingüística de Sapir-Whorf, según la cual el pensamiento es modelado y rígidamente condicionado por la estructura de la lengua en que se constituye y expresa,³² y la concepción de lenguaje subyacente a 1984 de Orwell. Si el pensamiento está condicionado por la lengua, el control de esta por un poder arbitrariamente constituido, permite la manipulación de los súbditos. La lengua sería así el más poderoso vehículo de dominación ideológica, política y filosófica de los individuos.

De igual modo, la lengua imaginaria inventada por Vairasse, *Histoire des Séverambes* (1677), se construye sobre el modelo de los rígidos preceptos de orden y disciplina de la lengua que caracteriza el gramaticismo normativo de Arnaud y Lancelot³³ —en la lengua de los Severambos, instituida por el jefe político Séverias, reina una perfecta regularidad: el género, el número y el grado de los hombres es siempre claramente explicitado, la flexión verbal no comporta la mínima excepción, etc. También en el caso de la lengua australiana imaginada por Foigny, *Les Aventures de Jaques Sadeur dans la Découverte et le Voyage de la Terre Australe*, de 1676, se encuentra una sorprendente proximidad con los proyectos filosóficos de la época, particularmente con la lengua universal de Dalgarno, presentada 15 años antes en su *Ars Signorum, Vulgo Character Universalis et Lingua Philosophica*, de 1661. Tal como Dalgarno, Foigny parte de una clasificación de elementos, atribuyendo una letra a cada uno (las vocales a las sustancias elementales y las consonante a las cualidades), quedando así, cada nombre, por la combinación de las letras que lo constituyen, como una traducción de la composición y las cualidades de la cosa significada.

Reencontramos aquí la mayor ambición de los proyectos filosóficos, especialmente del de Leibniz: construir un sistema de caracteres reales, autárquicos, de los cuales se puedan deducir, por el análisis de sus elementos, todas las propiedades de los conceptos que representan. Como Leibniz escribía en carta a Oldenburg: “El nombre de cada cosa será la llave de todo lo que de ella se deba decir, pensar, hacer con la razón”. Exactamente en ese mismo año de

1676, Foigny, dando largas a su imaginación, escribía a propósito de la lengua de sus pueblos imaginarios de la Tierra Austral: “la ventaja de esta manera de hablar es que aquel que habla se torna filósofo al aprender las primeras palabras que pronuncia y que, en este país, no es posible nombrar una cosa sin que se explique, al mismo tiempo, su naturaleza; lo que parecería milagroso si no se conociera el secreto de su alfabeto y de la composición de sus palabras”.

La actividad de invención de lenguas imaginarias presenta, pues, sorprendentes proximidades con los movimientos que tienden a la construcción de una lengua filosófica, movimientos que, marginalmente, anticipan, acompañan o simplemente reflejan. Partiendo de la conciencia de los límites e imperfecciones de las lenguas naturales —sin que tal reconocimiento resulte del análisis reflexivo sobre el origen y la naturaleza de esas suficiencias, o se traduzca en la crítica sistemática de sus pretensiones—, los utopistas inventores de lenguas imaginarias apuntan, con todo, hacia los mismos objetivos que los proyectos filosóficos persiguen: univocidad, claridad, estabilidad, eliminación de la redundancia, regularidad, armonía, elegancia.

Particularmente en el siglo XVII, y tal como es exigencia constante de todos los proyectos filosóficos, las lenguas imaginarias se pretendían universales, instrumentos adecuados de comunicación entre los hombres, de inmediata comprensión y rápido aprendizaje. Véase, por ejemplo, el siguiente texto de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil* (1622): “él habló conmigo durante tres largas horas en una lengua que estoy seguro jamás haber oído, que no tiene ninguna relación con nuestro mundo, pero que, todavía, comprendía más deprisa y mejor que la de mi infancia”. Más allá de eso, se pretendían traducción fiel del pensamiento³⁴ y vía adecuada para el completo conocimiento de las cosas del mundo cuya naturaleza y propiedades deberían, de algún modo, traducir,³⁵ esto es, serían también lenguas imaginarias, dotadas de aquella “naturalidad” que constituye el modelo paradigmático por el que se rigieron los más significativos proyectos filosóficos de la época. Pero, reclamando para sí esa “naturalidad”, ¿la lengua “imaginaria” no estará, en última instancia, rechazando su propia irrealidad? ¿Y no estaría la irrealidad de la lengua imaginaria ya comprometida por el vacío de su universalidad?

Cabe preguntar si no estaremos frente a uno de esos imperceptibles desplazamientos en que la ficción se desliza entera y silenciosamente hacia aquello que llamamos lo real.

Valdría la pena decir, todavía, que el filosofema de la lengua universal no está agotado. Tema escandaloso, maldito, marginal a la filosofía y a la lingüística, reaparece hoy con una nueva pertinencia. Lo atestan algunas obras recientes, sobre todo las insoslayables investigaciones relativas a la constitución de formalismos artificiales universales, lenguajes informáticos, binarios, o la posibilidad de la traducción automática.

En cierta medida, el sueño leibniziano de una lengua universal es cada vez más real (virtual). No en los términos precisos en que Leibniz lo soñó. Muy probablemente no van a ser los signos los que se adaptarán a los contenidos significados, sino los contenidos que se adaptarán a las características y potencialidades que la nueva tecnología informática ofrece. Por otro lado, si es un hecho que vivimos en las lenguas naturales, que podemos crear en ellas, respirar, imaginar, sufrir —hacer Psicoanálisis—, no es menos cierto que cada lengua es una frontera, arbitraria y funesta como todas las fronteras. Por eso, como muestra Carnap en su autobiografía, la opción por una lengua universal es claramente política.

Al mismo tiempo, la insoslayable traducibilidad de las lenguas nos permite soñar. Más que una traición, la traducción podría ser la realización modesta de una lengua exenta de opacidades, de una abertura sin sombras, de una comunicación plena a la mirada del otro. Sería pura literalidad. Como la matemática y la poesía.

Resta preguntar: ¿Cuál es el interés para el Psicoanálisis en esta referencia a los mitos de la Lengua Adámica y de Babel? Nuestra respuesta es que, siendo esos dos mitos las dos caras de una misma moneda, su complementariedad constituye un ejemplo paradigmático del juego de luz/sombra que se expresa, no apenas en todos los mitos, sino también en el Psicoanálisis, en el Arte, en la Ciencia y en la Filosofía.

Es cierto que, en general, se tiende a valorizar Babel contra Adán. Porque Babel viene después de Adán, Babel parece haber anulado definitivamente la esperanza de transparencia que el mito de la Lengua adámica transporta con-

sigo. Pero —y es esta nuestra sugerencia— no vivimos sin esa esperanza. No hacemos psicoanálisis, no hacemos filosofía, no hacemos ciencia, no traducimos, no escribimos un poema, sino cuando creemos que, más allá de todos los equívocos, obscuridades y sombras, somos capaces de encontrar alguna luz. Traducir es traicionar. Pero es también encontrar la palabra cierta, adecuada, feliz. Y una vez encontrada, funciona como una llama que inunda la oscuridad cerrada de la página. La letra en negro sobre la página en blanco es la imagen invertida de nuestra condición de seres que arrastran el drama de Babel pero no se olvidan de la esperanza de la Lengua Adámica.

¿Y no es esa, acaso, también, la esperanza que lleva al analista y al analizado a enfrentarse en su diferencia?

Estas reflexiones, al final de cuentas, no pretenden otra cosa que llamar la atención sobre el poder de esa luminosidad primordial. Sus efectos se hacen sentir tanto en la filosofía como en el arte y la ciencia. Esto quiere decir que, más allá de la sombra, la traición, la oscuridad, las tinieblas, importa reconocer la voluntad de luz que anima nuestra vida, nuestro arte, nuestra filosofía, nuestra ciencia (y también nuestro psicoanálisis) desde su antiquísimo enraizamiento mítico.

Notas

1. Su constitución como disciplina autónoma se debe a los trabajos conjuntos de Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* de 1808, Ramus Rask, *Investigation sur l'origine du vieux norrois ou irlandais* de 1814 y, sobre todo, Franz Bopp. *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jedem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* de 1816.

2. Es el caso, respectivamente, de Postel, *De Originibus seu Hebraicae Linguae et Gentiis Antiquitate, deque variarum Linguarum Affinitate Liber* (1538) y de Bibliander, *De Ratione Communi Omnium Linguarum et Literarum Commentarius* (1548)

3. Sólo en 1510 el francés pasa a ser, por determinación de Luis XII, la lengua obligatoria en la instrucción de procesos criminales y en 1539, de toda la administración real.

4. Lengua de Moisés es aquella en que están escritos los libros del Antiguo Testamento, la difusión del Hebreo es muy inferior a la del latín; fundamentalmente, son apenas los filósofo (Bibliander, Postel, Goropius, Gessner, etc) que saben Hebreo.

5. Pietro della Valle estuvo en la India, Postel en Constantinopla, Busbec en Crimea, Thévet informa sobre las lenguas de Brasil, los jesuitas recojen preciosos elementos en China y en Japón.

6. Particularmente famosas son las bizarras etimologías propuestas por Goropius Becanus (1518-1572) y la curiosa clasificación tipológica de las lenguas de Joseph Justus Scaliger que, en *Diatriba de Europearum linguís* (1599), distingue cuatro familias de lenguas (romanas, griegas, germánicas y eslavas) en función de las designaciones para la palabra Dios (respectivamente, Deus, Théos, Godt, Boge).

7. Altura en que las explicaciones de tipo naturalista se imponen frente a la interpretación mitológica y teológica a que los fenómenos lingüísticos estaban subordinados. Particularmente importante fue la contribución de físicos y médicos como Cardan, Ambroise Paré o Joubert que, llamando la atención sobre los fenómenos de adquisición y pérdida del lenguaje, pusieron en evidencia los mecanismos anatómicos, fisiológicos y articulatorios de la fonación.

8. Inmediatamente, en el siglo I, con Filón de Alejandría (+ 80 ?) se inicia este proceso de fusión. De Filón hasta los neo-platónicos, y de estos hasta los primeros padres de la Iglesia, pasando por Eusébio de Casareia (264-338 ?), Gregório de Niza (332-398 ?) o Eunómios (+392 ?), esta tradición, que atraviesa toda la Edad Media, tiene como representantes mayores en los siglos XVI y XVII, Bibliander (1500-1564), Postel (1510-1581), Benito Pereyra (1575-1610), Comenius (1592-1671), Lutero (1483-1546) y Jacob Boëhme (1575-1624).

9. Lo que hace de ella un medio de comunicación común para gran parte de los pueblos orientales, independientemente de sus diversos y a veces recíprocamente incomprensibles dialectos. De hecho, la escritura que corresponde a la lengua china o lengua mandarín tiene carácter supra-dialectal, lo que hace que los diversos pueblos de Asia Oriental la hayan adoptado. Es el caso de los Japoneses, Coreanos, etc.

10. Por ejemplo Maimineux (1797).

11. Inventada por Scheyer en 1879, el Volapuk es una de las lenguas internacionales que obtuvo mayor suceso.

12. Por ejemplo, la *Anglo-francia* de Hoinix (1889), la *Mundolengua* de Július Lott (1890), la *Lengua Komun* de Kurschner (1900), el *Neutral* de Rosenberger (1912).

13. Son ejemplos de lenguas internacionales de base latina el *Weltsprache* de Volk y Fuchs (1883), el *Latimesce* de Hoinix (1890), el *Latino sine flexione* y la *Interlengua* de Peano (1903 y 1910, respectivamente) y el *Neolatinus* de Monte Rosso (1943).

14. De acuerdo con el principio enunciado por Grimm, según el cual se debería partir hacia la construcción de una lengua universal del propio *radicarum* indo-europeo, ya por sí común a casi todas las lenguas europeas (eslavas, románicas, germánicas y celtas) y todavía a algunas lenguas del medio-oriente (iranianas e hititas) y de Asia (parte de las lenguas de la India).

15. En Portugal, desde los años 20, surgieron diversas organizaciones esperantistas, en especial en Lisboa y en Barreiro, en el seno de sindicatos y colectividades de operarios que veían

en el esperanto una forma de consagración de sus ideales internacionalistas de fraternidad mundial. Esas asociaciones fueron prohibidas en 1936, por lo que la Asociación Portuguesa de esperanto se constituyó apenas en 1973. Se calcula que, en Portugal, sólo cerca de 500 personas hablan fluidamente el esperanto.

16. Hay, efectivamente, innúmeros *sites* de grupos de discusión en esperanto y muchos otros que ofrecen *on line* cursos de Esperanto gratuitos.

17. En la cual participarán, entre otros, Lalande, Lévy-Bruhl, Parodi, Weber, Vendryes, Meillet, Lachelier, etc.

18. El abandono del proyecto parece haberse consagrado por la resolución de las autoridades eclesiásticas, en 1963, de restringir el uso del latín en la misa católica.

19. Sobre la importancia política e ideológica de que el proyecto de una lengua universal se puede revestir, vease el caso paradigmático de Nicolas Marr (1863-1934) en su ligación oficial al Estalinismo: Marr defiende la tesis de que las diversas lenguas humanas caminan hacia la unificación total, lengua única de la futura sociedad sin clases y sin nacionalidades.

20. *British American Scientific International Commercial*, agenciamiento lingüístico organizado por C. K. Ogden y I. A. Richards en la década del 30.

21. Contra 8% en francés, 4,5% en ruso, 4% en alemán, 0,8% en japonés (Bernard Cassen, *Quelles langues pour la Science*, Paris: La Découverte, p. 103).

22. Lo que explica que hayan sido los paságrafos ingleses del barroco sus más directos continuadores.

23. Como escribe: “Si alguien, conocedor de un gran número de lenguas, cultas y vulgares, reuniese sus varias propiedades, mostrando en qué puntos una excede a otra o falla, no sólo las diversas lenguas podrían ser enriquecidas por ese intercambio recíproco, como también las diversas bellezas de cada lengua podrían ser combinadas en una forma muy bella y en un excelente modelo de lenguaje, capaz de permitir la correcta expresión de los significados mentales” (Bacon, 1605: 6.1.442).

24. También el pedagogo y pansofista Comenius (1592-1671), en el cuadro de sus preocupaciones apologéticas y reformadoras apunta para la constitución de un lenguaje universal (*Panglottia*). Por ejemplo, en *Via Lucis Vestigata et Vestiganda* (1668). Comenius defiende la necesidad de eliminación de imperfecciones y controversias que perjudican el conocimiento y la defensa de las verdades de la fe, a su parecer resultantes del desorden de las lenguas, y resalta las ventajas de un idioma universal, de muy fácil aprendizaje, en la medida en que se encuentra ligado de forma íntima al conocimiento de las propias cosas, cuya naturaleza debería traducir fielmente. Incluso si, en términos de realización concreta, aquello a que Comenius se dedica, sobre todo, es a la facilitación y clarificación del aprendizaje del latín —nos referimos a las obras didácticas *Janua linguarum reserata* (1631), *Methodus Novissima Linguarum* (1648) y *Orbis Sensualium Pictus* (1654), entre otras, obras todas largamente traducidas y reeditadas en los tiempos modernos, el hecho es que, por detrás del latín hay, como dice Steiner (1975:200) “la promesa de una lengua filosófica perfecta en la cual nada falso podría ser expresado y cuya sintaxis necesariamente induciría un nuevo conocimiento”.

25. Wilkins tuvo como colaboradores al botánico John Ray, el zoólogo Francis Willoughby y el lexicógrafo Samuel Peys. La Royal Society constituyó incluso una comisión para examinar la utilidad del proyecto de Wilkins a la cual pertenecieron, entre otros, los académicos: Robert Boyle, Christopher Wren, John Wallis y Robert Hooke.

26. De modo paralelo, también la disputa escolástica acerca del lenguaje de los ángeles, en la cual estuvieron implicados nombres como San Buenaventura, Santo Tomás, Suarez o Duns Escoto, revela un cuestionamiento similar del lenguaje humano y divino. Como muestra Jean Louis Chrétien (1979: 674-89), el lenguaje de los ángeles es concebido como una forma intuitiva de comunicación que no exige ninguna mediación significativa, perfectamente clara, segura y eficaz, exenta de ambigüedad, universal, natural, esto es, adecuada, y no proveniente de ninguna institución, propiedades estas que, correspondiendo a la descripción de la lengua adámica, son finalmente aquellas que los diversos proyectos de lenguas universales buscan realizar y constituyen el horizonte del propio lenguaje humano.

27. Contrariamente, la *xenoglossia* (conocimiento milagroso de una lengua ya existente pero no aprendida por el sujeto que, con todo, se revela o descubre capaz de hablarla), que se sigue de una determinada interpretación del pasaje bíblico referente al milagro del don de las lenguas de Pentecostés (Actos de los Apóstoles, II, 3 y 4), sólo tardíamente fue condenada por los poderes instituidos por la Iglesia Católica Romana. Por el contrario, prosperó durante toda la Edad Media (S. Antonio de Pádua (1195-1231) y S. Francisco de Assis (1182-1226) son reputados *xenóglossos*) y llegó incluso a dar origen a la constitución de la Iglesia *Pentecostista* (Iglesia de cerca de ocho millones de adeptos en todo el mundo, en especial en los EUA, y cuyo dogma fundador resulta de la exégesis literal del milagro del don de las lenguas en Pentecostés).

28. Escritura que, por la deformación de palabras de lenguas existentes y por la creación de vocablos totalmente despojados de significación, puede, en tanto tentativa poética de sobrepasar los límites inherentes a la lengua, aproximarse, de forma decisiva, al fenómeno de creación de un lenguaje imaginario.

29. Curiosamente, en la *Civitas Solis Poética Ideia Reipublica Philophicae* (1604) de Campanella y *New Atlantis* (1624) de Francis Bacon, no hay referencias significativas a las lenguas de sus habitantes, lo que, en el caso de Bacon, es mucho más sorprendente, en la medida en que en otros textos, particularmente *The Advancement of Learning* de 1605 y *De Augmentis Scientiarum* de 1623, hay importantes consideraciones acerca de la necesidad de construir un sistema de caracteres reales que expresen, no las letras o las palabras, sino las cosas o las nociones.

30. En las zonas tórridas al sur de Ecuador, antes del viaje de Vasgo da Gama y, posteriormente, en América del Sur, en Nueva Guinea, en las Islas Salomón y en las costas occidentales del continente australiano exploradas pero todavía no perfectamente identificadas por los navegadores holandeses.

31. Se exceptúa el caso de Vairasse, *Histoire des Séverambes* (1677) que no presenta localización geográfica precisa.

32. Se trata, fundamentalmente, de una posición extrema de relativismo etnolingüístico que resulta de la confluencia de las posiciones de los lingüistas Edward Sapir (1885-1939) y Benjamin Lee Whorf (1897-1941): “Nos damos cuenta, dice Whorf, que la infraestructura lingüística, o sea, la gramática de cada lengua, no constituye apenas el instrumento que permite expresar ideas, sino que determina sobre todo la forma que orienta y guía la actividad mental del individuo, traza el cuadro en el cual se inscriben sus análisis, sus impresiones, su síntesis de todo lo que su espíritu registra”, o sea, como dice Sapir, “si vemos, oímos y sentimos, de una manera general, tal como lo hacemos, es, en gran parte, porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad predisponen ciertas elecciones de interpretación”.

33. *Grammaire Générale et Raisonné* (1660).

34. Todavía de Cyrano: “Quien encuentra esa verdad, las letras de la palabra y así, no puede jamás, al expresarse, quedar más acá de su concepción: hablar siempre tal como piensa”.

35. “El primer hombre de nuestro mundo se sirvió indudablemente de esa lengua matriz porque cada nombre que impuso a cada cosa declaraba su esencia” (Cyrano de Bergerac).

Traducción del portugués por *Eduardo Pellejero*

LA ESCRITURA Y EL DISCURSO DEL MITO EN LA CULTURA

Gloria Cáceres Centeno
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

En este trabajo se aborda el tema del mito en la escritura, haciendo un análisis comparativo entre dos formas de escritura, y su correlato cultural, para mostrar cómo desde los mitos de origen se van gestando los fundamentos que dan pie al desarrollo de dos proyectos civilizatorios, generando a su vez dos procesos culturales. En los dos primeros apartados se tocará el tema de la escritura como alfabeto o como imagen, en relación al mundo occidental y al mesoamericano. En los dos últimos se hará referencia más específicamente a la forma de abordar el mito y al análisis de dos mitos de la creación del ser humano: el mito adánico y el de la primera creación humana entre los antiguos nahuas, para finalizar con el análisis de los procesos culturales que se desarrollan a partir de ambas concepciones basadas en la simbólica del mal y la simbólica de la dualidad.

El mito alfabeto-centrista

Empezando por el surgimiento de la escritura nos encontramos con una historia cargada de “mitos”¹ aceptados como inapelables, que a su vez se inscriben dentro del gran mito: el del evolucionismo occidental. Recurrentemente encontramos que la historia de la humanidad se clasifica en tres grandes etapas evolutivas: la prehistoria, la protohistoria y la historia propiamente dicha. Las dos primeras etapas corresponden a las civilizaciones que no contaban con documentos y la última surge a partir de que las civilizaciones escriben su

historia. Roland Barthes nos proporciona algunos datos de este registro cronológico sobre la escritura iniciando por supuesto con los grafismos o incisiones en las cavernas prehistóricas, no sin antes advertir, que como toda clasificación, “ésta conlleva *ab ovo* cierto sentido mitológico”.² Anoto brevemente algunos de los datos que nos permitirán hacer una comparación con el desarrollo de la escritura en Mesoamérica:

a) La escritura propiamente dicha (escritura lineal) aparece en Mesopotamia 35,000 años a. C., es decir, 2,500 años después de la aparición de los primeros pueblos en la sociedad humana. Esta escritura (cuneiforme), que practicaron los sumerios y luego los acadios (asirios y babilonios), permaneció en vigor hasta la era cristiana.

b) Los más antiguos monumentos de la escritura egipcia (jeroglífica) datan del principio del segundo milenio anterior a nuestra era.

c) Durante el mismo milenio (hacia 1700 a.C.) aparece una escritura china (textos adivinatorios trazados sobre escamas de tortuga).

d) Las inscripciones más antiguas en Mesoamérica proceden de la cultura Olmeca (1500-1400 a.C.) aparecen pictogramas de hombres y animales, así como ideogramas de signos esquematizados.³

e) El primer alfabeto (en este caso consonántico) es fenicio, de este alfabeto se derivan muchos otros como el arameo, el griego y el latín.

f) En torno al siglo I d.C., aparece el papel en China y el pergamino en Asia menor.

g) Todo parece indicar que fue la zona Mixteca-Puebla la que dio origen, durante el Postclásico (900 a 1200 d.C.), a la costumbre de escribir en libros o códices.⁴

Podemos decir que esta “evolución” de la humanidad dista mucho de ser universal, ya que no todas las civilizaciones han pasado del pictograma al ideograma y de ahí a la escritura alfabética, pues como el mismo Barthes menciona el caso de la escritura china (y japonesa) sería un contra ejemplo, asimismo la escritura mesoamericana tampoco cabría dentro de esta clasificación. “Naturalmente esta clasificación es plausible y, sin duda, cómoda, pero tal vez también peligrosa, pues, por una parte, acredita la idea —puesto que se produjo, dicen, un progreso del pictograma al alfabeto griego (el nuestro)— de

que un solo movimiento, el de la razón, ha regulado la historia de la humanidad, el desarrollo del espíritu analítico y el nacimiento de nuestro alfabeto”.⁵ De ahí se desprende que esta idea ilustrada de la razón ha puesto en una escala de valor inferior a todas las culturas que no “alcanzaron” —en este progreso evolutivo— en su escritura el sistema alfabético, aunque como ya sabemos “la exigencia de universalidad de los valores implicaba la muerte de las singularidades culturales”.⁶

La escritura mesoamericana nos muestra un camino distinto, en ella se conjugan varios sistemas simultáneos. En los códices encontramos tres tipos de escritura: pictográfica, que representa los hechos por medio de las imágenes (el templo es un templo); los signos ideográficos, que representaban objetos que a su vez sugerían otros objetos y otras ideas (el conejo es la luna); y la escritura fonética, donde la imagen denota sonidos, no representan ni imágenes ni ideas (mixtlan: lugar de nubes. Mixtli: nube; tlan diente). Los mayas usaban la escritura ideográfica y los signos fonéticos en grado mayor que los nahuas. Eric J. Thompson y el Centro de Estudios Mayas de la Universidad de México, para explicar el crucigrama maya, se sirve entre otros de los siguientes dibujos: la nota *re*, el número 100, una casa, y el número 2; estos cuatro dibujos quieren decir re-cien-casa-dos. Los mixtecos y los nahuas empleaban los tres métodos y llegaron a tener los principios de la escritura silábica. “Cuando Cortés llegó al antiguo México interrumpió el proceso de desarrollo de la escritura, que estaba en vías de transformarse en una escritura fonética”.⁷

Así, los códices prehispánicos, que ahora podemos considerar como libros antiguos, para los españoles del siglo XVI no fueron concebidos como tales, los indios quedaron grabados en la historia como iletrados y dado que sus escritos no fueron entendidos por los conquistadores y los primeros misioneros, fueron destruidos por temor a supersticiones, quienes pensaban que contenían hechizos y arte de magia. La mayoría de los códices fueron quemados. Juan de Zumárraga, designado en 1547 primer arzobispo de México, el mismo que introdujo la imprenta e interviene en la fundación de la Universidad fue uno de los principales emprendedores de esta hazaña, asimismo el Padre Acosta, Diego de Landa (m. 1579), por mencionar sólo algunos, pero no fueron solamente los misioneros españoles los que quemaron la herencia de incalculable valor de los pueblos indígenas. El cuarto rey azteca, Izcóatl (1428-1478), aconsejado por Tlacaelel, decidió quemar parte de los antiguos códi-

ces, para dar a su pueblo una nueva versión de la historia azteca.⁸ A esta inexcusable destrucción hay que agregar que cuarenta códices de los más importantes se encuentran en el extranjero (cosa no tan grave pues de lo contrario tal vez no se hubieran conservado), y la gran mayoría de ellos empezaron a ser estudiados prácticamente a partir del siglo XIX. Uno de los testimonios más valiosos de los antiguos nahuas, valioso no sólo por su acuciosidad, sino por ser el documento más antiguo escrito en náhuatl es *La historia general de las cosas de la Nueva España*, conocido como el Códice *Matritense* de fray Bernardino de Sahagún, no obstante fue enviado a Felipe II para su publicación en 1569, pero éste se negó a que fuera difundido, quedando archivado hasta 1830 cuando sale a la luz pública. Siendo así que la historia de nuestra escritura forma parte de una tradición relativamente reciente y aún queda mucho por descifrar y por investigar.

No sabemos lo que habría pasado si el desarrollo cultural de los pueblos amerindios no se hubiera interrumpido con la conquista, pero es seguro que la escritura habría tenido un desarrollo diferente y, sin embargo, a pesar de que con los españoles se impuso el alfabeto, aún hoy podemos encontrar muchos de estos ideogramas o símbolos en los textiles y las vasijas de arte popular contemporáneo. Por otro lado, a pesar de no haberse desarrollado un sistema fonético en el mundo mesoamericano, no por ello podemos dejar de reconocer la grandeza de estos pueblos y sus innegables aportes al viejo mundo, es decir la supuesta evolución de la escritura no puede equipararse con el desarrollo cultural de los pueblos, de ahí que Barthes critique esta perspectiva evolucionista al mencionar que no existe un solo sabio occidental que no atribuya un valor progresivo a la invención de los alfabetos, lo cual considera en forma irónica como verdadero *alfabeto-centrismo*.⁹

Dos escrituras, dos culturas

En la forma de la escritura las sociedades graban también su inscripción y al mismo tiempo prescriben su propia historia. Barthes señala cómo a través de dos formas de escritura se desencadenan también dos procesos culturales: uno duro y agresivo y el otro suave o “acariciador”, el primero representado por Occidente y el otro por Oriente.

Dos escrituras: la del punzón (cincel, cálamo, pluma) y la del pincel (bola o fieltro): la mano que fuerza y la mano que acaricia. La primera sería la escritura de la hendidura, de la incisión, de la marca, del contacto, de la memoria; su modelo original es el cuneiforme y el jeroglífico [...] Frente a esto, la escritura con pincel (esencialmente, la escritura ideográfica [...]) es una escritura de la *de-scripción*, de la mano acostada, del dibujo descendido, depositado.¹⁰

En la historia de la escritura —nos dice— más que seguir la evolución de los trazos debemos fijar la atención en la mutación de los instrumentos: la de la *in-scripción* o la de la *de-scripción*. Estos recorridos de la humanidad nos llevan por dos caminos muy diferentes, en cuyo corolario nos vemos reflejados hasta la actualidad.

Con este gesto de inscripción (en este caso, hay que tomar la palabra en su sentido plenamente etimológico: *trazar en el interior* mismo de la materia mineral o vegetal), hemos de vincular el devenir monumental de las escrituras antiguas: el sentido de la inscripción es, por una parte, que el trazo no se puede corregir, la letra es irreversible (llamaban *ordenaciones* a los trazados preparativos que permitían una incisión sin retoque), y, por otra parte, que la escritura vale eternamente, solitariamente, en sí, fuera de toda lectura (ciertas inscripciones se sitúan a tal altura que es imposible que alguien pueda leerlas alguna vez) [...] Dos gestos, (dos civilizaciones): penetrar el secreto y racionalizar, o desplegar el significante y hacerlo volver: la eternidad o el retorno, lo singular definitivo o lo plural recurrente.¹¹

Este ejemplo de Oriente bien podría valer para los códices mesoamericanos, las imágenes, los símbolos, expresan un discurso abierto, no encerrado en los conceptos del alfabeto, las imágenes nos abren un mundo de posibilidades, a otros mundos posibles de conocimiento que occidente ilustrado no quiso concederle saber alguno, las imágenes de los códices nos describen su historia, sus mitos y sus conocimientos astronómicos, cuyos códigos fueron mutilados para nuestro actual comprender. “Si para nosotros las antiguas escrituras mexicanas constituyen un rompecabezas, los misioneros del siglo XVI afirmaban que para quienes las entendían eran tan claras como nuestras letras”.¹² Hoy nos resultan extrañas, e ininteligibles como cuando nos enfrentamos por primera vez a un escrito oriental, sin embargo, las imágenes son una fuente de conocimiento, nos revelan toda una forma de concebir la vida, que no puede reducirse a las culturas antiguas únicamente, nos hablan de lo más íntimo y sagrado

que posee el ser humano, como dice Mircea Eliade: “símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual”, y es que el pensar simbólico es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva¹³ y no puede ahora considerarse que sólo perteneció a las antiguas civilizaciones, el mundo moderno está plagado de imágenes y de mitos, que dan sentido a la vida del hombre contemporáneo.

Por otro lado, aún cuando los soportes fueron muy similares la diferencia queda marcada por el punzón y el pincel. El soporte de los textos en Europa fue en un principio el pergamino (piel de cordero, de cabra o de ternero) que data de finales del siglo I d.C.; es de uso corriente en el siglo IV y de uso general hacia el siglo XII. El papel llega de China por los árabes durante la alta Edad Media; el primer manuscrito europeo de papel data del siglo XI.¹⁴ Así mismo en Mesoamérica los códices se pintaban sobre piel de venado y sobre el papel Amatl, elaborado con la corteza de un árbol de la familia de las moráceas del género de los *Picus*,¹⁵ no se sabe con exactitud cuando se inventó el papel pero parece verosímil que se desarrolló en una cultura madre proveniente del Golfo de México y de ahí se extendió a todo el territorio mesoamericano.¹⁶ La diferencia, como ya se dijo, no sólo está marcada por el acto corporal agresivo o suave que ya apunta Barthes, sino que también nos remite a dos ámbitos sociales en cuanto a la escritura se refiere, el del copista o escribano y el del pintor, poeta o artista. “El ceremonial de la escritura prolonga esta oposición: para el escriba o el copista occidental, prepararse para escribir supone tallar su pluma (un gesto agresivo, depredador, despedazador); para el calígrafo oriental, supone frotar suavemente su piedra de tinta e impregnar su pincel: no hay cuchillo; de ahí la paz casi religiosa”.¹⁷

La escritura siempre ha estado ligada al poder, en el mundo occidental a la aristocracia, el sacerdocio y la burguesía, asimismo en Mesoamérica perteneció a la élite gobernante y sacerdotal, en ambas culturas, el que escribe es el que posee un saber, un conocimiento importante para la sociedad de su tiempo, un conocimiento que revela una verdad científica, teológica, filosófica o mágica, es decir posee un valor cognitivo, intelectual o teórico, sin embargo para el mundo mesoamericano, así como para el oriental, “desde su origen, la escritura ha estado ligada al dibujo [...] el gesto del artista y del scriptor son un mismo gesto”,¹⁸ pues el conocimiento de los *tlamatinime*¹⁹ integra otros saberes que no son exclusivos del ámbito intelectual, su palabra es la poesía y se expre-

sa gráficamente, en los códices que ellos mismos o los *tlacuilos* pintaban, ellos son los que hablan con la verdad y ésta se expresa en un lenguaje poético que han llamado *in xócbitl in cuícatl* traducido como “flor y canto”, y quienes mejor expresan este lenguaje son los *tlamatinime* que significa “sabios de la palabra” o “aquel que sabe algo”, o como los llamó Sahún: filósofos y astrólogos. Ellos cumplen la función de figura de mediación, entre el lenguaje común o profano y el sagrado o poético.

El lenguaje poético, haciendo uso de la metáfora como figura retórica que traspone el significado de un término desde el concepto general a otro figurado, expresa una figura abierta de lenguaje, que si bien por un lado dificulta su comprensión, por otro, nos da la posibilidad de una interpretación más rica. Cabe aclarar que el sentido que se le da a *flor* no es en realidad la flor física como tal, sino que se refiere a la forma de embellecer la palabra expresada en el canto, y el canto mismo puede tener dos acepciones, una que nos remite a una melodía, en el sentido que se va formando un ritmo en la rima del poema, pero también el poema expresado en forma de canto, como una manera de expresión poética llevada a cabo en ámbitos sagrados y que sigue siendo una práctica usual entre los hombres de medicina, chamanes, *machis* o *maracames* en la actualidad, donde a través de cantos inspirados elevan sus rezos para comunicarse con el creador, de ahí que este difrasismo sea traducido para su comprensión como “canto florido” o “lenguaje florido” es decir, lenguaje poético, e incluso en esencia la lengua náhuatl lleva este sentido poético, pues el mismo concepto de la palabra náhuatl significa “lengua armoniosa, que agrada al oído”. Así, para la concepción náhuatl, poesía y verdad forman parte de un mismo proceso, la palabra verdadera siempre es poética, concepción que no dista de las actuales concepciones de la poesía, pues, ésta se ha caracterizado siempre por ser un lenguaje que devela la verdad, como dice Octavio Paz: “La poesía es una experiencia con la verdad de lo posible y de lo imposible, pues es permanente deslizamiento de sentido que aspira a tocar lo sublime (la experiencia con la trascendencia, lo magnánimo y lo infinito)”.²⁰

Así para los antiguos nahuas, el escritor no sólo era una persona que conoce, un buen orador, sino que a la vez era un pintor, un poeta, un cantor, un astrónomo y sobre todo un mediador entre el mundo profano y el sagrado, es decir un sabio en el amplio sentido de la palabra, aquel que conjuga en su vida el saber intelectual, con el artístico y práctico, no es sólo un saber como cono-

cimiento aislado, sino que es un “saber hacer”: lo que sabe, lo que dice y lo que hace encuentran su unidad en el discurso del *tlamatini*, no sólo es creador de ideas, de lengua hablada y escrita, sino también creador de imágenes, es decir de un lenguaje abierto y plural: el del arte.

Mito y escritura

Ahora quiero referirme a la forma particular de la escritura en el mito, pues ésta nos remite a los fundamentos que dan pie a dos procesos civilizatorios, que responden también a dos procesos culturales. En principio indicaré desde qué perspectiva he de abordar el mito, de cómo acercarme a su interpretación, y su actualidad para el mundo contemporáneo; en el siguiente apartado me referiré a dos mitos de origen: el mito adánico y la creación del ser humano entre los antiguos nahuas y su correlato cultural.

Si bien los mitos prehispánicos están reflejados en los códices a través de imágenes, éstos nos llegan hasta ahora también a través de los escritos de los misioneros que recogieron valioso material de los informantes de la época. A partir de la conquista, la historia queda grabada en sistema alfabético, ya sea en castellano o náhuatl, siendo así que los mitos conocidos hasta ahora nos remiten a estos textos plasmados en forma poética o de discurso, y que sirven de referencia para el lenguaje simbólico que permanece en los monumentos arqueológicos y las esculturas que dan cuenta del panteón amerindio. Es a esta forma narrativa del mito a la que me referiré en adelante, dejando el análisis de las imágenes en los códices para otra ocasión.

El nacimiento de la filosofía, el momento originario de la razón occidental, suele calificarse tradicionalmente como el paso del mito al *logos*²¹ y desde este precepto el mito queda relegado al mundo de la fantasía, lo irracional, lo que no se puede comprobar, en oposición a la verdad científica que la Ilustración se encargó de afianzar. Así, durante mucho tiempo el mito fue considerado como un reducto del pasado por superar en aras de una racionalidad objetiva. Sin embargo, “esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de ‘ficción’ o de ‘ilusión’ como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de ‘tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar’”.²² Ante la creciente desolación que pro-

voca el saber científico y sus recientes cuestionamientos, el mito empieza a ser foco de atención para las actuales teorías, en especial desde el enfoque hermenéutico, y desde las ciencias sociales, el psicoanálisis, la filosofía y los estudios culturales. Ahora se reconoce que el mito contiene una verdad o como dice Eduardo Galeano el mito es una forma poética de narrarnos una verdad. Pero también, el mito tiene un profundo contenido filosófico ya que con el mito se trata de dar explicación al origen del hombre en el mundo, de las fuerzas naturales, y las influencias que ellas tienen sobre la humanidad. Estos relatos ponen de manifiesto aquello que es significativo para su cultura, nos permite ir entendiendo y reconstruyendo sus valores. “Sí se quiere apreciar él con justicia, entonces debe uno aportar esa objetividad y racionalidad que con tanta facilidad se le niega”.²³ La concepción del mito que se retoma en adelante es la que nos ofrece Mircea Eliade:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una intuición. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente [...] En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobre-natural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado lo que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.²⁴

Es decir lo esencial del mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades.

La interpretación de los mitos ha de tomarse en su sentido de discurso, pues la estructura del discurso está dada por un emisor, un receptor y el mensaje, pero la diferencia entre el discurso hablado y el escrito, radica en que en el primero el discurso está dirigido a un receptor en particular, mientras que en el escrito está dirigido hacia un receptor desconocido, y “potencialmente a todo aquel que sepa leer”,²⁵ así, cada vez que se lee se abre a la posibilidad de nuevas interpretaciones, con lo que el texto se actualiza en cada lectura, pero

¿Cómo salvar la distancia en el tiempo y las diferencias culturales, es decir, de cuándo y dónde se originaron estos discursos? ¿Qué importancia tienen para la actualidad estos discursos que nos remiten a un mundo sagrado, cuando el mundo contemporáneo se encuentra desacralizado? Ricoeur introduce el concepto de discurso como dialéctica del acontecimiento y el sentido.

El acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significado, su sentido, se hace público a través del discurso [...] Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.²⁶

La instancia del discurso es la instancia del diálogo, en este hay un doble movimiento: el del que habla (en este caso del que escribe) y el del que escucha (el del que lee), este proceso, si se quiere llegar a la comprensión del texto, debe abrirse a las ideas del otro, abrir nuestro horizonte, tener horizonte es poder ver por encima de lo más cercano. Lo mismo sirve para ver la historia desde su propio ser, es decir desde su horizonte histórico. Al respecto Gadamer nos dice que cuando nuestra conciencia histórica se desplaza al pasado, se amplía nuestro horizonte y rodea nuestra profundidad histórica, de nuestra conciencia más allá del presente, determinando la vida humana como su origen y su tradición y viceversa, comprender una tradición requiere un horizonte histórico. Ganar horizonte es siempre aprender a ver más allá, poder ver mejor, integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. El horizonte del presente está en constante proceso de formación, ya que nos obliga a poner a prueba todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que somos parte. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. *“Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos”*. A esta fusión de horizontes Gadamer le da el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual”,²⁷ es decir, que la historia no nos pertenece como objeto de estudio, sino que nosotros pertenecemos a la historia, somos efecto de ella, de tal forma que el acercamiento con el pasado se da desde nuestra propia condición histórica, lo que importa del pasado es entender lo que nos pueda decir para el

presente, en qué medida este pasado nos dice algo ahora, de qué manera nos lo podemos apropiarnos, es decir, hacer propio lo que era extraño. “La escritura y la lectura tienen lugar en esta lucha cultural. La lectura es el *pharmakon*, el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es ‘rescatado’ de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”.²⁸ Así, todo proceso de comprensión del pasado es un proceso de auto-comprensión.

Por otro lado, lo que se pretende rescatar del discurso no es lo propiamente dicho o la forma en la que se dijo, sino a lo que hace referencia, a su sentido, pues hay que recordar que “un texto sigue siendo un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más acerca de algo”;²⁹ es decir, ese algo nos refiere a su sentido, si quitamos todos los ropajes de los personajes míticos y su situación particular, el sentido puede ser tan vigente como cuando se originó, pues como ya mencionaba Eliade, el mito es consustancial al ser humano, las hazañas de héroes y personajes míticos ahora toman nuevas vestiduras, pero nos hablan de las más profundas preocupaciones del ser humano que dan sentido a su vida, de tal forma que “la escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo ‘dicho’ del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio ‘acontecimiento-sentido’”.³⁰ Como ya se mencionaba este acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo, este intercambio está plagado de imágenes y símbolos que aun permanecen en nuestra sociedad, los mitos no son sólo expresiones del pasado, sino que aun mantienen significados vigentes en el imaginario colectivo, pues como dice Eliade fácilmente se “olvida cómo la vida del hombre moderno está plagada de mitos medio olvidados, de hierofanías en desuso, de símbolos gastados. La desacralización ininterrumpida del hombre moderno ha alterado el contenido de su vida espiritual, pero no ha roto las matrices de su imaginación: un inmenso residuo mitológico perdura en zonas mal controladas [...] Para asegurar su supervivencia, las Imágenes se han hecho ‘familiares’”.³¹ Estas imágenes se expresan en un lenguaje metafórico y siempre una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad, a través del sentido del lenguaje; es decir, desde la metáfora su sentido puede ser actualizado, nos dice Ricœur.

Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así, dentro de la tradición hebrea, dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor, Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Do-liente. La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la habilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan.³²

Así la actualidad del mito no se encuentra oculta, sino enfrente de él, forma parte del sentido que toma la vida en el mundo contemporáneo, pero nos es tan familiar que pasa desapercibido, los mitos constituyen los fundamentos desde los cuales se mantienen ciertas imágenes y símbolos sociales. “Este simbolismo originario parece adherirse a la más inmutable forma humana de ser en el mundo”.³³ Así, la interpretación de los mitos, no sólo nos habla de un remoto pasado, sino que nos permite llegar a una autocomprensión de nuestro presente, pues “el texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo [...] Aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser”,³⁴ ya que las ideas simbólicas pueden producirse en la mente inconsciente del ser humano contemporáneo, al igual que se producían en los rituales de las sociedades antiguas,³⁵ es la metáfora, el poema, la imagen, el discurso, en resumen el texto, con lo que el ser contemporáneo entabla un diálogo, y es este ser contemporáneo al que le compete “despertar” este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo; despertar las imágenes para contemplarlas en su pureza virginal y asimilarse su mensaje.³⁶ Podemos finalizar diciendo con Barthes que en realidad, el mito “no es una mentira ni una confesión: es una reflexión”.³⁷

Dos mitos, dos civilizaciones: adánico, oxomoco y cicpactónal

Desde el momento mismo del nacimiento ya aparecemos con inscripciones; Freud advierte que en la vida psíquica hay huellas, inscripciones, nombres etc., que a simple vista no se pueden leer. Hay muchos signos que hay que leer

porque es algo que ya está inscripto, nosotros venimos al mundo ya con expectativas que ponen nuestros padres o que van implantándose desde los intereses sociales o ideológicos. Cargamos con nuestro destino, pero en el trayecto hay algo que debemos reconocer, si no sabemos leer los signos en el camino, estamos condenados a caer en el error. Pero dichas huellas no surgen de la nada, ni siquiera de los deseos familiares, sociales o culturales del momento, sino que son huellas añejas, casi imperceptibles, que requieren ser escudriñadas. No sólo el individuo nace ya con su propia inscripción, sino que las culturas a lo largo de la historia van grabando sus propias inscripciones, y que al paso del tiempo van haciéndose borrosas, dejando su impronta apenas visible, de tal forma que para entender la cultura hay que interpretarla como un palimpsesto, donde hay que develar las imágenes sobrepuestas a una añeja pintura, que nos habla de un ser en apariencia diferente, pero que conserva el mismo tema; el mito y sus símbolos nos permiten dar cuenta de estas inscripciones fundacionales de la cultura. Reconducir estos símbolos es tarea más que teológica o filológica, una tarea filosófica. “El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de la pertenencia del hombre a lo Sagrado [...] Y es el oscuro reconocimiento de este olvido lo que nos mueve y estimula a restaurar el lenguaje integral”.³⁸ Pues como comenta Ricœur: “El símbolo da que pensar”. Esta sentencia dice dos cosas: “el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es “que pensar”, aquello en qué pensar”.³⁹

Retomaré dos mitos de origen, en este caso de la creación del ser humano, dos casos ejemplares que nos muestran cómo desde su origen *in illo tempore* se van gestando los fundamentos y el sentido que tiene la vida humana y cómo se desarrollan dos sistemas culturales divergentes: desde el mito adánico para Occidente y desde el mito de la creación del hombre entre los nahuas para el mundo indígena. Pues como ya menciona Eliade siempre el relato de una “creación” nos narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.⁴⁰

Para el mito adánico seguiré el análisis que hace Ricœur donde establece que la simbólica del mal prepara así el terreno para reintroducir la mítica dentro del discurso filosófico. Pues se trata, para el autor, no de pensar “tras” el símbolo, sino “a partir de él”. La recuperación de esta simbólica del mal apunta, finalmente, a una visión ética del mundo, para la que el hombre y su

libertad constituyen el espacio de manifestación del mal. En el mito adánico Ricœur establece tres momentos de análisis: la impureza, el pecado y la culpabilidad, cada uno establece nexos concatenados donde el mal entra en un doble juego interpretativo, como mal generado por el ser humano o el mal generado por una situación externa. “Desde un principio, la impureza es más que una mancha; situada con relación a lo Sagrado, apunta a una afección de la persona en su totalidad”,⁴¹ el hombre lleva consigo desde su origen una falta, una mancha ontológica que tendrá que ser lavada o purificada para alcanzar el perdón sagrado, el mal está en él, no como algo que depende de su voluntad sino que lo lleva consigo desde su nacimiento al ser arrojado del paraíso. Pero al pasar de la mancha al pecado aparece una nueva categoría de experiencia religiosa: la de “ante Dios”, se revela una exigencia infinita de perfección, pero al mismo tiempo, una amenaza infinita, hacia el encuentro con la ira de Dios. El mal no es una cosa exterior, sino una relación rota, una fuerza real que somete y de la que nace el sentimiento de culpabilidad.

El pecado es real, aun cuando se lo desconozca; en cambio la culpabilidad se mide por la conciencia que el hombre tiene de él al convertirse en autor de su propia falta, de modo tal que la imagen del peso y de la carga sustituya la del desvío, de la desviación, de la errancia. En las profundidades de la conciencia, el “ante Dios” va cediendo su lugar al “frente a Sí mismo”[...] Pero no por ello se pierde el antiguo símbolo de impureza, pues el infierno se ha desplazado del exterior al interior.⁴²

Aquí la simbólica del mal alcanza su dimensión ética: “la libertad es el poder de desviación, de trastocamiento del orden. El mal no es una cosa, sino la subversión de una relación”.⁴³ Es decir, si en la impureza y el pecado el mal aparecen como algo inconsciente, en la culpabilidad el hombre hace conciencia de su falta, pero al mismo tiempo vemos otro movimiento, el de la voluntad y la conciencia, la mancha del pecado es producto de un acto voluntario, el de ejercer el libre albedrío, aunque este acto sea inconsciente tiene sus consecuencias en el mal, en la subversión de la regla, al comer el fruto del árbol del bien y del mal, mientras que en la culpabilidad hay un acto voluntario y consciente en la aceptación de la culpa, el mal pasa de ser una cuestión exterior a una interior. Sin embargo hay otros elementos que son importantes de analizar para entender la simbólica del mal. “Adán es para todos los hombres el

hombre anterior y no sólo el hombre ejemplar; es la anterioridad misma del mal con respecto a todos los hombres. Él mismo tiene su otro, su anterior en la figura de la serpiente, que ya está allí y que desde siempre es astuta”.⁴⁴

Los personajes de la serpiente y la mujer aparecen como los culpables del mal, esto tiene dos lecturas: la culpa no es del hombre sino de la mujer, por tanto el hombre es víctima, o bien el mal no es humano sino que está contemplado en la figura de la serpiente; por tanto, el mal no es humano sino que es externo a él, es algo que ya está ahí desde antes, desde siempre, representado en la figura de un animal. Por ello no es de extrañarse que en la Edad Media fueran las mujeres principalmente quienes fueron perseguidas y quemadas, ya que supuestamente ellas eran las que hacían pacto con el diablo, pues eran las más cercanas a los animales domésticos: gallos, gatos, cabras, burros etc., figuras arquetípicas de Satanás.⁴⁵ “Es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante [...] la función de lo trágico es cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atrevemos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo peso del mal [...] Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal”.⁴⁶ Ahora el peso vuelve a ser exterior, la falta es inminente por la actuación de la serpiente, la bestia que está ahí asechando desde siempre, lucifer encarnado en animal, la eterna lucha entre el bien y el mal.

El mal precede a mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituyen mi impotencia previa. Es a mi libertad lo que mi *nacimiento* es a mi conciencia actual, a saber, lo que desde siempre está allí. Nacimiento y naturaleza constituyen aquí conceptos analógicos [...] *La función insustituible del concepto es, entonces, la integración del esquema de la herencia en el de la contingencia* [...] El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él, y eso es el siervo-albedrío.⁴⁷

Aquí se presenta una paradoja pues si el mal está en el ser humano, éste se deriva de su supuesto libre albedrío, pero si es víctima de la circunstancia exterior, su libre albedrío pierde todo sentido, pues de cualquier forma el mal es inminente. “Se puede pensar entonces que hay algo así como una *naturaleza del mal*, una naturaleza que no sería naturaleza de las cosas, sino originaria del hombre, de la libertad, y por ende, *habitus* adquirido, modo de ser que se deriva de la libertad”.⁴⁸

Por otro lado, el mito adánico pone de manifiesto un principio y un fin. El origen del pecado no tendría ningún sentido si no se encontrara al final una

redención, esta redención se manifiesta en dos planos: el humano y el Sagrado. En el plano humano, se puede salvar la culpa mediante una actuación recta, conforme a las reglas morales del cristianismo para ganarse la gloria eterna, su redención no está en la tierra, sino en el reino de los cielos, más allá de la vida, en la muerte; y en el plano Sagrado o sobrenatural, aparece la figura de Jesús para lavar las culpas del pecado original, aquí se da una inversión de la redención, Jesús desciende del cielo para expiar la culpa humana por sus actos en la tierra, con su muerte se redimen los pecados de la humanidad. Es decir la humanidad con su correcta actuación en la tierra gana la gloria, el perdón, la redención en el mundo sagrado; por otro lado, Jesús como figura sagrada concede la redención en la tierra para dar paso a la continuidad de la especie humana, la procreación no lo salva de su falla ontológica, pero es permitida como condición de posibilidad a la existencia humana.

Así, el mito adánico no nos habla sólo de un personaje originario, sino que nos habla del hombre occidental en su conjunto el mensaje de este mito, según Ricœur, está referido al sentido del origen:

La visión ética del mal tematiza exclusivamente el mal actual, la “separación”, la “desviación contingente”. Adán es el arquetipo, el ejemplo de ese mal presente, actual, que repetimos e imitamos cada vez que comenzamos el mal; y, en ese sentido, cada uno de nosotros inicia el mal en cada caso. Pero al iniciar el mal, lo continuamos, y eso es lo que debemos intentar señalar ahora: el mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino de aquello que ya está allí.⁴⁹

El mito adánico, y la simbólica del mal, inaugura toda una concepción cultural. Es el mundo marcado históricamente por *un* principio y *un* final. Es una historia lineal, única, universal, es el fundamento de todo evolucionismo y de todo etnocentrismo. Pero también inaugura el mundo de las dicotomías, de los opuestos, de la separación irreconciliable: involuntario-voluntario, consciente-inconsciente, culpable-víctima, interno-externo, castigo-redención, alma-cuerpo, el bien y el mal, etc. Y a la vez de las dicotomías científicas y filosóficas: sujeto-objeto, racional-irracional, comprobable-incomprobable, real-ficticio, razón-sensibilidad, *res cogitans-res extensa*, cultura-naturaleza, etc. Desde los albores de la ciencia moderna vemos expresadas como verdades inapelables estas dicotomías. Descartes considera un precepto de la razón en este axioma: “el designio de Dios que precedió a la creación no puede ser cambiado nunca,

puesto que sus primeras determinaciones, una vez tomadas, son válidas para siempre. Por lo tanto, también la suma total del movimiento creado por él debe permanecer siempre invariable en todo el universo”.⁵⁰ Sobre esto habría que cuestionar ¿Por qué ha de ser incompatible con la sabiduría de Dios el hecho de que el mundo cambie? ¿No podría verse en su transformación dinámica una expresión de su infinito poder creativo? Desde este universalismo habrá que preguntarse también si es por ello que se ha grabado en la historia el dar la razón al *logos* y la ficción al mito.

Ahora bien, si el mundo occidental está marcado por la simbólica del mal, el mundo indígena está marcado por la simbólica de la dualidad. En los mitos de creación del ser humano prehispánico no vemos esta separación dicotómica, historia lineal, ni una preponderancia del hombre sobre la naturaleza. El mito prehispánico nos narra una historia circular, cíclica, divergente y dinámica, nos muestra una relación de complementariedad no de exclusión. El concepto de la dualidad nos permite reelaborar una interpretación que muestre cómo desde la estructura misma de su pensamiento, la dualidad se constituye en el eje fundacional que involucra e integra toda su cosmovisión, desde lo formal a lo fáctico, de lo sagrado y lo profano, de lo mítico a la realidad y desde la concepción del ser humano y su interrelación con la naturaleza, el cosmos y la vida social.

Se iniciará con la explicación del concepto de dualidad, en el que se aprecia su amplio contenido y su capacidad omniabarcadora. El primer concepto de dualidad está dado por la figura de *Ometéotl*, la divinidad dual, como el principio creador universal; traducido en forma más específica, esta dualidad se refiere a su aspecto femenino *Omecíhuatl* y masculino *Ometecubtli*.⁵¹ Desde la concepción divina vemos que no existe un Dios masculino, sino que en la generación de todo el universo actúan a la par hombre y mujer. Una vez que la divinidad toma su imagen encarnada adquieren el nombre de señor y señora de nuestra carne o de nuestro sustento *Tonacatecubtli* y *Tonacacíhuatl* y en una relación más estrecha como nuestra madre y nuestro padre *in Tonan* e *in Tota* respectivamente. En la cosmovisión náhuatl el cielo estaba dividido en 13 travesaños celestes, ubicando a *Ometéotl* en el más alto, el Omeyocan, esta colocación jerárquica hace pensar a H. Bayer, a Gómara y otros historiadores (en ciertos pasajes al mismo León-Portilla) que los antiguos *tlamatinime* nahuas mantenían la idea de un solo Dios, creador de todas las cosas y no en un

politeísmo como generalmente se ha visto, sostienen que la inmensa lista de nombres expresados en el panteón náhuatl no son sino manifestaciones distintas de *Ometéotl*.

En cuanto al origen del ser humano, la mitología náhuatl se refiere al origen de los tiempos, lo que podríamos llamar en el *génesis*, después de haber sido creados los 13 cielos, el agua, la tierra, el inframundo, el fuego y el sol, antes de la creación del tiempo.⁵² Por disposición de *Ometéotl* el *Tezcatlipoca* Negro (el del norte) y el *Tezcatlipoca* azul (el del sur)⁵³ nació la primera pareja *Oxomoco* y *Cicpactónal*, encontramos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los Mexicanos*,⁵⁴ que concuerda con lo que gráficamente se ilustra en el *Códice Vaticano A 3738*, donde dice que ya habiendo creado el fuego y el sol:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal* (*Cipactónal*), y mandárosle que labrasen la tierra y que ella hilase y que dellos nacieran los *macebuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen.⁵⁵

Este pasaje nos muestra el origen de la humanidad creada en pareja, es decir, encontramos la dualidad manifiesta en lo divino y en lo terrenal. Esto reviste importancia fundamental para la concepción de la creación humana, pues nos revela que tanto en el ámbito más sagrado (como la idea de la divinidad misma), así como en el ámbito terrenal, el papel del hombre y de la mujer adquieren igual importancia, no hay primacía de uno sobre el otro, ni exclusión, hay unión y reciprocidad, más aún, sin la actuación de ambos no se puede explicar ni dar sustento a la vida misma, a diferencia de la creación humana vista por el cristianismo, donde un Dios (figura masculina) engendra a un hombre y del cual, por una de sus costillas se crea la mujer, formando la primera pareja humana: Adán y Eva. Este origen, aunque mítico también, tiene consecuencias ulteriores para la configuración de una sociedad. La creación de la mujer como subproducto del hombre, no la constituye como un ser autónomo, sino subsidiario de otro ser más “perfecto” y acabado. Al ser el hombre la figura más acabada de la creación divina, lo coloca en una situación privilegiada y preponderante por encima de todo lo demás criaturas, como lo afirma la Biblia en el libro del *génesis* en el primer capítulo: “Creación del mundo. Forma Dios el cielo, la tierra, los astros, las plantas y animales, y especialmente al hombre, al cual sujeta todo lo creado”.⁵⁶ Esta concepción se expresa en nume-

rosas actitudes y prácticas sociales a lo largo de la historia del cristianismo, plasmada posteriormente en las tesis escolásticas y renacentistas que justificaban la supuesta condición natural de la servidumbre y el sometimiento indígena,⁵⁷ como ejemplo baste recordar lo que decía Ginés de Sepúlveda sobre la perplejidad del español ante el indio americano, donde se planteaba la disyuntiva de que “si los nativos de América son hombres deben ser asimilados a la fe cristiana por medio de la conversión voluntaria o forzosa, o bien, si su humanidad es dudosa declarar simplemente que su servidumbre está plenamente justificada, pues por *derecho natural*, las bestias le deben obediencia a los hombres.”⁵⁸ Se atribuía al hombre un “derecho natural” que imponía por ley (divina) su dominación a todas las criaturas, por supuesto que esta referencia no menciona a la mujer, pero se infiere, y de hecho por tradición también ellas debían obediencia al hombre; visión que muy a nuestro pesar aun se conserva en ciertas mentalidades.

De la concepción humana cristiana se desprende otra cuestión que refuerza la visión patrilineal. Al concebir al hombre como el objeto final de la creación, como el fin último, se dice que “el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios”, tal pareciera que esta expresión se refiere al hombre como género masculino de la especie humana, no al ser humano en general, ya que no existe una idea femenina de Diosa, esta imagen simplemente no existe. La única imagen femenina es dada por María como madre del hijo de Dios, es decir, Jesús, descendiente directo del espíritu santo y de María (o Miriam, para otras versiones). De esta manera tenemos a un hombre mortal nacido de una mujer terrenal y por tanto también mortal, y de una deidad inmortal, un espíritu no encarnado, en esta imagen mítica, vemos que la Virgen no es más que un vehículo o receptáculo para la creación, una “herramienta” necesaria para la concepción del hijo de Dios, es decir su papel es secundario, meramente instrumental, lo vemos también en el mismo hecho de que en el nuevo testamento no se habla de la educación de Jesús en su infancia, y por tanto no se le atribuye ningún papel importante a María en su formación. Así vemos que la mujer queda excluida de la imagen divina en la creación humana y que como modelo se reproduce en la sociedad cristianizada, en tanto que, en la versión indígena en la relación hombre y mujer no hay subordinación, ambos cumplen su papel fundamental para la formación humana.

Por otro lado, en el pasaje referido a la creación humana prehispanica, vemos que el trabajo no se expresa como castigo como en la versión cristiana,

sino que es en el trabajo donde el hombre encuentra no sólo su sustento, sino también su formación, el trabajo dignifica la actuación humana, es en el trabajo donde el ser humano se levanta por encima de su individualidad. Esto nos recuerda la tesis hegeliana que dice: en la conciencia que trabaja se eleva por encima de su inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad, pues formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto el hombre adquiere un “poder”, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.⁵⁹ En el trabajo se adquiere un bien, pero no un bien para sí, sino un bien colectivo, que se comparte y que distingue a una cultura de otra, es quizás por ello que los artistas tenían un lugar privilegiado en la escala social del mundo prehispánico.

Sobre la creación con los animales en la mitología náhuatl no nos refiere a un momento preciso de su creación, pero vale mencionar que desde la creación de la tierra —anterior a la creación humana— ya existía un animal mítico llamado *cipactli* una especie de caimán o lagarto, donde se posaba la diosa de la tierra *Tlaltéotl* cuando bajaba del cielo, pues no había más que agua, al ver esto los dos dioses (*Omecíhuatl* y *Ometecúhtli*) dijeron: “Es menester hacer la tierra” y esto diciendo, se convirtieron ambos en dos grandes serpientes, “de los que uno asió a la diosa de junto a la mano derecha y al pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho”.⁶⁰ Lo que se puede inferir de este pasaje es que los animales ya estaban ahí, con anterioridad a la creación humana, pero a diferencia del cristianismo, no son criaturas que ponen en discordancia la libertad del hombre, sino que son criaturas que ayudan a la deidad y en otros mitos también al ser humano, la serpiente es un símbolo totalmente contrario a la visión occidental, la simbología de la serpiente es muy rica y variada, tiene lugar en varios pasajes mitológicos, es fuente de sabiduría, de renovación, símbolo de fertilidad, de memoria ancestral, no en vano una de las principales deidades toltecas es *Quetzalcóatl*, la serpiente emplumada o “gemelo precioso divino”⁶¹ cuya simbología requerirá un análisis más completo, que por el momento no desarrollaré en este trabajo, pues lo que me interesa es sólo poner de manifiesto que el hombre mesoamericano no se pone por encima de toda la creación, no se coloca por encima de las criaturas de la naturaleza: los animales, las plantas, la tierra son sus iguales, no se establece una relación sujeto objeto, sino en una relación de intersubjetividad. En el pensamiento de la dualidad hay una relación de reciprocidad, de complementariedad. La naturaleza no está ahí para ser dominada, explotada, utilizada como cosa

para beneficio de la humanidad como en el mundo occidental, sino que gracias a la naturaleza la humanidad encuentra su sustento, sin ella el ser humano simplemente no podría existir, más aun no hay una exterioridad desde la que se pueda ver la naturaleza, sino que la humanidad pertenece a ella, mantiene una relación sagrada que se conserva hasta la actualidad, se le “pide permiso” para tomar sus frutos, sus árboles para construir sus casas, los animales para poderse alimentar, no en vano los sistemas ecológico más conservados son los de las comunidades indígenas que mantiene en la actualidad esta tradición. La tierra es la madre nutricia, la *pachamama*, la *Tonántzin*; las plantas, los animales, el agua son sus hermanos, todos están ahí para mantener el equilibrio y el ser humano está obligado a mantener esta relación de equilibrio, de cooperación. Así vemos dos ideas, dos tipos de relación la dominación de la naturaleza y el de la confraternidad con ella.

Podemos concluir comentando que desde el origen *in illo tempore* de la creación humana, según sus mitos, dan pie al desarrollo de dos concepciones de mundo que se contraponen, dos símbolos quedan grabados en la cultura, el de la mancha, el pecado y la culpa para occidente y el de la cooperación, la reciprocidad y la intersubjetividad para el mundo indígena. Es por ello que el mito es hoy un mensaje, una reflexión, en la que podemos ver dos marcas, dos inscripciones, el rasgo duro y agresivo o suave y “acariciador”, la de la letra o la de la imagen, del escribano o del artista, pero la escritura no es sólo lo que podemos leer en el papel, sino lo que llevamos inscrito en el cuerpo, en la carne como individuo y en la cultura como sociedad. La simbólica del mal y la simbólica de la dualidad forman parte de la historia del *ser* en el mundo, pues como dice Ricœur, “gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación”.⁶²

Bibliografía

- Jesús Álvarez Constantino, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, Morelia, Balsal editores, S.A., 1977.
- Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, St. Albans, Hert., Paladin, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Roland Barthes, *Variaciones sobre la escritura*, Barcelona, Paidós, 2002.

- Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Kart Hübner, *La Verdad del Mito* (1° ed. alemán 1985), México, ed. Siglo XXI, 1996.
- Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1981.
- Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coords.), *Atlas, Histórico de Mesoamérica*, México, Larousse, 1993.
- Miguel Morey, *Los presocráticos*, Barcelona, Montesinos, 1981.
- Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956.
- Fray Andrés de Olmos (?), "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" en *Nueva colección de Documentos para la Historia de México III* (Pomar y Zurita), Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), citado por León-Portilla en *La filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1959.
- Víctor Manuel Pineda, "América como alteridad" en *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 1995.
- Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, México, ed. Siglo XXI-universidad Iberoamericana, 2003.
- Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, México, FCE, 2003.
- María Sten, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos*, México Joaquín Motriz, S.A., 1981.
- Félix Torres Amat, *La sagrada Biblia*, México, Unión tipográfica editorial Hispano Americana, 1953.
- José Manuel Valenzuela Arce, (coord.) *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA -FCE, 2003.

Notas

1. Utilizo aquí la palabra mito en su acepción más común, como ficción, o fábula y que desarrollaré en otro sentido en los siguientes apartados.
2. Roland Barthes, *Variaciones sobre la escritura*, p. 88.
3. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, p. 68.
4. *Ibid.*, p. 72.
5. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 92.
6. Víctor Manuel Pineda, "América como alteridad" en *Filosofía de la cultura*, p. 231.
7. María Sten, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos*, pp. 35-38.
8. *Ibid.*, p. 26.
9. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 104.
10. *Ibid.*, p. 126.

11. *Ibíd.*, pp. 126-127.
12. Maria Sten, *op.cit.*, p. 39.
13. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, pp. 11-12.
14. Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 130-131.
15. *Ficus Bonplandia*, *Ficus cotinifolia*, hay más de 40 variedades, la más utilizada por los antiguos mexicanos es el *Ficus petiolaris*. Actualmente se sigue elaborando en San Pablito Pahuatlán, en la sierra norte de Puebla.
16. María Sten, *op. cit.*, p. 12.
17. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 127.
18. *Ibíd.*, p. 123.
19. Tlamatinime es traducido como sabio o filósofo.
20. Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 113.
21. Miguel Morey, *Los presocráticos*, p. 12.
22. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 13.
23. Kart Hübner, *La verdad del Mito*, p. 9.
24. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pp. 16-17.
25. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 44.
26. *Ibíd.*, pp. 9-10.
27. Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, pp. 372-377.
28. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 56.
29. *Ibíd.*, p. 43.
30. *Ibíd.*, p. 40.
31. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 18.
32. Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 77.
33. *Ibíd.*, p. 78.
34. *Ibíd.*, p. 100.
35. Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, p. 109.
36. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 19.
37. Roland Barthes, *Mythologies*, p. 129.
38. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 262.
39. *Idem.*
40. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 17.
41. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 264.
42. *Ibíd.*, p. 266.
43. *Ibíd.*, p. 276.
44. *Idem.*
45. La visión cristiana de la mujer se analizará más adelante.
46. *Ibíd.*, p. 281.
47. *Ibíd.*, pp. 278-279.
48. *Ibíd.*, p. 277.

49. *Ibíd.*, pp. 276-277.

50. Citado por Kart Hübner, *La verdad del Mito*, p. 24.

51. La terminación *Tecutli* se refiere a señor, noble o alto personaje, pero siempre en referencia a lo masculino y la terminación *Cíhuatl*, se refiere a lo femenino.

52. Jesús Álvarez Constantino, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, pp. 18-24.

53. La primera pareja divina ya encarnada, es decir con forma humana, engendra a los cuatro *Tezcatlipocas*, que gobernaban cada uno de los cuatro rumbos del universo. Ellos se encargaron de toda la creación, pero participando en dos tiempos. Primero tocó su actuación al del norte y al del sur, creando los 13 cielos, el agua, la tierra, los 9 pisos del inframundo el fuego, el medio sol y finalmente la pareja humana. Posteriormente entran en la creación la pareja del oriente y del poniente a crear la línea del tiempo donde se refiere al mito de los cuatro soles cosmogónicos, en este momento el *Tezcatlipoca* del oriente adquiere el nombre de *Quetzalcóatl*. Cfr. Álvarez Constantino, *op. cit.*

54. "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" en *Nueva colección de Documentos para la Historia de México III* (Pomar y Zurita), Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), citado por León-Portilla en *La filosofía Náhuatl*.

55. "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", *op. cit.*, pp. 299-230.

56. Félix Torres Amat, *La sagrada Biblia*, p. 2.

57. José Manuel Valenzuela Arce (coord.) *Los estudios culturales en México*, p. 27

58. Víctor Manuel Pineda, *op. cit.*, p. 229. Las cursivas son mías.

59. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 41.

60. Jesús Álvarez Constantino, *op. cit.*, p. 21.

61. *Ibíd.*, p. 31.

62. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 48.

Dossier:

Centenarios

¿TÉCNICA O POÉTICA DEL PSICOANÁLISIS? (A 150 AÑOS DEL NACIMIENTO DE SIGMUND FREUD)

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Proemio

En este ensayo me propongo mostrar, desde Freud, Lacan y Heidegger, que no hay propiamente una técnica del psicoanálisis sino una poética, a partir de considerar que en el origen *poíesis* y *tekne* significaban lo mismo: creación y producción, a lo que agregó, para los fines de este texto, la invención. Todo ello, para promover una (po)ética del psicoanálisis que permita proponer una ética del deseo que abra la dimensión estética de la creación, donde sólo desde una *poíesis* se puede decir lo que no ha sido dicho, un nuevo ser que no había, más allá del método y la técnica, y ante la oposición irresoluble entre la ley y el deseo, en el límite entre el decir y el no decir, emerja un nuevo objeto, cual creación de realidad, invención e innovación.

Entre la esencia de la técnica y la técnica, existe un cambio cualitativo en la (pro)ducción. La técnica alcanza al sujeto técnico que es reproducido, objetivado en proceso, sistema y método, hasta la burocratización y el *standard* que permite, no un *saber hacer* como la *poíesis* griega, un hacer creativo e innovador, sino un *hacer como*, una repetición sin diferencia, una reproductibilidad técnica, una pragmática acorde a la razón instrumental técnica de la modernidad, hasta la robotización de la práctica. Porque en la técnica los papeles entre *physis* y *tekne* se invierten. En la técnica, convertida en *clisé*, se sostiene el imaginario de un poder directivo, que puede alcanzar un cierto saber absoluto. También acaece (*Ereignis*) el misterio de la violencia, el poder inquietante (*Unheimliche*), en un sentido pavoroso: colocando al sujeto en aprietos, abismándolo en una desocultación del ser de sospechosa verdad, próxima a la locura. En lugar de (ins)cribir la *poíesis* en la *physis*, es ésta la que es puesta y dispuesta a disposición de la técnica, hasta exponer al sujeto al experimento, bajo el dominio del amo o el maestro.

En un primer momento, el neologismo (po)ética me lo inspira el neologismo est-ética de Mallarmé. En un segundo tiempo, a partir del imperativo ético del psicoanálisis de acuerdo con el retorno de Lacan a Freud, como la ley del deseo que permite resolver una dicotomía imposible de dialectizar entre el deseo y la ley, a partir de “la ley del deseo”, que ordena desear, en los dos sentidos: que manda desear y ordena el deseo. Un tercer período el neologismo (po)ética me permite encontrarme con Eugenio Trías, cerca de Kant y también de Freud, en *La razón fronteriza* (Trías, 1999) y *Ética y condición humana* (Trías, 2000), donde advierte que estamos tan distantes de los animales como de los ángeles, por lo que propone (re)escribir el imperativo categórico kantiano: “Obra de tal manera que tu existencia (en exilio o éxodo) se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera” (Trías, 1999). Y que en su más reciente (re)escritura enuncia: “Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera” (Trías, 2000). Un imperativo que está a la altura de la humana razón, que no deja de escuchar la voz del padre muerto o del Dios muerto, que le ordena llegar a ser lo que humanamente puede llegar a ser: habitante de la frontera, el único límite habitable, entre la conciencia luminosa de los ilustrados y la noche oscura de los románticos. Ni pura pasión ni pura razón. Es en este sentido que el neologismo (po)ética permite la conjunción-disyunción entre el deseo y la ley, para poder introducir la ley del deseo, que para los propósitos de este ensayo, contribuye a superar la dicotomía entre el deseo y la ley. Una (po)ética que superando el método y la técnica, permite —como diría Lacan— encontrar en lugar de buscar, es decir, un camino inverso al de la investigación académica y científica.

Todo ello, teniendo siempre presente que el mismo Freud, en sus *Trabajos de técnica psicoanalítica*, en los que se espera encontrar una serie de reglas sobre el análisis, en realidad no propone esencialmente más que aprender mucho y no tratar de enseñar, lo que significa renunciar al lugar del amo y del maestro.¹³

2. Heidegger y la *tekne* griega

Este tema se sustenta en el sentido originario de la *tekne* griega como *poíesis*: “el concepto de ‘creación’ es algo muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es

causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es ‘creación’, de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones y los artesanos de estas, creadores o poetas [...] del concepto total de creación se ha separado una parte, la relativa a la música y al arte métrica [...] ‘Poesía’, en efecto, se llama tan sólo a esta, y a los que poseen esa porción de ‘creación’, ‘poetas’”.¹ Una *poésis* que implica retomar la pregunta heideggeriana por *la esencia de la técnica* como posibilidad de acceder a la *tekne* griega: “nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos”.² Y que también exige tener presente la sentencia que Sófocles vierte en Antígona, que identifica lo humano y la cultura a la empresa de Prometeo:

Muchas cosas son pavorosas; / nada sin embargo sobrepasa al hombre en pavor /
[...] Lenguaje, pensamiento / raudo como el viento, / culta lección aprendió. / [...] Nada habrá en el futuro / a lo que sin recursos se encamine, / tan sólo medio de evitar la muerte / no habrá de encontrar.³

Como sabemos, Heidegger es el primero en pensar lo que esconde la pareja técnica-humanismo y devela que: “la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico”.⁴ Afirmación con la que supera el fenómeno técnico y anuncia su alcance ontológico: la esencia de la técnica como reveladora del ser. La consideración antropológico-instrumental es correcta en cuanto al fenómeno técnico —dice Heidegger—, pero al no alcanzar su verdad, le es imposible vislumbrar lo que la hace ser, su causa productiva: la *poésis*.

Que no haya nada más pavoroso que el hombre, no me parece referirse sólo a la magnitud de su poder sobre la naturaleza y sus criaturas, lo que podría ser una plenitud, sino al misterio de su violencia, por el que logra sostenerse si ejerce violencia y es violentado por el poder. Este misterio de la violencia es el *Ereignis* (que traduzco por (a)caecer, para poder proponer el significante (a)cae(*ser*), distinto al *Ereignet* (acontecer), de la verdad ontológica, que apropia a hombre y ser en su radical (co)pertenencia. Y es que el significante (a)cae(*ser*) me permite volver a la originaria *poésis* griega como *la causa que hace que lo que no es, sea*, para pensar desde Lacan en la caída del objeto *a* (objeto causa del deseo, objeto para siempre perdido), como causa, en el sentido latino que le da Heidegger, de *causus*, del verbo *cadere*, caer, como el resultado que cae. Y es

que todo ello da lugar a una hipótesis de trabajo: que la esencia de la técnica psicoanalítica es el modo de este (a)cae(ser): el saber hacer con la desgarradura subjetiva (con el exilio del goce que la cultura impone). En esto consistiría la *poiesis* del psicoanálisis, en un traer desde lo no-presente a la presencia, lo que es la verdad del deseo del sujeto. Así, la *aletheia* de la *poiesis* psicoanalítica consistiría en producir el ser, abrirlo a su verdad, alumbrarlo (tanto en el sentido de dar a luz como de mantenerlo en la luz). Entonces, la esencia de la técnica psicoanalítica consistiría en este traer a la *poiesis* lo originariamente fundante.

Entre la esencia de la técnica psicoanalítica y la técnica psicoanalítica hay en realidad un cambio cualitativo en la (pro)ducción. La técnica psicoanalítica alcanza al mismo sujeto técnico que es reproducido, objetivado en proceso, sistema y modo, hasta la burocratización y el *standar* que permite psicoanalizar como Freud, Klein, Lacan o el propio analista, hasta la robotización del lenguaje y la burocratización del reloj. En la técnica psicoanalítica devenida cliché, se sostiene el imaginario de un poder directivo, que se sostiene en un supuesto saber absoluto sobre el inconsciente del analizante. También acaece (*Ereignis*) el misterio de la violencia, el poder inquietante (*Un-beimliche*), como lo pavoroso: colocando al paciente en aprietos, saturándolo de interpretaciones unívocas, arrastrándolo al levantamiento radical de la represión y a una desocultación del ser, de sospechosa verdad, abismándolo en una técnica que se convierte en la antesala de la psicosis. En lugar de (ins)cribir la *poiesis* en la *physis*, es ésta la que es puesta y dis-puesta por la técnica, exponiendo al sujeto al experimento, bajo el dominio del amo o el maestro.

3. La *Tekne* del psicoanálisis

En el ámbito de la técnica psicoanalítica también está la relación ontológica demandante-dispuesto, y que Heidegger llama *Ge-stell* (lo reuniente, el dispositivo, el pensamiento calculador, *la estructura del emplazamiento*),⁵ y que designa los diversos modos del poner técnico: dis-poner, de-poner, pro-poner, exponer, com-poner, im-poner, o-poner, re-poner, su-poner, sobre-poner. Ellos constituyen un sistema de ajustes. Heidegger lo precisa: *Ge-stell* significa lo reuniente del poner del hombre que provoca al hombre a desocultar lo real,

como lo dis-puesto en el modo del demandar. Es este, el ser, el que dis-pone, pues es el que se desoculta en la vía histórica de la verdad (*Ge-stell*). Pero la técnica puede darle a este dispositivo un sentido objetivista y compulsivo, como señala Karl Otto Apel: el hombre que ajusta el mundo a la ciencia concebida ontológicamente, y es a su vez ajustado por ella en su auto-comprensión.⁶ Y cuando sucede esto, el ente es devorado por el dispositivo. En cuanto destino (*Gesbick*), la técnica no es una acción instrumental al servicio del hombre, bajo su control y dirección, pues en ella se encuentra yecto, dispuesto, lo que necesariamente complica su libertad, ya que sólo puede ser alcanzado por un destino el que está abierto, el que puede acoger (el sujeto desgarrado por el significant, sujeto del inconsciente). Pero la técnica es el abandono del ser, su sustracción radical, ya que no se trata de una acción sobre algo sino que se sufre un destino (*Ge-sbick*), que escapa al propio control. Parafraseando al Marcuse de *El Hombre unidimensional*: “Tecnocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía, ortopedia del yo, modificación de la conducta, son unas de tantas formas del destino que generan sujetos cosificados”.⁷

Si la esencia de la técnica no es algo técnico, su peligro no puede reducirse a una posibilidad amenazante. Pero el peligro no es tanto la técnica como la esencia de la técnica como dispositivo (*Ge-stell*). El peligro adviene del destino (*Ge-schick*), del ser y del (a)cae(ser) de la verdad, de su desocultación, pues la técnica no deja reconocer lo que hace falta para su cumplimiento. El peligro es del ser en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada. Es el abandono del ser el que constituye el peligro en cuanto tal. Como el ser se oculta en el abismo para todo ente, sólo puede ser entre-vistado, en la experiencia que del abismo hace cada mortal, en el aleteo de la verdad, que es presencia y ausencia: decir a medias, verdad no-toda, *aletheia*, interpretación equívoca, *poésis*.

Y sin embargo todo funciona, afirma Heidegger, y el funcionamiento lleva a más funcionamiento. De esta naturaleza es la técnica psicoanalítica. Su penuria es la ausencia de penuria, el encubrimiento de su propio-vacío de ser. Lo que hace falta se deja ver en el vacío de ser, como el apremio de su llamada y la exigencia del retorno del ser. Pero donde está el peligro —recuerda Heidegger, citando a Hölderlin— crece lo que salva.⁸ En su retorno se ilumina el ser: un aleteo de luz en el (a)cae(ser) de la verdad que es advenimiento del deseo del sujeto. Sólo la esencia de la técnica psicoanalítica, una pregunta siempre abier-

ta por la técnica, permite recuperar lo que se ha perdido de la experiencia originaria de la *poiesis* del acto analítico. La pérdida de esta unidad de la *poiesis* se manifiesta en la abismal disociación entre técnica y arte, acción instrumental y acción expresiva.

Si técnica y estética se emparentan con Heidegger, es porque son aspectos complementarios de la *Ge-stell* (el dispositivo). Asimismo, el acto analítico, desde la esencia de la técnica, aspira a superar el hiato de la *poiesis*. En otro tiempo la *tekne* era alumbrar lo verdadero en lo bello —nos recuerda Heidegger. Lo poético es lo que “resplandece” —como dice Platón en el *Fedro*. Es el re-encantamiento fabulador del mundo. No así la técnica, que niega su ser a la cosa, en la medida en que cree haber alcanzado el verdadero y único ser, por lo que destruye su sentido. Pero no se trata de superar la técnica, sino de sobreponerse y re-ponerse de ella. Esto exige ponerle límites a la técnica en sus pretensiones y preservar las posibilidades abiertas en el mundo técnico que pertenecen al mundo del sentido. Ello implica el encuentro entre la *Ge-stell* (el dispositivo, lo reuniente, lo dispuesto) y el *Ereignis* (el pensamiento esencial, el (a)cae(ser), instante histórico de la decisión, de la esencia misma del ser). En otra parte⁹ opuse el instante de Kierkegaard a la duración de Bergson, para sostener que sólo el instante hace acto, y que si no hay acto no es posible una *poiesis* del análisis, para lo cual se requiere superar la duración y olvidar las arenas muertas de los relojes. El *Ereignis*, el (a)cae(ser), como acto instantáneo, según Kierkegaard, difiere del *Ereignet*, el acontecimiento, el suceso, en un tiempo continuo bajo la duración bergsoniana.

4. El camino hacia la *physis*

Si desde *El ser y el tiempo* Heidegger llama la atención sobre la dimensión espacial del tiempo, y sobre su esencial co-pertenencia con el ser, es porque se requiere hacer camino hacia la *physis* del ser. El camino (*Weg*), no es la vía abierta ante el camino, sino la vía que se abre en el camino. *Weg* es el movimiento que hace camino. El *a priori* del espacio es el movimiento (*Bewegung*); es el principio (*arché*), del tiempo y el espacio. El pensamiento entonces tiene su *physis*. Pero para dirigirse a ella, a este ser por-venir, es preciso leer las señas del camino, que son las únicas que enseñan, según lo indica Heidegger en su

camino hacia el habla.¹⁰ Las señas son como el garabato de Octavio Paz, no están comprometidas con el signo que implica siempre la relación con el significante y el significado (aun si éste se desliza). Las señas se dirigen a lo real, al ser. Lo real, como veíamos en Lacan, es difícil de abordar porque es lo imposible, lo imposible de decir. Lo real no se dice. Lo real se crea. Requiere de una *poiesis* de la verdad.

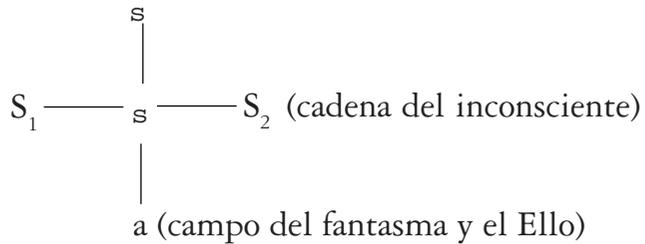
Aunque del fantasma fundamental no se puede esperar una revelación divina. Tanto Freud como Lacan parten de la interpretación para llegar a un límite insuperable. En 1937 Freud escribe *Construcciones en el análisis*.¹¹ Hasta aquí ha girado en torno a la interpretación pero se da cuenta de que ésta puede ser algo que recaiga sobre lo reprimido (lo que alguna vez fue preconsciente y ahora está reprimido y es inconsciente), y que levante la represión haciéndolo nuevamente preconsciente, pero que hay algo que el sujeto nunca supo y por ello nunca olvidó: el hueso del fantasma, ese elemento que el sujeto no recuerda. Ya no se trata del levantamiento de la represión sino de una construcción del analista, que construye un tiempo del fantasma que el sujeto nunca recuerda haber experimentado ni vivido, pero que según Freud es lo que da coherencia al fantasma que el analizante sí recuerda, y no sólo ese fantasma sino toda la vida del sujeto, a partir de un elemento que no es recordado. No debemos olvidar que es Deleuze quien en *Repetición y diferencia*, al criticar la búsqueda del recuerdo como hecho positivo, señalaba que no es el olvido el que nos enferma ni el recuerdo el que nos cura, sino ir al fondo de la repetición.

5. La deconstrucción en psicoanálisis

En lugar de construir en el análisis, como propone Freud, me parece que hay que deconstruir, como sostiene Braunstein, inspirado en Derrida, pues con la deconstrucción estamos más cerca de la *poiesis* del psicoanálisis. Una deconstrucción que abre la posibilidad de una nueva lectura y escritura, una producción de varios textos a la vez. Una deconstrucción que es un permanente cambio de estilo, un estilo plural, como sostenía Nietzsche. Un lenguaje liberado del pensamiento clásico y metafísico de la representación, lenguaje descentrado, multívoco, que renueva las técnicas interpretativas a que está sometido.¹² Si Nietzsche es un ejemplo notable para Derrida, es porque cam-

bia constantemente de estilo: sentencias proféticas de Zaratustra, ditirambos a Dionisos, adoptan la forma aforística, la formulación breve sin pruebas, el poema. Nietzsche no puede ser más sugerente en *Ecce Homo* respecto de la deconstrucción cuando afirma que ha volado miles de millas más allá de todo lo que hasta ahora se llamaba poesía. Es tal vez este cambio de estilo el que nos aproxima a la esencia de la técnica psicoanalítica, a la *poésis del psicoanálisis*. Una deconstrucción del lenguaje que no deja de apuntar a lo real, de bordearlo con lo simbólico.

Ciertamente Lacan parte desde su escrito “Función y campo de la palabra”, del inconsciente estructurado como un lenguaje. De ahí en más las cosas quedan como que todo se reduce al lenguaje. Sin embargo, su enseñanza y su práctica no se queda ahí. Encuentra que el sujeto se estructura en relación a la cadena significante, pero que no todo del sujeto puede entenderse en relación a ella. Hay algo no nombrable, propio de la relación sexual en términos de Freud, que es la estofa con la que Lacan elabora su teoría del objeto *a* (objeto causa del deseo), que es necesario que caiga para que haya inconsciente y se instaure la significación fálica, y todo lo simbolizable recaiga sobre un real anterior a la significación. Un real que no puede ser recordado en el análisis pues es el real del fantasma (s 1 a). Néstor Braunstein, para expresar esta relación del sujeto, ha propuesto el “Grafo del sujeto crucificado”. El sujeto es representado por un significante ante otro significante. La palabra del sujeto tachado (s) lo representa ante su ideal o rasgo unario. S_1 y S_2 forman parte del campo del Otro. Para que el sujeto se constituya con relación a la cadena significante, entre S_1 y S_2 es necesario que ese sujeto haya pasado por su caída como objeto *a* respecto del Otro (tachado también en tanto deseante), y que a su vez asuma la pérdida de ese Otro como algo separado de él, como irrecuperable; es necesario que haya perdido su *a*, que no es del campo del Otro sino de lo real. Es aquí donde volvemos a encontramos con el (a)cae(ser) heideggeriano. Así tenemos al “sujeto crucificado” entre un significante uno (S_1) y un significante dos (S_2) y entre un Otro mayúsculo tachado (A) arriba, Orden Simbólico, y otro minúsculo que cae como un real que él pierde, y le permite constituirse como sujeto.



En esta crucifixión del sujeto se define la relación del Sujeto tachado, el objeto que es la relación del fantasma ($s \rightarrow a$), pero también, la relación del sujeto que se encuentra entre S_1 y S_2 , y que es la que lo constituye como sujeto del inconsciente, ubicado en la cadena significativa. Pero el objeto a no está en la cadena significativa ni pertenece al campo del Otro mayúsculo. El sujeto está en el entrecruzamiento de la cadena inconsciente y la relación del fantasma (el campo del inconsciente es el primero y el segundo el del Ello). El campo del síntoma está entre S_1 y S_2 . El campo del fantasma se encuentra entre el sujeto tachado (s) y el objeto a . En el caso de la cadena significativa el síntoma es (a)subjetivo, mientras que en la relación del a con a se (re)instala la función de la subjetividad a partir de una falta, no de un sujeto completo o completable, sino de un sujeto constituido a partir de la pérdida del objeto a , que entra en la cadena de los intercambios simbólicos, en la función de la castración y la significación fálica.

Estamos en un punto en el que el significante bordea lo real, como una frontera que se desvanece y donde lo simbólico y lo real podrían encontrarse. Se trata, como decía, de una deconstrucción, que permite el atravesamiento de ese fantasma, meta de todo análisis, para que el sujeto pueda reconsiderar su lugar en el Otro (como objeto a), que es el pase, el pasaje del sujeto tachado (s) a la posición del analista (en el Discurso Analítico). Esto marca el fin del análisis: cuando el analizante pasa a ser deseante, es decir, se hace su propio objeto, y es objeto a , y cuando el analista pasa a ser objeto a , y cae, como *objeto plus de goce*. Una *poiesis* de la verdad, como *aletheia*, que exige una distinción entre el Ello y el inconsciente. Si el inconsciente es del orden del lenguaje, entonces lo real no es algo que entre ahí, porque no es significativo. Lo que es congruente con la letra de Freud y de Lacan es esta distinción conceptual entre el Ello y el inconsciente. El objeto a , que pertenece al polo pulsional, no pertenece al orden del lenguaje, sino al Ello.

¿Hay una *poíesis* del ser en psicoanálisis? Pero si la verdad es insostenible, en tanto la verdad es efecto del significante, mientras que lo real siempre ha estado ahí. La verdad es un absoluto con el que no tenemos mucho que ver. La *poíesis* de la verdad y la verdad de la *poíesis* es producción a partir de una deconstrucción simbólica que aspira a bordear lo real, ese imposible encuentro de la palabra con el objeto, porque la palabra siempre está en déficit (algo que desde el diálogo socrático el *Cratilo*¹⁴ se convierte en un *malestar en la cultura*). Lacan en algún momento dice que no hace lingüística sino lingüistería (porque aquélla le importa un bledo). De la misma manera no hace ontología sino ontologería. Y es que la experiencia con el ser en psicoanálisis no es otra que la de hacerlo nacer de esa falla abismal que se produce en ese ente que está por decirse, como sostiene Lacan en *Radiofonía*.¹⁵ En psicoanálisis, todo lo que ahí se dice y de lo que se habla siempre, es de la carencia-en-ser para todo ente. La ontología, como la filosofía, pertenecen para Lacan al Discurso del Amo porque pretenden decir el Ser; desde el Ser de Parménides, el ser en sí kantiano y las ontologías de este siglo, de lo que se trata es de designar el ser. Lo que Lacan hace es ontologería, al decir que el sujeto del psicoanálisis carece de ser porque ningún significante puede decir el ser. Lo que no existe es el significante que podría decir el ser del sujeto, en el intervalo entre un significante y otro el sujeto no puede decir “yo soy ahí”. Al nivel del inconsciente (como cadena significante) el sujeto está indeterminado, se desliza metonímicamente en su incertidumbre. Llegamos al fin de análisis, pues al nivel de la cadena significante el deslizamiento tiende a un límite infinito (en el sentido de Leibniz). Y esto remitiría al análisis interminable.

Si Lacan puntualiza, entre todos sus no hay, que “no hay subjetivación del sexo”, es para señalar que no hay posibilidad de que el sujeto se pueda decir, como ser sexuado, más que como hombre o mujer, a través de un semblante, ya que no todo del sexo se inscribe en el significante (hay otro goce más allá del goce fálico, el goce del Otro). Ahora bien, el sujeto surge de su exclusión del lugar donde se encuentra determinado por el significante que lo representa. Entonces ¿dónde queda el ser del sujeto? No está en ningún lado. Por eso, entre otras preguntas, no deja de interrogar por su ser. A ello se debe que el sujeto se defina como pregunta. Esta es la pasión de los neuróticos (que somos la mayoría). ¿Quién soy? —interroga el sujeto al Otro—, al tiempo que le hace saber su tragedia: que se encuentra exiliado como ser de la cadena

significante. Es la pregunta al significante Amo (S_1), en la medida en que el sujeto es efecto de este significante. Pregunta dirigida al significante porque éste divide al sujeto entre S_1 (el significante que lo representa) y un resto que es *a* y que es el lugar del ser, el lugar donde soy y no soy representada.

El sujeto es efecto del significante, pero esta operación deja un resto: el objeto *a*. El ser en psicoanálisis se llama objeto *a*. Y es un ser que escapa al significante. El objeto *a* se encuentra fuera de las palabras, es el Ello que remite al silencio de la pulsión. La represión primordial, como innombrable, ombligo del sueño que escapa a la captura significante, pero que es fundante del inconsciente, donde sólo se despliegan los efectos de la represión secundaria, la represión propiamente dicha, que supone ese agujero de la represión primordial. Por eso es rebelde el Ello a la nominación. En la Conferencia 31 de sus “Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis”, Freud sostiene que la única forma de acercarse a ese innombrable es a través de metáforas.¹⁶ Las palabras, dice Lacan, no llegan a nombrar ese real, pero producen un resto: el objeto *a*. Esta es la vía por la que se llega a la *physis* de la *poiesis*. Lo real es el punto de partida del proceso de simbolización, el referente que la red significante trata de pescar, pero lo real también es un resto del proceso de simbolización, es un *plus* que escapa a la simbolización. Aunque la anterioridad de lo real no es cronológica sino lógica, ya que sólo a partir de las palabras, de manera retroactiva, puedo decir que el ser estaba ahí. Eso que estaba ahí es la premisa lógica, condición y límite para toda simbolización. Lacan enseña que en el corazón de lo real late la sustancia gozante. Lo real comparte una dualidad: goce y *plus de goce*. El goce es el cuerpo gozante como fundamento lógico de la palabra, referente inaprensible que el significante sólo como no-todo alcanza, permitiendo que se produzca un resto (el objeto *a*, *plus de goce*), un resto irre recuperable, separado del cuerpo y por eso para siempre perdido. Es el desprendimiento del objeto *plus de goce* el que hace del cuerpo un cuerpo gozante, como esos topos hechos de bordes que hace límite entre lo simbólico y lo real.

El fantasma propone una respuesta sobre lo que el Otro desea, para que el sujeto sostenga el desconocimiento del Otro como deseante. Desconocimiento de que por el deseo del Otro, por su falta, está destinado a desvanecerse por la falta en ser. El fantasma se encarga de soportar una autonomía del sujeto en el deseo del Otro, lo que es falta en ese Otro. El fantasma, al dar respuesta, oculta la división entre el sujeto y el deseo del Otro. Sujeto dividido porque

no sabe lo que el Otro desea. Atravesar el fantasma es pasar por ese simulacro, esa respuesta donde no hay significante. Sin embargo, ese imposible del Otro es lo que socava ese agujero por donde será eyectado el sujeto deseante (distinto del sujeto del y al significante). Hay pues un alumbramiento del sujeto en el instante de la separación del Otro, y de la cadena significante. La travesía por el fantasma, en ese hacer(se) pulsional, es la única vía en la que puedo encontrarme con ese objeto que habré sido (en futuro perfecto), en el lugar de la falta de significante del Otro, para desconocer dicha falta. Atravesar el fantasma es advertir que no habré sido más que el deseo del Otro. Es el fantasma donde está ese sujeto reprimido, que a falta de lugar en la cadena significante encuentra un lugar donde ser. Este sujeto es un significante en menos (-1), cuyo sitio es ese agujero de la represión primordial, ahí donde eso no habla, eso calla, donde las pulsiones enmudecen. El sujeto sólo se puede afirmar a través del no de la denegación que abre un vacío (que resulta de la fractura de la cadena significante, de su discontinuidad), donde el ser del sujeto se articula al corte. Así, Lacan va más allá del significante al relacionar al sujeto con lo real, redefiniendo al sujeto como *discontinuidad en lo real*, a partir de que el significante no dice todo del sujeto. Como en *El Atolondradicho*, el sujeto es efecto de significación, *es respuesta de lo real*.

He recorrido de la definición del *sujeto como lo que el significante representa para otro significante que falta*, a la redefinición del *sujeto como respuesta de lo real*. Esta última definición conduce a otra dimensión del sujeto: la de objeto. En el orden simbólico siempre hay un no, pues el significante falta. Pero como Lacan va más allá del significante, más allá de la negatividad, hay un instante de afirmación, hay objeto *a* (*Il-y-a*). Se trata de una travesía que va del *inconsciente estructurado como un lenguaje* al objeto *a*, a lo real, al Ello. El significante no puede responder a la pregunta del sujeto por el ser. La forma de escapar a esa incertidumbre no es el significante, sino un acto, el *Ereignis* heideggeriano, el (a)cae(ser), que presentifica lo que está más allá del inconsciente, la *poiesis* de la verdad: el objeto *a*. Se trata de una afirmación primordial que ya estaba en “La denegación” de Freud desde 1925, con el nombre de *Bejahung*. Mientras en el inconsciente el *no* está presente, al nivel del Ello no hay sino afirmación, el sí del goce. Sólo desde aquí es posible responder a la pregunta ¿qué soy? El lugar del ser es el del goce, única afirmación posible, *Bejahung* primordial. El sujeto es pregunta que supone una respuesta: la respuesta viene al agujero que

el sujeto se hace en el Otro, en el Ello. A la incertidumbre del sujeto le precede una afirmación que es propia de la pulsión (como silencio en el campo del lenguaje, poniendo límite a la palabra). La pulsión (s 1 D), el sujeto tachado en conjunción-disyunción con el deseo, muestra que la demanda se repite en torno a un silencio. Y la pulsión es el corte en la demanda (representado por el rombo), como el momento de la demanda en que la palabra falta. La pulsión es lo que hace falta y hace la falta, por eso remite al significante de la falta del Otro S(a). Se puede comparar el objeto a con el silencio de la pulsión en Freud, que es también el silencio del analista, que hace semblante de lo inapresable.

¿Qué soy? Esta es la pregunta del neurótico que lo hace demandante (demandar una demanda del Otro), demandar un significante de la verdad, no un semblante de ella. Pero eso es lo que no-hay, porque *no hay discurso que no sea del semblante*. A ello responde el arduo trabajo de verificación del obsesivo: verificar si cerró la puerta con llave, si apagó la luz, si ese significante de la verdad está ahí, y que en la histérica se trastoca en un verificar que eso no está, que no hay más que puro semblante y llorar amargamente por ello. El significante y el análisis mismo producen esa pasión por verificar. Pero es en el análisis donde uno cae en la cuenta de que en el campo del significante no se puede verificar todo. En el orden simbólico hay un inverificable. El análisis lleva a poner en duda las certezas del yo, las significaciones recibidas y al significante mismo, haciendo vacilar el edificio mismo del lenguaje. Justo porque el significante no significa es que el sujeto se ve confrontado con su carencia en ser, carencia del significante que venga a designarlo y a completar el orden simbólico.

6. La *poiesis* como afirmación

Pero el análisis no se detiene aquí. Esta puesta en suspenso del significante, negación a la que conduce el deslizamiento en la cadena, lleva a la afirmación silenciosa de la pulsión (lo que hace que las asociaciones no sean tan libres). La pulsión en el análisis se encuentra rodeada por los decires del analizante, que siempre habla de lo mismo: “que la relación sexual no existe”, y que el ser no es accesible. Porque lo mismo es del orden del ser, de lo real, en tanto que lo

Otro es del orden del significante, orden simbólico. Por esto es que el ser no se dice sino que se hace, se crea a través de una (po)ética.

La interpretación no es una función proposicional (no puede ser falsa ni verdadera). La poética de la interpretación analítica es la de la inexactitud, la de la multivocidad, la que presentifica la inconsistencia de lo simbólico, la *aletheia* del psicoanálisis, que es decir a medias, verdad no-toda. En psicoanálisis, decía Frida Saal, la verdad es siempre inadecuación. La buena interpretación es falsa porque hace falsear al sujeto. Como enseñaba Lacan, la interpretación psicoanalítica no se propone hacer ser sino para-ser, hacer ser en el agujero, hacer caer ahí el objeto *a*, que es caída del sujeto también, permitiéndole descubrirse como objeto del deseo del Otro. La interpretación es homogénea al inconsciente, que es un saber disarmónico que no dice la verdad, lo verdadero sobre lo verdadero (pues no hay metalenguaje). Analizarse es girar desde la repetición en la diferencia, en torno al mismo agujero, es la pasión por verificar lo inverificable alrededor del Ello, de un real que sólo puede ser afirmado.

Al haber propuesto la primacía del significante, Lacan dio pie a un escepticismo sin salida donde nunca íbamos a encontrar el objeto. Así, el sujeto estaba condenado a errar encadenado al significante en una incertidumbre sin fin. Sí, la inscripción de lo real es imposible, pero se puede inscribir la imposibilidad misma. En esto consiste el viraje de la impotencia a la imposibilidad. El análisis nos conduce de la imposibilidad de la inscripción a la inscripción de la imposibilidad. Lacan lo subraya: *el objeto es fallar*. El análisis no es sólo la prueba de la castración, el encuentro con el significante de la falta en el Otro S(a), tampoco la pura verificación del objeto que el analizante es, el objeto que habrá sido en el lugar en que el Otro (el analista) carece de significante para designar su ser. A través del análisis encontramos una respuesta al qué soy, una respuesta de lo real. ¿Qué soy? Objeto *a*. Ahí donde el sujeto se ve perdido en su estatuto de sujeto del significante, se realiza como deseo: se hace su propio objeto. El análisis, por el camino de la imposibilidad, al bordear la falla significativa, conduce al sujeto a un saber hacer con su falta: hacer ser. Es esta escansión de la cadena significativa y del sujeto el fundamento de la verdad del acto analítico: poética del psicoanálisis.

Notas

1. Platón, “El banquete, o del amor”, *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 585-586.
2. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Coferecias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 9.
3. Sófocles, *Antígona, Edipo rey y Electra*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 35-36.
4. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *op. cit.*
5. *Ibid.*, p. 21.
6. Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, t.II., p.126.
7. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix-Barral, Barcelona, 1969, pp.171-196.
8. Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, F.C.E., 1978, pp. 125-148.
9. Rosario Herrera, “Tiempo y (po)ética en psicoanálisis”, en Néstor Braunstein (Coord.), *El tiempo, el psicoanálisis y los tiempos*, México, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, 1993, pp. 215-228.
10. Martin Heidegger, “De un diálogo acerca del habla, entre un japonés y un inquiridor”, en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, pp. 77-140.
11. Sigmund Freud, “Construcciones en el análisis” (1937), Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. XXIII, pp. 255-270.
12. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 163.
13. Sigmund Freud, *Trabajos sobre técnica psicoanalítica* (1911-1915), *op. cit.*, t. XII, pp. 75-157.
14. Platón, “Cratilo o de la exactitud de las palabras”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 551-552.
15. Jacques Lacan, *Radiofonía y Televisión*, *op. cit.*, p.45.
16. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933), *op. cit.*, t. XXII, p. 68.

EMMANUEL LÉVINAS : "CIENCIA ININTERRUMPIDA", RAZÓN Y ESCEPTICISMO

Rui Pereira
Universidad de Lisboa

"El escepticismo es para la filosofía como la Oposición para el Parlamento; es igualmente benéfica y, efectivamente, necesaria".

Schopenhauer, *Aforismos*,
De la filosofía y del intelecto "6"

La ciencia es parte del discurso general de la "comprensión del Ser", esto es, del discurso del orden de la verdad y de la esencia. A semejanza de la filosofía que la tradición occidental nos legó, ella es sabiduría de la presencia, saber de la universalidad de la esencia, cuya fenomenalidad constituye la propia donación de la verdad, que es la verdad del orden de las cosas, como el aparecer del Ser en la *ontología del logos*,¹ como saber de la presencia o fenómeno. La ciencia nace a partir de la racionalidad del saber, como racionalidad de la comprensión de la *Essance* o Ser, en su proceso de ser, enunciado en esa ontología del logos como saber y búsqueda de la certeza o de la verdad. La verdad filosófico-científica es la verdad del Ser, la verdad de la esencia que se expone en la evidencia.² Es así que se explica la naturalidad del privilegio del *logos apofántico* sobre el *logos semántico*, esto es, el privilegio del discurso verdadero o falso sobre la significación, cuya extensión se reduciría al sentido del Ser.³

La ciencia que ansía por la verdad de las cosas continúa el arte lógico de la búsqueda minuciosa de lo verdadero y de la verdad en general, como obra del Ser en su relación con la Razón, que surge como el *organon* o la vía que el Ser, como *sistema* o *totalidad*, toma para poner en práctica su exigencia de no pasar al lado de la nada, exigencia que Lévinas describe como obra de totalización. En este sentido, la propia razón concebida como saber del ser y de su estar-

siendo como presencia es un sistema que busca la certeza, el acuerdo como la nivelación de la Diferencia. La ciencia pertenece a esa narrativa ontológica y al discurso de la comprensión del Ser que es articulada en el lenguaje como *Dicho* o enunciación de la fenomenalidad o presencia del Ser para la conciencia. Es por esto que la ciencia es también discurso del gran teatro del Ser en su astucia. La ciencia continúa también la "aventura de la esencia", razón por la cual es, también, tematización y nominación como identificación de los entes movilizados por el propio Ser, que requiere que el lenguaje en su decir muestre su ser en el decir "es", para recordarnos que se trata, todavía, de la resonancia del Ser que surge ya identificado como esto o aquello. La ciencia es representación, reflexión iniciada en la experiencia, percepción y receptividad donde se piensa encontrar toda la extensión de la sensibilidad; es concreción de una subjetividad productora, pensada como intencionalidad tematizante y libertad del espíritu, que engloba todo en su comprensión o "caza del ser de las cosas".

Desde este punto de vista, la ciencia es siempre ideología y apunta a la dominación en nombre de la verdad. Por lo tanto, pertenece a la "síntesis puramente apofántica [...] que confiere a la ontología el lugar del cuestionamiento último" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 199), y considera a la Razón como un instrumento del conocimiento que, a partir de la re-presentación, articula el acontecimiento del Ser en su exposición temática o su darse en tanto esto o aquello en el saber. El saber que apunta a la *quiddidad* de las cosas pregunta por el *es* de las mismas, esto es, por el Ser de los entes que pretende comprender, por medio de la razón, como "conciencia tematizante" (*Ibid.*, p. 85).

El deseo de saber inherente al espíritu o razón⁴ que tematiza y re-presenta para conocer, esto es, para aprehender el ser de las cosas es el deseo de una razón que es principio, origen, elemento de la fundamentación y de la justificación. Nada de eso es extraño a la ciencia para la cual el mundo está consumado, sobrando, entonces, apenas la tarea del conocimiento: "El conocimiento es precisamente aquello que resta por hacer cuando todo está consumado" (*De l'Évasion*, p. 125).

En este sentido, cuando la ciencia se asume como criticismo es todavía dogmática porque es, igualmente, "persistencia en la esencia" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 161), el alegre saber de la "procesión de la esencia"

(*Ibíd.*, p. 168), que requiere la comprensión y su comprensión en una subjetividad entendida como saber, y la consideración de la Razón como estructura sistemática de la *totalidad*, pues el sujeto humano estaría al servicio del Ser y tendría como tarea la articulación y la enunciación de la fenomenalidad como “la comunicación de la esencia” (*Ibíd.*, p. 171), o resonancia del lenguaje silencioso y no-humano que haría del *Decir* un gesto o acontecimiento del ser, a partir de donde el sujeto estructuraría la significación y representaría por el decir que enuncia la fenomenalidad, el propio acontecimiento del Ser o estado-de-cosas. Así se justifica la “pictorialidad del lenguaje” como *Dicho*. El discurso de la ciencia pertenece a esa pictorialidad, pues es discurso sobre el fenómeno.

Pero la ciencia, en tanto conocimiento verdadero y dirección de actos eficaces que parten de la razón, como saber que busca la objetividad, ¿no se olvida de la *interrupción de la esencia* o “ruptura de la totalidad”, y de la posibilidad y necesidad de salirse del Ser? ¿Es conciente de la ruptura de la propia conciencia?⁵ ¿Es conciente de que su pretendida objetividad no puede estar substraída a toda parcialidad, esto es, que ella misma podrá estar al servicio de la ideología e inscrita en la lógica de la dominación que exige la existencia de una *ciencia ininterrumpida* (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 21), como reflejo de la obra ininterrumpida del Ser? ¿Cuál es, en el fondo, la razón de la lucha de la ciencia contra el escepticismo?

Es así que, hablando de esa *ciencia ininterrumpida*, Lévinas afirma en *De Dios que viene a la idea* (pp. 21-22), lo siguiente: “De esa condición incondicional —de esa necesidad de arrancarse al ser para erguirse en forma de sujeto sobre un suelo absoluto o utópico, sobre un terreno que torna posible el *désintéressement*— la epistemología moderna se preocupa poco. Hasta desconfía de eso: todo el distanciamiento de la realidad favorece, a sus ojos, la ideología. Las condiciones de la racionalidad están, de ahora en adelante, del lado del propio saber y de la actividad técnica que resulta de éste. Una especie de neocientificismo y de neopositivismo domina el pensamiento occidental. Se extiende a los saberes que tienen al hombre como objeto, se extiende a las propias ideologías, de las cuales desmonta los mecanismos y muestra las estructuras”.

En su búsqueda de la objetividad, la ciencia es el paradigma de la “caza del ser de las cosas”, por lo que ahí no se admite nada exterior. Hablando de las técnicas y de la ciencia como movimientos de la propia dinámica de la razón

en su transformación de la *exterioridad* en *inmanencia*, Lévinas afirma: "¡Nada exterior en todos esos movimientos! ¡Qué inmanencia! ¡Qué mal infinito!" (Ibíd., p. 25).

Pero podemos preguntarnos si la "caza del ser de las cosas" no es justamente el modo de ser de las ciencias, esto es, si la aprehensión y la apropiación de la exterioridad no pertenece al *objetivo óptimo* de la ciencia. Tal vez el modelo de la aproximación no satisfaga a la ciencia que quiere ir a la esencia de las cosas, razón por la cual pregunta por el "qué" de las cosas. La ciencia no se contenta con una simple aproximación. Quiere llegar a la esencia, razón por la cual es conocimiento de la esencia de los fenómenos.

Según Lévinas, el sujeto que comprende la *quiddidad* de las cosas, jamás duda de la necesidad del cuestionamiento de la conciencia tematizante, ni del interrogante de la cuestión del Ser, esto es, no duda de la inquietud de la evidencia y de la lógica de la comprensión del Ser.

La ontología, como exposición anfibológica del Ser y del ente —juego de manifestación y disimulación del Ser (presencia y retiro, o *astucia del Ser*)—, formula sus proposiciones, a partir de esa exposición o "exhibición" anfibológica del Ser en su proceso de Ser. El lenguaje mostraría la esencia de la cosa en un *Dicho*. Configurado ontológicamente, el lenguaje muestra la *quiddidad* de la cosa como la "vibración de la esencia del Ser", pues la cuestión "¿qué es?" pregunta por el Ser —esencia. Pero tal pregunta es dirigida a un Otro que surge como un "quién" que ruje por detrás del "qué es" del *Dicho*. El propio *Dicho* trae el eco de un *Decir* como comunicación más antigua que el discurso,⁶ pero anula la diferencia entre el "¿qué es?" y el "¿quién?", en una *traición de la sinceridad original del Decir*, esto es, en la sincronización. El logos del *Dicho* es la revelación anfibológica del Ser y del ente, la respuesta a la cuestión "¿qué es?", respuesta que es ya sincronización y reducción del *Decir* a lo *Dicho*.

Pero es exactamente el privilegio de la cuestión "¿qué es?", en tanto "estructura gnoseológica del conocimiento", así como el carácter ontológico de la cuestión "¿qué es?", que Lévinas pretende poner en causa. El "cuestionamiento de la cuestión" significa el reconocimiento de la dimensión ética de la pregunta "¿qué es?" en la estructura intersubjetiva del discurso; el *Decir* a alguien es un acontecimiento previo a los juegos del lenguaje, en tanto correspondencia a los juegos del aparecer del Ser, por la cual la exhibición del Ser se transformaría en saber sincronizador de la diacronía y de la *Différence*.

Lo mismo que la filosofía, concebida como saber de la presencia, la ciencia, como saber del Ser, se olvida del *cuestionamiento de la cuestión del Ser* como *problematicidad* que emerge como una “*anesthésiée dans le processus du savoir*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 80). Es por esto que Lévinas escribe lo siguiente: “La filosofía occidental no ha dudado jamás de la estructura gnoseológica —y, por consecuencia, ontológica— de la significación” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 80).

Si la filosofía nunca dudó del “presente de la manifestación”, que el Ser concede a la razón que busca el acuerdo y la certeza en el fenómeno, es porque en sí misma se autodefinió como discurso del tiempo y de la verdad de la esencia, esto es, como la narrativa de la presencia de la esencia o del fenómeno a la Razón, como saber de esa presencia u *organon* del conocimiento de la racionalidad en tanto saber tematizante.

Por eso, se puede preguntar si puede haber, de hecho, una ética del discurso cuando la razón, que es el saber del orden de lo *Dicho*, se confunde con el saber como comunicación⁷ o *Decir*, que es la razón pre-originaria y la diacronía de la responsabilidad, y que no se deja reducir a la sincronización por la suave violencia del saber y del discurso, donde se anula la separación y la discontinuidad que separa el *Decir* y lo *Dicho*, o sea, la diacronía. La ciencia, en tanto busca la certeza y el conocimiento verdadero, pertenece a ese discurso ontológico o racionalidad del saber como “ontología del *logos*” que pregunta por el ser de las cosas y efectúa la obra de la sincronización, a partir de lo cual se busca la eficacia de una razón que es instrumento del conocimiento o saber.

La racionalidad del saber como *Dicho* es la racionalidad donde la memoria recupera, presenta y narra a través de la fábula, la historia, etc. Es, fundamentalmente, sincronización y enunciación de Ser en lo *Dicho*. Y es, por esto, que constituye una lucha contra el escepticismo, que es sensible a la exposición diacrónica sin reserva de un sujeto al Otro (el *Decir* es ex-posición de un sujeto al otro) y a la enunciación de la fenomenalidad del Ser (*Dicho*), en tanto está ya en un nivel temporal diferente del *Decir*. Lo que el escepticismo descubre es una traición de lo *Dicho* al *Decir*, la sincronización como la suave violencia del saber y del discurso, el olvido de la razón o responsabilidad pre-originaria, el olvido del retorno de la diacronía como renovación discontinua o intervalo de tiempo que asegura la propia continuidad del tiempo de los términos de la relación.

En suma, lo que en verdad revela el escepticismo es la imposibilidad de la absorción del *Decir* en lo *Dicho*, esto es, la imposibilidad de integrar la diacronía de la proximidad humana en el saber, en tanto tematización del orden del Ser. El escepticismo anuncia, por así decir, la ruptura del tiempo sincronizable —el tiempo de la memoria frente al tiempo del *Decir*— como comunicación o expresión de la trascendencia, que es la idea del infinito en su abertura al *au-delà* o *autrement qu'être* que ya no se contenta con lo *Dicho* y que, por eso mismo, exige que la obra infinita del lenguaje sea un infinito "*autrement dit*", a semejanza de la infinición del propio infinito. Infinición que escapa al poder de representación de la razón sincronizadora o conciencia, pues es la infinición de la propia responsabilidad como sentido concreto del *au-delà de l'être*, en tanto consideración de la diacronía y del tiempo de la justicia como tiempo de la filosofía, que se convierte del amor a la sabiduría —del amor que enseña— a la dádiva como acción desinteresada que se cumple en un *dar*, en una "complicidad para nada", como sabiduría de la razón pre-originaria de la *Différence* que es racionalidad originaria. Racionalidad originaria, en fin, de una razón que es, fundamentalmente, *comunicación* o *Decir* de esa responsabilidad en la proximidad humana traicionada, históricamente, por el modo de "*parler philosophique*", cuando éste se instala y se resume a lo *Dicho*.⁸

¿Pero, al final, cuál es la razón de la lucha infinita de la ciencia contra el escepticismo? ¿Cuál es la razón de ser de la fuerza invencible del escepticismo? Escuchemos al propio Lévinas:

Si la razón pre-original de la diferencia — y de la no-indiferencia, de la responsabilidad — bello riesgo — conserva su significación, la pareja escepticismo y refutación del escepticismo debe su aparición a los lados de la Razón de la representación, del saber de la deducción, servida por la lógica y sincronizando lo sucesivo. El retorno periódico del escepticismo y de su refutación significan una temporalidad donde los instantes se niegan a entrar en la memoria que recupera y re-presenta. El escepticismo que atraviesa la racionalidad o la lógica del saber es una negación a sincronizar la afirmación implícita contenida en el decir y la negación que esta afirmación enuncia en lo Dicho. [...] El escepticismo contesta entonces la tesis según la cual entre el decir y lo dicho se repite la relación que reúne en la sincronía la condición a lo condicionado. Como si en el escepticismo fuese sensible la diferencia entre mi exposición —sin reserva— al otro, que es el Decir y la exposición o el enunciado de lo Dicho, en su equilibrio y su justicia. La filosofía no se separa del escepticismo... que hace, precisamente una diferencia y pone un intervalo entre el Decir y lo Dicho. El escepticismo es lo refutable, pero también lo que renace.

Se pone la verdad del escepticismo al mismo nivel que las verdades de las que su discurso enuncia la interrupción y el eco, como si la negación de lo verdadero reinase en el orden repuesto por esta negación en cuestión; cuando contestar la posibilidad de la verdad es precisamente contestar esta unicidad del orden y del nivel.

El discurso escéptico que enuncia la ruptura o el eco o la impotencia o la imposibilidad del discurso, se contradeciría si el Decir y lo Dicho no fuesen más que correlativos, si el significado de la proximidad y la significación conocida y dicha pudiesen entrar en un orden común; si el Decir alcanzara una contemporaneidad plena con lo Dicho; si el Decir entrase en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad, si el Decir pudiese conservarse como decir al mostrarse saber, es decir, si la tematización entrase en el tema a modo de recuerdo. Ahora, el decir escéptico deshecho por la filosofía, recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable [...] La filosofía... dice al Otro que está fuera de tema. Este retorno de la diacronía negándose en el presente constituye la fuerza invencible del escepticismo. [...] La historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo como refutación de la trascendencia (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 213-214).

Esta refutación de la trascendencia se consolida en el poder del discurso coherente, que sincroniza la diacronía, expone la obra ininterrumpida del Ser y se figura como *ciencia ininterrumpida* —expuesta por el poder del discurso que *suprime sus interrupciones* en su pretensión de totalizar todo—, y olvida que “el lenguaje es ya escepticismo” (*Ibid.*, p. 116). Porque es la diacronía o *Decir*, en tanto exposición del rostro, que deshace el racionalismo lógico, donde la alianza de la lógica a la política se revela en la búsqueda de la verdad y de la eficacia ante el ejercicio de la fuerza: “Es por el Estado que la Razón y el saber son fuerza y eficacia” (*Idem*).

Así, podemos concluir que no es inocente el hecho de que cuando la política quiere cometer crímenes pida auxilio a la ciencia. Ejemplo: encontramos en el nazismo una complicidad inquietante entre la ciencia y la política. Es por esto que Lévinas escribe en *El pensamiento del Ser y la cuestión del Otro* que “la razón del saber debería desconfiar de ciertos juegos que adornan el ejercicio espontáneo del conocimiento... sin detener ni estorvar siquiera su proceso racional [...] Que pueda haber en filosofía necesidad de vigilancia, diferente del buen sentido y de la evidencia de la investigación científica, preocupada con

la presencia, con el ser y la satisfacción, fue la novedad del criticismo. Hubo ahí un apelo a una racionalidad nueva" (*De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 179-180).

Para Lévinas, esta racionalidad es la propia ética en cuanto *Dés-intér-essement* y racionalidad comunicativa en su apelo al sentido de la responsabilidad. Pero, ¿será posible que la ciencia incorpore la noción de obra o gratuidad integral como una sabiduría más elevada que la mera comprensión?

La Ciencia, en sí misma, es una modalidad de la responsabilidad. Igualmente, la cultura científica es una modalidad de la responsabilidad ética, en el sentido en que se trata de responder a los desafíos que la propia vida nos lanza. En este sentido, hablamos de una responsabilidad científica que supere la visión de la responsabilidad científica del cientificismo y de la ciencia presa de la ideología. La Ciencia es, antes que nada, una ética del conocimiento. La ciencia no es para nada ajena al sentido de la justicia. En su inspiración originaria, apunta a reponer un equilibrio, una cierta justicia en las propias cosas, y esa justicia sólo alcanza su sentido profundo si la ciencia hace sentir sus beneficios en la propia sociedad. Esto significa que la ciencia tiene, desde siempre, una inspiración humanista que jamás debe perder de vista, exigencia que le abre las puertas a su propia conversión en una cierta "sabiduría del amor" que escape a los juegos de interés en nuestra era industrial y tecnológica.

Esa "sabiduría del amor" no debe perder su pretensión del amor al saber, pero debe sumar a esa pretensión la preocupación de saber hacer de modo justo. Así, cada acción científica es un momento de la justicia, un momento de la verdad. No se acepta ninguna ciencia que sea inmoral, inhumana, ni ética alguna que exorte a la ciencia a abandonar su inspiración humanista. Ninguna ciencia está más allá del bien y del mal. Barrera insuperable de la acción humana, el bien y el mal, esa dualidad moral está en el primer gesto de la mano, del pensamiento y de la propia ek-sistencia.

Con todo, la ciencia que se pone al servicio de la sociedad, y la sociedad que pasó a ser orientada, en cierta medida, por la propia ciencia, técnica, economía, etc., debe estar conciente de los peligros que habitan la propia naturaleza y la práctica científica. Nunca está demás recordar la noción de responsabilidad científica. Ésta no debe más que apuntar a hacer el bien del modo más justo posible. Es por esto que se habla hoy de la necesidad de "sobrevivir a la ciencia", que dispone de instrumentos que pueden poner fin a la propia existencia, sujeta a esa "guerra fría" de las naciones y de los estados. Aquí, convie-

ne que leamos de otro modo la frase de Hölderlin según la cual “donde está el peligro, está también la salvación”, esto es, “donde está la salvación [visión del científicismo], está también el peligro”.

Con esa inversión, creemos, habremos descubierto la propia aversión que la ciencia no gusta de pensar: sus peligros. Ya hace mucho, Arthur Schopenhauer decía: “aquellos que piensan que las ciencias pueden continuar progresando y difundiéndose cada vez más, sin amenazar la continuidad de la existencia [...] están muy engañados” (Schopenhauer, *Aforismos –De la religión*).

Tal vez la sabiduría de los tiempos modernos consista en la conciencia de esa otra hermenéutica que nos hace ver peligros al lado de aquello que pretendida y únicamente era considerado como la salvación. La ciencia es siempre *problematicidad*, una obra abierta que va de alternativa en alternativa, de conjetura en conjetura, en la tarea de *aproximación* de la justa verdad de las cosas, verdad que, por veces, nos enseña la injusta verdad de las cosas que el humano es llamado a combatir. En ese combate tiene lugar el prolongamiento de la propia existencia y de la historia como obra infinita y abierta de la responsabilidad. A semejanza de lo que hacemos nosotros, los hombres del porvenir habrán de *responder* también en la confrontación con la *problematicidad* puesta por la propia vida, como la exigencia de la no-indiferencia ética y problematológica.

En este sentido, reencontramos a Bachelard y a su exigencia de *una filosofía de la ciencia diferencial*⁹ que, a pesar de todo, no pierde el sentido de la metafísica, ni tampoco el sentido de la pertinencia del pasaje del poder al deber, porque la ciencia moderna/contemporánea debe antes de tratar de “dominar el mundo” (Bacon, Descartes), “dominar nuestra dominación”, “controlar nuestro dominio” (Michel Serres), como primer gesto por la protección de la propia vida. En esa preocupación de ecuacionar el poder y el deber (H. Jonas), asistimos a uno de los acontecimientos más sorprendentes de los tiempos modernos: un retorno inesperado de la moral como despertar del propio científicismo para esa otra hermenéutica que nos recuerda que “donde está la salvación [visión del científicismo], está también el peligro”. Que la ciencia esté atenta a la verdad, pero también, igualmente, a la justicia.

Notas

1. *La ontología del logos* traduce la concepción de que el saber es "el saber del ser de aquello que se dice". El conocimiento sería la articulación lingüística del darse de las cosas, lo que significa que lo ontológico (el Ser, el "es" como aquello a partir de lo que se dice —¡la famosa cópula!) y lo epistemológico (conocimiento de aquello que se dice) están íntimamente ligados. Cfr. Michel Meyer, *A Problematologia: Filosofia, Ciência e Linguagem*, sobre todo el capítulo VII que se titula "Del saber a la ciencia": "La ciencia, el conocimiento no es más que [...] un responder, nacido del hecho de que interrogarnos sobre cualquier cosa equivale a preguntar lo que es, así como responder equivale a decirlo. El conocimiento es ese decir, y ese decir es ontológico, ambas nociones remiten una a otra" (p. 234). Por lo demás, el texto de Meyer es muy interesante para un debate sobre la relación entre el modo de ser de la filosofía y la propia filosofía de la ciencia y de la ciencia en general, pues todas ellas, acusa Meyer, excluyeron el concepto de *problematicidad*. El saber de la causalidad necesaria que es propia de la ciencia clásica es la exclusión de la problematicidad. El saber de la apodicticidad establece un "apriorismo ontológico" que es la garantía previa de la propia verdad. Por ejemplo, el *cogito* de Descartes o el Ego trascendental de Husserl son garantías previas de la verdad, y eso significa para Meyer la exclusión de toda la *problematicidad* posible, de todo lo que admita la posibilidad de otras *alternativas* relevantes, para una visión que considera la ciencia, no tanto como un saber que busca la certeza en la evidencia, sino una obra conjetural en la cual las mejores hipótesis van a suplantar otras que hasta entonces estaban en vigor. La ciencia es el saber de esa *problematicidad*, un saber conjetural, a diferencia del *Hyphoteses non fingo* de Newton, "formular hipótesis". Este es el camino de toda ciencia que se cree un trabajo de admisión de alternativas, esto es, del "Otro", concepción que implica el rechazo de toda la "indiferencia problematológica" de una cuestión. Según Meyer, "la ciencia se basa en un poner en cuestión indirecto y en respuestas que tienen que ser verificadas en y por las alternativas" (*Ibid.*, p. 251). Ese verificar es el sentido profundo de la *problematicidad*.

2. La ciencia clásica es el saber de la causalidad, de la necesidad y la evidencia, esto es, saber de la fundamentación que exige que sus resultados sean necesarios y universales. Desde Aristóteles sabemos que "sólo hay ciencia de lo universal", esto es, el pensamiento occidental es, desde siempre, un esencialismo, pues el saber de la esencia es el saber del Ser en su modo de "causalidad necesaria".

3. "El logos es el equívoco del ser y de la nada" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 54), esto es, "el régimen de lo apofántico nominalizado" (*Idem*) que es, en el fondo, la resonancia del Ser o del lenguaje no-humano que sería el decir del propio Ser en su auto-explicación o desdoblamiento, que apela a un corresponder humano narrativo. Es por esto que "la predicación permite entender el tiempo de la esencia" (*Ibid.*, p. 53).

4. Recordemos que Aristóteles comienza así su *Metafísica*: "Todos los hombres desean el saber por naturaleza". El "deseo de saber" como deseo de la comprensión se opone al "deseo metafísico" como "deseo del Infinito". Este último es "la medida del Infinito", el deseo que no pretende comprender la *exterioridad* como aquello que está

fuera de la conciencia tematizante, sino deseo de que el otro “venga” y “pase” (¡venida y pasaje del infinito!) como Otro, esto es, como pura *Différence* u Otro ante el cual la comprensión se presenta con su “incomprensión esencial del infinito”, o sea, entra en colapso, se desmorona en el momento de la justicia como acontecimiento del desastre del propio pensamiento tematizante. La ética nos enseña ese desastre del propio pensamiento que comprende. Es esta la lección fundamental que Lévinas afirma haber aprendido como su amigo Blanchot.

5. “La filosofía —en su diacronía misma— es la conciencia de la ruptura de la conciencia” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 210).

6. Lévinas nos habla de una comunicación anárquica que es la abertura de un sujeto responsable, que no se cierra en su “*esse* o en su *sí mismo*, lo que sería todavía la *auto-referencia* y la *auto-manutención*”, sino que se hace en la responsabilidad evasiva por el otro, donde puede encontrar la verdad como el testimoniar del hacerse identidad (existente) por la sustitución —*uno para el otro*, o *Decir* previo al diálogo interior, pues ese testimoniar es “comunicación de la comunicación, signo de la donación del signo” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 153).

7. “*Exiger qu’une communication ait la certitude d’être entendue, c’est confondre ‘communication’ et ‘savoir’, effacer la différence, méconnaître la signifiance de l’un-pour-l’autre en moi-dans le moi arraché au concept au concept du moi, ne se mesurant pas par l’être et la mort, c’est à dire s’échappant de la totalité et la structure – dans le moi réduit à soi dans la responsabilité, hors l’historicité fondamentale dont parle Marleau Ponty. Raison, comme l’un-pour-l’autre*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 212).

8. “*La raison où les termes différents sont présents – c’est-à-dire sont contemporains dans le système, c’est aussi le fait qu’ils sont présents à la conscience en tant que la conscience est représentation, commencement, liberté*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 210).

9. “Se debería crear una filosofía del pormenor epistemológico, una filosofía científica que contrabalanzaría la filosofía integral de los filósofos. Esta filosofía estaría encargada de analizar el devenir de un pensamiento. En líneas generales, el devenir de un pensamiento científico correspondería a una normalización, a la transformación de la forma realista en forma racionalista” (Bachelard, *La filosofía del No, Filosofía del Nuevo Espiritu Científico*).

Traducción del portugués por Eduardo Pellejero

KURT GÖDEL Y EL TEOREMA DE INCOMPLETUD

Juan Ignacio González Fernández
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El 28 de abril de este año se celebró el centenario del nacimiento de Kurt Gödel, quien ha sido, sin duda alguna, uno de los pensadores más influyentes de la historia por sus descubrimientos en lógica y matemáticas. Su Teorema de Incompletud de los sistemas formales, también llamado Teorema de Gödel, está considerado como uno de los resultados más sorprendentes de la matemática moderna debido a su importancia para el desarrollo de la filosofía de la matemática por su contribución a la comprensión de lo que significa que algo sea verdad en matemáticas. En la primera sección de este artículo presento brevemente algunos de los rasgos más sobresalientes de la vida y la obra de Gödel. La concepción formalista de las matemáticas, que me parece fundamental para valorar el alcance del Teorema de Incompletud, se expone en la segunda parte. En la tercera sección se ofrece una sencilla explicación del Teorema, y en la parte final del trabajo se comentan algunas de sus repercusiones filosóficas.

Síntesis biográfica

Gödel nació en la antigua localidad de Brünn en Austria-Hungría, lo que ahora es Brno en la República Checa, y durante su vida se destacó por su agudeza intelectual y su personalidad inquisitiva, sensible e introvertida. Se interesó por los idiomas, las matemáticas y la religión. Estudió a profundidad los trabajos de Leibniz y en menor grado, las obras de Kant y Husserl. Perteneció a diversas asociaciones importantes como la Sociedad Americana de Matemáticas, la Academia Nacional de Ciencias, el Instituto de Estudios Avan-

zados (1946) y la Real Sociedad de Londres (1968).¹ Recibió el primero de los premios Einstein (1951) junto con J. Schwinger y la Medalla Nacional de las Ciencias (1974) así como el título de Doctor *Honoris Causa* por parte de distinguidas universidades como Yale, Harvard, Rockefeller y el Amherst College de Massachusetts. Fue algo inestable emocionalmente y sus temores de salud en su edad adulta le sumergieron en un estado de angustia que le llevó a la muerte el 14 de enero de 1978 en Princeton en los Estados Unidos.

En 1929 se doctoró en Matemáticas por la Universidad de Viena con una tesis breve en la que demuestra la completud de la lógica de predicados estableciendo la equivalencia entre los conceptos de *consecuencia lógica* (en el contexto semántico) y *demostración* (en el ámbito sintáctico). Esto significa que para la lógica de primer orden se tiene que i) si una expresión es deducible de sus axiomas en un número finito de pasos, entonces la expresión debe ser verdadera, y ii) si cierta expresión es verdadera, entonces debe ser demostrable en un número finito de pasos a partir de su grupo de axiomas o postulados. Este resultado fortaleció la convicción del matemático David Hilbert, quien desde 1920 había estado desarrollando una serie de investigaciones sobre los fundamentos de las matemáticas bajo la suposición de que era posible diseñar en principio un método o procedimiento algorítmico con el cual se pudieran hallar todas las verdades matemáticas a partir de un conjunto de suposiciones y reglas de derivación. Sus esperanzas se derrumbaron tan sólo dos años después, cuando Gödel presentó su Teorema de Incompletud y del cual se tratará más tarde.

Por los años de 1940 Gödel presentó otro resultado en lógica-matemática en el que demostraba que un sistema axiomático de la teoría de conjuntos conserva su consistencia una vez que se añaden el axioma de elección y la hipótesis del continuo. Este resultado fue muy importante porque permitió que se probara tiempo después la independenciam de elección y la hipótesis del continuo del resto de los axiomas de dicha teoría.

En esa misma década, Gödel se estableció en Princeton. Allí conoció a Albert Einstein, quien despertó su interés por la filosofía y la Teoría de la Relatividad. En 1949 ofreció una solución a las ecuaciones de campo de Einstein con características muy extrañas. El modelo que planteó presentaba un universo i) en rotación global en lugar de expansión, ii) carente de un orden temporal dinámico absoluto o universal, y iii) en el que existían curvas de tiempo cerradas o CTCs. Una CTC es semejante a la trayectoria que describen

las manecillas de un reloj: ambas manecillas parten de un punto en la carátula, como por ejemplo, las “12”, y recorren el resto de los puntos de la carátula formando una trayectoria curva que se cierra conforme las manecillas se aproximan nuevamente al punto “12”. Pero en el modelo de Gödel, el punto “12” del que parten las manecillas *es el mismo* punto “12” al que llegan, por lo que el paso de las manecillas por las “12” ocurre antes y después que el paso de las manecillas por cada uno de los demás puntos de la carátula que corresponden a los puntos del espacio-tiempo. En otras palabras, la trayectoria o la historia descrita a través del espacio-tiempo de cada punto del universo de Gödel, se aproxima al lugar y momento en el que comenzó, doblándose sobre sí misma, y posibilitando de esta manera la ocurrencia de “viajes en el tiempo”.

De acuerdo con Gödel, las condiciones de la Teoría General de la Relatividad implican la imposibilidad de un paso del tiempo objetivo y absoluto. Por lo que en su modelo de universo se tiene que la ocurrencia de los eventos no puede ordenarse globalmente respecto al tiempo en la forma usual, aunque localmente sí es posible. Localmente el tiempo transcurre hacia adelante, desde el pasado hacia el presente (o el futuro), pero globalmente cada evento ocurre antes y después que todos los demás. Su modelo, sin embargo, tiene la desventaja de que no corresponde con la descripción de nuestro universo actual. De cualquier manera, el modelo de universo de Gödel fue el primero en mostrar que las CTCs son físicamente posibles, suponiendo desde luego, que la Teoría General de la Relatividad de Einstein fuese correcta.

La concepción formalista

Durante la década de 1920 Hilbert había estado buscando un esquema o estructura algorítmica que ofreciera de forma definitiva una fundamentación comprensible, claramente organizada, consistente y sólida para la matemática mediante la cual se pudieran derivar todas las verdades que la componen. Tanto él como sus seguidores pensaban que este propósito podía realizarse únicamente incorporando de un modo completo cada una de las áreas y disciplinas de la matemática en un esquema o sistema formalizado y axiomatizado.

La axiomatización formal que Hilbert propuso consistía básicamente en tratar todas las expresiones del sistema como meras cadenas finitas de signos sin significado y en establecer un grupo finito de reglas precisas (cada una expresada por una cadena finita de signos), que prescribieran la correcta manipulación y combinación de los signos. Distinguió tres tipos de reglas: las que declaraban cuáles expresiones eran sintácticamente correctas; aquellas que describían la estructura de las expresiones base del sistema o axiomas; y las reglas de inferencia, que prescribían la manera correcta de derivar nuevas expresiones a partir de los axiomas a través de un proceso de deducción. Las nuevas expresiones se denominaban *teoremas*. La demostración de un teorema consiste en establecer una cadena finita de expresiones de las que puede derivarse el teorema utilizando las reglas de inferencia, y donde cada una de estas expresiones es un axioma o se deriva a su vez de alguna de las expresiones anteriores de la cadena. Estas eran esencialmente las condiciones que Hilbert requería para integrar a cada disciplina de la matemática dentro de su esquema.

La mayoría de los matemáticos involucrados en ese tiempo en la fundamentación de la matemática creían en la importancia o la conveniencia de esta propuesta por tres razones principalmente:

a) La formalización de la matemática permitiría construir una codificación detallada, libre de controvertidas e irrelevantes suposiciones, de los diferentes símbolos gráficos de los que se compone un cálculo matemático formal. Esta maniobra ayudaría a evitar que surgieran paradojas o contradicciones como las que en ese tiempo se habían descubierto en diversas áreas de la matemática (por ejemplo en la teoría de conjuntos) y que amenazaran la validez y consistencia del análisis matemático.

b) Así también, la formalización posibilitaría definir de forma exacta y concreta todas las operaciones y reglas lógicas de deducción que utilizaban los matemáticos, muchas de las cuales estaban siendo utilizadas de manera inconsciente o implícita.

c) Si cada área de la matemática estaba formalmente axiomatizada, todos los teoremas de dicha área podían ser entonces derivados de los axiomas utilizando meramente reglas de deducción. De modo que si se probaba la veracidad y la no contradictoriedad lógica de los axiomas, se probaría la verdad de todos los teore-

mas y la consistencia de esa área matemática (suponiendo que las reglas se habían aplicado correctamente).

Para la década de 1920 se había demostrado que el problema de la consistencia de muchas disciplinas de la matemática clásica (como la aritmética, la geometría y el análisis) podía reducirse al problema de la consistencia de un sistema axiomático formalizado de la aritmética. Por lo que Hilbert y sus seguidores concentraron sus esfuerzos en incorporar la aritmética a su esquema y probar su consistencia. La prueba de consistencia que buscaban consistía en demostrar en un número finito de pasos que era imposible derivar dos expresiones aritméticas lógicamente contradictorias a partir de los axiomas utilizando las reglas de inferencia del sistema.

El Teorema de Incompletud

En el año de 1931 Kurt Gödel dio a conocer su trabajo “Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines”² donde expone su Teorema de Incompletud sintáctica. Este Teorema, aunque técnicamente complicado, establece una idea sencilla, a saber, que en todo sistema axiomático formal y consistente de la aritmética —o lo suficientemente rico para expresar el concepto de número natural— es imposible construir un grupo de axiomas del cual puedan derivarse todas sus fórmulas aritméticas verdaderas, porque en todo sistema con tales condiciones se pueden construir fórmulas aritméticas *indecidibles*, donde indecible significa que ni la afirmación ni la negación de la fórmula pueden demostrarse utilizando los axiomas y reglas del sistema.

Gödel observó que podía discutir las propiedades de las fórmulas y expresiones de un sistema formalizado de la matemática mediante una aritmetización de su lenguaje o sintaxis. La aritmetización de la sintaxis, también llamada una “gödelización”, consiste en asignar un número natural a cada símbolo, a cada fórmula o expresión matemática y a cada grupo de expresiones, siguiendo un orden definido. Este número distintivo es llamado “número de Gödel” del símbolo, expresión o grupo de expresiones. Con la aritmetización, las afirmaciones metamatemáticas o declaraciones acerca del sistema matemático formalmente axiomatizado —por ejemplo, de la aritmética—, podían ser tam-

bién adecuadamente *representadas* o *reflejadas* mediante una secuencia de números en la aritmética misma. De esta manera, como a toda expresión de la aritmética se le puede asociar un número Gödel, se pueden construir fórmulas metamatemáticas acerca de las (propiedades y relaciones entre las) expresiones de la aritmética como si fueran fórmulas acerca de sus respectivos números Gödel (y sus propiedades y relaciones) dentro de la propia aritmética.

Gödel construyó entonces una expresión metamatemática G de forma tal que afirmara que un determinado número tenía una cierta propiedad específica. De acuerdo con la aritmetización utilizada, ese número era el número Gödel que correspondía a la expresión misma, y la propiedad se refería a la propiedad de no tener demostración o derivabilidad dentro del sistema; por lo que la fórmula G interpretada de forma natural decía de sí misma que no era demostrable. Considérese la expresión metamatemática “la fórmula con número Gödel G no es demostrable”. Debido a la aritmetización utilizada, esta expresión metamatemática está representada en la aritmética por el número Gödel G . Por un lado se tiene que la expresión metamatemática “la fórmula con número Gödel G no es demostrable” es verdadera si y sólo si (el número Gödel) G (al que se refiere) no es demostrable; y por otro lado, se tiene que la expresión metamatemática “la fórmula con número Gödel G no es demostrable” es demostrable si y sólo si (su número Gödel) G (que le corresponde) es demostrable. Por tanto, se tiene que (el número Gödel) G (de la expresión) es demostrable si y sólo si (el número Gödel) G (a que se refiere la expresión) no es demostrable. Pero como el número al que se refiere la expresión coincide con el número Gödel de la expresión misma, se tiene que G es demostrable si y sólo si G no es demostrable.³ Pero suponiendo que el sistema fuera consistente, se tiene que, o bien G es demostrable, o bien G no es demostrable, pero no ambos. De lo cual se concluye que si el sistema es consistente G debe constituir entonces una expresión indecidible; y además verdadera, puesto que G afirma su propia no demostrabilidad. Esto significa, por consiguiente, que en cada sistema formal axiomático y consistente de la aritmética existen expresiones que son verdaderas pero indemostrables. Lo anterior se ilustra con la siguiente expresión metamatemática P :

$$P \leftrightarrow P \text{ no tiene demostración dentro del sistema}$$

Aquí P se ha construido de modo que afirme de sí misma lo que se lee en el lado derecho de la fórmula: que no existe una demostración de P dentro del sistema. A partir del contenido de la expresión en el lado derecho concluimos que P no tiene demostración, porque si P tuviera una demostración entonces la expresión del lado derecho sería falsa, lo que implicaría que P fuera falsa. Por lo que tenemos que P es falsa y además tiene demostración, lo cual no puede ocurrir en un sistema que *deseamos sea consistente*. Por lo tanto concluimos que si el sistema es consistente, P no tiene demostración, lo cual implica que tanto el lado derecho como el izquierdo deben ser verdaderos. Pero en este último caso tenemos una fórmula que es verdadera y que no es demostrable o deducible dentro del sistema.

Se puede ofrecer el mismo tratamiento si partimos de la negación formal de P , de modo que al final se tiene que P es una expresión tal que ni su afirmación ni su negación son derivables de los axiomas utilizando las reglas de inferencia del sistema.

Tal vez el lector piense que P podría demostrarse dentro del sistema añadiendo más axiomas al grupo original, pero Gödel demostró que aún esta medida es inútil. Aunque P se introduzca como un nuevo axioma, se podría aplicar el mismo procedimiento y encontrar otra fórmula indecidible para el sistema ampliado.

La estructura del Teorema de Incompletud, como el mismo Gödel comenta, se apoyaba en el argumento implícito de una paradoja propuesta por el matemático Jules Richard en 1905.⁴ Para ilustrar esta paradoja partamos de la suposición de que todo número natural puede definirse en lengua castellana de alguna manera utilizando la menor cantidad de letras. Por ejemplo, el número natural 40 puede nombrarse o definirse en lengua castellana como “cuarenta” o “cinco por ocho”, de las cuales se elige la primera definición porque tiene la menor cantidad de letras. Hagamos luego una lista de los números naturales de acuerdo a la cantidad de letras de sus nombres y al orden lexicográfico de sus definiciones. Los primeros diez números de la serie resultan ser entonces: (1, 2), (2, 1000), (3, 1), (4, 100), (5, 10), (6, 12), (7, 8), (8, 11), (9, 6), (10, 3). Todos los pares de números de la serie tienen la forma (x, y) donde x es un número natural que representa el lugar en la lista e y es el número natural que se define en la lengua castellana. Ahora, un número natural x es richardiano si el número y con el que está asociado en la lista puede

nombrarse o definirse en castellano de cualquier manera utilizando más de cincuenta letras. Se puede observar que los primeros diez números de la lista mencionados no son richardianos porque cada uno de los números a los que están asociados puede nombrarse o definirse con menos de cincuenta letras. Y ciertamente, a lo largo de la serie encontraremos muchos números naturales que son richardianos porque están asociados con números cuyos nombres (o definiciones) tienen más de cincuenta letras. De estos últimos, particularmente uno es el interesante: el mínimo, cuyo nombre contiene exactamente cincuenta y un letras.⁵ Lo interesante de este número que llamaremos p se expone a continuación. El número p debe estar asociado a otro número natural según la lista ordenada de expresiones, sea m ese otro número natural, de manera que se tiene la pareja (m, p) . ¿Es m richardiano? La respuesta es sí y no. Sí, porque m tiene asociado el número p cuyo nombre o definición tiene cincuenta y un letras. No, porque m tiene asociado el número p que puede definirse también en la lengua castellana con el nombre “el mínimo número natural con más de cincuenta letras”, y la frase “el mínimo número natural con más de cincuenta letras” contiene menos de cincuenta letras. Por lo que p puede nombrarse con menos de cincuenta letras y por consiguiente, m no es richardiano. De manera que m no es richardiano si y sólo si m es richardiano, lo cual es una contradicción.

La analogía entre el razonamiento expresado por la paradoja richardiana y el expresado por el Teorema de Gödel queda ilustrada al observar que se puede establecer una correspondencia entre los términos “número natural” y “expresión aritmética”, entre la propiedad de “ser richardiano” y la propiedad de “ser demostrable dentro del sistema”. De modo que la conclusión de que el número natural m es richardiano si y sólo si no es richardiano, es análoga a la conclusión de que la expresión aritmética G tiene la propiedad de ser demostrable si y sólo si no es demostrable en el sistema. La diferencia entre ambos argumentos radica en que la contradicción en el razonamiento de Richard se origina debido a la confusión entre los nombres de los números naturales propiamente y el nombre que se les atribuye según su lugar en la lista. El nombre “el mínimo número natural con más de cincuenta letras” no es *estrictamente* un nombre para p , sino que se refiere a la notación que se le da a p de acuerdo al lugar que ocupa en la lista según la manera como se ordenaron los nombres de los números naturales. Por lo que la contradicción se destruye haciendo una clara distinción entre las expresiones nominales de los números

y las expresiones acerca de la manera en como fueron denotadas. El argumento de Gödel evita ingeniosamente la confusión que comete Richard porque las expresiones metamatemáticas no se identifican con las expresiones aritméticas con las que se encuentran asociadas, sino que están meramente representadas o reflejadas en la aritmética. De este modo se mantiene la distinción entre las expresiones aritméticas y sus expresiones metamatemáticas haciendo una separación entre las expresiones que tratan de lo que la expresión señala, de aquellas que tratan de la expresión misma. Por consiguiente, la expresión metamatemática G resulta ser verdadera cuando se supone la consistencia del sistema, afirmación que no puede hacerse en el caso de Richard.

Algunas consecuencias del Teorema de Incompletud

Como consecuencia de su Teorema, Gödel demostró que todo sistema formal de la aritmética que cumpla con las condiciones de Hilbert puede afirmar de sí mismo que es consistente, pero no puede demostrar dicha afirmación con sus propios axiomas y reglas, es decir, que no hay manera de probar dentro del sistema que la aritmética no contiene contradicciones. De nuevo, el lector podría sugerir la existencia de otro sistema axiomático formal que pruebe la consistencia del primero. Pero esta solución no es de mucha ayuda porque se puede aplicar el Teorema de Gödel a este segundo sistema y encontrar que tampoco puede demostrar su no contradictoriedad. Luego, esta solución simplemente traslada el problema al segundo sistema, el cual necesita un tercer sistema diferente también formalmente axiomatizado que pruebe la consistencia del segundo, y este tercer sistema necesita a su vez un cuarto sistema que demuestre la consistencia del tercero, y así indefinidamente.⁶

Aunque el Teorema de Gödel no influyó en el cálculo matemático propiamente, está considerado como un resultado crucial en la lógica-matemática del siglo XX por su influencia en la mentalidad de los matemáticos, que cambiaron su forma de pensar respecto a la fundamentación filosófica de la matemática. Con su Teorema, Gödel destruyó las esperanzas de aquellos que, como Hilbert, buscaban demostrar que la matemática (o la aritmética por ejemplo) podía formalizarse de un modo consistente y completo, porque mostró que la formalización de la aritmética presentaba serias limitaciones, a saber,

i) que es imposible derivar todas sus expresiones sintácticamente correctas a partir de su grupo de axiomas, y ii) que existe una sutil diferencia entre *verdad* y *demostración*.

En los sistemas axiomáticos formales el concepto de demostración se define en términos de derivabilidad. Como se mencionó en la segunda sección, la demostración de un teorema matemático requiere emplear las reglas de inferencia del sistema para hallar una cadena finita de expresiones de las que pueda derivarse el teorema y donde cada una de estas expresiones es un axioma o se infiere a su vez de alguna fórmula anterior ya establecida en él. El procedimiento para la demostración es por consiguiente meramente mecánico o algorítmico. Una calculadora, una computadora y la mente humana pueden realizar este tipo de demostraciones de forma mecánica construyendo una secuencia finita de operaciones deductivas a partir de cierto grupo finito de datos iniciales. Pero esto no puede hacerse para todas las expresiones posibles en aquellos sistemas que traten de incorporar la aritmética, porque en cada uno de esos sistemas hay expresiones —como P y G— que no podemos demostrar en el sentido arriba mencionado.

Pero a pesar de ello, “observamos” que P y G son verdaderas. Existe *algo* dentro del razonamiento matemático que nos permite saber que el proceso ejecutado tiene sentido, o que cierto tipo de fórmulas son verdaderas aunque no podamos encontrar una cadena de símbolos de la cual puedan deducirse. A partir de esta conclusión, muchos matemáticos, incluyendo al mismo Gödel, se han inclinado a manifestar que el concepto de verdad no puede definirse en términos de derivabilidad; dando a entender con esto que la reflexión matemática humana implicada en este saber o acto de “observación” no puede ser “el resultado de las operaciones puramente algorítmicas que pudieran ser codificadas en algún sistema matemático formal” (Penrose, p. 151). En consecuencia, afirman que la mente humana es superior o “más potente y compleja” (Nagel y Newman, p. 123-4) que cualquier máquina que utilice un algoritmo en base a reglas y axiomas, porque la mente, a diferencia de las máquinas, *sabe distinguir* las expresiones verdaderas. Estos matemáticos manifiestan que tal tipo de saber escapa a la formalización y que por tanto debe realizarse desde fuera del sistema o mediante otros métodos, por ejemplo informales.⁷ Se debe subrayar, sin embargo, que estas afirmaciones son correctas solamente dentro de un sistema formal deductivo que se *supone* es consistente, y que no está

claro *cómo* es que la mente tiene ese saber o habilidad para diferenciar las expresiones verdaderas.

En la prueba de su Teorema, Gödel creó la teoría de las funciones recursivas⁸ que ha contribuido al desarrollo de la informática moderna y que constituye la base de diversos resultados referentes a los límites de la computación de números. Uno de estos resultados es la tesis Church-Turing de 1936 que ha generado profundas discusiones —y confusiones— concernientes a la naturaleza de la inteligencia artificial y de la conciencia humana.⁹ Esta tesis constituye la respuesta negativa que dieron Church y Turing de forma independiente —y para muchos, definitiva— a la cuestión planteada por Hilbert sobre la posibilidad en principio de diseñar algún algoritmo, máquina o procedimiento mecánico que diera solución a todo problema matemático (de cierta clase bien definida).¹⁰

Bibliografía

- Brown, S., *et al.*, 2001. *Cien filósofos del siglo XX*, México, Diana.
- Gödel, K., 1981. *Obras completas*, J. Mosterín (traductor y compilador), Madrid, Alianza Editorial.
- Hofstadter, D., 1999. “Kurt Gödel”, *Time* Vol. 153, No. 12, marzo 29.
- Kline, M., 1992. *El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días*, vol. III, Madrid, Alianza Editorial, Cap. 51, pp. 1562-1600.
- Nagel, E., Newman, J. R., 1981. *El teorema de Gödel*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Penrose, R., 1995. *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, Cap. 4, pp. 136-53.
- Wikipedia contributors, “Kurt Gödel”, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Kurt_G%C3%B6del&oldid=86156600 (Último acceso 8 de noviembre de 2006)

Notas

1. Gödel perteneció también al Círculo de Viena sin adoptar la filosofía lógico-positivista de este grupo. Más bien, parece haber acogido una cierta forma de realismo platónico en el que reconoce la existencia de ciertos conceptos (matemáticos por ejemplo) que son cognoscibles mediante algún tipo de percepción intelectual o intuición.

2. *Principia Mathematica* resume el monumental intento de B. Russell y A. N. Whitehead (1910-13) de demostrar que todo concepto y contenido de la aritmética podía ser reducido a un esquema axiomático y formal de la lógica.

3. Gödel demostró originalmente un teorema más débil, pero la diferencia con lo aquí expuesto es sólo técnica. Véase la generalización del Teorema de Incompletud realizada por J. B. Rosser en 1936 en Nagel y Newman, p. 111.

4. Ambos razonamientos se fundamentan en el argumento por diagonalización de Cantor (1891) sobre la imposibilidad de establecer una correspondencia uno a uno entre los reales y los naturales. Aquí expongo una versión simplificada de la paradoja de Richard similar a las presentadas en Kline, p. 1564 y en Nagel y Newman, pp. 83-5.

5. Existen muchos números naturales que se pueden nombrar con exactamente cincuenta y un letras (por ejemplo el 144 447 y el 144 445 por citar sólo dos). Sin embargo, mediante el criterio de ordenación lexicográfico que estamos utilizando existe el primero o “mínimo” de entre todos ellos.

6. Pero esto no significa que la aritmética que el lector aprendió en la escuela no sea consistente. Las pruebas que se han desarrollado de la consistencia de la aritmética (natural) se han realizado omitiendo o modificando las condiciones de Hilbert.

7. Este tipo de saber —que precisamente muchos formalistas deseaban eliminar del análisis mediante la formalización de la matemática— ha sido identificado por muchos autores como “intuición”, “percepción inmediata” o “sensibilidad matemática”.

8. Una función es recursiva, *grosso modo*, si es derivable a partir de una cadena numerable de expresiones (cada una de ellas compuesta por una colección finita de signos) que comience en uno o varios axiomas. Mediante el uso de funciones recursivas se puede construir un algoritmo o *programa* para que una persona o un ordenador compute mecánicamente la demostración de una fórmula dada.

9. Ver por ejemplo, R. Penrose, *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995, pp. 516-8.

10. Agradezco al profesor Luis Ignacio Flores Bocanegra por facilitarme parte del material bibliográfico en la realización de este trabajo.

HANNAH ARENDT, A CIEN AÑOS

Marina López

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En 1906 nacía en Königsberg, Prusia Oriental, quien en su paso por el mundo llevaría por nombre Hannah Arendt; un mundo, como ella misma lo describiría en los pesados años de las guerras mundiales, en “tiempos de oscuridad” de cuyas ruinas “tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras...”.¹ A pesar de que en las palabras mismas de Hannah Arendt podemos encontrar el camino por el que comenzar a hablar de la claridad que su vida y su obra han aportado a la historia del pensamiento filosófico, el trabajo que uno puede intentar aquí no es de un carácter meramente biográfico, pues una tarea de esa naturaleza requiere del tiempo y del espacio que conocer y dar cuenta de toda una vida necesita el biógrafo. Más ilustrativo resulta, a mi ver, destacar tanto la relevancia del primer centenario del nacimiento de Hannah Arendt, como el sentido de su actitud filosófica anclada en una cercanía y apego al mundo, aún en los tiempos más sombríos, cuya importancia rebasa las consideraciones de la filósofa en torno a los acontecimientos políticos del siglo XX en las tareas que ella misma destacó para la filosofía.

1. El trabajo de comprender

Hannah Arendt, situada en el momento de la consolidación preliminar de lo social y su inherente absorción de la esfera de lo público y lo privado en una sola, la social, se aproxima a las posibilidades de clarificar el espacio de realización de la vida de los seres humanos, el mundo, a partir del diagnóstico de nuestra época que desarrolla en *La condición humana*; unas posibilidades que

no encuentran, a pesar del lugar que se describe, asidero en el espacio de la acción de los seres humanos: es en la radical ruptura que aparece entre las actividades del pensamiento y las correspondientes a la vida activa donde el pensamiento, la capacidad más vulnerable de todas, se revela como la condición que puede ofrecer nuevas maneras de posicionarse en el mundo a través de la comprensión.

La labor que Hannah Arendt ha dejado a la posteridad filosófica se ubica, en principio, en su proceder filosófico: la tarea que asumió respecto a su mundo no es ajena, en modo alguno, a las alternativas que quedan después de los acontecimientos que desencadenaron las guerras mundiales y el Totalitarismo nazi. Un modo de vivir y filosofar que no desdeña las experiencias de los individuos, antes bien son éstas el punto de partida de toda actividad filosófica. Aunque, ciertamente, el trabajo filosófico no se resume en la anhelada síntesis materialista de la teoría y la práctica, ni consiste en la elevación de los hechos a un plano conceptual. El trabajo de la reflexión y la aproximación al sentido de los acontecimientos que marcan el camino por el que anda la humanidad es, para Hannah Arendt, la dirección del impulso filosófico desde el principio de los tiempos, tal como los griegos lo entendieron: “el impulso cuestionador que los antiguos habían conocido como el principio de la filosofía tendría que ser dirigido directamente a la esfera de los asuntos humanos, a la *vita activa*”.²

Dirigir la atención al mundo, el espacio que se asignó a la humanidad para construir su casa, es el centro de la filosofía, o mejor dicho, de la teoría política³ a la que estuvo dedicada Hannah Arendt desde el principio mismo de su trabajo filosófico. Pues, a mi parecer, es en la tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín⁴ donde se encuentran, al menos en germen, las principales intuiciones acerca de la condición humana y las necesidades teóricas que los filósofos políticos, como san Agustín, habían detectado desde la antigüedad: que el origen de la libertad es inherente al nacimiento de los seres humanos en el mundo en tanto que seres capaces de comenzar y, a la vez, ellos mismos comienzo del tiempo, en contraste con la eternidad. “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (“Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie había”).⁵ Este comienzo no es, según la interpretación arendtiana de la filosofía política de san Agustín, un negativo caer en la temporalidad sino la condición de posibilidad de la vida, de la

construcción del mundo y de la acción de que somos capaces los seres humanos; la creación de la humanidad es, en otras palabras, la condición de posibilidad de la aparición del espacio público, la esfera consagrada a la libertad y a la confirmación de la dignidad humana.

Bajo la perspectiva de Hannah Arendt, la comprensión aparece como una apremiante necesidad en un momento en que las categorías de pensamiento tradicional se quebraron, no con el Totalitarismo que fue la expresión más terrible de la ausencia de vínculos humanos, sino con la ruptura que lo hizo posible: la pérdida del sentido común que no es equiparable a la capacidad de razonamiento lógico, común a todos, y que caracteriza toda forma de conocimiento objetivo incluida la ciencia. Esta pérdida, por su parte, comenzó con los desarrollos de la ciencia moderna y el alejamiento humano del mundo en que se ha realizado la vida durante milenios y no con un fenómeno filosófico en los albores de la modernidad:⁶ no fue la duda cartesiana lo que modificó las formas de pensamiento, sino tres acontecimientos: el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la invención del telescopio. La experiencia de los primeros navegantes y la sorpresa de encontrar mundos diferentes al propio, la separación de la Iglesia ortodoxa occidental y el descubrimiento de un aparato que permite ver lo que a simple vista no existe, fueron el comienzo de una separación del mundo que no necesitaba más que ser explicado. Mientras que “comprender, a diferencia de tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.⁷

Comprender es la actitud que quedó más o menos insinuada, nunca sistematizada en términos de un método filosófico, en la obra de Hannah Arendt desde *Los orígenes del Totalitarismo*, su primer estudio publicado en el exilio: “este libro es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente afrentoso”;⁸ y según la afirmación de la misma Hannah Arendt también lo está en su libro sobre Rahel Varnhagen: “Mi trabajo sobre *Rahel Varnhagen* estaba terminado cuando dejé Alemania [en 1933]. Y en él el problema judío estaba presente, por supuesto. Pues lo escribí con la misma idea: ‘Quiero comprender’”.⁹ Borear en torno al anhelo de la comprensión del mundo “en tiempos sombríos”, entendida no

sólo como el ansía de conocimiento, sino también como esa dimensión del pensamiento que permite la estancia de la humanidad en el mundo en tanto que condicionada por la libertad, es lo que nos ocupa aquí.

La tarea de la comprensión no responde a un impulso de carácter estrictamente filosófico, aunque sí, al impulso originario de la filosofía: es comprender lo que sucede y no otra fuerza lo que lleva a los seres humanos a aproximarse al sentido de los acontecimientos, una actitud inherente a la vida humana por cuanto que es el pensamiento una de las condiciones bajo las que se ha dado la vida a los seres humanos en el mundo, tal como lo intuía Aristóteles: el ser humano tiene naturalmente el deseo de saber. En estos términos, en una entrevista con Günter Gaus, Hannah Arendt habla de su encuentro con la filosofía, aunque años después la abandonaría para dedicarse por entero a la teoría política: “había leído a Kant. Y usted puede preguntar ‘¿por qué leyó a Kant?’. Pero para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender...”¹⁰

Comprender no es un asunto estrictamente filosófico si se entiende por filosofía una forma de conocimiento cuyos resultados adquieren validez a través de la demostración lógica, puesto que mientras que el razonamiento lógico puede prescindir de todo contacto con el mundo y de “la experiencia de otras personas” la comprensión parte del hecho inmodificable de que existe “un mundo común en que todos entramos, en que podemos vivir juntos porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás”,¹¹ ese sentido es el “sentido común” que, al igual que la capacidad de razonamiento lógico, es inherente a la condición humana, la diferencia radica en que el primero sólo tiene validez en el mundo y el segundo se sostiene mucho mejor fuera de él.

Que las formas de conocimiento requieran del razonamiento lógico, más que de las sensaciones que naturalmente proporciona el mundo, encuentra sus orígenes y posibilidades, decíamos, en los albores de la época moderna:¹² más allá de lo que Galileo hubiera imaginado, la invención del telescopio —el instrumento que demostró que hay algo más allá de lo que alcanzamos a percibir con nuestros sentidos— movió la perspectiva desde la que se pretende el conocimiento del mundo a un lugar muy alejado de la tierra, tanto que lo podemos cambiar según nuestros particulares intereses, lo que “significa que

ni siquiera nos sentimos ligados al Sol, que nos movemos libremente en el universo, que elegimos nuestro punto de referencia donde sea conveniente para un propósito específico”.¹³

Este propósito requiere de una condición previa: cerrar los ojos del cuerpo a lo que sucede en el mundo, condición que está motivada, desde la perspectiva de Hannah Arendt, tanto por la elevación de las matemáticas al espacio de una ciencia superior en la medida en que prescinde del uso de los sentidos, como por el instrumento científico que conmocionó a la humanidad europea del siglo XVI: el telescopio, un invento que llevó a los sentidos humanos al espacio exterior debilitando en mayor grado la poca fiabilidad de que gozaban las capacidades sensitivas. Según esto, considera Hannah Arendt, no fue la duda cartesiana en tanto acontecimiento filosófico lo que determinó las formas de comprensión y orientación en el mundo en la época moderna, sino los descubrimientos de Galileo. Fue la ciencia y no la filosofía el modo preponderante de conocimiento aceptado gracias al instrumental que garantizaba su validez universal.

El espacio de movilidad en que el sujeto moderno encuentra su casa es en la ciencia de las matemáticas, o más bien, en la geometría: el espacio donde no es necesario el mundo para que las distintas afirmaciones con carácter universal (por ejemplo la expresión $2+2=4$) sean irrefutables debido a que son comprensibles para la totalidad de la humanidad e incluso al margen de que una mente humana pueda captarlas. Sin embargo, Hannah Arendt distingue el pensamiento, y la comprensión, del modo científico de ordenar el mundo: “Equiparar el pensamiento y la comprensión con estas operaciones lógicas significa rebajar la capacidad de pensamiento —a la que por milenios se ha tenido por la más alta capacidad humana— a su mínimo común denominador”, cuando ya no cuenta ninguna diferencia cualitativa entre la esencia de Dios y la de los seres humanos,¹⁴ y cuando las matemáticas mismas no son la vía de acceso a la contemplación de los arquetipos de las cosas (como consideraba Platón) a través de los ojos del alma, sino cuando se han cerrado los ojos del cuerpo a todo fenómeno del mundo.

Este alejamiento de los fenómenos que configuran el mundo desdeña, decíamos, la experiencia del individuo no sólo de lo que tiene a la mano sino también la experiencia de los otros en un lugar común, esa es la condición de posibilidad del auge del razonamiento lógico y ya no meramente del proceder

de las ciencias: la condición de posibilidad de la imposibilidad de comprender lo que sucede. En otras palabras, el razonamiento lógico, común a todos, no es lo mismo que el “sentido común”. Éste tenía, según Hannah Arendt, una relación directa con el mundo de los fenómenos en la medida en que aproximaba al resto de los sentidos “con sus sensaciones íntimamente privadas, en el mundo común, al igual que el ojo ajustaba al hombre al mundo visible”.¹⁵

Despojarse de las capacidades sensoriales equivale no sólo a abrir la puerta, de par en par, a la rigidez de las premisas fuera del espacio de lo real, sino a dejar de pensar: a separar las facultades prácticas de la vida humana de las contemplativas. Pero, para Hannah Arendt, la comprensión es un hacer que se alcanza con las palabras, una de las facultades de la acción en tanto que “condición política por excelencia”, que develan, ante todo, el modo en que se relacionan las facultades del espíritu, el pensar en primer lugar, en su ser parte activa del mundo de los fenómenos a pesar de su naturaleza invisible. Las palabras con que se describe el mundo, según las distintas opiniones, no están separadas efectivamente de lo que sucede, de ahí su capacidad de revelación. El discurso vacío, como el que podemos esperar del mero razonamiento lógico y la concatenación de premisas, pierde su existencia en el momento en que nada dice respecto al espacio de los asuntos humanos, sean éstos públicos o privados. La facultad del espíritu que interviene en el proceso de comunicación del pensamiento es, para Hannah Arendt, el juicio.

2. Pensar-comprender: el espacio del juicio

El proceso de la comprensión exige la reflexión en torno a los fenómenos que configuran el mundo. Ese proceso aparece como un movimiento constante de comunicación entre las facultades que Hannah Arendt describe en *La vida del espíritu*: el pensar, la voluntad y el juicio. Cada una de ellas tiene a su disposición un órgano espiritual que guarda autonomía respecto al resto aunque su funcionamiento no es posible separado de los otros dos. Al pensamiento le es inherente la memoria: el espacio de la representación y rememoración de lo sucedido en que se ejercita la imaginación;¹⁶ a la voluntad le acompaña, por su parte, la capacidad de elegir entre opciones de acuerdo con las voliciones de la voluntad en torno a lo que se posa frente a ella;¹⁷ y al juicio le pertenece la

capacidad del gusto, tal como Kant lo había descubierto en su sistema crítico, y la facultad en que apoya su actividad es la imaginación de la mano del “sentido común” que no es, desde las consideraciones de Hannah Arendt, lo que nos hace comunes a todos en términos de la corriente interpretación del pensamiento racionalista (la capacidad de razonamiento lógico), sino “la facultad de *enjuiciar* y *discriminar* entre lo verdadero y lo falso” que se funda siempre en la “facultad del gusto”.¹⁸

La comunidad de las facultades del espíritu, por otra parte, no es posible sin la presencia y comunicación que propician los sentidos del mundo exterior, el espacio compartido con otros seres humanos. Los cinco sentidos, olfato, gusto, oído, tacto y visión, funcionan como los medios individuales a través de los que el espíritu adquiere información sobre el mundo. Ser afectados por lo que sucede “en el mundo” posibilita activar la facultad del juicio mediante el agrado o el desagrado que nos procuran los fenómenos. Que algo me guste o no me guste echa a andar al pensamiento que es, en la actividad del espíritu, el principio de la representación en el espacio de la memoria, el espacio donde se encuentra el sentido (y no la verdad última de las cosas) de lo que sucede. Este es el fin de la comprensión: encontrar el punto de apoyo en que el individuo puede *sostenerse junto a los demás* y no la verdad, la ley universal, que todos deben obedecer.

Pero el proceso, a pesar de que es una actividad que se desarrolla en la interioridad de los individuos (un asunto meramente subjetivo), no tiene una realización arbitraria o egoísta en el sentido de que lo comprendido se adapte única y exclusivamente a las necesidades o perspectivas del individuo, como en el caso del individualismo.¹⁹ El sentido común y la imaginación, los órganos del juicio, son inherentes a la existencia humana, tan racionales en el sentido kantiano del término que no es posible evadir la presencia del otro, pues la comprensión no es una actitud pasiva ante los hechos, sino que afronta críticamente la realidad al margen “tanto del escepticismo como del fanatismo y que, en último término, es sólo la realización de que todos los seres humanos están dotados de razón y de que ninguna razón de un ser humano es infalible”.²⁰

La garantía de la objetividad está dada, en la comprensión, porque la palabra que designa el fenómeno al que se aproxima el individuo corresponde con lo real; de lo contrario, la palabra misma se esfuma como el espíritu alado que no encuentra lugar entre las cosas humanas. Por otra parte, la refutación de la descripción o actitud resultado de la comprensión, no se hace esperar por la inevitable observa-

ción del resto de seres humanos, capacitados todos con las facultades del espíritu con las que cuenta quien se aproxima a la comprensión de lo dado. De ahí que Hannah Arendt afirme que el poder de las palabras aparece cuando “no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades”.²¹

La comprensión, en última instancia, es un proceso originario porque “no consiste en negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sienta el peso y el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia”,²² coloca al individuo frente a los hechos, bajo la luz que proyecta el último acontecimiento sobre el pasado donde acontece. El trabajo del historiador y del narrador, en este sentido, consiste en presentar los hechos tales como sucedieron al resto de la humanidad no versada en el conocimiento de la historia y de las pasiones humanas. El ojo que mira al pasado o al fondo de las emociones de los hombres abre al mundo el sentido del devenir de la humanidad a través del discurso, que no es, decíamos, sino una de las facultades de la acción.²³

En este sentido, Hannah Arendt asumió el trabajo de la comprensión, de una manera semejante a la que ella describe respecto a Homero, no sólo dentro de su quehacer al interior del pensamiento filosófico, sino como un ser humano *femini generis*,²⁴ como ella solía definirse: un ser humano femenino capaz de actuar públicamente a través del discurso que ya es, en sus términos, una forma de acción. Así, expresa a Günter Gaus en la entrevista antes citada: “Para mí de lo que se trata es del proceso de pensamiento en sí mismo. Cuando consigo desarrollarlo me doy por satisfecha del todo. Si además logro expresarlo adecuadamente en la escritura, mi satisfacción es doble”.²⁵ El proceso de la comprensión tiene como fin el discurso, la palabra que revela el juicio del individuo sobre un acontecimiento particular; en el caso de Hannah Arendt, fue la experiencia del Totalitarismo y sus desarrollos lo que le condujo a plantearse la pregunta “¿cómo ha llegado a suceder?” y, desde ella, aventurar el trabajo del pensamiento tanto hacia el origen de la tradición de pensamiento filosófico occidental como al origen de su propio mundo cultural.

3. El espacio de la política

A la luz de estas consideraciones, podemos ahora aventurar una posibilidad de la filosofía emprendiendo, según la brecha trazada por la actitud filosófica de Hannah

Arendt, un camino de regreso al origen mismo del saber filosófico: La filosofía no es, como podría entenderse a partir de la evocación que hace Diotima de Mantinea en *El Banquete* de Platón, amor por el saber en tanto que problema epistemológico, sino amor al mundo. Un amor que no se agota en la conquista de la sabiduría, si es que esa conquista es posible, sino que el espacio de su realización está entre los seres humanos, los amigos que se encuentran y conversan acerca del amor, el bien, el conocimiento, el ser, el origen del lenguaje. El encuentro de los amigos, por otra parte, aparece también en el espacio del pensamiento: según Hannah Arendt, el pensamiento adquiere la forma de un diálogo gozoso entre dos amigos, yo y yo mismo, de la misma manera en que en los diálogos platónicos, Sócrates, el amigo por excelencia, disfrutaba de las interminables conversaciones con sus interlocutores.²⁶ Filosofar es comprensión, reconciliación con las cosas que pasan, con todas las afrentas que le son inherentes. No se filosofa por un impulso ciego hacia el conocimiento, sino por amor a la vida y al mundo que se sostiene por la dignidad de las personas. La pluralidad es la ley de la Tierra,²⁷ mientras que la existencia de un solo hombre imposibilita no sólo la realidad del mundo sino la comprensión misma.

En la medida en que Hannah Arendt no designa con “la vida del espíritu” únicamente la actividad de los filósofos (incluso, en cierto sentido, en nada se parece su descripción al trabajo del filósofo profesional en términos de la tradición), la actitud de la comprensión no es un mero asunto filosófico, sino humano en su más pleno sentido. Comprender no sólo es un proceso espiritual que media entre los acontecimientos y los seres humanos, la manera en que se alcanza a aprehender el sentido de lo que pasa, sino que, pensamos, es también el medio a través del que se mantiene el mundo: es el *entre* que permanece en el encuentro de los iguales. En otros términos, no se corresponde únicamente con la actitud contemplativa del filósofo respecto a lo que sucede, es un pensar activo que busca una reconciliación con el espacio en que acontecen los agravios; pero, a la vez, es un poner al desnudo nuestra existencia frente al otro que interpela a nuestra humanidad sobre lo que pone en peligro la estabilidad cambiante del mundo y nuestra permanencia en él. Es aquí, en este regreso al mundo que nos ha expulsado de su luz, donde “es más difícil comprender que perdonar”, aunque comprender no conlleve el perdón.

El encuentro entre los amigos, en tiempos de guerra (en los tiempos oscuros en que ha quedado sumida la humanidad en varias etapas de la historia), es

mucho más relevante para la permanencia del mundo en términos de lo político, que la complicidad entre los amantes.²⁸ Una expresión paradigmática, me parece, podemos encontrarla en Homero,²⁹ uno de esos hombres cuya “luz titilante” es capaz de iluminar el destino de los seres humanos en las épocas más sombrías. La *Iliada*, el canto en que Homero da cuenta de una de las batallas más sangrientas que haya conocido la humanidad, representa no sólo la convivencia (armónica o no) de dioses y mortales, la ira con que lucharon y vengaron las muertes de los amigos, el ímpetu con que defendieron los muros de sus ciudades. Hay ahí una descripción de las hazañas humanas que crece en la narración y se vuelve inaprensible en la imaginación. Pero no hay más que el relato del modo en que los hombres de un mundo casi mítico se enfrentaron unos con otros. La *Iliada* es el canto, la alabanza a la grandeza humana, a las pasiones que llevan a la humanidad a querer seguir viviendo.

No nos es posible declarar que la *Iliada* entera contiene la narración del encuentro entre los iguales. La parte a que nos referimos se distingue del resto del canto en la suspensión del enfrentamiento bélico debido a la muerte de Héctor inmediatamente después de los honores fúnebres del compañero de Aquiles: Patroclo. Es conmovedora la manera en que Priamo abre el espacio del diálogo, del encuentro con la pena del otro que se despoja de toda atribución humana. Tanto Priamo como Aquiles se presentan en las palabras de Homero como deiformes:³⁰ ninguno es inferior al otro pese a los cargos públicos que ostentan cada uno de ellos. En el encuentro aparecen en toda su humanidad:

“El recuerdo hacía llorar a ambos: el uno al homicida Héctor
lloraba sin pausa, postrado a los pies de Aquiles;
y Aquiles lloraba por su propio padre y a veces también
por Patroclo; y los gemidos se alzaban en la estancia” (XXIV, 509-512).

Priamo se presenta, decimos, ante el enemigo como su igual, ya no en tanto que adversario sino como el que se atreve a besar la mano del hombre que el mayor de los dolores le ha causado:

“Respeto a los dioses Aquiles, y ten compasión de mí
por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de piedad
y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora:
acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo” (XXIV, 503-506).

Implorar por el cuerpo de Héctor es lo que llevó a Priamo ante la presencia de Aquiles: la muerte del hijo predilecto, reclamar su cuerpo que ha de ser honrado según costumbre, no coloca a Priamo en un lugar inferior respecto al iracundo Aquiles, él mismo despojándose de la majestuosidad de sus hazañas, reconoce en el viejo rey la dignidad de su plegaria:

“¡Desdichado! ¡Cuántas desgracias ha soportado tu corazón!
¿Cómo te has atrevido a venir solo a las naves de los aqueos
Para ponerte a la vista del hombre que a muchos valerosos
hijos tuyos ha despojado? De hierro es tu corazón” (XXIV, 517-521).

En medio de la guerra, de la ira y del dolor por la pérdida de los favoritos, los adversarios se despojan del orgullo por las afrentas cometidas del uno hacia el otro y se reconocen en su grandeza; en el encuentro se manifiestan no sus debilidades, sino la manera más sencilla de ser humanos: es necesario acordar sobre el acto sagrado de honrar a los muertos, de guardar luto por quien debe ascender al Hades, al espacio en que su recuerdo permanecerá después de generaciones. Pues no enterrar a los muertos constituye una forma de fracturar las normas de la convivencia por las que se rige una comunidad, o para mejor decir, la humanidad entera; porque rendir honores a los muertos no es una ley exclusiva de la cultura griega antigua, sino de respeto y convivencia con la presencia de lo ominoso entre los seres humanos de todos los tiempos.

Concertar los términos en que se honraría a Héctor y el momento en que podría continuar la guerra fue lo que llevó a los dos héroes a suspender las diferencias, a eliminar la enemistad que los llevaba a estar en la misma batalla. Pero, consideramos, fue preservar el honor y el entierro que se debe a los muertos, una ley universal que condiciona el paso de la humanidad por el mundo, tan sagrada como la vida misma, lo que develó el carácter y la dignidad de los adversarios que se enfrentan y en cordialidad acuerdan los términos en que el mundo puede seguir su curso.

Este es el sentido que, para Hannah Arendt, tiene la política que no es, como se entiende comúnmente, lo que se realiza entre los adversarios. Basados en la conmovedora escena del canto homérico, pensamos que es un espacio en que se reúnen los iguales,³¹ los ciudadanos libres, mientras que el enemigo está fuera porque con él no es posible hablar de asuntos que competen a la

comunidad, es la discordia el imperativo de su encuentro. De ahí que la guerra, entre los griegos, no era un asunto político, sino enfrentamiento violento de los contrarios, un acto pre-político; lo político, según las consideraciones de Hannah Arendt, consistía en la persuasión por medio de la palabra al interior de la *polis*,³² el espacio que se abre cada vez que los iguales se encuentran y discuten sobre lo que compete a toda la humanidad: la permanencia del mundo.

Hannah Arendt, a cien años de su nacimiento, nos coloca frente a las peculiaridades de su forma de filosofar y sobre la luz que su persona proyecta tanto sobre la actividad del filósofo como del estado del mundo donde le fue necesario comprender y que aún no está lejos del nuestro (Hannah Arendt muere en 1975). Con la comprensión, pone el acento en la urgencia de la experiencia como móvil del pensamiento, no sólo filosófico sino en tanto que capacidad espiritual que condiciona al ser humano sin distinciones de ningún género, y que pese a los peligros en que cotidianamente se encuentra el pensamiento sigue siendo la posibilidad de orientarnos tanto en el espacio común del aparecer como en el espacio de lo más propio, lo íntimo que nos prepara para encontrar al mundo. La tarea de comprender, por otra parte, no puede quedar sólo en manos de los especialistas del pensamiento, como esperando en ellos la iluminación del porvenir. Comprender es una condición inherente a nuestra vida en el mundo, y sin ella y el ímpetu de la vida tal vez no desaparezca el mundo sino las individualidades y la espontaneidad con que aparecieron e hicieron de la Tierra un mundo.

Notas

1. Hannah Arendt, *Hombre en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 11.
2. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, por amor al mundo*, Valencia, Editions Alfons El Magnanim, 1993, p. 412. La *vita activa*, la condición de la vida práctica, de la acción de los seres humanos, es uno de los tópicos más importantes e innovadores en el pensamiento de Hannah Arendt, aunque también es cierto que ella ha tomado la expresión de la concepción griega de la política. Sin embargo, esta recurrencia no se entiende como un anhelo de volver al mundo griego, sino de recuperar, o recordar, el impulso que llevó a los griegos a pensar sobre el mundo y lo que en él sucede. *Cfr. La condición humana*, cap. I, Barcelona, Paidós, 1993, p. 25 y ss.

3. “Teoría política” y no “filosofía política”, como explica Hannah Arendt a Günter Gaus en la entrevista de 1964, no son lo mismo: hay una tensión entre la filosofía y la política, una tensión que no existe entre la filosofía y la naturaleza, “el filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!... yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con los ojos no enturbiados por la filosofía”. Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna” en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, p.18.

4. La tesis con que Hannah Arendt se doctoró bajo la dirección de Kart Jaspers en 1929, escrita originalmente en latín y luego en inglés para su publicación en los EUA, y en la que Arendt se plantea la naturaleza del anhelo en las criaturas que no son mortales, como lo consideraban los griegos, sino *natales*, “como se entiende en san Agustín”. Hay una versión en español: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

5. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1. XII, c. 20.

6. Cfr. *La condición humana*, *op. cit.*, cap VI.

7. Hannah Arendt, “Comprensión y política” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 371.

8. Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 17.

9. Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *op. cit.*, p. 29. La cursiva es de Hannah Arendt. Aunque el libro *Rabel Varnhagen, vida de una mujer judía* quedó terminado en 1933 no vio la luz pública sino hasta 1957, mientras que *Los orígenes del Totalitarismo* apareció en 1951.

10. *Ibid.*, p. 25.

11. Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *op. cit.*, p. 385.

12. Cuyos desarrollos posteriores estuvieron marcados por tres acontecimientos inaugurales: el descubrimiento de América, la invención del telescopio y la Reforma protestante. Cfr. Hannah Arendt, “La *vita activa* y la época moderna” en *La condición humana*, *op. cit.*

13. *Ibid.*, p. 291. De ahí la validez del llamado perspectivismo que impera en la edad que los eruditos llaman posmodernidad. Ese perspectivismo, presuntamente fundado en categorías de la tradición filosófica, está más lejos de responder a las necesidades del conocimiento que de demostrar que la desaparición del sentido común es mucho más cómoda para lograr la incomunicación.

14. Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *op. cit.*, p. 386.

15. Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 309.

16. Que, por otra parte, es la facultad portadora del “pensamiento ampliado” de Kant que consiste en colocarse en el lugar del otro con miras a comprender, y no a empatizar, la perspectiva que porta el juicio del otro: sólo en el concierto público de la razón es posible la comunicación y la comprensión entre los participantes en el diálogo.

17. La parte más privada, subjetiva, íntima de los participantes en la contienda, a través de la que cada uno se revela en su total humanidad. La voluntad es una facultad caprichosa que entabla una lucha en su interior entre quiero y no quiero (*nolle y velle*). Es, por tanto, la facultad de la libertad que, paradójicamente, se cancela al tomar una decisión.

18. Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C.E.C., 1984. Las cursivas son mías. Me limito aquí a citar la traducción de Ricardo Montoso y Fernando Vallespin y no la que apareció en 2001, a cargo de Fina Birules, porque esta última carece del apéndice que los traductores incluyeron con los apuntes que Arendt dejó sobre la facultad del juicio, el apartado que no concluyó debido a que fue sorprendida por la muerte en diciembre de 1975.

19. No es gratuito, en este sentido, que tanto en el lenguaje kantiano como en la comprensión común, la locura se entienda como la pérdida del sentido común, del juicio; la expresión común que dice “ha perdido el juicio” designa locura, sí, entendida como la incapacidad de compartir opiniones con alguien.

20. Hannah Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004. Hay otra versión en la edición de los *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 261-265.

21. Hannah Arendt, *La condición humana, op. cit.*, p. 223.

22. Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo, op. cit.*, p. 17.

23. *Ibid.*, p. 39. Palabras y actos son las dos facultades de la acción, la condición por la cual y sin la cual la esfera de la política es posible. Es la facultad de la *vita activa* cuya condición es la pluralidad.

24. “Ser humano *femini generis*”: ni un ser humano ni una judía sino un individuo condicionado por las circunstancias que su momento le imponía y exigía. Cfr. Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004, p. XVII.

25. Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 19.

26. Hannah Arendt, “El pensar” en *La vida del espíritu, op. cit.* el espacio del pensamiento no es sólo el espacio del recuerdo silencioso, donde las imágenes aparecen una sucediendo a la otra: son las palabras, las metáforas con las que es posible traer el pensamiento al mundo, las que posibilitan el diálogo entre el yo y el yo-mismo, el dos en uno que procura estar de acuerdo respecto a las opiniones que formula cada uno sobre un asunto en particular, a diferencia de la voluntad que opera mediante una lucha permanente: quiero y no-quiero son los dos enemigos siempre en disputa.

27. Cfr. *La condición humana, op. cit.*, p. 22.

28. Dicho sea de paso, según Hannah Arendt, en el pensamiento y la actitud de Lessing, la amistad ha sido considerada como el más elevado de los bienes entre los seres humanos. Cfr. Hannah Arendt, “Consideraciones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad, op. cit.*, pp. 13-41.

29. Recurrimos ahora a la *Ilíada* con los ánimos que la misma Hannah Arendt engrandece en sus opiniones respecto a la enseñanza de los clásicos: “Mirar al pasado en

busca de analogías para aplicarlas al presente constituye, en mi opinión, un error mitológico. Si uno no puede leer estos grandes libros con amor y con motivos puros, simplemente porque a uno le atrae la vida del espíritu —la vida del hombre—, no le harán ningún bien ni le reportarán ningún bien a sus estudiantes” (New York Times, 1 de abril de 1975, p. 31.) Citado por Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 410. Volver la mirada al mundo clásico no se orienta por un anhelo de instalación en ese mundo que indudablemente aparece a nuestro entendimiento y se encuentra en nuestras experiencias como parte de una historia que, aunque lejana, no podemos ignorar. Se pretende únicamente iluminar en torno a la concepción arendtiana de la política y el lugar que en ella tiene la comprensión.

30. En su naturaleza deiforme, los seres humanos no carecían de los atributos de las divinidades, por el contrario, eran fuerzas que se expresaban en cada uno de sus actos y decisiones.

31. En este sentido, pensamos, la política es para Aristóteles una *relación amistosa* basada en la personalidad, la libertad y la dignidad de los seres humanos, una relación en que es posible la felicidad en tanto que actividad, pues “la actividad, evidentemente, es algo que se produce, no algo como una posesión”.

32. Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 40. “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”.

Reseñas

Mauro Carbone, *Una deformazione senza precedente*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 184.

DAVIDE SCARSO
Universidad de Lisboa

Más de una vez, en sus últimos escritos, Merleau-Ponty apela a una nueva formulación del problema de la ontología. Él quiere que se preste atención a las señales de la nueva relación con el ser que marca nuestra época. Esas señales estarían presentes, no sólo en el pensamiento científico, sino también en la pintura y en la literatura. En *Una deformazione senza precedenti*, Mauro Carbone busca responder de manera frontal a esta exigencia. Prosigue así las investigaciones sobre los trazos de la nueva ontología instaurada por el fenomenólogo francés que ya había lanzado en *Ai confini dell'esprimibile* (Milán, 1990), *Il sensibile e l'eccedente* (Milán, 1996) y *Di alcuni motivi in Marcel Proust* (Milán, 1998).

La primera parte del ensayo está dedicada al estudio de algunos de los pasajes más significativos de *La Recherche* de Proust, reconstruyendo en particular el recorrido que conduce a Swann del descubrimiento de la memoria involuntaria a la revelación artística de las esencias. Carbone se empeña en restituir la concepción no-platónica de las ideas, cuyo esbozo, según Merleau-Ponty, es posible entrever en la obra proustiana. “¿No se tratará de una concepción general de las ideas?”, escribe el filósofo francés comentando —en aquel que será su último curso en el *Collège de France*— las páginas en que Swann vuelve a oír la *petite phrase* de la *Sonata* de Vinteuil. Y todavía “se habló de platonismo, pero estas ideas son sin Sol inteligible” (Merleau-Ponty, *Notes de Cours au Collège de France 1958-59 et 1960-61*, Paris, Gallimard, 1996, p. 193 e p. 194).

En su último curso, Merleau-Ponty retira de las páginas de *La Recherche* una noción que busca escapar a la oposición metafísica entre sensible e inteligible: la noción de *idea sensible*, o sea, de una idea que no es separable de su manifestación sensible. Las ideas sensibles son asumidas como tema central de la investigación de Carbone, cuyo desenvolvimiento pasa por una comparación entre Walter Benjamin y Merleau-Ponty en torno al tema de la memoria

involuntaria. Pero la atención de Carbone se centra sobre todo en las reflexiones que Merleau-Ponty y Gilles Deleuze dedicaron a la noción proustiana de “idea”, entendida en el sentido de “esencia”. En particular, busca poner en evidencia las profundas convergencias entre Merleau-Ponty y Deleuze. Carbone recuerda en qué medida Proust fue una referencia constante para el pensamiento de los dos, sin dejar de revelar las especificidades y los límites de las reflexiones de cada uno.

Es la música que sugiere en principio la existencia de las *ideas sensibles*. Sin embargo, y siempre a partir de una sugerencia de Merleau-Ponty, Carbone recurre también a la biología. Nos ofrece así una penetrante formulación de aquel que puede ser el valor ontológico —pero no por eso necesariamente metafísico— de la noción de especie. La especie animal puede muy bien ser interpretada como idea sensible, en cuanto idea que existe sólo en el darse de sus ejemplares.

En el capítulo central, Carbone pasa a confrontarse entonces con la tradición del platonismo y, paralelamente, con las reflexiones que Deleuze dedicó al concepto platónico de *eidós*. Mejor aún, centra su interés en el proyecto de inversión del platonismo que Deleuze retoma de Nietzsche, permitiendo la elaboración de una teoría no-platónica del reconocimiento. Para esto, Carbone cuestiona el estatuto ontológico de la deformación y de su relación con la forma, que se supone el lugar de *origen* o *modelo*.

Volviendo al análisis directo de las páginas de *La Recherche*, este libro muestra cómo, una vez más, Proust fue más lejos que cualquier otro al indicar la posibilidad de pensar —en los términos de Merleau-Ponty— un *reconocimiento sin semejanza*. Un reconocimiento que Carbone caracteriza como eidético, para condensarlo a seguir en la expresión “*Wesensschau* carnal”, o sea, de una esencia perceptible en conjunto y por medio de su propia deformación. En este punto, Carbone subraya algunas insuficiencias de la lectura que Deleuze dedica al tema de la intuición eidética.

Una vez iluminado el nudo que liga lo sensible a lo inteligible, y en la intención de acompañarlo más de cerca, el autor dirige su atención a la lectura que Merleau-Ponty hizo del psicoanálisis. En ese sentido, reconstruye con rigor las etapas que condujeron al filósofo francés a trazar el perfil de una filosofía del freudismo, muchas veces contra el propio Freud. La teoría psicoanalítica, que contribuye en la revelación del carácter creativo de la me-

moria, podría llevar a un terreno en que el recuerdo es indistinguible de la fantasía. La conservación de la deformación es un lugar donde el pasado no representa el *origen*, pero sí lo *originario*, tornándose, por lo tanto, pasado mítico e inmemorial.

La cuestión de la temporalidad de las ideas sensibles y el cuestionamiento de la dimensión de mito concluyen el ensayo, en un capítulo significativamente titulado: “¿Cómo reconocer aquello que no se conocía?”. La figura de *Mnemosyne*, divinidad griega de la memoria, es aquí convocada; teniendo en sí una peculiar amalgama de pasividad y creación, *Mnemosyne* será la facultad que torna posible el reconocimiento de una deformación de la cual no es dado ningún modelo, ninguna forma originaria, ningún *precedente*. Carbone —no dejando de observar en qué medida el pensamiento de Merleau-Ponty se mueve también en la dirección de un “empirismo trascendental”— muestra cómo las ideas sensibles, ideas a las que somos iniciados por nuestra propia experiencia sensible, llega a abrir una secuencia ininterrumpida de reapropiaciones y recomienzos, apenas en la medida en que fundan también, con el mismo gesto, un “tiempo mítico” que nunca dejará de estar de algún modo *presente*.

Traducido del portugués por *Eduardo Pellejero*

NB. Mauro Carbone, *Una deformazione senza precedente*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 184. Bajo la responsabilidad del Dr. Eduardo Gonzales Di Pierro, la traducción castellana del libro espera su publicación para 2007 en la colección Devenires Textos de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía Culturalista*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 2005, pp. 313.

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El problema de la cultura figura entre los principales intereses de la filosofía contemporánea. El desafío de un mundo globalizado y el énfasis actual en la pluralidad de culturas obligan a trazar mapas de ruta para el pensamiento y la acción en nuestros días. En ese sentido quizá sea cierto decir que Mario Teodoro Ramírez nunca se ha resignado a sólo ver en la filosofía una mera explicación de la realidad, sino que a lo largo de su pensamiento filosófico encontramos una permanente preocupación porque la filosofía vaya más allá, hacia un impacto efectivo sobre el mundo. La filosofía para Mario Teodoro Ramírez es transformación y ejercicio de creación permanente. Tal su visión de la filosofía, tal su visión sobre la cultura misma.

Filosofía culturalista no es un estudio de filosofía de la cultura si por ella se entiende una teoría o explicación sobre la cultura. Se trata de un ejercicio como aquel que Gaos denominaba una filosofía de la filosofía, proponiendo una reflexión sobre la tarea de la filosofía desde la cultura con miras a reposicionar el quehacer filosófico como parte de la trama cultural. De fuerte influencia de la tradición filosófica francesa de orientación fenomenológica y hermenéutica, así como atento lector del pensamiento de Gilles Deleuze, apuesta porque el pensamiento sea una conjunción problemática y desbordante entre la imaginación, la creación y el ejercicio de la razón.

El tema principal que recorre el libro es la relación entre filosofía y cultura, problema que Mario Teodoro Ramírez propone plantear en términos de una vinculación esencial y dinámica. La filosofía forma parte de la cultura, está inmersa, encarnada en la cultura misma y por ende está implicada en el devenir y la pluralidad de los acontecimientos culturales; por otra parte, la cultura encuentra en la filosofía un momento inmanente de reflexión sobre sí misma.

En esta obra Mario Teodoro vuelve a uno de sus primeros libros, *El quiasmo: un ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty* (Morelia, UMSNH, 1994) cuya apropiación

original del pensamiento del filósofo francés permanece presente en sus reflexiones, de modo que es posible pensar la relación entre filosofía y cultura como una implicación dialéctica cuyo eje dinámico es precisamente la figura de un “quiasmo”, una filosofía para la cultura es siempre una filosofía *en* la cultura y *desde* la cultura y una cultura en movimiento que adquiere gracias a la filosofía una reflexión que no se separa de ella misma y proyecta una dimensión crítica de sí misma. La cultura auténtica reconoce en la filosofía un momento coyuntural, fundamental, donde desde sí misma realiza la reflexión y la crítica que permite el movimiento y la pluralidad haciendo posible que la cultura sea siempre una experiencia viva y creativa.

La cultura y la filosofía para Mario Teodoro Ramírez no deben pensarse como espacios o experiencias separadas sino como momentos de una misma dinámica que va de la filosofía a la cultura y de la cultura a la filosofía con consecuencias transformadoras para ambas. La filosofía no deja de ser un saber universal y neutro, sino implicado en su condición de proyecto cultural, y la cultura adquiere, gracias a la filosofía, la chispa de la creatividad, la imaginación y la racionalidad como integración de su auténtico sentido.

La obra está dividida en cuatro capítulos. El primero intitulado “De la filosofía a la cultura” es el manifiesto hacia una filosofía culturalista, un pensamiento que asume un programa fuerte de reflexión sobre la cultura, destacando sus compromisos ontológicos, lo que para el ser mismo de la filosofía supone que aquello por lo que pregunta, la cultura, sea el horizonte mismo que la hace posible. Se trata de pensar la reflexión filosófica no como separada y pretendidamente pura respecto de la multiplicidad de manifestaciones culturales y sus problemas. Es necesario para Mario Teodoro Ramírez que la filosofía asuma como parte de su propio ser un carácter eminentemente cultural e histórico. El filosofar culturalista sigue siendo filosofía en el sentido fuerte, con derivaciones y planteamientos ontológicos pero asumiendo esta ontología como parte del horizonte de la cultura.

En buena medida, la propuesta de Mario Teodoro Ramírez forma parte del giro ontológico derivado de la hermenéutica filosófica de Gadamer que, frente a la aproximación epistemológica u objetivista hacia el acontecer humano, hace del conocimiento objetivo una actitud derivada de una experiencia más primordial que es la comprensión, situada históricamente y como el momento de apertura misma del mundo. La reflexión filosófica sobre la cultura forma parte de una experiencia ontológica fundamental que toma como horizonte de comprensión a la cultura desde donde se realiza el acontecimiento del pensar.

El segundo capítulo es una elucidación del concepto de cultura donde propone pensar el horizonte ontológico de lo que es la cultura como espacio de auto-creación permanente de la realidad humana.

El último apartado de su segundo capítulo denominado un “concepto semiótico-hermenéutico de cultura” esboza una teoría o aproximación a la noción de símbolo como el evento de significación fundamental que constituye lo propio de la cultura: su carácter permanentemente creativo, abierto a múltiples interpretaciones y a ser siempre acontecimiento. Desafortunadamente se trata de un apartado muy breve del que uno esperaría una consideración más amplia, pero lo interesante es que traza el mapa de una investigación que ofrece interesantes perspectivas: más allá de la hermenéutica y de la semiótica (o mejor dicho semiología) es conveniente una aproximación simbólica de la cultura basándose en el mapa que el propio Mario Teodoro Ramírez expone en este capítulo caracterizando al símbolo como experiencia de sentido y acontecimiento. En realidad creo que su noción de Símbolo encuentra sus raíces más en Merleau-Ponty y Deleuze que en otros pensadores que han hablado sobre el problema del símbolo en la filosofía contemporánea, por lo que creo que no sólo resulta especialmente vigente su propuesta sino que va más allá de lo que aporta la hermenéutica de Ricoeur o Gadamer a este respecto.

De hecho, en un verdadero acierto, Mario Teodoro Ramírez llega a afirmar que “la hermenéutica contemporánea ha insistido tanto en la lingüisticidad de la comprensión al grado de hacernos olvidar la fuente vital irrenunciable, el componente emocional irreductible de todo verdadero comprender y toda relación interhumana concreta”. (p. 262) Una teoría de la cultura que tenga como su seno una idea del símbolo que es expresión y acontecimiento, que es encarnación de sentido en la manifestación sensible pero abierta a lo universal, lo mismo que excedencia de toda expectativa y por ende irreductible a una determinación unívoca de su significación, supera el paradigma semiológico y hermenéutico en una vuelta a la consideración de lo afectivo de la experiencia concreta y sensible. Vinculándose con algunos de los precursores de la filosofía de la cultura, como Herder, Mario Teodoro Ramírez encuentra en la afectividad el posible fundamento para un humanismo universal (Cfr. p. 263).

El tercer capítulo se refiere al tema del pluralismo cultural y junto con el último capítulo destinado al universalismo cultural es abordado con lucidez el problema del reto de pensar la universalidad de ciertos valores culturales en que sostengan o se sostengan en la diferencia y pluralidad de culturas. En estos capítulos hace una

precisa y amena revisión de dos figuras fundamentales para la reflexión filosófica sobre la cultura: Herder e Isaiah Berlin. Es especialmente importante además la valoración crítica que hace Mario Teodoro Ramírez del pensamiento de Cornelius Castoriadis

Mario Teodoro Ramírez propone pensar el universalismo cultural en términos de un universalismo de la experiencia, o fenomenológico, que siempre con base en la dimensión originaria del mundo de la vida, intersubjetivo, histórico y propio, se mantiene apartado de teorías y abordajes abstractos. Este nuevo universalismo del que habla Mario Teodoro Ramírez va más allá del universalismo eurocéntrico clamando por una interculturalidad horizontal que, sostenida en la diferencia, comparta ciertos valores que hagan posible la realización efectiva de la diferencia. Se trata pues de un universalismo pluralista, multicultural, puesto que encuentra en la diferencia la expresión más excelsa de lo humano-universal, que se fundamenta no en imperativos formales sino en las dimensiones concretas, afectivas, prácticas.

En el último apartado de su libro, propone un cosmopolitismo intercultural que supere las culturas cerradas en sus tradiciones y valores hacia una actitud de disposición de aprender y valorar elementos de las otras culturas de modo que cada cultura sea un universo abierto, inacabado e inacabable. El cosmopolitismo promueve el horizonte para el orden de los agenciamientos múltiples, de diversas apropiaciones y proyecciones expresivas.

Esta interculturalidad debe ser promovida desde abajo, en un permanente proceso dinámico, sólo así es posible combatir al cosmopolitismo abstracto, ideológico y superficial. El cosmopolitismo cultural que plantea Mario Teodoro Ramírez es una apuesta al riesgo y a la oportunidad de transformarse, de entrar en devenir con las otras culturas, e incluso, de hacer posibles otras nuevas.

El talante culturalista de la filosofía sitúa la tarea del pensamiento no como mando o dirección basado en fórmulas prediseñadas sino que se esfuerza porque nos mantengamos siempre atentos al vasto mundo de la experiencia, como señala él mismo al final de su obra, la filosofía ha de estar “siempre abierta a volver a tomar impulso en el asombro, el desafío que le significa buscar comprender e interpretar las múltiples posibilidades innovadoras que constantemente están diseñando los diversos movimientos sociales, culturales y políticos en su devenir más cotidiano. Que respecto a esto, respecto a la creatividad de la praxis humana, no haya nunca interpretación concluyente ni palabra final” (p. 313).

Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, ed. Siglo XXI-CREFAL, 2006, pp. 176.

PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ

Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos
en América Latina y el Caribe (Crefal)

Enrique Dussel nos presenta en este nuevo libro *20 tesis de política* que cada una de sus propuestas avanza de lo simple a lo complejo. Las tesis se encuentran organizadas en dos bloques: describen a grandes rasgos el orden político vigente y plantean la experiencia de su deconstrucción.

Ubicada dentro del proyecto filosófico de Dussel la presente obra insiste en la demarcación que viene dada por las culturas y el pensamiento latinoamericanos. La autenticidad de la reflexión queda así circunscrita al ocuparse del mundo particular que nos rodea. El autor establece el puente que transita de reconocer problemas propios en los modos pensar y actuar hasta la liberación de los supuestos eurocéntricos y norteamericanos para resolver por nuestra cuenta dichos problemas.

Buena parte de las tesis que ahora nos presenta el autor desarrollan su idea de la política ya expuesta en su voluminosa obra *Hacia una filosofía política crítica* (Desclée, España, 2001); las tesis son atravesadas por la binariedad semántica del poder: a) El poder político se fetichiza cuando es usado a favor de la minoría, y b) El poder político funciona en beneficio de la mayoría cuando es obediencial. Dussel deconstruye el concepto de poder para impulsar una nueva teoría del poder político que es elucidada por un cuidadoso análisis dialéctico. El autor solicita alejarnos del poder como dominación y nos propone una idea de poder político asumida como el consenso de las voluntades individuales orientadas hacia un bien común.

El poder político según Dussel no se toma, siempre lo tiene la comunidad buscando formas de realizarlo más allá de las instituciones, los partidos y los gobernantes. En esta nueva teoría política la comunidad debe estructurar con su participación el movimiento dialéctico del poder entre la *potentia* (reconocer inicialmente ese poder) y la *potestas* (buscar la forma de hacerlo válido). Hay que arribar, siguiendo a nuestro autor, a una síntesis del poder asimilado como

hiperpotentia: el poder como soberanía y autoridad del pueblo. Se trata de un poder ciudadano que se reconoce como tal y es llevado al ámbito de su práctica: sea para transformar las instituciones burocratizadas que pierden de vista la funcionalidad, sea para cambiar leyes constitucionales que no responden a las necesidades fundamentales de los ciudadanos, o incluso sea para decidir quién y por cuánto tiempo puede ser el gobernante más adecuado.

Una vez que la comunidad está en el canal del poder lo delega de forma obediencial, es decir, a quien la comunidad favorezca para mandar, ese elegido debe mandar obedeciendo a la misma comunidad. Desde las consignas del actual presidente boliviano o del portavoz del movimiento zapatista se podría visualizar el poder desenvolviéndose “desde abajo” en favor de la comunidad. Al llevar a cabo esta manera de desplegar el poder, conforme a las *20 tesis de política*, estaríamos ante la posibilidad de formas distintas de concebir el mundo en su esfera material (formas ecológicas, económicas y culturales) y su esfera formal (legitimidad democrática, factibilidad y gobernabilidad).

Esta teoría no corresponde al momento político de la modernidad sellada por el colonialismo en Latinoamérica sino a la situación política del momento presente y los venideros. Responde a una sociedad entendida como “pluriversal y transmoderna”. Se trata, en términos de Dussel, de una teoría que va dirigida a un nuevo orden denominado *civilización transcapitalista*. Atraviesa en todas sus esferas a la modernidad occidental tratando de superar tanto al socialismo real como al liberalismo.

Ante todo representarse esta transformación, llámese revolución, reforma o rebelión, para Dussel equivale a defender la praxis de la libertad. Transformar la concepción de la política en Latinoamérica y por supuesto su modo de ejercerla personifica un imperativo de nuestro tiempo. En *20 tesis de política* se actualiza el tono categórico de la ética kantiana para la paz perpetua en el orbe. Pero además se aboga por su diversidad cultural y su conservación vital. Esta sería una vía para acercarnos a una honesta “pretensión crítico-política de justicia”.

En principio el autor dirige las 20 tesis de su reciente obra a los jóvenes. Pero para deleite de todo tipo de pasiones filológicas recurre con frecuencia a los significados originarios de las palabras usadas históricamente en el campo de la política. Con ello reivindica el uso adecuado de los términos, su proceso de resignificación y nos advierte que al igual que los políticos también con algunos de ellos el lenguaje corre el infortunio de la corrupción.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VII, No. 14, JULIO 2006

RESÚMENES – ABSTRACTS

Traducción al inglés de MC Juan Ignacio González Fernández

CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Cultura, sueño y realidad. Una charla con Eugenio Trías

En una charla disparada por la leyenda de un melocotón, Eugenio Trías nos habla de su concepción de cultura, su relación con la ciudad y el papel o lugar del sueño en todo esto. El encuentro de temáticas viene dado por dos de las más importantes influencias del filósofo español: Platón y Freud. Una plática bastante informal que busca abrir apetito para adentrarse en la obra de este fascinante pensador.

Culture, dream and reality. A talk with Eugenio Trías.

In a talk aroused from a legend about a peach, Eugenio Trías tell us about his concept of culture, his relation to the city and the role or place of dream in all this. The thematic confrontation is given by two of the most important influences on the Spanish philosopher: Plato and Freud. A very informal talk that tries to give an appetite to deepen into the work of this fascinating thinker.

HARRY P. REEDER

Intención signitiva y textura semántica

El artículo ofrece una descripción fenomenológica eidética de la experiencia de buscar una palabra, una frase o una metáfora. Introduce el término de “textura semántica” para referirse al trato activo, vivo, con los significados que tiene lugar (en su mayor parte) a través del lenguaje. Las características ontológicas y epistemológicas que se manejan en él incluyen: anticipación,

rememoración, pre-tener, cumplimiento, textura semántica, conceptos, creatividad y región semántica. El ensayo intenta justificar algunas ideas de fenomenólogos tanto trascendentales como hermenéuticos, especialmente de Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas y Ricoeur.

Signitive intension and semantic texture

An eidetic phenomenological account of the experience of looking for a word, phrase, or metaphor. Introduces the term 'semantic texture' to refer to the active, living engagement with meanings that takes place (largely) through language. Ontological and epistemological features examined include: anticipation, remembrance, fore-having, fulfillment, semantic texture, concepts, creativity, and semantic region. Attempts to justify some of the insights of both transcendental and hermeneutic phenomenologists, especially Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas, and Ricoeur.

JAIME VIEYRA GARCÍA

El problema del ser del mexicano

En el artículo se reconstruyen los antecedentes y el sentido de la pregunta por el "ser del mexicano" en la filosofía de Emilio Uranga. Este sentido no es transparente ni obvio, debido a que en la pregunta se cruzaban intereses filosóficos heterogéneos: por una parte, el esfuerzo por determinar el modo de ser propiamente humano (en la línea de la ontología fundamental de Heidegger) y, por otra, el intento de auto-interpretación radical de la cultura mexicana. La pregunta por el ser del mexicano era el camino seguido por Uranga para alcanzar un concepto de humanidad, asumiendo la facticidad histórica pero sin encerrarse en el nacionalismo. Este escrito da cuenta de las discusiones y malentendidos suscitados por ese singular e irreplicable camino de pensamiento.

The problem of being in the Mexican

The background and sense of the question about "the being in the Mexican" within the philosophy of Emilio Uranga are here reconstructed. This sense is neither transparent nor obvious because of the heterogeneous philosophical

interests on the question: on the one hand, the effort to define the way of being properly a human (on the basis of the ontology of Heidegger) and, on the other hand, the attempt of making a radical self interpretation of the Mexican culture. The question of being in the Mexican was the path leading to the concept of humanity that Uranga followed assuming the historical facticity without any nationalistic commitment. This article presents the discussions and misunderstandings aroused by that singular and unrepeatable path of thought.

OLGA POMBO

Palabra, pecado y redención: el lugar del padre en la lengua madre

El Psicoanálisis puede ser leído como una inmensa meditación sobre la naturaleza del lenguaje. Aquél es pensado como una reconstrucción de los mitos privados del paciente, la práctica analítica sería el desciframiento de significantes. Esa producción significativa remitiría a una pluralidad de locuciones que sólo la lengua materna permite decir. De tal forma que en el reflejo de la unidad del espíritu humano y la traducción de la multiplicidad de sus operaciones, la lengua universal es siempre pensada como una, única, perfectamente regular, susceptible de permitir el conocimiento adecuado y la comunicación plena de los hombres entre sí, de estos con el mundo, y, así, de reconducir al hombre a la situación ideal y mítica anterior a Babel.

Sin embargo, la opinión de la autora, es que el traducir es traicionar. No obstante, es también encontrar la palabra cierta, adecuada, feliz. Y una vez encontrada, funciona como una llama que inunda la oscuridad cerrada de la página. La letra en negro sobre la página en blanco es la imagen invertida de nuestra condición de seres que arrastran el drama de Babel pero que no se olvidan de la esperanza de la Lengua Adámica. Los mitos constituyen un ejemplo paradigmático del juego de luz/sombra que se expresa en el Psicoanálisis, en el Arte, en la Ciencia y en la Filosofía. Sin embargo, no vivimos sin esperanza, más allá de todos los equívocos, obscuridades y sombras, somos capaces de reconocer la voluntad de luz que anima nuestra vida, nuestro arte, nuestra filosofía, nuestra ciencia (y también nuestro psicoanálisis) desde su antiquísimo enraizamiento mítico.

Word, sin and redemption: the place of the father in the mother tongue

Psychoanalysis may be read as an immense meditation on the nature of language, in which the former is thought as reconstructing the private myths of the patient, and the analytical practice may play the role of decoding the significant. This production of significant would refer to a plurality of phrases that only the mother tongue permits to express. Hence, upon reflecting on both the unity of the human soul and the translation of the multiplicity of their operations, the universal tongue is always thought as one, unique, perfectly regular, capable of granting an appropriate knowledge and a full communication between men, between these and the world, and thus, capable of taking them to the idealistic and mythical situation before Babel.

In the opinion of the author however, the act of translating involves a betrayal. But, it also involves finding the right, adequate and happy word. And once found it, it works as the flame that inundates the hermetic darkness of the page. The black print on the white page is the reversed image of our condition as bearers of the drama of Babel without forgetting the hope in the Adamic Tongue. Myths constitute a paradigmatic example of the interplay between light and shadow expressed in Psychoanalysis, Art, Science and Philosophy. We do not live without hope though, further away from every error, obscurity and shadow, we are capable of recognizing the will of light that encourages our life, our art, our philosophy, our science (and our psychoanalysis too) since its old mythical beginnings.

GLORIA CÁCERES CENTENO

La escritura y el discurso del mito en la cultura

En este texto se aborda la relación del mito y la escritura, haciendo un análisis comparativo entre dos formas de escritura, y su correlato cultural, para mostrar cómo desde los mitos de origen se van gestando los fundamentos que dan pie al desarrollo de dos proyectos civilizatorios: el occidental y el mesoamericano. En la primera parte se hace una crítica a la concepción evolucionista de la escritura, lo que Roland Barthes ha dado en llamar *alfabeto-centrismo*. En seguida, se retoma la propuesta del mismo autor para analizar dos formas de

escritura, una dura y agresiva y otra suave o acariciadora, y cómo estas formas van inscribiendo y al mismo tiempo prescribiendo su propia historia. El tercer apartado conforma el aparato crítico desde el cual se concibe el mito, considerado no como un reducto del pasado superado por la filosofía, sino como una reflexión, concibiéndolo en su dimensión discursiva cargada de símbolos, y asumiéndolo como acontecimiento de sentido para el mundo contemporáneo, plagado de imágenes míticas. Finalmente se analizan dos mitos de creación del ser humano, como modelos ejemplares que dan fundamento a estos dos procesos civilizatorios: el mito adánico y el de la primera creación humana entre los antiguos nahuas. Para terminar, se analizan los procesos culturales que se desarrollan a partir de ambas concepciones basadas en la simbólica del mal y la simbólica de la dualidad.

Writing and the discourse of myth in culture

The relation between myth and writing through a comparative analysis between two writing forms and their cultural correlation is addressed in order to show how the seeds of the development of the Western and the Middle American civilizing projects were sowed from the myths about the origin. The text begins presenting a critique of the evolutionist concept of writing, which Roland Barthes calls *alphabetocentrism*. Then, the proposal of this same author is retaken in order to examine two writing forms, one hard and aggressive, the other one soft and gently, and how they inscribe and prescribe their own history at the same time. The third section of the text conforms the critical structure from which the myth is conceived, not as a stronghold from the past overcome by philosophy, but as a reflection that is considered in its own discursive dimension, loaded with symbols, and assumed as a significant event for the contemporary world, full of mythical images. Furthermore, two myths of human creation that are considered as foundational models of two civilizing processes are examined: the Adamic myth and the myth of the first human creation among the ancient nahuas. Finally, the corresponding cultural processes arising from both conceptions based on the symbology of evil and the symbology of duality are analysed.

ROSARIO HERRERA GUIDO

¿Técnica o poética del psicoanálisis? (A 150 años del nacimiento de Sigmund Freud)

En este ensayo propongo mostrar que, de acuerdo con Freud, Lacan y Heidegger, no existe propiamente una técnica del psicoanálisis sino una poética, considerando que, originalmente, las raíces etimológicas de las palabras *poíesis* y *tekne* significaban lo mismo: creación y producción. En este texto agrego el significado de invención, con el objeto de proponer una (po)ética del psicoanálisis que permita promover una ética del deseo que abra la dimensión estética de la creación. Sólo desde una *poíesis* se puede decir lo que no se ha dicho, y hacer un nuevo ser que no había, más allá del método y la técnica. Porque en el límite entre el decir y el no decir, emerge un nuevo objeto como creación de realidad, invención e innovación.

Psychoanalysis: Technique or Poetics? (150 years after the birth of Sigmund Freud)

In this paper I propound to show that, according to Freud, Lacan and Heidegger, there is not, properly speaking, a technique of psychoanalysis but a poetics, taking into account that, originally, the etymological roots of the words *poíesis* and *tekne* meant the same: creation and production. I add the meaning of invention to these former meanings, in order to suggest a poet(h)ics of psychoanalysis that may develop an ethics of wish that, in turn, may open the aesthetic dimension of creation. It is only from a *poíesis* that what has not been said may be said, and a new being that did not exist may be made, beyond method and technique. At the frontier between saying and not saying, a new object emerges, like a creation of reality, invention and innovation.

RUI PEREIRA

Emmanuel Lévinas: “ciencia ininterrumpida”, razón y escepticismo

La ciencia es parte del discurso general de la “comprensión del Ser” a semejanza de la filosofía, que es sabiduría de la presencia. La verdad filosófico-científica es, por lo tanto, la verdad del Ser, la verdad de la esencia que se expone en la evidencia, es la concreción de una subjetividad productora pensada como intencionalidad tematizante y libertad del espíritu. De tal forma que la ciencia es siempre ideología y apunta a la dominación en nombre de la verdad. La Razón es un instrumento del conocimiento que articula el acontecimiento del Ser en su exposición temática o en su darse en tanto esto o aquello en el saber. Sin embargo, ¿la ciencia es conciente de que su pretendida objetividad no puede estar sustraída a toda parcialidad? La conclusión del autor es que es necesario que la ciencia esté atenta a la verdad, pero también, igualmente, a la justicia.

Emmanuel Lévinas: “science uninterrupted”, reason and skepticism

Science is part of the general discourse about the “comprehension of Being” like philosophy, that is a wisdom of presence. The scientific and philosophical truth is, therefore, the truth of Being, the truth of an essence exposed in the evidence, it is the setting of a productive subjectivity that is thought as a thematized intentionality and freed of spirit. Hence, science is always an ideology pointing to the domination in the name of truth. Reason is an instrument of knowledge that articulates the event of Being in its thematized exposition or submission while this and that in knowledge. But, is science aware of the fact that its supposed objectivity cannot be avoided in every partiality? The author remarks his conclusion on the need that science should pay attention to the truth, but also, in the same way, to justice.

JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Kurt Gödel y el Teorema de Incompletud

El propósito de este artículo es ofrecer una breve introducción a la obra de Kurt Gödel, y especialmente, a su Teorema de Incompletud. Se presenta una explicación general de este Teorema y sus consecuencias para la concepción formalista de las matemáticas y se le compara con una versión de la paradoja de Richard. Se describen muy brevemente así mismo otros de sus trabajos su teoría de universo rotatorio.

Kurt Gödel and the Incompleteness Theorem

The purpose of this paper is to provide a brief introduction to the work of Kurt Gödel, and especially to his Incompleteness Theorem. A general explanation of this Theorem, its significance for the formalist view of mathematics and a comparison to a version of the Richard Paradox are presented. Two other of his most important works are here briefly sketched, such as his Completeness Theorem on first order logic and his theory of the rotating universe.

MARINA LÓPEZ

Hannah Arendt, a cien años

En el primer centenario del nacimiento de Hannah Arendt, podríamos aventurarnos en la búsqueda del camino por el que comenzar a hablar de la claridad que su vida y su obra han aportado a la historia del pensamiento filosófico, por lo que el trabajo que uno puede intentar aquí no es de un carácter meramente biográfico, pues una tarea de esa naturaleza requiere del tiempo y del espacio que conocer y dar cuenta de toda una vida necesita el biógrafo. El interés de este escrito es, en este sentido, destacar tanto la relevancia del primer centenario del nacimiento de Hannah Arendt, como el carácter de su actitud filosófica anclada en una cercanía y apego al mundo, aún en los tiempos más sombríos, cuya importancia rebasa las consideraciones de la filósofa en torno a los acontecimientos políticos del siglo XX en las tareas que ella misma destacó para la filosofía.

Hanna Arendt, after one hundred years

In the first centenary of Hannah Arendt's birth, we could venture in the search of the path by which we can begin to talk about the clarity that her life and work have contributed to the history of philosophical thought. The work that one would attempt to do here is therefore, not merely biographic, since a work of that magnitude requires the time and space a biographer needs to know and account for an entire life. The interest in this paper is merely to highlight both the relevance of the first centenary of Hannah Arendt's birth as well as the character of her philosophical attitude, anchored in a closely attachment to the world even in the darkest times, whose importance goes beyond the philosophical considerations around the political events of the 20th century in the same tasks that she highlighted for philosophy.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VII, No. 14, JULIO 2006

COLABORADORES

CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Realizó estudios de licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la UMSNH. Ha escrito artículos en la revista *Sentidos* de dicha facultad, así como en el suplemento *Acento* del periódico La Voz de Michoacán. Actualmente colabora como auxiliar de edición de la revista *Devenires* de Facultad de Filosofía de la UMSNH.

EUGENIO TRÍAS

Filósofo español nacido en Barcelona en 1942. Se licenció con una tesis de licenciatura sobre Platón (“Alma y Bien en Platón”) y se doctoró con un trabajo sobre Hegel que posteriormente publicó con el título de *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Cursó estudios en Barcelona, Pamplona, Madrid, Bonn y Colonia. Fue durante diecisiete años profesor y catedrático de “Estética y Composición” en la Escuela Superior de Arquitectura y es, actualmente, catedrático de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona donde también dirige el programa de doctorado en humanidades.

Dentro de los galardones recibidos destaca en 1974 el premio ‘Nueva Crítica’ por su libro *Drama e identidad*; en 1975 *El artista y la ciudad* es galardonado con el premio Anagrama de Ensayo; en 1983 recibe el Premio Nacional de Ensayo por *Lo bello y lo siniestro*; en 1995 obtiene el Premio Ciutat de Barcelona por *La edad del espíritu* y en ese mismo año se hace acreedor al XIII Premio Internacional Friedrich Nietzsche por su labor filosófica. Así mismo, en Junio del 2000 la Universidad Autónoma de Santo Domingo (República Dominicana) le concede el título Doctor *Honoris Causa*.

Tiene publicados más de veinticinco libros, dentro de los cuales cabe destacar *La filosofía y su sombra*, *Filosofía y carnaval*, *Teoría de las ideologías*, *Metodología del pensamiento mágico*, *Drama e identidad*, *El artista y la ciudad*, *Meditación sobre el*

poder, La memoria perdida de las cosas, Tratado de la pasión, El lenguaje del perdón, Lo bello y lo siniestro, Filosofía del futuro, Los límites del mundo, La aventura filosófica, Lógica del límite, El cansancio de occidente (conversación con Rafael Argullol), La edad del espíritu, Pensar la religión, Vértigo y pasión, La razón fronteriza, Ciudad sobre ciudad y El árbol de la vida.

HARRY PAUL REEDER

Profesor e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Texas en Arlington. Su experiencia docente abarca su desempeño en diversas universidades y centros de estudios fenomenológicos como el Centro de Investigación Avanzada en Fenomenología, la Universidad de Alberta y la Universidad de Guelph, por mencionar algunas. Ha publicado numerosos libros e infinidad de artículos especializados en fenomenología, hermenéutica y epistemología entre los que podemos anotar *The Work of Felix Kaufmann (La obra de Felix Kaufmann)*, Current Continental Research Series, no. 220, N.Y.: University Press of America y el Centro de Investigación Avanzada de Fenomenología, 1991; *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology (La teoría y práctica de la fenomenología de Husserl)*, N.Y.: University Press of America, 1986 y *Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein (Lenguaje y experiencia: descripciones del lenguaje vivo en Husserl y Wittgenstein)*, Current Continental Research, No. 301, N.Y.: University Press of America, 1984; y entre sus artículos "Signitive Intention and Semantic Texture" (Intención signitiva y textura semántica), *Husserl Studies* 20, no. 3(2004), del que aquí presentamos una versión en español; "Husserl and Wittgenstein on the 'Mental Picture Theory of Meaning'" (Husserl y Wittgenstein sobre la 'imagen mental de la teoría del significado'), *Human Studies*, vol. 3 (1980), pp. 157-167. Traducido al chino por Wang Tang Jia, y publicado en *Huizhou Social Sciences*, 1996; y "Repuesta fenomenológica al relativismo cultural en un mundo globalizado", *Revista de Filosofía Paradigmas*, Enero 2005. También ha colaborado con artículos en distintos diccionarios y enciclopedias como "Felix Kaufmann" (en polaco), en *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Vol. V, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004; "Ludwig Wittgenstein", en Lester Embree, et. al., (comps.), *The Encyclopedia of Phenomenology, (Enciclopedia de fenomenología)*, Contributions to Phenomenology

(Contribuciones a la fenomenología), Vol. 18, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997 y en prensa “Felix Kaufmann (1895-1949)”, en *Dictionary of Modern American Philosophers, 1860-1960*, (*Diccionario de filósofos modernos americanos, 1860-1960*), Thommes Press.

ESTEBAN IGNACIO MARÍN ÁVILA

Nacido en México DF, en 1982, radicó de 1986 a 2000 en la ciudad de Morelia. Cursó la carrera de Filosofía y parte de la carrera de Letras Hispánicas en la UNAM. Colaborador en libros de texto para secundaria y preparatoria. Ha publicado cuentos en diversas revistas nacionales. Actualmente trabaja en una tesis de licenciatura sobre la filosofía genética y generativa de Husserl, así como en la traducción de un libro intitulado *Introduction to Phenomenology*, del autor Robert Sokolowski.

JAIME VIEYRA GARCÍA

Profesor e investigador de la facultad de filosofía de la Universidad Michoacana. Licenciado en filosofía y maestro en filosofía de la cultura por la misma facultad. Ha participado en múltiples eventos académicos y ha colaborado en diversas publicaciones sobre temas de filosofía contemporánea, filosofía de la cultura y filosofía mexicana. Entre sus publicaciones se encuentran: “El sentido griego de la cultura (desde Nietzsche)” en VVAA, *Filosofía de la cultura*, UMSNH; “Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México” en Rempel (coord.), *Lo propio y lo ajeno*, IIZ-Plaza y Valdés, 1996; “El mestizaje mexicano: drama, utopía y accidente” en Ramírez M.T. (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, UMSNH-Plaza y Valdez, 1997; “El enigma del juego” en Ramírez M. T. (Coord.), *Variaciones sobre arte estética y cultura*, UMSNH-Plaza y Valdez, 2000.

OLGA MARIA POMBO MARTINS

Profesora auxiliar del *Departamento de Educación de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Lisboa* desde 1998 y coordinadora científica del *Centro de Filosofía de las Ciencias de la Universidade de Lisboa* desde 2002. Maestra en Filosofía Moderna por la *Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nueva*

de Lisboa con una tesis intitulada *Leibniz e o Problema de uma Língua Universal*, y doctorada en Historia y Filosofía de la Educación por la *Facultad de Ciencias de la Universidad de Lisboa* con una tesis *Unidade da Ciência e Configuração Disciplinar dos Saberes* (1998), ha publicado (entre otros): *Leibniz and the Problem of a Universal Language* (Münster: Nodus Publikationen, 1987), “*Comparative Lines between Leibniz’s Theory of Language and Spinoza’s Reflexions on Language Themes*” (Studia Spinozana, Königshausen & Neumann, vol. 6, 1990), *The Place of the Dissertatio De Stylo Philosophico Nizolii in the Leibnizian Praise of the German Language* (en Mirko Tavoni (org.), Italia ed Europa nella Linguistica del Rinascimento, Franco Cosimo Panini Editore, 1996), *La Théorie Leibnizienne de la Pensée Aveugle en tant que Perspective sur quelques-unes des Apories Linguistiques de la Modernité* (Cahiers Ferdinand Saussure, n° 51, 1998), *A Escola, a Recta e o Círculo* (Lisboa: Relógio d’Agua, 2002), *Interdisciplinaridade: Ambições e Limites* (Lisboa: Relógio d’Agua, 2004) y *Enciclopédia e Hipertexto*, co-editado con António Guerreiro y António Franco Alexandre (Lisboa: Editora Duarte Reis, 2006). Página personal: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/>

EDUARDO PELLEJERO

Becario de la *Fundación para la Ciencia y la Tecnología del Ministerio de Educación de Portugal* e investigador de la *Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa*, donde ha realizado su tesis de doctorado en torno a la obra de Gilles Deleuze. Forma parte, asimismo, del consejo de redacción de la revista de filosofía y ciencias del hombre *Conceito*. Actualmente trabaja sobre el concepto de ficción en el ámbito de un proyecto de pos-doctorado. Contacto: acadela@sapo.pt

GLORIA CÁCERES CENTENO

Licenciada en Diseño Industrial por la UNAM (1980), realizó estudios de Antropología Social en el Colegio de Michoacán (1983-1985) y postulante al título de maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía de la UMSNH, ha participado en varios cursos y Seminarios dentro y fuera del país entre los que destacan: *1º Encuentro de Promotores Culturales del Pacífico Sur* por CONACULTA y la Dirección General de Culturas Populares; *VIII Curso de Capacitación en Artesanías y Arte Popular* en Madrid, España organizado por la O.E.A.-Ministerio de Industria y Energía del gobierno español; *XI Curso In-*

teramericano de Diseño Artesanal en Santiago de Chile por la O.E.A.-CIDAP; y el *II Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena* CISEI-Takiwasi, en Tarapoto, Perú.

Ha impartido conferencias y colaborado en investigaciones sobre diversos temas de arte popular en la UMSNH y en la Universidad Vasco de Quiroga, y en foros nacionales como el Congreso Nacional de Artesanías y Arte Popular, CONACULTA, el 2º Encuentro Nacional de Historia del Arte y 1er. Congreso Estatal de Cultura en Michoacán. Entre sus publicaciones podemos mencionar las siguientes: *El mueble Artesanal en México*, en colaboración con Hugo Salas, FONART/FONAPAS; “Cerámica Popular Mexicana” en *Artesanías de América*, Revista del CIDAP, y diversos artículos en *Ukata*, Revista de Arte Popular Michoacano de Casa de las Artesanías. Ha impartido cursos sobre cultura, arte popular y arte azteca en la UNAM, en la Universidad Vasco de Quiroga, en la UMSNH, y la Universidad de Morelia, asimismo se ha desempeñado como capacitadora y asesora en proyectos de desarrollo artesanal en FONART y Casa de las Artesanías del Gobierno de Michoacán.

ROSARIO HERRERA GUIDO

Licenciada en Filosofía (UMSNH, México). Maestra en Psicología (UAQ, México). Doctora en Filosofía (UNED, España). Doctora en Psicoanálisis (CIEP, México). Profesora e Investigadora de la Facultad de Filosofía, UMSNH. Autora, compiladora y coautora de varios libros y más de cien ensayos de investigación y divulgación, como: *Freud y la música*, Morelia, UMSNH, 1981. Rosario Herrera (Comp.), *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 1995. “Tiempo y (po)ética en psicoanálisis”, Néstor Braunstein (Comp.), en *El tiempo, el psicoanálisis y los tiempos*, México, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, 1995. “(Po)ética de la escritura”, Heli Morales (Comp.), en *Escritura y Psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1996. “Hacia una hermenéutica poética”, en L. Álvarez, (Comp.), *Hermenéutica analógica, símbolo, y psicoanálisis*, México, Ducere, 2003. “Poética de la interpretación”, en Alberto Constante (Comp.), *Filosofía y Psicoanálisis*, México, UNAM, 2005. Conferencista Magistral y Ponente en Congresos Nacionales e Internacionales. Profesora invitada por Universidades Nacionales y Extranjeras. Ex-directora de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Exdirectora de la Revista Independiente *La Nave de los Locos*. Di-

rectora de la Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura *Devenires*, Facultad de Filosofía, UMSNH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

RUI PEREIRA

Maestro en Fenomenología y Hermenéutica por la *Facultad Letras de la Universidad de Lisboa*, donde se tituló con la tesis *A Ética como Des-inter-esse e Comunicação no pensamento de Emmanuel Lévinas: Da Crise do Ser ao Direito de Ser* (2006). Fue profesor en la Isla de Santiago (Cabo Verde). Actualmente cursa su doctorado en filosofía contemporánea en la *Universidad de Lisboa* y es miembro de *Centro de Filosofia de las Ciencias* de la misma universidad. Ha publicado (entre otros): “O Insucesso Escolar em Cabo Verde: Causas e Consequências” y “A Ética como Desinteresse e Comunicação: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas”. E-mail: rmpdaveiga@hotmail.com

JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Licenciado en Ciencias Físico Matemáticas (UMSNH, México) y Maestro en Ciencias en Filosofía e Historia de la Ciencia (LSE, Reino Unido). Algunas áreas de su interés académico son: Filosofía del espacio y del tiempo, particularmente el concepto de vacío en las teorías físicas; fundamentos filosóficos de la física y temas contemporáneos en filosofía de la ciencia. Fue profesor de matemáticas en la Preparatoria Rector Hidalgo y ha impartido los cursos de *Filosofía de la Ciencia* en la Facultad de Filosofía y de *Filosofía* en la Facultad de Ingeniería en Tecnología de la Madera en la Universidad Michoacana. Ha sido ponente y coordinador de los diplomados de Historia y Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, y de Metodología de la Investigación Científica dirigidos a profesores del Bachillerato de la Universidad Michoacana. Como divulgador de la ciencia ha colaborado con el COECyT ofreciendo conferencias para profesores y alumnos de escuelas primarias en el Estado de Michoacán. Traductor de inglés para la revista *Devenires*.

MARINA LÓPEZ

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Maestra en Filosofía de

la Cultura por la misma Universidad, con la tesis “El milagro de la política. Ensayo sobre la noción de natalidad en Ana Arendt”. Ha publicado en revistas especializadas de Filosofía como *Devenires* y *Sentidos* de la UMSNH, en la revista *Filofagia* y en medios de carácter literario como la revista *Ventana Interior* y la revista cultural *Babel* y es colaboradora del suplemento cultural *Acento* del periódico La Voz de Michoacán, desde 2002. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología desde 2001 y ha participado en congresos locales, nacionales e internacionales. Autora del libro *Un destino personal. Sobre el desarrollo de la subjetividad moderna*, editado por la Secretaría de Cultura del estado de Michoacán, Morelia, 2005. Se desempeña laboralmente como Catedrática en el Conservatorio de las Rosas, en la especialidad de Musicología, y en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

DAVIDE SCARSO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Verona (Italia), pos-graduado en Antropología Cultural y Social por la Universidad de Padova (Italia). Actualmente es becario de la *Fundación para la Ciencia y la Tecnología de Portugal* y miembro del doctorado en filosofía contemporánea de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, donde bajo la dirección del Prof. Nuno Nabais trabaja en la tesis: *O Selvagem. Distâncias e proximidades entre a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss*. Además, es miembro del *Centro de Filosofía de las Ciencias de la Universidad de Lisboa* y miembro del consejo de redacción de la revista de filosofía y ciencias del hombre *Conceito*. Ha publicado (entre otros): “Inconscio e vissuto nei corsi alla Sorbona” (*Chiasmi International* n. 3, Vrin-Mimesis-Univ. of Memphis, Milán-Paris-Memphis, 2002), “Linguaggio e intersoggettività nel periodo intermedio del pensiero di Maurice Merleau-Ponty” (*Phainomenon* n. 9, Lisboa, 2004), “Materiali di Estetica” su Guido Davide Neri (en *Spazio-mondo* n. 10, 2005), “Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e la percezione sociale”, *Chiasmi International* n. 7, Vrin-Mimesis-Univ. of Memphis, Milán-Paris-Memphis, 2005), “Mauro Carbone, Una Deformazione Senza Precedenti” (en *Conceito. Revista de Filosofia e Ciências do Homem*, 2005) y “Fórmulas y arquetipos, Aby Warburg y Carl G. Jung” (en *Enciclopédia e Hipertexto*, Duarte Reis, Lisboa, 2006). E-mail: davide@goldnet.it

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Ignacio Quepons Ramírez es licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana (Tesis: Sobre el carácter imaginario del Ego desde la Ontología fenomenológica de Jean Paul Sartre). Actualmente realiza estudios de postgrado en el programa de maestría de filosofía de la cultura de la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ

Licenciado en Filosofía (UANL) y Maestro en Filosofía de la Cultura (UMSNH), ha impartido cursos de filosofía contemporánea en instituciones de educación superior en Nuevo León y Michoacán. Sus áreas de interés son la filosofía de la cultura, la fenomenología y la estética de la recepción cinematográfica. Ha escrito artículos para diversas publicaciones filosóficas y es autor del libro *Contrasentidos. Ensayo herético sobre crítica de la cultura*. Actualmente edita la revista electrónica *Rizoma* y se desempeña como coordinador editorial del CREFAL.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a: *Devenires*, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Ciudad Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Colonia Felicitas del Río, 58030, Morelia, Mich., México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98; ó por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó rherrera@zeus.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas. Las reseñas de 8-10 cuartillas.

4. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución impresa con el diskette correspondiente: capturado en Word, letra normal, itálicas, cursivas; párrafos sin sangrías; guiones largos incluidos; llamadas en posición de superíndice.

5. Los colaboradores de los artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

6. Todos los autores deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, dispuesto para su publicación en la sección de *Autores*.

7. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

8. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO I N° 1
ENERO 2000
ISSN 1665-3319

Sobre las tareas filosóficas del presente
(entrevista)

LUIS VILLORO

¿Qué es filosofía de la cultura?

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*La filosofía de la liberación ante la
postmodernidad*

ENRIQUE DUSSEL

Autocompresión y reconocimiento

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La reflexión hermenéutica en el siglo XIX

CARLOS B. GUTIÉRREZ

Poética del pensar y el ser en psicoanálisis

ROSARIO HERRERA GUIDO

El concepto de imaginación en Bachelard

JAIME VIEYRA GARCÍA

La tradición política maquiaveliana

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

DE DEVENIRE NIRE

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO I N° 2
JULIO 2000
ISSN 1665-3319

Historia de la filosofía y filosofía latinoamericana

JORGE J.C. GRACIA

Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Aproximación crítica a la idea de cultura animal

JUAN ÁLVAREZ CIENFUEGOS-FIDALGO

*La historia interminable o reinterpretación del pasado
desde el presente*

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Martín Buber y la propuesta de una autoridad dialógica

MAURICIO PILATOWSKI

La naturaleza según Merleau-Ponty

MAURO CARBONE

¿Más allá de la arrogancia?

ALBERTO CORTEZ, MARIO TEODORO RAMÍREZ

Y CARLOS PEREDA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO II N° 3
ENERO 2001
ISSN 1665-3319

Lo público y lo privado en Hannah Arendt

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth

OLIVER KOZLARECK

Poética de la deconstrucción

ROSARIO HERRERA

La construcción comunitaria de la identidad

DORA ELVIRA GARCÍA

Devenires deleuzianos

FERNANDA NAVARRO

El encaje mítico de las culturas clásicas

LETICIA FLORES FARFÁN

La primera filosofía política clásica

ALBERTO VARGAS PÉREZ

Tekne y phronesis

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Sobre clasicismo y modernidad

ANTONIO DUPLÁ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO II N° 4
JULIO 2001
ISSN 1665-3319

Filosofar en el límite (entrevista)

EUGENIO TRÍAS

Metafísica, posmetafísica y cultura

MARCO ARTURO TOSCANO

Freud: razón y religión

ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Las trampas conceptuales de la discriminación

MARÍA ROSA PALAZÓN

El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla

JAIME VIEYRA

El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación

GILDARDO DURÁN

La ética de la liberación como parte de la ética del discurso

KARL-OTTO APEL

La "vida humana" como "criterio de verdad"

ENRIQUE DUSSEL



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO III N° 5
ENERO 2002
ISSN 1665-3319

DOSSIER:

EUROCENTRISMO, GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Europa ante la extrañeidad

BERNHARD WALDENFELS

La teoría crítica y el desafío de la globalización

OLIVER KOZLAREK

Varios universalismos

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Género y multiculturalidad

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje

ESTEBAN KROTZ

La frontera habitable. Más allá del universalismo y del particularismo

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Observaciones sobre la fenomenología de la traducción

KLAUS HELD

La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana

LUIS VILORO

ARTÍCULOS:

El espacio simbólico de la democracia

FABIO CIARAMELLI

Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis

ROSARIO HERRERA GUIDO

Tradición, ciencia y racionalidad

RAÚL ALCALÁ

Ética y filosofía natural en Robert Boyle

SALVADOR JARA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

DE DEVENIRES NIREs

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

AÑO III N° 6
JULIO 2002
ISSN 1665-3319

Recuerdos de Husserl

JAN PATOCKA

Un modelo normativo de las relaciones interculturales

LEÓN OLIVÉ

Metafísica, acontecimiento y cultura

MARCO ARTURO TOSCANO

El legado cultural de León Portilla

JAIME VIEYRA

Dialéctica filosófica de Luis Villoro

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Hacia una hermenéutica poética

ROSARIO HERRERA GUIDO

DOSSIER: Filósofas

Las mujeres y la filosofía

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl
y Edith Stein frente a frente*

ÁNGELA ALES BELLO

*Generación, persona y libertad. El vitalismo
de María Zambrano*

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

*María Zambrano: del descenso a los infiernos
a la razón poética*

GRETA RIVARA KAMAJI

*El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento
a la concepción arendtiana de espacio público*

MARÍA TERESA MUÑOZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO IV N° 7
ENERO 2003
ISSN 1665-3319

Poética de la cultura

ROSARIO HERRERA GUIDO

Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológico-filosófica

NICOLA REALI

Sueño de la unidad y normatividad crítica

OLIVER KOZLAREK

De los usos teóricos de Michel Foucault

RAFAEL FARFÁN

Alcances y limitaciones de la inspiración o de la escritura y dibujos automáticos. André Breton en la mira

MARÍA ROSA PALAZÓN

DOSSIER:

Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural

La cultura del Barroco: figuras e ironías de la identidad

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

El barroco en el neobarroco actual

MAURICIO BEUCHOT

La constitución de un ethos barroco en la educación. Un acercamiento desde la hermenéutica analógica barroca

MARÍA VERÓNICA NAVA AVILÉS

Ciudadanías complejas y diversidad cultural

FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO IV N° 8
JULIO 2003
ISSN 1663-3319

¿Actualización o redefinición de la teoría crítica?

MARIO TEORDORO RAMÍREZ

Hermenéutica y pluralismo subjetivo.

El fundamento de la libertad en el pensamiento de Spinoza

VÍCTOR MANUEL PINEDA

México, lo universal y la globalización

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Sobre el buen morir

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

El programa freudomarxista

ROSARIO HERRERA GUIDO

*DOSSIER: Congreso Internacional de
Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural
Postfeminismo y neohumanismo*

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

Universalismo cultural y globalización técnica

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Para una de(s)construcción del concepto de Cultura

MARCO MILLÁN

*La heterogeneidad del instante. La crítica cultural
de Georges Bataille*

BRAULIO GONZÁLEZ VIDAÑA

*De la sociedad del espectáculo al espectáculo de la desaparición:
cultura y banalidad en la teoría de la simulación de Jean
Baudrillard*

FABIÁN GIMÉNEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO V N° 9
ENERO 2004
ISSN 1665-3319

Alteridad: condición de comunidad

MARIFLOR AGUILAR RIVERO

Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre el carácter constitutivo del lenguaje

MARÍA TERESA MUÑOZ

Multiculturalidad y Feminismo en la Grecia Antigua

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

Comunidad Nacional. Un ordenamiento familiarizante

MARÍA ROSA PALAZÓN

La justificación de la guerra contra los indios en Juan Ginés de Sepúlveda

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze

CARLOS A. BUSTAMANTE

El Dios de los psicoanalistas

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Sociedad Postmoderna

IGNASI BRUNET ICART Y EVARISTO GALEANA FIGUEROA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO V N° 10
JULIO 2004
ISSN 1665-3319

Bases para una filosofía culturalista. De la ontología a la ética

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Perspectivas de la categoría de alteridad: antropología, utopía

ESTEBAN KROTZ

Teorías del simbolismo. Un análisis crítico

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ DELGADO

El concepto medieval de contingencia

JOSÉ MENDÍVIL MACÍAS

De la mirada médica a la escucha psicoanalítica

ROSARIO HERRERA GUIDO

Fe filosófica y fe revelada en Karl Jaspers

LEONARDO MESSINESE

Leopoldo Zea, filósofo humanista latinoamericano

GLAFIRA ESPINO GARCILAZO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO VI Nº 11
ENERO 2005
ISSN 1665-3319

Marcel Duchamp: Étant donnés

JAVIER SAN MARTÍN

La locura poética de Don Quijote

ROSARIO HERRERA GUIDO

El juicio estético como modelo de la frónesis

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Hermenéutica, política y cultura de masas

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Revaloración de la escritura desde Jacques Derrida

GABRIELA SOTO JIMÉNEZ

DOSSIER: MITOS, IMAGINACIÓN Y MEMORIAS

Experiencias de la memoria: el viaje

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

Mito y ley en Grecia Antigua

LETICIA FLORES FARFÁN

Travesías: Julio Cortázar y el imaginario femenino

ELSA RODRÍGUEZ BRONDO

El mito del Estado y el cuerpo del Rey

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS

Experiencias de viaje

ERIKA LINDIG CISNEROS



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VI N° 12
JULIO 2005
ISSN 1665-3319

La filosofía desde la otra cara de la modernidad

LUIS VILLORO TORANZO

Deleuze y el teatro de la filosofía

EDUARDO PELLEJERO

¿Será posible una fenomenología de lo inefable?

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

John Rawls y las deficiencias de la visión sociológica

OLIVER KOZLAREK

DOSSIER: ORTEGA Y GASSET, EN EL CINCUENTENARIO
DE SU MUERTE

Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega

JAVIER SAN MARTÍN

Ortega y Gasset:

la rebelión de las masas como filosofía de la cultura

ROSARIO HERRERA GUIDO

Ortega, intérprete de Husserl

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VII N° 13
ENERO 2006
ISSN 1665-3319

El enigma de la creación literaria

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

El carácter político de la banalidad del mal

MARINA LÓPEZ

La experiencia del pensar

MARTIN HEIDEGGER

Alcances y derivas del universalismo raulsiano

en El derecho de gentes

DORA ELVIRA GARCÍA

Para la fundamentación de un pensamiento hábil

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia

RICHARD SMITH

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista

PIO COLONNELLO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

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

Programa de Educación Continua

Diplomados 2006

Estética y Teoría del Arte

Responsable: Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Dirigida a: público en general

Fechas: Marzo a Julio de 2006

Horario: Jueves de 10:00 a 13:00 horas

Filosofía de la Historia

RESPONSABLE: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DIPIERRO

Dirigido a: Público en General

Fechas: Septiembre de 2006 a Febrero de 2007

Horario: Jueves 10:00 a 14:00 hrs.

Lógica Simbólica

RESPONSABLE: PROF. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

DIRIGIDO A: PROFESORES DE BACHILLERATO

y universitarios en general

Fechas: Marzo a Julio de 2006

Horario: Miércoles de 11:00 a 14:00 hrs.

Cultura Mexicana

RESPONSABLE: MTRO JAIME VIEYRA GARCÍA

Dirigido a: Público en general

Fechas: Agosto de 2006 a Febrero de 2007

Horario: Miércoles de 10:00 a 14:00 hrs.

Filosofía de la Educación (VI Promoción)

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Dirigido a: Público en general

Fechas: Septiembre a Diciembre de 2006

Horario: Viernes de 11:00 a 14:00 hrs.

Debates actuales en las ciencias sociales

DR. OLIVER KOZLAREK

Dirigido a: Universitarios en general

Fechas: del 8 de marzo al 5 de julio de 2006

Horario: Miércoles de 17:00 a 21:00 hrs.

Curso de Posgrado (séptima emisión)

Filosofía, psicoanálisis y cultura a 150 años del nacimiento de Sigmund Freud

RESPONSABLE: DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

Dirigido a: Universitarios en general

Inicio: 7 de septiembre de 2006

Horario: Jueves de 17:00 a 21:00 hrs.

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx

“conocer para crear”



Maestría

en

Filosofía de la Cultura

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su *curriculum vitae* y acreditación de curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etcétera.

Inicio del próximo ciclo escolar: agosto de 2006.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 327 17 99; tel. y fax (443) 327 17 98
<http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx

libro

Un destino personal

Marina López