
DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO I, No. 2, JULIO 2000

Índice

Artículos

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Jorge J. C. Gracia	3
RACIONALIDAD TÉCNICA Y RACIONALIDAD COMUNICATIVA Marco arturo Toscano Medina	31
APROXIMACIÓN CRÍTICA AL CONCEPTO DE CULTURA ANIMAL Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo	65
LA HISTORIA INTERMINABLE O REINTERPRETACIÓN DEL PASADO DESDE EL PRESENTE María Rosa Palazón Mayoral	93
HISTORICISMO Y PERSONISMO DILTHEY Y ORTEGA EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GAOS Eduardo González di Pierro	113
MARTIN BUBER Y LA PROPUESTA DE UNA AUTORIDAD DIALÓGICA Mauricio Pilatowski	139
LA NATURALEZA SEGÚN MERLEAU-PONTY: VARIACIONES SOBRE EL TEMA MAURO CARBONE	166

Discusiones

186

¿MÁS ALLÁ DE LA ARROGANCIA?

Alberto Cortez, Mario Teodoro Ramírez y Carlos Pereda

Reseñas

207

Conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón

de Amalia González

POR RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

213

Hispanic latino identity de Jorge J. C. Gracia

POR MARIO TEODORO RAMÍREZ

218

Resúmenes-abstracts

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Jorge J. C. Gracia

Universidad del Estado de Nueva York en Búfalo

No es una exageración decir que la historia de la filosofía latinoamericana no está presente en las historias generales de la filosofía occidental. Aún un vistazo superficial de esas historias, incluyendo algunas producidas en América Latina, revela que la historia de la filosofía latinoamericana no se toma en serio.¹ La filosofía latinoamericana se considera marginal en la historia del pensamiento occidental, un fenómeno de interés solamente para ciertos especialistas que tienen intereses particulares en la cultura latinoamericana. Más aún, cuando se menciona, el pensamiento latinoamericano se caracteriza como algo idiosincrático y hasta exótico. La historia de la corriente principal de la filosofía no siente la necesidad entonces de hacer referencia a la filosofía latinoamericana.

Lo dicho no es un hecho desconocido para los filósofos latinoamericanos. En efecto, se han propuesto muchas razones y explicaciones sobre ello. Augusto Salazar Bondy, conocido historiador peruano, sostuvo hace dos décadas que este fenómeno se debe en parte al complejo latinoamericano de inferioridad con respecto a Europa y los Estados Unidos.² Y los historiadores de la filosofía de la liberación no se cansan de recordar a los latinoamericanos su actitud intelectualmente servil, impuesta en parte por un sistema de dominación ideológica de los países del primer mundo.³

Por otro lado, el punto de vista según el cual la filosofía latinoamericana carece generalmente de originalidad es un lugar común.⁴ Esto es expresado por filósofos latinoamericanos de muy diversas convicciones, y con razón. En su mayor parte, la filosofía latinoamericana no ha ido más allá de la repetición de posiciones y puntos de vista filosóficos desarrollados en otras partes, principalmente en Europa, pero también, más recientemente, en los Estados Unidos. Ocasionalmente encontramos filósofos que van más allá de la repetición,

y que se apropian de los problemas que han originado las concepciones que han tomado prestadas.

Pero es raro encontrar aún el intento de dar una solución a los problemas que vaya más allá de lo que otros han sugerido ya, y menos proporcionar nuevas soluciones. Lo más que uno puede esperar es el intento de adaptar las concepciones europeas y norteamericanas a las condiciones culturales, políticas y económicas de América Latina. Por supuesto que hay autenticidad y aun originalidad en este tipo de intentos, pero todavía es un lejano eco de lo que muchos filósofos en Europa y los Estados Unidos rutinariamente hacen o, al menos, intentan hacer.

Algunos críticos de la filosofía latinoamericana van todavía más allá de esto, afirmando que de hecho no hay filósofos en América Latina, y que hay muy poco de valor filosófico en la llamada historia de la filosofía latinoamericana. Se preguntan retóricamente: ¿Dónde está la evidencia del impacto de la filosofía latinoamericana fuera de América Latina? Los latinoamericanos mismos pensamos muy pobremente de nuestros propios filósofos, y raramente nos referimos a nuestras concepciones como algo que valga la pena, aún cuando hablemos frecuentemente de ellos como figuras importantes en el desarrollo de las ideas en nuestros países, o en América Latina considerada como un todo. Pero ¿tomamos en serio las ideas de nuestros antecesores filosóficos y de muchos de nuestros compatriotas contemporáneos que suponen hacer filosofía? Cuando los latinoamericanos buscamos concepciones filosóficas que adoptar, o aun criticar, nos alejamos de América Latina y más bien prestamos atención a los filósofos europeos y norteamericanos.

La situación es clara. La filosofía latinoamericana se juzga en general como carente de originalidad y no se toma seriamente ni siquiera por nuestra propia comunidad. En este ensayo sugiero que una razón importante por la cual la filosofía latinoamericana no es tan original como podría ser es que los filósofos latinoamericanos usamos la historia de la filosofía, en nuestro filosofar y en la enseñanza de la filosofía, de una forma no filosófica y, por lo tanto, suprimimos, en lugar de desarrollar, tanto la actividad filosófica genuina como la originalidad. Además sugiero que una razón importante por la cual la filosofía latinoamericana es muy despreciada por los filósofos, ya sea adentro o afuera de América Latina, no es sólo porque no está a la altura de la filosofía que se

realiza en Europa y los Estados Unidos, ya que hay verdadero mérito filosófico en lo que muchos latinoamericanos hemos hecho en el camino de la filosofía. La razón por la cual la filosofía latinoamericana no es altamente considerada va más allá de cuestiones de calidad, y tiene que ver con que la historia de la filosofía latinoamericana se hace también, como toda la historia de la filosofía en América Latina, de modo no filosófico. La filosofía latinoamericana ha tenido muy poco éxito al ofrecerse a los filósofos dentro y fuera de América Latina, porque, hay que decirlo, sus historiadores no la han tratado filosóficamente.

Ahora bien, si el culpable, tanto del estado de la filosofía latinoamericana como de la falta de reputación que tiene, es la manera en que se estudia la historia de la filosofía, un modo de remediar la situación es eliminando al culpable. Alejémonos completamente del estudio de la historia de la filosofía en América Latina y concentrémonos en hacer filosofía. Y de hecho ha habido voces latinoamericanas que han sugerido esto. Algunos, repitiendo a Carnap, han ido tan lejos como para decir que el conocimiento de ciertas lenguas muertas, tales como el latín, es un obstáculo para la filosofía.

Esta parece ser una solución fácil a la situación, pero de hecho no es una alternativa realista por cuatro razones. Primera: aunque en principio es posible hacer filosofía sin comprometerse con alguna concepción sobre la historia de la filosofía, en realidad esto es casi imposible. Aun aquellos filósofos que se enorgullecen de hacer filosofía de modo ahistórico, frecuentemente presentan sus concepciones como reacción a las concepciones de otros. Que esos otros sean sus contemporáneos no cambia el hecho de que sus concepciones, estando expuestas en textos de cualquier clase, son parte de la historia aun cuando sea de la historia reciente. Segunda: la filosofía se enseña con textos de figuras históricas, aun cuando sean recientes, enseñarla de otra manera sería difícil e indeseable. Es importante reconocer que en cualquier lado la mayor parte de los filósofos dependen excesivamente de textos históricos para la enseñanza de la filosofía, y esperar un cambio en esto no sería realista. Tercera: la probabilidad de que los filósofos latinoamericanos abandonemos el interés en nuestra propia historia intelectual, y aun en nuestra propia historia filosófica, es remota en una época en la cual la mayor parte del mundo está viendo un resurgimiento del nacionalismo, el particularismo, la etnicidad y, en general, un deseo de búsqueda de las raíces y las identidades culturales. Por último: la histo-

ria de la filosofía es una historia increíblemente rica que, si se trata correctamente, puede y debe servir para ayudar al filósofo contemporáneo.⁵

En principio no hay razón por la que el estudio de la historia de la filosofía sea un obstáculo para la filosofía. Más que una renuncia total a la historia de la filosofía, tanto a la historia de la filosofía en general como a la historia de la filosofía latinoamericana en particular, la solución a la situación problemática de la filosofía latinoamericana actual es enseñar y hacer ambas historias de una forma que pueda ayudar a la tarea filosófica y subrayar el mérito filosófico de nuestra filosofía.

I. Enfoques erróneos de la historia de la filosofía

¿Cómo usamos los filósofos latinoamericanos la historia de la filosofía? Sería fácil responder esta pregunta si la manera en que la usamos fuera uniforme. Desafortunadamente no existe una sola manera en que se use la historia de la filosofía en los contextos filosóficos de América Latina y, de hecho, hay tal variedad en ese uso que una descripción cuidadosa del mismo requeriría más espacio del que tengo a mi disposición.⁶ Dadas estas limitaciones me contentaré con el breve examen de algunas de las formas en las que los filósofos latinoamericanos usamos la historia de la filosofía, de modo que más tarde podamos compararlas con un enfoque filosóficamente más fructífero. Estos ejemplos, a pesar de ser limitados, representan algunos de los enfoques más populares de la historia de la filosofía, y confío en que sean suficientes para alcanzar mi objetivo, aun cuando no prueben de forma concluyente la tesis que propongo.

Me referiré a cuatro enfoques historiográficos: el culturalista, el ideológico, el romántico y el doxográfico.⁷

A. El enfoque culturalista

El enfoque culturalista trata de entender las ideas filosóficas del pasado como expresiones de una matriz cultural compleja que las gestó. El énfasis de este enfoque no es entender las ideas filosóficas como ideas que se supone se refie-

ren a asuntos filosóficos específicos y resuelven problemas filosóficos específicos, formulados por personas particulares. Este enfoque concibe las ideas filosóficas como parte y parcela de una cultura, como fenómenos representativos de un periodo y una época. Los historiadores que emplean esta estrategia se concentran en la descripción y, hasta cierto punto, en la interpretación del pasado, pero se oponen a su evaluación. El culturalista entiende a los filósofos pasados como parte de un desarrollo cultural general, pero no está particularmente interesado en el valor de esas filosofías. La preocupación de ligar ideas filosóficas a otros aspectos de la cultura tales como el arte, la literatura, la ciencia, la religión, las costumbres sociales, etcétera, da por resultado un análisis general más que un análisis particular de tales ideas.

Además, los culturalistas están interesados en la totalidad del conjunto y por ello frecuentemente olvidan los detalles. Esto conduce también al olvido de los argumentos. Las consideraciones históricas de los culturalistas sirven poco, aun en análisis superficiales de argumentos y concepciones filosóficas de filósofos individuales del pasado. Buscan conclusiones generales que más tarde puedan relacionar con otros fenómenos culturales.

Los culturalistas tratan de explicar por qué surgió ésta o aquella idea, pero lo hacen en función de fuerzas externas a la filosofía y a lo que la gran mayoría de los filósofos consideran su tarea. De esta manera, el análisis de los argumentos se ve como algo no importante, a menos que pueda ser usado para decirnos algo del espíritu o el pensamiento de la época. Las ideas filosóficas se tratan como síntomas de otros factores, los que resultan más importantes de entender para el historiador.

El objetivo de los historiadores de la filosofía según este enfoque no es evaluar las ideas del pasado o verlas como productos de mentes individuales. Su propósito es más bien revelar las conexiones entre estas ideas y la mentalidad cultural, y el fundamento del que surgieron y al que representan. En tanto no son abstracciones incorpóreas ni resultan de argumentos formales, las ideas son actos de seres humanos individuales que se presentan en circunstancias particulares y con propósitos concretos. Las historias de las ideas que discuten las ideas abstractamente, tratándolas como entidades aisladas de la matriz cultural que les dio origen, no son ni historia ni filosofía. En breve, la tarea de la historia de la filosofía es la de aclarar las relaciones entre las ideas, consi-

deradas como reacciones y respuestas humanas concretas a las circunstancias en que se originaron, revelando así los fundamentos conceptuales de la cultura en la que surgieron.

En América Latina el enfoque culturalista ha sido usado ampliamente debido a la gran influencia de José Ortega y Gasset y su concepción perspectivista y culturalista de la filosofía en el desarrollo de los comienzos del pensamiento latinoamericano en la segunda década de este siglo. Entre los más importantes exponentes de este tipo de historiografía se encuentran Samuel Ramos y Félix Schwartzmann, para quienes el estudio del pensamiento latinoamericano está muy vinculado con la cultura de América Latina. Para ambos, la filosofía latinoamericana, y de hecho cualquier filosofía, debe ser concebida como una expresión de la cultura en la que se encuentra y, por lo tanto, como un producto que no tiene sentido a menos que se le ubique en el contexto cultural en que se originó.

El perfil del hombre y la cultura en México de Ramos no es muy buen ejemplo del enfoque culturalista en la historia de la filosofía, ya que no es un libro sobre historia de la filosofía. Sin embargo fue este libro el que creó el marco conceptual que tiempo después se adoptó para el estudio culturalista de las ideas filosóficas. Por esta razón, es un texto clave.

El libro comienza con un capítulo intitulado “La imitación de Europa en el siglo XIX”, que a su vez comienza con una discusión de método. Aquí es donde encontramos los parámetros para el estudio de la filosofía como un estudio cultural de la historia de la filosofía. La discusión del método termina con el siguiente párrafo muy significativo:

Prescindamos por un momento de averiguar si la “cultura mexicana” tiene una realidad o no, y dediquémonos a pensar cómo sería dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener?⁸

La pieza que hace falta aquí para entender en impacto de este texto es que Ramos y sus seguidores heredaron el punto de vista de Ortega, de que la

filosofía es una expresión cultural. Obviamente, si ésta es la naturaleza de la filosofía, la historia de la filosofía es la historia de una expresión cultural y debe estudiarse de la misma manera como se estudian otras expresiones culturales. La interpretación filosófica y su evaluación resultan superficiales; lo que cuenta es el descubrimiento de la relación de la filosofía con la cultura en general. El trabajo de un filósofo en general y el del historiador de la filosofía en particular es el de develar estas relaciones. Las preguntas abstractas de la metafísica y la lógica deben traducirse a preguntas concretas acerca de las actitudes, los valores y las costumbres. Esta es la razón por la cual el libro de Ramos continúa con un examen de temas tales como el contexto cultural, el indigenismo, la burguesía mexicana, la influencia española y francesa en la cultura de México, etc.

No es mi intención criticar este enfoque en tanto que revela las relaciones entre las ideas filosóficas y la cultura, por un lado, y por el otro las corrientes frecuentemente inconscientes y profundas que nos conducen a desarrollar y adoptar esas ideas. Lo que los culturalistas nos proveen es frecuentemente interesante y útil, y en algunos casos sus conclusiones y explicaciones no son solamente correctas sino también iluminadoras. Por ejemplo, puede ser verdad que la razón principal por la que los filósofos latinoamericanos de principios de este siglo finalmente rechazaron el positivismo del siglo XIX es porque esta filosofía era contraria a los valores culturales profundamente arraigados en la sociedad y la cultura de América Latina. Pero esta conclusión tiene un interés limitado para el filósofo. Ilustra, sin duda, cómo los factores no filosóficos juegan un papel en la filosofía, pero no nos dice nada acerca de las razones filosóficas que dieron los filósofos latinoamericanos de la época para rechazarlo. Desde una perspectiva filosófica no es importante que los filósofos latinoamericanos rechazaran esa posición porque eran culturalmente latinoamericanos, sino las razones filosóficas que propusieron como fundamentos de su rechazo.

El tipo de particularismo cultural involucrado en el enfoque culturalista nunca ha sido, ni lo es en el presente, algo atractivo para los filósofos en general, incluyendo aquellos que estudian la historia de la filosofía latinoamericana. A los filósofos les atraen las razones filosóficas. El análisis cultural nos ayuda a comprender lo que los pensadores de una cultura particular tienen en

mente, o han tenido en mente si pertenecen al pasado, y las razones culturales por las que lo hacen, o hicieron. Pero ese tipo de análisis no aclara las razones filosóficas que se consideran los cimientos de tales ideas y, por lo tanto, no ayuda, y de hecho puede funcionar como un obstáculo para la evaluación filosófica de tales ideas. El tipo de explicación causal favorecido por los culturalistas los separa entonces de la filosofía.

Pero esto no es todo, pues los filósofos del presente sólo pueden comprender a los filósofos del pasado si ellos mismos juegan el papel de filósofos. Esa es la única forma en la que podemos comprender lo que nuestros ancestros filosóficos tuvieron en mente. La similitud en la empresa entre los dos es lo que hace posible el éxito.

Resumiendo entonces, el carácter fundamentalmente no filosófico del enfoque culturalista, muy popular en América Latina, tanto en la enseñanza de la historia de la filosofía como en los escritos de historia de la filosofía latinoamericana, obstaculiza el desarrollo de un espíritu verdaderamente filosófico y la apreciación de las aportaciones de los filósofos latinoamericanos a la filosofía.

B. El enfoque ideológico

La característica principal de este enfoque es que involucra un compromiso con algo ajeno a la historia de la filosofía. Aquellos que usan este enfoque estudian la historia de la filosofía porque piensan que el estudio les ayuda a alcanzar una meta con la cual están comprometidos, pero que no es una meta filosófica. En algunos casos la meta es desinteresada y digna de admiración, pero en otros casos no lo es. En la mayoría de los casos está mezclada y resulta de una falta de reconocimiento, clara en aquellos que la adoptan, en relación con lo que ellos creen y con los propósitos que buscan. Los ideólogos, en contraste con los filósofos y los historiadores, no buscan la verdad; creen que ya la han encontrado, o creen que es imposible encontrarla y, por lo tanto, usan la historia de la filosofía solamente por razones retóricas, es decir, para convencer a una audiencia particular de lo que ellos mismos ya han aceptado. Como consecuencia, este enfoque frecuentemente muestra un tono apologético, y usa fórmulas conocidas y clichés que toma de la ideología en curso para la que trabaja. También característico de él es una sensibilidad excesiva a la

crítica, así como una marcada beligerancia contra cualquier observación que pueda ser interpretada como remotamente crítica.

La meta no filosófica del enfoque ideológico se apropia de medios no filosóficos, para exponer ideas filosóficas. El proselitismo y aun la fuerza no están excluidos. Y está también la posibilidad de un propósito cínico en la ideología, cuando no hay creencias reales y verdaderas en las ideas promovidas por el ideólogo. Lo importante para él es el objeto de su compromiso, que raramente es filosófico o histórico.

Un caso muy interesante del uso del enfoque ideológico en América Latina ocurrió en el siglo XIX. Como es sabido, esta fue una época en la que América Latina estaba sufriendo algunos de sus muchos períodos de inestabilidad social, política y económica. Los intelectuales latinoamericanos de aquellos tiempos, preocupados por esos problemas, importaron de Europa el conjunto de ideas que ahora conocemos como positivismo, con el propósito de resolver dichos problemas. En México, como nos dice Zea, el positivismo llegó a ser la filosofía oficial de la dictadura de Porfirio Díaz.⁹ Algunos de los que adoptaron la nueva ideología y estudiaron las ideas de Comte, Spencer y otros autores favoritos de los positivistas, lo hicieron porque estaban convencidos de que el programa positivista era la mejor forma de poner fin a la inestabilidad social, política y económica de América Latina. Era claramente un motivo digno el que encontramos en algunos positivistas latinoamericanos como, por ejemplo, el gran argentino José Ingenieros.¹⁰ Otros, sin embargo, estaban interesados en el beneficio personal, la continuidad del status que les permitió tener y preservar una posición privilegiada en la sociedad. Este último motivo, obviamente, no era desinteresado. Sin embargo, sin importar el motivo que los positivistas latinoamericanos tuvieran, su compromiso era algo ajeno a las ideas que adoptaron para alcanzarlo. Las ideas que estudiaron, defendieron y discutieron no eran más que instrumentos y medios para obtener algo más. El interés de muchos positivistas latinoamericanos en el pensamiento filosófico que les precedió era ideológico.

Las razones de la popularidad del enfoque ideológico son muy obvias. No podemos evitar caer en la tentación de usar ideas que nos produzcan beneficios a nosotros mismos y aquellos que nos interesan. De hecho, dudo que alguien objetara el uso de ideas que provoquen cambios benéficos a la socie-

dad. Pero los beneficios que produce este enfoque no están relacionados con la historia de la filosofía, ya que tienen que ver con beneficios sociales y prácticos, y no con la comprensión del pasado filosófico. Es difícil ver cómo las ideas del pasado puedan ser verdaderamente comprendidas, cuando el propósito global de quien busca comprenderlas es algo más que su comprensión. En resumen, no parece haber ninguna ventaja en adoptar el enfoque ideológico para estudiar la historia de la filosofía, pero sí muchas desventajas.

Entre las más serias de estas desventajas está la pérdida de objetividad. El énfasis en resultados útiles, ya sea pretendido por el grupo social o por el individuo, interfiere con la comprensión objetiva de las ideas en cuanto tales y conduce a interpretaciones contaminadas por consideraciones mercenarias, derivadas del valor que tienen para otro objetivo. La perspectiva desde la cual estas ideas son examinadas imposibilita la objetividad requerida para comprenderlas y describirlas cuidadosamente. Esta actitud es un retroceso a la época que antecedió el descubrimiento de la ciencia por los presocráticos, por lo que se puede caracterizar como una concepción no liberal del conocimiento y la historia del pensamiento, donde conocimiento e historia tienen valor solamente en tanto puedan ser usados para ciertos propósitos prácticos. Esta devaluación de la objetividad puede resultar no sólo en una deformación no intencionada del pasado, sino que algunas veces conduce a revisiones intencionadas de él con el propósito de alinearlos a las posiciones necesarias para alcanzar objetivos deseados.

Obsérvese que el enfoque ideológico no implica necesariamente un revisionismo. Los ideólogos no necesitan revisar la historia con el fin de llevar a cabo su programa. Pueden usar lo que han aprendido acerca del pasado en la forma exacta en la que lo han aprendido, o también, pueden usar su conocimiento selectivamente. En cualquier caso, el procedimiento no implica necesariamente una revisión de ese pasado, a pesar de que pudiera involucrar una revisión. Sin embargo, es cierto que esto implica un propósito no histórico.

Una segunda desventaja importante del enfoque ideológico es que es imposible continuar en un diálogo con aquellos que lo adoptan. El objetivo práctico que persigue el ideólogo es un obstáculo al diálogo. El verdadero diálogo requiere el intercambio de ideas desde un punto de vista dirigido a la comprensión mutua y más profunda, porque en todo diálogo está implicada la posibilidad de cambio de perspectiva en quienes se comprometen en él.

Pero los ideólogos no dejan espacio para tal posibilidad. Están interesados en fomentar su punto de vista para poder lograr el objetivo práctico que tienen en mente. Si se comprometen en lo que aparenta ser un diálogo, lo hacen únicamente como una forma de lograr sus metas predeterminadas y sólo en tanto no interfiera con ellas. No hay intercambio de ideas y no hay posibilidad de cambio de opinión por parte del ideólogo.

Esta actitud cerrada, y la duplicidad en la que se involucran algunos ideólogos con lo que aparenta ser un diálogo, les ha dado un muy mal nombre y el desprecio de filósofos e historiadores de la filosofía serios. Pues el uso consciente e intencionado de la historia de la filosofía con propósitos ajenos a esa historia es repugnante para el espíritu histórico. Revela una actitud cínica y sofisticada en contra del conocimiento histórico o un ingenuo y casi religioso compromiso con una causa, lo que es un obstáculo insuperable para la historia de la filosofía. La historia de la filosofía requiere descripción además de interpretación y evaluación, pero los ideólogos se interesan únicamente en las dos últimas, y los juicios interpretativos y evaluativos que alcanzan están basados en consideraciones no filosóficas. Como resultado, sus trabajos de historia de la filosofía no son filosóficos y tienen poco interés para los filósofos.

Pero ¿qué prestigio puede tener una historiografía guiada por intereses que no están intrínsecamente ligados con las ideas que se suponen son estudiadas? ¿Quién puede tomar seriamente una historia de la filosofía que no toma seriamente la historia de la filosofía sino que la subordina a intereses ajenos a ella? No solamente los trabajos históricos y los análisis de la filosofía preferidos por los positivistas latinoamericanos, sino también las ideas mismas que propusieron, perdieron credibilidad debido a su asociación con un programa ideológico con el que estaban comprometidos.¹¹ Y, finalmente, ¿cómo puede aprender a filosofar un estudiante de filosofía criado en la ideología? La enseñanza ideológica de la historia de la filosofía en América Latina no sólo destruye cualquier posibilidad de aprender a filosofar sino que le da mala imagen a la filosofía latinoamericana.

C. El enfoque romántico

El tercer ejemplo de metodología historiográfica que propongo discutir es el enfoque romántico. Este tiene generalmente un tono nostálgico. El historia-

dor romántico de la filosofía se involucra emocionalmente en el pasado filosófico que estudia, haciéndolo un objeto de afecto y compromiso. Además, el romántico tiende a enfocar su interés en autores individuales a los que trata como héroes; se interesa más en el individuo y su vida que en las ideas de las que se supone debería dar una explicación histórica.¹²

Concibe la interpretación del pasado como un tipo de acto en el que la simpatía, la creatividad y la forma literaria son más importantes que la objetividad, la precisión y el contenido. Lee textos filosóficos del pasado en una forma personal de acuerdo a la cual, como ocurre con las novelas, la poesía y otras obras literarias, busca experiencia y emoción más que una mera comprensión conceptual. Este enfoque tiene sentido, según los que lo adoptan, porque la pura objetividad nunca puede alcanzarse, ni es posible ser absolutamente fiel a una fuente. La clave en la historia de la filosofía se encuentra en otra parte:

Ningún pensamiento, menos aún los filosóficos, puede ser representado definitivamente, ya que ningún sistema de representación es definitivo, o inversamente... todos los pensadores, especialmente los filósofos, pueden darse cuenta de que sus pensamientos estarían mejor representados en maneras que ellos ni siquiera imaginarían. Esta es la razón por la que las interpretaciones anacrónicas, ya sea en arte o en teoría, pueden revelar aspectos de una obra que interpretaciones auténticamente históricas pueden ocultar.¹³

Esto no significa que la infidelidad sea posible, sino que los historiadores de la filosofía deberían dejar que la simpatía guíe sus interpretaciones y sentirse así libres de abrirse a la creatividad.

Rée describe elocuentemente el procedimiento interpretativo romántico en el contexto de la ética de Spinoza:

El romántico... ve el mundo de la *Ética* como controlado por un autor que no es... un miembro juicioso civilizado y sociable de una comunidad intelectual democrática, listo para probar sus posturas como cualquier otro. Su Spinoza es un místico complaciente, un santo absorbido a quien damos gracias por comprender nuestras dificultades y nunca culpamos de haberlas causado en primera instancia. Los románticos no esperan, con su interpretación de la *Ética*, atraer a alguien que no tiene simpatía con tal figura, y que no cree que los pensamientos filosóficos deberían estar representados en un lenguaje atestado de tales complejidades como la

metáfora, la narrativa y la ironía. Más bien, sostendrían que la buena filosofía siempre recurre a formas de representación que involucran ficciones que llegan a tener éxito solamente en lectores que están dispuestos a controlar su incredulidad. Y pueden conceder que las ficciones necesarias (el concepto de conocimiento intuitivo de Spinoza, por ejemplo) pueden ser incoherentes; pero insistirán en que existen verdades importantes que sólo pueden ser aprendidas procediendo “como si” fueran verdaderas.¹⁴

Claramente el enfoque romántico ofrece algo diferente a la historia de la filosofía, esto es, una empatía emocional con filósofos del pasado, que ningún otro enfoque parece proveer a tal grado. La tarea histórica requiere simpatía para acercarse al meollo del pensamiento filosófico. El historiador debe internalizar ese pensamiento y apropiárselo con el fin de descubrir su significado verdadero. Además, los románticos creen que la creatividad tiene un papel que jugar en la historia de la filosofía. Los historiadores deben ser creativos, porque el estudio de la historia de la filosofía requiere moverse hacia un mundo sustancialmente diferente, en el que los modos de pensamiento y los conceptos a los que los historiadores están acostumbrados no pueden operar. El descubrimiento involucra la inventiva, la habilidad de ver nuevas posibilidades y de escapar de los moldes de pensamiento establecidos y ensayar otros nuevos. Porque las fronteras entre la objetividad y la fidelidad por una parte, y entre la subjetividad y la creatividad por la otra, no son de ninguna manera claras, el enfoque romántico tiene algo importante que decir acerca de la tarea histórica. Su problema es que es muy extremo; no equilibra su énfasis en la simpatía con un sentido propio de objetividad, no impone ningún control a la simpatía.

El romántico extremo sostiene que la tarea descriptiva de la historia de la filosofía es imposible y que la evaluación no puede separarse de la interpretación. El resultado es que estamos perdidos sin un ancla en la que podamos asegurar la especulación histórica. ¿Podría ser posible separar la historia real de la historia ficticia? ¿No estamos obligados a echar por tierra todas las historias románticas como igualmente válidas, puesto que expresan las visiones particulares de románticos individuales y un romántico es tan bueno como el otro, ya que sus sentimientos son lo suficientemente fuertes? o ¿hay criterios que nos pueden ayudar a distinguir entre las historias románticas verdaderas y las falsas, o entre las historias románticas cuidadosas y las que no lo son? Además, puesto que el romanticismo es un asunto personal, ¿sobre qué base se

puede saber que una historia sea romántica y otra no, o que una es más romántica que otra?

Hay otro problema. La simpatía y la adhesión emocional favorecida por los historiadores románticos parecen fuera de lugar. ¿Tiene sentido apreciar a un gato porque se asemeja a un perro? Del mismo modo, tiene muy poco sentido para los historiadores de la filosofía simpatizar y apreciar a los filósofos por algo distinto de su filosofía. ¿Qué importancia tiene para un historiador de la filosofía el que un filósofo en particular fuera bajo o alto, feo o guapo, bueno o malo, torvo u honesto? Así como lo importante de los físicos son sus puntos de vista sobre la naturaleza, en filosofía lo que es importante de los filósofos, para otros y para los historiadores de la filosofía, es su filosofía. Sus personalidades, apariencias, o cualquier otra cosa, son meras curiosidades que no requieren ser consideradas como elementos de una justificación histórica de sus ideas filosóficas.

Los intereses de los historiadores románticos de la filosofía en las vidas y el carácter de los filósofos del pasado muestra que su preocupación por el pasado no es filosófica. El historiador romántico es una persona enamorada, pero el amor no es una condición necesaria ni suficiente para que el filósofo o el historiador de la filosofía lleve a cabo su tarea; en efecto, frecuentemente funciona como un obstáculo para la buena filosofía y la buena historia.

En América Latina hay muchos trabajos históricos que adoptan este enfoque. No necesitamos ir más lejos de las obras que discuten el pensamiento de algunos de nuestros próceres, para ver claramente hasta donde es que este enfoque se ha usado en América Latina y los extremos que ha alcanzado. Considérense los estudios sobre Bolívar y Martí, por ejemplo, para nombrar solamente dos de los autores que han sido frecuentemente estudiados de esta forma. Bolívar y Martí ya no son figuras de carne y hueso; son ideales que se usan para inspirar y mover a las masas latinoamericanas a las que se les ha enseñado que son semidioses. Sus obras, que en algunos aspectos tienen interés filosófico, han cesado de ser textos para la investigación y la reflexión, y se han convertido en sagradas escrituras. Dada la abundancia de este enfoque respecto a nuestros próceres, no es necesario que nos detengamos en detalles textuales. Cualquier lector tiene a su disposición ejemplos de este procedimiento.

La enseñanza romántica de la historia de la filosofía, y los textos románticos de historia de la filosofía de América Latina, ha interferido en el desarrollo de

una actitud propiamente filosófica para hacer filosofía. Además, ha contribuido al abandono de la historia de la filosofía latinoamericana.

D. El enfoque doxográfico

El rasgo característico de los enfoques doxográficos es su énfasis en descripciones acríticas. El doxógrafo trata de presentar posiciones e ideas de un modo descriptivo, sin evaluación crítica y desalentando aun la interpretación. En alguna otra parte he distinguido tres tipos diferentes de doxografía encontrados en las historias de la filosofía: la doxografía de la vida y el pensamiento, la doxografía de la pregunta unívoca y la doxografía de la vida de las ideas. Por razones de espacio, y por el hecho de que en América Latina sea la primera la que ha sido más frecuentemente usada, solamente hablaré de la doxografía de la vida y el pensamiento.

La característica más importante del enfoque doxográfico de la vida y el pensamiento es su concentración en los hechos de la vida y lo que se considera las ideas fundamentales de los autores que se tratan. No se hace ningún intento por establecer las razones por las cuales las figuras en cuestión llegan a sus conclusiones, ni hay mucho de una interpretación aguda o de una evaluación de sus posiciones. A pesar de que el objetivo de la doxografía de la vida y el pensamiento es histórico, al grado de que busca proveer información cuidadosa acerca del pasado, aquellos que practican este método llegan a tratar a los filósofos y sus ideas como unidades atómicas desconectadas entre sí. Normalmente no prestan atención a las circunstancias históricas que podrían tener una relación con el pensamiento de los filósofos, y sus ideas son vistas casi siempre como ocurrencias individuales y catalogadas como partes de un tipo de credo.

Es verdad que los doxógrafos reúnen a los filósofos en escuelas, pero esto se hace más bien mecánicamente y sirve más para mantenerlos separados que para mostrar las conexiones históricas entre ellos. Así por ejemplo, Locke, Berkeley y Hume están reunidos y se estudian juntos en el grupo de los empiristas británicos porque todos tienen posiciones similares con relación al entendimiento humano. Y Descartes, Malebranche y Leibniz están colocados juntos en el grupo de los racionalistas continentales porque también sostuvie-

ron posiciones similares sobre el conocimiento humano, que diferían substancialmente de las posiciones de los empiristas. Pero en ambos casos los doxógrafos tienden a ignorar la conexión entre los miembros de los grupos. Por el contrario, prestan particular atención a la cronología. Un aspecto muy importante de las doxografías del tipo que estamos estudiando es la sucesión temporal. Los autores se acomodan cronológicamente más que en un orden que exprese las interrelaciones históricas entre ellos.

Uno de los primeros y mejores ejemplos de este tipo de doxografía es *Vidas opiniones de los filósofos eminentes* de Diógenes Laercio. Este libro consiste en una serie de descripciones cortas de los principales hechos y posiciones de los antiguos filósofos griegos. El libro abre un breve prefacio en el que Diógenes defiende el origen griego de la filosofía, pero también presenta una clasificación sumaria de las ramas de la filosofía, “física, ética, lógica”; de los filósofos (dogmáticos y escépticos) y de las escuelas filosóficas de la época (megárica, epicúrea y otras). Después del prefacio procede a tratar sobre filósofos individuales *seriatim*. Los análisis tienen carácter principalmente informativo y están dominados por detalles biográficos. Por ejemplo, casi la mitad del capítulo dedicado a Aristóteles se refiere a su vida, e incluye una reproducción y un análisis de su testamento; la otra mitad da una lista de los trabajos de Aristóteles y fragmentos atribuidos a él. El examen de Aristóteles, propiamente hablando, ocupa menos de un sexto del capítulo; y, necesario decirlo, es muy inadecuada.

Resulta claro, entonces, que este tipo de historia de la filosofía no revela las conexiones históricas entre los filósofos del pasado y sus posiciones. Por otra parte, este enfoque distorsiona nuestra percepción de la forma en la que las ideas filosóficas se generan y se desarrollan porque no las presenta como soluciones al problema que los filósofos intentan resolver por medio de ellas. Una acertada reconstrucción histórica de las ideas filosóficas debe presentarlas en su propio contexto, como soluciones a problemas, si esto era de hecho lo que ellas querían ser. Por lo tanto, hasta este momento, el enfoque de la doxografía de la vida y el pensamiento debe ser considerado no sólo ahistórico sino también históricamente distorsionado. Además, este enfoque es filosóficamente superficial porque no considera las ideas y los argumentos a fondo, y evade el tipo de interpretación y evaluación que son esenciales para una buena reconstrucción filosófica del pasado.¹⁵

Aún así, no deberíamos juzgar este enfoque muy severamente. En primer lugar, se debería resaltar que algunos de los que lo han adoptado tienen en mente un propósito limitado. No tratan de reconstruir la historia de la filosofía o una descripción de ella estrictamente hablando. Más bien, lo que tratan de hacer es presentarnos información básica acerca de filósofos del pasado y sus posturas. Escriben manuales de información, del tipo de los que encontramos en las enciclopedias y diccionarios. Sin duda que este tipo de información es útil y el trabajo de reunión no sólo es legítimo sino también históricamente importante y necesario. Necesitamos tener trabajos de referencia en los que podamos buscar fechas, títulos de libros, resúmenes de pensamiento e información biográfica. Y esto es, de hecho, lo que encontramos en algunos trabajos doxográficos clásicos tales como el de Diógenes.

El problema principal con la doxografía de la vida y el pensamiento, cuando se le usa en la historia de la filosofía, no es lo que logra sino el hecho de que puede ser tomado por más de lo que es y de lo que satisfaría a los historiadores. La historia de la filosofía implica mucho más de lo que el doxógrafo de este tipo nos da: requiere del análisis crítico de las ideas y de los argumentos usados para sostenerlas, y también explicaciones históricas cuidadosas de las relaciones entre los autores y sus posiciones. La doxografía tiene un lugar en la historia de la filosofía, pero es un lugar muy limitado. Además, si la historia de la filosofía se trata doxográficamente en el aula, ofrece una visión distorsionada de la disciplina, desalentando elementos fundamentales de su práctica, tales como la argumentación y la evaluación.

En América Latina, el enfoque doxográfico se usa frecuentemente en el aula y en los escritos de la historia de la filosofía. Ejemplos de su uso en los estudios de la filosofía latinoamericana son comunes.¹⁶ Entre ellos, uno que destaca es la *Historia de las doctrinas filosóficas en América Latina* de Larroyo y Escobar.¹⁷ Este libro es un poco más que una compilación de datos de la historia de la filosofía latinoamericana, pero aún así se sigue usando ampliamente para enseñar filosofía en América Latina.

El libro está dividido en tres secciones. Las primeras dos están dedicadas a aspectos metodológicos relacionados con la filosofía y la historiografía filosófica. Ocupan un quinto del libro. En las doscientas páginas restantes los autores pasan a través de toda la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, desde

el pensamiento precolombino hasta el presente. Éstas se dividen en siete capítulos acomodados sucesiva y cronológicamente como sigue: 1) pensamiento precolombino; 2) trasplante, propagación y controversias doctrinales; 3) introducción a la filosofía moderna; 4) doctrina americanista, ilustración e idealismo; 5) eclecticismo, socialismo utópico y positivismo; 6) superación del positivismo y filosofía de la libertad; 7) filosofía católica, materialismo histórico, idealismo crítico, fenomenología, existencialismo, teoría materialista de los valores, filosofía analítica e historia de las ideas. En estos capítulos los hechos acerca de la vida y de las doctrinas de los representantes más importantes de las escuelas enlistadas se amontonan sin piedad. Consideremos, por ejemplo, las discusiones sobre la fenomenología, el existencialismo y la teoría materialista de los valores, las cuales ocupan once de las sesenta y cinco páginas dedicadas al capítulo siete. Se tratan más de treinta autores. La mayoría de ellos no reciben sino una breve mención o un párrafo corto con algunos hechos importantes acerca de sus vidas y sus doctrinas. Sus posturas filosóficas se resumen brevemente, con frases descriptivas que no intentan interpretar su pensamiento o explicar su significado. En general, estas “descripciones”, desprovistas de interpretación y evaluación, carecen de interés tanto histórico como filosófico. Consideremos los siguientes comentarios:

En Bolivia, Augusto Pescador, emigrante español, fue Profesor de la Universidad de la Paz de 1939 a 1955. Su pensamiento se articuló basado en Hartmann. Desde 1955 es Profesor en la Universidad Austral de Chile. (Obras: *Lógica, Sobre lo que no sirve*, etc.). En la República Dominicana, Andrés Avelino ha estado relacionado con problemas lógicos.

Risieri Frondizi (N. 1910), profesor en Buenos Aires desde 1935 y fundador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán (1938-40), ha estado a cargo de las materias de lógica, estética e historia de las ideas en Argentina, Venezuela y los Estados Unidos. Para Frondizi la filosofía es una teoría de la totalidad de la experiencia humana. Subrayando la importancia del yo como una estructura dinámica constituida por la vida, relacionando actos con otros temas y cosas, critica la antropología substancialista y la psicología. En axiología, toma una posición contraria al subjetivismo, sosteniendo que el valor tiene que ser entendido en una relación de dependencia con un complejo de elementos y circunstancias sociales e individuales (Obras: *El punto de partida de filosofar*, 1945; *Substancia y función en el problema del yo*, 1952; *¿Qué son los valores?*, 1958).

Resumiendo, debido al carácter no filosófico del enfoque doxográfico, dicho enfoque interfiere con el desarrollo de la filosofía en América Latina y también es un obstáculo para la evaluación adecuada de la aportación de los latinoamericanos a la filosofía.

E. Otras metodologías

A pesar de las grandes diferencias entre los cuatro enfoques historiográficos que he descrito —el culturalista, el ideológico, el romántico y el doxográfico hay un factor común que los une y que funciona como un obstáculo para la evaluación filosófica de las ideas para las que se busca proporcionar explicación histórica: carecen de estimación de las ideas filosóficas en sí mismas, de sus relaciones y del valor de esas ideas. El filósofo se interesa en la verdad y en lo que la historia de la filosofía ha contribuido a esa verdad. Quiere adentrar su conocimiento no sólo en los hechos del pasado sino, más importante, en la verdad misma; quiere que su conocimiento de la filosofía lo ayude a profundizar su conocimiento filosófico. Pero ninguno de los cuatro enfoques presentados hace posible este tipo de, avance o la valoración de la aportación de las ideas históricas a la filosofía. Esta es la razón por la que las historias que usan los enfoques que hemos descrito no ayudan a crear interés en el pensamiento latinoamericano ni a promover la práctica de la filosofía en América Latina.

Obviamente, como se mencionó antes, los historiadores de la filosofía latinoamericana y los profesores de filosofía en América Latina no se han restringido a los enfoques que he descrito. En realidad usan muchos otros; por ejemplo, muchos favorecen lo que he llamado en alguna otra parte el enfoque erudito, el cual busca establecer hechos del pasado en una forma objetiva, aislandolos cuanto sea posible de la interpretación y de la evaluación.¹⁸ También hay enfoques sociopolíticos, que buscan la conexión entre el desarrollo de las ideas filosóficas y acontecimientos sociales y políticos del pasado.¹⁹ Los escatologistas se nos presentan con una teología histórica que se dirige hacia fines determinados.²⁰ Más recientemente, las historias liberacionistas y posmodernistas han llegado a ponerse de moda.²¹ De acuerdo con ellas, la función del historiador es la de construir (tal vez debería decir confeccionar) la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Y hay muchos otros. Pero

no necesito agregar nada más, puesto que el factor común a todos estos enfoques es el mismo que los une con los ejemplos que ya he dado previamente: la carencia de un enfoque filosófico.

Entonces, ¿qué deberíamos hacer? ¿No hay solución al problema? ¿Hay un enfoque historiográfico que pueda superar el obstáculo mencionado y que esté disponible para los filósofos latinoamericanos? La respuesta a esta pregunta es afirmativa y el enfoque que propongo para el estudio de la filosofía latinoamericana es lo que en alguna otra parte he llamado el enfoque desde un marco conceptual. A continuación lo explico.²²

II. El enfoque desde un marco conceptual

Este enfoque sostiene que con el fin de hacer historia de la filosofía es necesario establecer un mapa conceptual de los problemas en la historia de la filosofía que el historiador se propone investigar. Este mapa conceptual se compone de cinco elementos básicos: primero, el análisis y las definiciones de los conceptos principales involucrados en los problemas bajo investigación; segundo, la formulación precisa de estos problemas, junto con un análisis de sus interrelaciones; tercero, la exposición de soluciones que podrían darse a esos problemas; cuarto, la presentación de argumentos básicos a favor y las objeciones en contra de esas soluciones; y, finalmente, la articulación de criterios a ser usados en la evaluación de las soluciones de los problemas investigados y los argumentos y objeciones que provocan su admisión. En breve, el marco conceptual es un conjunto de conceptos cuidadosamente definidos, problemas formulados, soluciones expuestas, argumentos y objeciones articuladas y principios de evaluación adoptados, todos los cuales están relacionados con los problemas que el historiador se propone explorar en la historia de la filosofía.

En el caso, por ejemplo, de una investigación sobre la doctrina de la individuación de Leibniz, el mapa conceptual consistiría en lo siguiente: (1) la definición y análisis de términos tales como “individuación”, “individualidad”, “individuo”, “diferencia numérica”, etc., esto es, términos que son comúnmente usados, o que el historiador piensa que deberían usarse en el análisis de la individuación; (2) la formulación del problema de la individuación y un análisis de otros problemas que estén relacionados con él; (3) la presenta-

ción de varios tipos de teorías de individuación (formal, material, en grupo, etc.); (4) la investigación de argumentos ya sea a favor o en contra de estas teorías; (5) un grupo de criterios que deberían usarse en la evaluación de teorías de la individuación y de los argumentos que se usan para sostener o socavar tales teorías. En este último podrían incluirse reglas generales que tienen que ver, por ejemplo, con la coherencia, aunque las reglas más útiles son las más específicas, esto es, reglas que los historiadores consideran que tienen que ver particularmente con el tema en cuestión; en nuestro caso, reglas tales como aquella que dice que en las ontologías basadas en la noción de substancia el principio de individuación tiene que ser substancial.

La función del marco conceptual es la de servir como un mapa conceptual para determinar la localización y la relación de las ideas y las figuras de la historia de la filosofía entre sí y con nosotros. No busca eliminar la complejidad de los problemas, posiciones o figuras al simplificarlos arbitrariamente. Ni es un marco conceptual guiado por el objetivo teleológico del esquema histórico del escatologista, en donde los desarrollos filosóficos se describen, interpretan y evalúan únicamente en tanto caben en un esquema de desarrollo que conduzca a un objetivo predeterminado. Finalmente, el marco conceptual no debería ignorar o tratar de eliminar las diferencias reales entre las posiciones, los autores y las culturas, como lo hace un doxógrafo. La función del marco conceptual, en el enfoque que propongo aquí, es más bien ayudar a establecer las diferencias y similitudes entre las ideas, que de otra manera sería muy difícil comparar; no es confirmar una dirección histórica predeterminada o empañar las distinciones existentes. El marco conceptual hace posible la traducción de diversas nomenclaturas y tradiciones a un denominador común que permitirá el desarrollo de una comprensión global. Reduce la cacofonía de ideas a ciertos parámetros de acuerdo a los cuales las posiciones serían más fácilmente comprendidas y establece bases para posibles evaluaciones y la determinación de sus desarrollos a lo largo de la historia. En ese sentido, el enfoque satisface la necesidad de objetividad requerida para una descripción cuidadosa de la historia y también proporciona los fundamentos para la interpretación y evaluación, que son necesarias en un enfoque filosófico de la historia de la filosofía.

El marco explícito aclara además la forma en la que las ideas y los autores están siendo interpretados por el historiador y los criterios de acuerdo con los cuales están siendo juzgados. La mayoría de las historias de la filosofía se comprometen consciente o inconscientemente con juicios subrepticios que aparentan ser parte de la descripción histórica. Puesto que un marco conceptual está siempre en obra en cualquier discurso, es inevitable que sus categorías afecten cualquier explicación que haya sido propuesta en tal discurso. El anacronismo no puede erradicarse completamente de las descripciones históricas, para los historiadores no hay ni debería haber *tabulae rasae*. Además, el objetivo de una descripción histórica es más que una recreación de los actos de comprensión de los filósofos del pasado. Los historiadores de la filosofía van más allá con el fin de hacer explícitas las relaciones que no pudieron haber sido explícitas en el pasado y de hacer juicios sobre la base de evidencia no disponible a los protagonistas en el drama histórico. Por otro lado, la objetividad histórica requiere que la interpretación y la evaluación sean claramente identificadas como tales, y distinguidas tanto como sea posible de la descripción. Lo que se necesita son formas prácticas de reconocer lo que es o podría ser anacrónico. La única forma de lograr algún progreso en la preservación de la objetividad, entonces, consiste en hacer tan explícito y claro como sea posible el mapa conceptual que opera en la mente del historiador. Esto, obviamente, hace más fácil no estar de acuerdo con la explicación resultante. La claridad invita al desacuerdo, mientras que la oscuridad ayuda al consenso. Esta es la razón por la que la ambigüedad es tan útil en los escritos políticos y legales. Los retóricos conocen este hecho muy bien y lo llevan a buen uso práctico. Pero la filosofía y la historia son por naturaleza opuestas a tales artilugios. Si los objetivos perseguidos son la verdad y la comprensión, ya sea en la filosofía o en la historia, entonces la claridad es esencial y cualquier supuesto y premisa escondidos deben ser expuestos. Obviamente, no es posible poner al desnudo todos los supuestos que uno sostenga. Pero el intento debe hacerse a fin de alcanzar eso cuanto sea posible. Esta es la razón por la que el develamiento del mapa conceptual evaluativo e interpretativo puesto en acto en la descripción histórica debe hacerse explícito desde el comienzo.

Finalmente, otra ventaja del enfoque desde el marco conceptual, que no debería perderse de vista, considera esencial para la explicación histórica, la

descripción, interpretación y evaluación no sólo de posiciones sino también de problemas y argumentos. Algunos de los enfoques descritos anteriormente estaban predispuestos a concentrarse en ciertos aspectos del pasado. El enfoque doxográfico, por ejemplo, parecía concentrarse casi exclusivamente en las posiciones, en detrimento de los argumentos y de los problemas. En el enfoque desde un marco conceptual, el verdadero procedimiento requiere prestar atención a, y tomar en consideración, problemas, posiciones y argumentos. La preparación del marco conceptual usado para la comprensión del pasado involucra sistemáticamente la distinción de varios problemas y aspectos que son pertinentes, la formulación de diferentes soluciones alternativas, el examen de las ideas fundamentales involucradas en ellos y el análisis de los tipos de argumentos usados a favor y en contra de las soluciones dadas. Todo esto acompañado de una explicitación de los criterios usados para la selección histórica, la interpretación y la evaluación, así como la indicación clara del punto de vista del historiador sobre los problemas tratados.

Los rasgos que se han señalado permiten al enfoque desde un marco conceptual capturar e integrar los aspectos más benéficos de los otros enfoques historiográficos. Sin embargo, hay un aspecto limitante que no debería ignorarse. El enfoque desde un marco conceptual funciona mejor cuando tiene que vérselas con una idea o problema, o un cerrado conjunto de ideas o problemas, más que con la amplia escala de descripciones de todas las dimensiones filosóficas de un período histórico. La razón para ello es que el desarrollo y la exposición de un marco conceptual del tipo que requiere este enfoque historiográfico no sería factible si tal marco fuera a cubrir todos los aspectos del pensamiento de un período. El enfoque desde un marco conceptual, por lo tanto, encara limitaciones cuando se trata de la producción de historias generales de la filosofía. Tales trabajos generales necesitan descansar en estudios más especializados que usan el enfoque desde un marco conceptual, pero no pueden ellos mismos usarlo a plenitud. Considerando la amplitud que deben tener las historias, por necesidad deben ser doxográficas. Ese es un corolario importante, puesto que sugiere que las historias generales de la filosofía no pueden llevar a cabo el método que mejor conviene a la historia de la filosofía. Por lo tanto, puede hacerse ya sea empleando métodos filosóficamente menos apropiados o no hacerse en ningún modo. Algunos historiógrafos han argüi-

do que no debe hacerse en ningún modo.²³ A pesar de todo, creo que existe algún mérito en ellas, siempre que estén basadas en análisis que usen a su vez el enfoque desde un marco conceptual y que su objetivo sea más informativo que filosófico. De esta manera, se apoyan en conclusiones logradas a través de una metodología sólida y al mismo tiempo hacen afirmaciones modestas acerca de los datos que presentan.

Respecto a los otros géneros de la historia de la filosofía, el enfoque desde un marco conceptual parece funcionar muy bien. Se ajusta particularmente a la producción, ya sea de estudios generales o especializados de problemas e ideas particulares, y también puede ser efectivo para el estudio de posiciones de autores individuales.

Las ventajas del enfoque desde un marco conceptual no son una consecuencia del agregado ecléctico de las metodologías de otros métodos historiográficos. Tal agregado no es posible en cuanto muchas metodologías contienen diferencias irreconciliables. Sería fútil tratar de reunir las técnicas usadas por un académico y un ideólogo o un romántico y un doxógrafo. Aun si fuera lógicamente posible, tales combinaciones serían indeseables hasta el punto de que algunos enfoques tienen poco que recomendarse entre sí. ¿Qué hay de bueno en el enfoque ideológico, por ejemplo? Finalmente, aun cuando tal combinación fuera posible y deseable, el resultado ecléctico no constituiría necesariamente un método de procedimiento efectivo. Para serlo, tendría que surgir con una propuesta concreta como directriz, que el historiador de la filosofía debería seguir. Y ello puede lograrse únicamente a través de la sensibilidad desarrollada para el reconocimiento de la necesidad de equilibrar los elementos descriptivos, interpretativos y evaluativos que participan en el trabajo histórico, no sólo por el agregado ecléctico de varios procedimientos diferentes.

Hay cuando menos dos críticas serias que pueden sostenerse en contra del enfoque desde un marco conceptual. La primera es que integra demasiado.²⁴ Se puede argüir que este enfoque asume que es posible desarrollar un marco conceptual neutral y general, que puede servir como fundamento de comparación entre posiciones que difieren ampliamente. Pero esta premisa contradice nuestra experiencia de que hay un gran abismo conceptual entre el presente y el pasado, y entre una cultura y otra. Por lo tanto, no hay un marco general que pudiera ser usado para comparar posiciones de diferentes períodos de la

historia; además, el enfoque desde un marco conceptual no podría ser neutral porque sería el producto de una figura histórica en una cultura particular. La noción de un enfoque desde un marco conceptual neutro y general no es, por tanto, sino una proyección de un deseo de objetividad del historiador y nunca podría llevarse a cabo.

En respuesta me gustaría decir que la recomendación del enfoque desde un marco conceptual y su aplicación no requieren la existencia actual de un marco conceptual perfectamente general y neutro. De hecho, parte de la racionalidad del enfoque desde un marco conceptual consiste en el reconocimiento de la perspectiva orientada parcial y culturalmente de cada historiador de la filosofía. Ningún historiador está libre de presupuestos conceptuales ni puede ver la historia desde una postura completamente neutra. Por ello es necesario desarrollar no sólo procedimientos que promuevan, sino que aseguren, tanta objetividad como sea posible. La función del marco conceptual es la de hacer explícita, lo más posible, tanto la comprensión del historiador de los problemas, argumentos y posiciones que está tratando y sus propias posiciones acerca de cómo tales problemas tienen que ser comprendidos, así como el valor relativo de los argumentos en disputa y de las posiciones respecto a ellos. La generalidad y neutralidad del marco conceptual no se dan y requieren al principio de la investigación histórica sino, más bien, son un objetivo metodológico que regula el proceso por medio del cual el historiador trata de comprender y recuperar el pasado filosófico.

La otra crítica sería es que el enfoque desde un marco conceptual podría convertirse en algo como un lecho de Procusto, donde las ideas que no se ajustan se aíslan y desechan, y otras se extienden más allá de lo que permite su propia elasticidad. En breve, la acusación es la de tener un esquema preestablecido que el historiador presenta para ver substanciado en la historia, tal como hicieron los escatologistas Hegel y Agustín.²⁵

Este es un peligro para el enfoque que proponemos; no hay duda de ello. Pero aquellos que practican este enfoque no necesitan caer en él. Primeramente porque el marco conceptual debe ser tan amplio y general que incluya tantas alternativas como sea posible y también debe estar abierto a modificaciones. Nuestro enfoque no es un sistema, un conjunto de ideas completo y circular, sino más bien un conjunto abierto de líneas de orientación. Tiene que

haber una relación recíproca entre el marco conceptual y el estudio de los textos. Los desarrollos en el estudio de los textos deberían promover modificaciones en el marco conceptual y los desarrollos en el marco conceptual deberían elevar el reconocimiento de posibles interpretaciones de los textos. Además, si el contexto histórico se tiene siempre a la vista, el peligro de interpretaciones extravagantes y evaluaciones silvestres se reduciría substancialmente. Por último, el carácter explícito del marco conceptual ayudaría a cuidarse contra las interrelaciones implícitas y disfrazadas y contra las evaluaciones que se entretujan en la mayoría de las descripciones históricas.

Concluyendo, entonces, considero que el enfoque desde un marco conceptual es la mejor forma de estudiar la historia de la filosofía en América Latina, incluyendo la historia de la filosofía de América Latina. La integración sincrónica y diacrónica de ideas que la posibilitan no puede encontrarse en ningún otro enfoque y su carácter eminentemente filosófico sirve para entrenar a los estudiantes de filosofía en la disciplina y para presentar a la filosofía latinoamericana con la claridad filosófica necesaria para ser considerada con respeto e interés por los filósofos de todas partes.

Traducción de Mauricio Coronado Martínez

NOTAS

1. Ninguna de las historias conocidas de la filosofía occidental de las filosofías occidentales dicen gran cosa, si es que dice algo, de la filosofía latinoamericana. Véanse las historias de Frederick Colpleston, W.T. Jones y Wilhelm Windelband.

2. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968; Y *The meaning and problem of Hispanic-American thought*, ed. John P. Augelli, Lawrence, Kansas, Center of Latin-American Studies of the University of Kansas, 1969. Este último se reprodujo parcialmente en Jorge J. C. Gracia (ed.), *Latin-American philosophy in the twentieth century: man, values, and the Search for Philosophical Identity*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1986, pp. 233-244.

3. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, cap. 1, trans. Aquilina Martínez y Christine Morkovsky, New York, Orbis Books, 1985.

4. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, cap. 1, trans. Aquilina Martínez y Christine Morkovsky, New York, Orbis Books, 1985.

5. He presentado este argumento en detalle en *Philosophy and its history*, cap. III, Albany, New York, SUNY Press, 1992. (*La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998).

6. La historia de la historiografía filosófica latinoamericana está por escribirse. Un valioso primer paso en esta dirección es el estudio de Diego Pró sobre este tema en el contexto argentino: *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1993.

7. Discuto con más detalle estos enfoques historiográficos en *La filosofía y su historia*, *op. cit.*, Cap. V.

8. El texto clásico que inició este enfoque en América Latina es *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, México, Imprenta Mundial, 1934, al cual le siguió *Hacia un nuevo humanismo*, México, La Casa de España en México, 1940. La obra más representativa de Schwartzmann es *El sentimiento de lo humano en América*, dos VV, Santiago, Universidad de Chile, 1950 y 1953. Muchos historiadores y filósofos han seguido las huellas de Ramos y de Schawrtzmann, entre los más notables están Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Eduardo Nicol, Augusto Salazar Bondy y Ricaurte Soler.

9. Leopoldo Zea, *Positivism in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974.

10. Ingenieros escribió dos importantes obras historiográficas: *Direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1915) y *Evolución de las ideas argentinas* (1918).

11. La consecuencia es la conocida reacción vitalista y espiritualista en contra del positivismo en general. Véase mi "Introduction: Latin American Philosophy Today", *Philosophical Forum* 20, números 1 y 2 (1988-89), pp. 4-8.

12. Jonathan Rée, "History, Philosophy and Interpretation: So me Reactions to Jonathan Bennett's Study of Spinoza's 'Ethics'", en Peter H. Hare, ed., *Doing Philosophy Historically*, Búfalo, Prometheus Books, 1988, p. 44.

13. *Ibid.*, p. 56.

14. *Ibid.*, p. 58.

15. *La filosofía y su historia*, capítulo 5.

16. Ejemplos de doxografía son: J. L. Abellán, *Filosofía Española en América* (1936-1966), Madrid, Guadarrama, 1967; Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*, Santiago, Zig Zag, 1958; Harold Eugene Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction*, New York, The Free Press, 1972; Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.

17. Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1968.

18. Entre los buenos ejemplos podemos citar la obra de Mauricio Beuchot y Fernando Salmerón. En el caso de Beuchot, véanse *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UN AM, 1991. Y para Salmerón véanse *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1980.

19. La obra de Zea a la cual me referí anteriormente encaja en este enfoque. Critico el punto de vista sociologista en: "Sociological accounts and the history of philosophy," en Martin Kusch (ed.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, Kluwer, pp. 193-211, y "Socioculturalismo y antisocioculturalismo en la historiografía filosófica: Un falso dilema", *Concordia*, no. 35 (1999), pp. 95-110.

20. La mayoría de la obra de José Vasconcelos cae dentro de esta categoría. Véase en particular *La raza cósmica*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925; *Indología*, París, Agencia Mundial de Librería, 1926; e *Historia del pensamiento filosófico*, México, UNAM, 1937.

21. Horacio Cerutti Guldberg defiende este enfoque historiográfico en *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

22. Lo que aquí afirmo ha sido tomado, con las modificaciones pertinentes, de la discusión más amplia desarrollada en *La filosofía y su historia*, pp. 391-393.

23. Richard Rorty, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", p. 75.

24. Paul Eisenberg desarrolla esta objeción en un análisis de *La filosofía y su historia que apareció en la Revista Latinoamericana de Filosofía* 22,1, (1996), pp. 119-121.

25. Esta crítica la hacen usualmente aquellos que se inclinan por un enfoque erudito. Kenneth Schmitz la plantea en contra de mi punto de vista en "La naturaleza actual de la filosofía se revela en su historia", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 22,1 (1996), p. 97.

RACIONALIDAD TÉCNICA Y RACIONALIDAD COMUNICATIVA

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

Sin lugar a dudas los integrantes de la Escuela de Frankfurt son un punto de referencia indispensable en el estudio crítico de la sociedad y la cultura del siglo XX. Fundada al inicio de la década de los veinte, su influencia se ha sentido no sólo en Europa sino en el continente americano y en otras partes del planeta. La diversidad de sus temáticas es muy amplia: la filosofía, la razón, la autoridad, el Estado, el poder, el arte, la cultura, la ciencia, la religión, la educación, etc. Ciertamente, tal diversidad de intereses no les permitió en todos los casos la sistematización de su pensamiento, sobre todo a los autores fundadores de la Escuela, quienes no consiguieron, por no considerado necesario, conveniente (ni posible), construir un sistema filosófico. Sin embargo buscaron oponer al sistema social capitalista, al que consideraban fundado en una ideología totalitaria y totalizadora, un pensamiento no sistemático, fragmentario, dialéctico, en breve, buscaron afirmar un pensamiento que resistiera y no un pensamiento que únicamente reprodujera las condiciones dadas.¹

La etapa de sus primeros y más influyentes integrantes —Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse— se extiende desde la década de los veinte hasta los años sesenta. La Escuela de Frankfurt, o la Teoría Crítica como se le conoció también debido a su propuesta de ir más allá de los límites impuestos por la teoría tradicional,² ha sido uno de los últimos intentos filosóficos para no abandonar las tareas de la razón, antes de la llegada del llamado pensamiento postmoderno que de alguna manera vislumbraron pero se negaron a aceptar.³

La crisis del sujeto, la pérdida de la tradición socio-cultural, la subjetivación o el carácter instrumental de la racionalidad moderna de Occidente, la frag-

mentación del pensamiento, etc., son ideas casi de uso común en el último cuarto del siglo que termina (que para los impacientes medios de comunicación ya terminó). Sin embargo, a diferencia de la actitud complaciente con que muchos autores han enfrentado este cuadro ciertamente crítico de la cultura del siglo XX, Adorno, Horkheimer y Marcuse —y como lo hará más adelante el filósofo más reconocido actualmente entre las generaciones de la Escuela, Jürgen Habermas— resistieron al derrumbe de las mejores expectativas de la vida socio-cultural moderna; vieron en él el surgimiento de algo no necesariamente mejor, sino más bien el tácito incumplimiento de lo más importante que ofrecía el proyecto moderno de Occidente.⁴

Si bien ninguno de ellos trató de elaborar en sentido estricto una teoría filosófica o sociológica de la cultura, el interés que tienen para la filosofía de la cultura, que es la perspectiva que a nosotros nos interesa, radica en la realización de algo tan valioso o más que la construcción de una teoría pura de la vida cultural: una teoría crítica de la sociedad contemporánea. Ahora bien, dentro de la muy rica “fenomenología” de la vida humana del siglo XX que la Escuela logró elaborar, existe un acontecimiento decisivo que se impone y arrastra a todos los demás: la racionalidad científico-técnica. Para Horkheimer, la sociedad contemporánea se dirige hacia una administración totalitaria de la vida humana y de la naturaleza, en la cual todo será regulado y controlado de modo automático mediante procedimientos técnicos y mecanismos tecnológicos: “Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo!... Entonces todo podrá regularse automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo. Esta es una tendencia inmanente en el desarrollo de la humanidad...”⁵

La teoría crítica encuentra su razón de ser precisamente en la necesidad de hacer manifiesto, dice Horkheimer, lo que no se expresa: los costos del progreso, la destrucción de la autonomía del sujeto, la administración y la automatización sociales; en breve, la teoría sólo puede tener sentido como una crítica de la realidad humana existente. Aquí radica, por otra parte, lo que por el exceso de racionalización de las sociedades modernas y contemporáneas llega a ser muy difícil e incómodo de percibir: los elementos negativos y

destructivos que conlleva la sobre administración o la sobre organización de la vida social, a pesar de que sus efectos bienhechores en la vida productiva sean innegables en muchos campos.

Herbert Marcuse profundiza de un modo más sistemático en esta crítica de la sociedad y la cultura existentes, desde la perspectiva de la racionalidad científico-técnica dominante durante la modernidad. Marcuse observa una serie de características definitorias de esta racionalidad, que se expresan tanto en el plano puramente epistemológico como en el nivel socio-político,⁶ que manifiesta una concepción de la verdad como algo a-histórico; unidimensionaliza la realidad al sujetarla a significados formales y acabados. Se trata, sostiene el autor de *Eros y civilización*, de una razón fundamentalmente abstracta; de su práctica resulta un sujeto universal pero formal; reduce la potencialidad de sus objetos de conocimiento a una actividad de mero cálculo, y se sirve del conocimiento que adquiere para conseguir mayor organización y control. Al ser una práctica universal-abstracta la razón tiende al dominio de lo particular y concreto; históricamente, piensa Marcuse, la racionalidad científico-técnica inaugura una forma de dominación impersonal, objetiva y sistémica, construye un totalitarismo que no reconoce contradicción alguna y que inutiliza la vida valorativa, con lo que la realidad humana moderna queda sin fines culturales que realizar, sólo los proyectos sociales o civilizatorios permanecen en pie.

De acuerdo a lo anterior, la razón moderna queda reducida, según Marcuse, a cumplir una función exclusivamente instrumental, técnica y tecnológica, que anula la autonomía y la rectoría de la vida humana al sujetarla a las condiciones determinadas por aquélla. La racionalidad científico-técnica, que el hombre moderno reconocía y ejercía como una posibilidad real de desarrollo y liberación de los seres humanos existentes, termina por convertirse en una forma de dominación sumamente poderosa. Su fortaleza radica en que convoca y realiza un orden inmanente, empírico, real, mediante el cual se autolegitima; no pretende encarnar una verdad trascendente, metafísica, y por ello inverificable. Finalmente, sus resultados manifiestos en la vida social moderna la salvan del posible juicio que la considerara como simple ilusión.⁷

A diferencia de sus antecesores, Jürgen Habermas no se ha reducido a ejercitar críticamente la teoría social y filosófica sobre los contenidos de la vida moderna y contemporánea. Ha sido capaz de elaborar una teoría de la socie-

dad occidental moderna, que de hecho tiene una amplitud y capacidad explicativas e interpretativas mayores; se extiende hasta el estudio de la vida lingüística y la acción histórica del ser humano en los terrenos epistemológico, productivo, político y ético. Otro aspecto que distingue a Habermas de los primeros integrantes de la Escuela es que mediante la teoría, estrictamente sistematizada, también busca hacer comprensibles los acontecimientos de la vida socio-cultural moderna que a Horkheimer, Adorno y Marcuse parecían dejar cuasi impotentes en el campo teórico: la razón instrumental, la crisis del sujeto, la fragmentación del pensamiento, la crisis de la política, etcétera.

En gran medida la obra de Habermas puede verse como un replanteamiento y sistematización (a pesar del rechazo que hicieron Horkheimer, Adorno y Marcuse de la teoría sistémica en el campo epistemológico y socio-político) de muchos de los problemas que para los primeros y más influyentes integrantes de la Escuela fueron centrales: el sentido de la razón y la vida ilustrada, el progreso, la desacralización del hombre y la naturaleza, la modernidad, el lenguaje, la pérdida de la tradición socio-cultural, la administración de la vida, etc. En varios de sus textos Habermas toma una posición crítica ante los primeros integrantes de la Escuela de Frankfurt ya sea individualmente o de modo general.⁸ Evidentemente esto no debe llevar a caer en el fácil pero erróneo juicio que supone que este tipo de tomas de posición teóricas ante los predecesores constituyen en sí mismas una “superación” o una tácita e irrebatible corrección filosófica.

Lo que nos proponemos desarrollar a continuación son algunas de las ideas que Habermas presenta sobre la racionalidad científico-técnica en uno de los textos que, junto con otros, le sirvieron de base para conseguir dar una forma más acabada a la obra en que consiguió sistematizar su pensamiento filosófico y sociológico: *Teoría de la acción comunicativa*.

El texto a que nos referimos es “Ciencia y técnica como ‘ideología’” del año 1968.⁹ Este artículo es importante al menos por dos razones: Primera, mediante el análisis e interpretación generales de la crítica que Marcuse hace a la racionalidad científico-técnica, Habermas consigue aclarar algunos de los malentendidos que frecuentemente surgen de una lectura apresurada de Marcuse, por ejemplo, suponer que éste ve a la ciencia y a la tecnología, en sí mismas, como formas de dominación. Habermas muestra que el juicio que el

autor de *El Hombre unidimensional* manifiesta acerca de la ciencia y la técnica se debe al carácter ideológico que advierte en ellas; en efecto, a partir de éste la ciencia y la técnica son vistas por Marcuse como las formas modernas de dominio socio-político. Segunda razón, en este pequeño escrito Habermas nos presenta sus propias ideas, que después recuperará de modo más sistemático, acerca del funcionamiento de la sociedad capitalista: el papel que juega la concepción científico-técnica en la vida productiva y socio-política, junto con las consecuencias que se derivan de esto para la vida socio-cultural; las diferencias existentes entre el funcionamiento de la sociedad capitalista y el de la sociedad precapitalista, etc. Conceptos tales como trabajo, interacción, comunicación, vida lingüística, acción instrumental, etc. (tan caros para el Habermas de su obra más influyente), son utilizados durante el texto para tomar posición conceptual ante Marcuse en el tratamiento del problema de la racionalidad científico-técnica.

No obstante, nuestro escrito no se agota en el tratamiento analítico e interpretativo del texto de Habermas, también ofrece al final un breve comentario interpretativo y crítico acerca de un problema que está presente en el artículo del filósofo alemán. El tácito totalitarismo impuesto por la presencia real e ideológica de la racionalidad científico-técnica en la vida social contemporánea restringe a su mínima expresión la acción política y cultural del hombre actual. Pareciera que la intervención omnipresente de la ciencia y la técnica en la organización del campo social hace innecesaria o irrelevante lo que Habermas denomina la acción comunicativa, es decir, la interacción lingüística para determinar proyectos de alcance nacional e internacional o para llegar a consensos en la solución de los problemas más apremiantes. Ahora bien, en los últimos veinte años se ha venido dando la gestación y desarrollo de una nueva tecnología, y tal vez de un nuevo paradigma científico y socio-cultural: la tecnología digital, la realidad virtual. Para muchos estudiosos de esta nueva tecnología,¹⁰ estamos ante la posibilidad inminente de que la vida social y cultural (laboral, política, educativa, de salud, estatal, gubernamental, democrática, pública y privada) se vea radicalmente transformada y, con ello, que el papel de la racionalidad científico-técnica se modifique sustancialmente. La idea que se manifiesta en el texto de Habermas, es que deje de ser una fuerza que se opone a y reduce la vida cultural y social que depende de la interacción

lingüística, y se convierta en una potencia que le ceda el paso a ésta. De tal suerte, la tecnología digital y virtual se constituiría en un medio, de innumerables e impensables posibilidades, al servicio de la acción pública y privada del individuo y de los grupos.

Al final de este escrito tratamos de plantear de nueva cuenta este problema y ofrecemos algunas ideas personales al respecto.

1. La racionalidad científico-técnica como ideología

En su texto “Ciencia y técnica como ‘ideología’”,¹¹ Habermas desarrolla algunos problemas: ¿Cómo definir la racionalidad que caracteriza a la época moderna? ¿Cómo se relaciona la racionalidad moderna con la ciencia y la técnica? ¿Es la racionalidad científico-técnica una forma de dominio político e ideológico? ¿La racionalidad moderna sólo es una forma histórica de la razón y como tal podemos esperar que históricamente deje su lugar a otra forma de racionalidad o que, en último término, conviva con otra(s) forma(s)?

Como puede observarse por estas cuestiones, Habermas plantea un problema que fue toral en la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse: la razón y su relación con la vida social en el mundo moderno. El problema de la razón moderna no es para los iniciadores de la teoría crítica un asunto que se pueda delimitar a los últimos dos o tres siglos. En efecto, *la dialéctica del iluminismo* se puede delimitar con el nacimiento y desarrollo del pensamiento mítico (la oposición entre Apolo y Dionisos o entre Prometeo y Orfeo) y el pensamiento filosófico (la Dialéctica platónica y la Lógica aristotélica) en la Grecia clásica. Tanto en el mito como en la filosofía se advierte la misma creencia o convicción de que por medio de la razón, de la luz, de la medida, del orden, el sistema socio-cultural sea o pueda ser un todo organizado y armónico.

Con todo, es una idea aceptada de manera general que sólo durante la época moderna la razón ha sido capaz de fundar y desarrollar un sistema social basado exclusivamente en sus principios; sólo en los últimos tres o cuatro siglos la razón humana ha sido capaz de imponer a la realidad social las reglas que ella le determina. Es precisamente esta presencia inflexible y normativa de la racionalidad en la vida moderna de Occidente, en su forma científica y

técnica principalmente (aunque no exclusivamente), lo que ha llevado a muchos filósofos, entre ellos a los de la Escuela de Frankfurt, a interrogarse sobre el significado y las implicaciones de la encarnación de la razón en la sociedad y, en segundo lugar, a concluir que la forma de esta razón es de carácter científico-técnico.

La hipótesis general que Habermas desarrolla en su análisis de las ideas de Marcuse sobre la ciencia y la técnica es la siguiente: la racionalidad moderna es una forma de dominio socio-político que no necesariamente se reconoce como tal (lo común es que la presencia de la razón en la vida social se vea como el triunfo de la verdad humana liberada de las falsas ilusiones). Sin embargo, y esta es la segunda parte de la hipótesis, tal razón no agota la capacidad racional del ser humano: “Marcuse está convencido de que en lo que Max Weber llamaba ‘racionalización’, no se implanta la ‘racionalidad’ en tanto que tal, sino que en nombre de la racionalidad lo que se impone es una determinada forma de oculto dominio político”.¹²

Ahora bien, para Habermas, a pesar de las relaciones de dominación que crea la razón moderna, no es posible renunciar a la ciencia y a la técnica, ya que son inseparables del trabajo humano. Sin ellas no es posible la supervivencia del hombre ni el desarrollo de la sociedad. De tal modo, lo que es necesario es la modificación de la actitud que se ha tenido ante ellas y la transformación de los valores rectores que han dominado la relación del hombre occidental con la racionalidad científico-técnica: “En muchos pasajes del *One-dimensional man*, la revolución sigue significando sólo un cambio del marco institucional, que no tocaría a las fuerzas productivas en tanto que tales. Se mantendría, pues, la estructura del progreso científico-técnico; lo único que cambiaría serían los valores rectores”.¹³ Habermas considera necesario asumir dos valores fundamentales en la relación del hombre con la ciencia y la técnica: una nueva relación del hombre con la naturaleza, que está ya propuesta en la obra citada de Marcuse, y la necesidad de que la comunicación entre los seres humanos se dé libremente. Como sabemos, esta última idea es la piedra angular para el desarrollo de la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas; a ella volveremos ampliamente en los siguientes apartados.

Sin embargo, resulta pertinente detenernos un momento y preguntar: ¿qué es la racionalidad? ¿Qué significa que la sociedad occidental moderna sea el

resultado de un proceso de racionalización? Apoyándose en el sociólogo Max Weber, Habermas busca caracterizar la racionalización de la vida social moderna y a la vez delimitar su significado. En primer lugar se trata de una tendencia general hacia la administración de las distintas instituciones sociales; esta administración encuentra un punto de referencia en la aparición de la burocracia propia de la vida institucionalizada. La racionalización puede verse igualmente en la industrialización de la vida productiva, es decir, en el paso de la economía doméstica y artesanal hacia la producción en serie, la planificación del trabajo y la organización de la producción. Pero también la racionalización está presente en la creación de instituciones sociales que ordenan la vida del hombre moderno, según proyectos y programas preestablecidos en la educación, la salud, la política, la legislación, el aparato judicial, etcétera.

La secularización de la sociedad moderna es tanto una manera de introducir en la vida humana contenidos que no tienen que ver con un plano metaempírico, como el resultado de la desmitificación mediante procesos de racionalización de la naturaleza y del hombre. Finalmente, la racionalización que caracteriza a la sociedad moderna implica igualmente la pérdida de la autoridad de la tradición socio-cultural para normar la vida del hombre. Tácitamente se ve el ejercicio de la razón como un acontecimiento siempre presente y nuevo, renovador y creador que poco o nada debe al pasado, a la tradición histórica.

Todo lo anterior ha conducido a la sociedad moderna hacia una forma de autorregulación, de auto control que no admite ningún elemento disconforme. El dominio se racionaliza; la racionalidad se transforma en una forma de dominación: “Ya en 1956... Marcuse había llamado la atención sobre el peculiar fenómeno de que en las sociedades capitalistas industriales avanzadas el dominio tiende a perder su carácter explotado y opresor y a tornarse ‘racional’, sin que por ello desaparezca el dominio político...”¹⁴ El hombre moderno y contemporáneo está bien dispuesto a dejarse sujetar y conducir por la razón, ya que sólo ella ha sido capaz de materializar lo que prometía; mientras la razón científico-técnica siga dando sus dones al hombre (tan tangibles como los que ofrece), éste no encuentra justificación para rebelarse contra ella.

La fuerza de la racionalidad social moderna radica en la ambigüedad con que se presenta al análisis científico y filosófico: lo mismo puede reducirse a ser

una fuerza represiva, en tanto que niega e impide tácitamente lo diferente a sus condiciones y expectativas formales, metodológicas e ideológicas, o aparecerse como una fuerza bienhechora que nunca se pone seriamente en tela de juicio, como la única energía mediante la cual el hombre puede sobrevivir como especie y como sujeto social: “Paradójicamente, esta represión puede desaparecer de la conciencia de la población ya que la legitimación del dominio ha adquirido un carácter distinto: ahora apela a ‘la creciente productividad y creciente dominación de la naturaleza, que también proporcionan a los individuos una vida más comfortable’” .¹⁵

¿Cómo y desde dónde tomar posición crítica de la racionalización de la vida social si sus realizaciones están a la vista; si sus creaciones positivas son más que las negativas (o en todo caso éstas pueden encontrar solución también por medio de procedimientos racionales)?: mayor y más diversificada producción industrial; más eficiente distribución de las mercancías y organización para eficientar los servicios ofertados para su consumo social. La racionalización de la vida humana conlleva una mejora de los recursos disponibles para la población: médicos, educativos, políticos, legislativos, artísticos, tecnológicos, etcétera; el nivel de la calidad y duración de la vida humana parece estar en proporción directa con la racionalización intrínseca a la vida institucional y social en general.

¿Cómo poder crear y sostener un espacio auto crítico para esta racionalidad social, si en principio se concibe a sí misma como una fuerza siempre positiva y liberadora, progresista y eficiente? ¿Cómo pensar una posición crítica de la razón; se trataría de una posición irracional, no racional? ¿Cómo fundamentar una forma de racionalidad distinta que se le opusiera; cómo pensar en dos formas de la razón mutuamente excluyentes? ¿Qué valor y legitimidad podría tener una crítica “desde fuera” de la razón? o ¿Cómo podría asumir ésta una autocrítica sin recaer en las mistificaciones del pasado?

La racionalidad social moderna pierde su fuerza crítica para devenir únicamente apología de sí misma; solamente concibe su propia conservación como deseable y necesaria. Y dicha conservación a su vez se identifica con una mayor y más eficiente organización para la vida social del ser humano: “La ‘racionalidad’ en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pu-

diera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de las formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apologetico en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario”.¹⁶ Si esta estructura racional y racionalizante pudiese quedar anulada, aunque sólo fuese por unas pocas horas, el mundo social tal y como lo conocemos quedaría dramáticamente en suspenso, en el vacío, condenado a su autodestrucción.

La racionalidad queda reducida a ser una fuerza correctiva, planificadora y reprogramadora; los elementos negativos que la razón puede encontrar en el sistema social no los atribuye a sí misma como tal, sino a una deficiencia o impericia técnica que puede y tiene que corregirse o, en su defecto, ignorarse, si el sistema como tal no corre un riesgo grave. Ante una falla o ante una crisis, la respuesta racional no tratará de buscar una menor racionalización o de concebir una forma de racionalidad distinta, sino de intensificar en extensión y calidad el nivel de la misma racionalidad; el objetivo implícito es liberarse de los obstáculos y lastres históricos y presentes que puedan impedir su propia realización en la vida social.

La racionalidad científico-técnica que define a la modernidad posee dos aspectos complementarios que aparecen simultáneamente: por un lado introduce en toda la vida social, pero particularmente en la esfera productiva, una energía nunca antes conocida que permite el fortalecimiento de la capacidad humana para autodesarrollarse materialmente; por el otro se transforma con el transcurso de su manifestación, a diferencia de la combativa razón ilustrada, en una fuerza legitimadora del sistema que ella misma se ha encargado de construir y fortalecer. Nos encontramos ante la presencia de una energía que se expresa en la vida económica, en la producción de conocimiento, en la comercialización y distribución de productos y servicios que hacen de la vida del hombre moderno algo más cómodo, sano, placentero, en donde se diversifican y eficientizan las comunicaciones, el transporte, se evita la fatiga, el esfuerzo, la pérdida de tiempo, la ineficiencia, la improductividad, etcétera.

Pero también esta misma racionalidad se expresa en relaciones políticas e ideológicas que construyen una pantalla que no deja pasar ni ver lo negativo, lo contradictorio, lo crítico, lo diferente: “La formulación más cuidadosa del

estado de cosas que sin duda alguna hay que examinar, me parece la siguiente: 'el *a priori* tecnológico' es un *a priori* político en la medida en que la transformación de la naturaleza tiene como consecuencia la del hombre y en que 'las creaciones del hombre' surgen de una totalidad social y vuelven a ella. Y sin embargo, cabe insistir en que la maquinaria del universo tecnológico es 'como tal' indiferente frente a los fines políticos —puede servir de freno o acelerador a una sociedad... Pero si la técnica se convierte en la forma global de producción material, define entonces a toda una cultura; y proyecta una totalidad histórica —un mundo".¹⁷ Ideológica y socialmente la técnica determina la lógica de las condiciones y las relaciones humanas contemporáneas, al igual que las condiciones y las relaciones del hombre con la naturaleza. La racionalidad moderna construye literalmente un mundo técnico, tecnificado, es decir, un mundo que únicamente puede realizarse de acuerdo a sus propias posibilidades, aun aquellas que son específicamente políticas, mediante procesos técnicos y de racionalidad.

Tales ideas son las que Habermas señala en la presentación que hace de Marcuse y Weber en su artículo sobre la ciencia, la técnica y la racionalización de la sociedad moderna. Sin embargo, su interés no se agota ni se reduce a señalar, apoyándose en tales autores, el carácter doble de la racionalidad científico-técnica, o en tomar una actitud crítica a la manera del autor de *El hombre unidimensional*; lo que principalmente interesa a Habermas es crear los conceptos y las ideas necesarias para explicar y hacer comprensible por qué la racionalidad social moderna se transforma en una forma de dominación históricamente surgida; es decir, busca elaborar una teoría crítica de la sociedad y del hombre como sujeto del lenguaje, que le permita entender la situación de la vida social contemporánea, sus tendencias presentes y futuras, al mismo tiempo que evalúa el papel que juega la praxis científico-técnica en todo esto.

Ciertamente, Habermas no contaba en el momento en que escribió este artículo con los recursos conceptuales completos ni plenamente sistematizados como los llegara a tener en sus obras posteriores, pensamos en *Conocimiento e interés* y sobre todo en *Teoría de la acción comunicativa*.¹⁸ Sin embargo en este artículo nos ofrece un adelanto de hacia dónde se dirige su pensamiento y su teoría. Para acercarse e introducirse con sus propios medios al problema de la racionalidad científica Habermas presenta dos conceptos clave: el trabajo y la

interacción. Estos conceptos le permiten tomar su propio camino independiente de Marcuse.

2. Trabajo, interacción y racionalidad técnica

En principio es necesario distinguir entre el trabajo y la interacción, tal y como son definidos por Habermas. El trabajo está determinado por la acción instrumental, es decir, por la acción caracterizada por su tendencia a la consecución de fines específicos a través de la prefiguración de ciertos medios. El trabajo, en tanto que es una actividad que persigue fines, es una actividad racional, sistematizada, planificada. De este modo el trabajo, sobre todo durante la época moderna, se tiene que apegar a reglas técnicas con la finalidad de hacer más eficiente su labor transformadora, productiva y de organización social. De tal suerte, el trabajo requiere de un saber empírico sin el cual su acción no podría cumplirse; se trata de una acción estratégica sujeta al cumplimiento de operaciones particulares enlazadas entre sí técnica y socialmente.

Como tal, el trabajo no se puede separar de la ciencia y la técnica, aun en sus formas básicas o simples; por esta razón no se puede pensar seriamente la posibilidad de renunciar a éstas, dada su relación indisoluble con el trabajo humano. ¿Cómo enfrentar y asumir el desarrollo de la sociedad humana si no es a través de los mejores medios que nos ofrecen la ciencia y la técnica? “Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito, lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo”.¹⁹ Es condición del ser humano servirse de la técnica para sobrevivir; no posee los medios naturales (ni en capacidad ni en eficiencia) para que, sin tener que actuar sobre la naturaleza, pueda conservar su existencia. Como veremos más adelante, aquí ya se encuentra prefigurado el problema de si los conflictos que el ser humano moderno observa en la ciencia

y la técnica son de naturaleza científico-técnica o tienen un carácter distinto; esta distinción radica en la ideologización que experimentan.

La interacción, al contrario del trabajo, se basa en la acción comunicativa, es decir, en la acción humana mediada por símbolos; se sujeta a normas reconocidas y afirmadas intersubjetivamente cuyo incumplimiento se sanciona social o grupalmente. Estas normas encuentran su objetividad y sentido precisamente en la intercomunicación simbólica cotidiana; no existe mayor legitimación para ellas que su ejercicio diario consensuado tácitamente (a diferencia de las normas técnicas y las estrategias de trabajo explícitamente asumidas a las que se les exige que posean enunciados empíricamente válidos). Las normas de interacción conllevan obligaciones que se cumplen en el comportamiento social subjetivo e intersubjetivo, funcionan como condiciones para la formación de la personalidad y para la actualización de los procesos de socialización, no necesariamente afirmadas conscientemente. Es decir, su razón de ser y su significado no son realidades inmediatas y evidentes de suyo (a diferencia de las habilidades de la disciplina inmanente a las normas técnicas de trabajo cuyo objetivo es la resolución de problemas).

Para Habermas el estudio de un sistema social y su comparación con otro tiene que darse en base sobre todo a la determinación de lo que en él predomina: el trabajo o la interacción. La vida institucional de una sociedad puede normar las interacciones lingüísticas o, en el otro extremo, los subsistemas (económico y/o político) pueden normar las acciones respecto a fines. Un sistema social puede estudiarse por la opción que domina en él: "En la medida en que las acciones están determinadas por el marco institucional vienen a la vez dirigidas y exigidas por expectativas de comportamiento, objeto de sanción, que se entrelazan unas con otras. En la medida en que vienen determinadas por los subsistemas de acción racional con respecto a fines responden a los modelos de acción instrumental o estratégica".²⁰ El marco institucional tan característico de la modernidad, aunque ciertamente no exclusivo de ella, no constituye un problema de suyo sino el tipo de acción que en él domina: la acción estratégica o la acción comunicativa.

Las diferencias entre el sistema social precapitalista y el sistema social capitalista pueden determinarse mediante los conceptos de trabajo e interacción y las acciones que les son propias. La sociedad precapitalista vive en íntima rela-

ción con la tradición cultural; ésta mantiene a resguardo la racionalización técnica, que para Habermas está en permanente latencia, y a los mismos subsistemas con respecto a fines, principalmente el económico y el político. No es tanto que en ella no existan la ciencia y la técnica, más bien se trata de que tienen formas incipientes que quedan sometidas a la tradición cultural dominante. El trabajo social y su inmanente racionalidad técnica y estratégica no han alcanzado el desarrollo necesario para representar un serio peligro para la tradición cultural. Se trata de sistemas sociales tradicionales dominados por concepciones del mundo y del hombre de carácter mítico, religioso y metafísico: “La expresión ‘sociedad tradicional’ hace referencia a la circunstancia de que el marco institucional reposa sobre el fundamento legitimatorio incuestionado que representan las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto —tanto del cosmos como de la sociedad. Las ‘sociedades tradicionales’ sólo pueden subsistir mientras la evolución de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines se mantiene dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales”.²¹

Por su parte, la sociedad capitalista se caracteriza por el desarrollo continuo de la vida productiva, por su crecimiento económico autorregulado, por la creación e institucionalización de nuevas tecnologías, por la determinación de normas técnicas y de estrategias racionales con respecto a fines. La innovación tecnológica, afirma Habermas, queda institucionalizada al igual que el crecimiento económico; en efecto, el capitalismo se caracteriza principalmente por esta institucionalización económica y tecnológica que asume permanentemente posturas críticas ante la tradición socio-cultural, para imponer a la sociedad sus propias condiciones y expectativas. A diferencia de las sociedades tradicionales o precapitalistas, la sociedad capitalista experimenta una permanente expansión de los subsistemas sociales: técnico, económico, comercial, financiero, científico, etc., que permanecían en un plano secundario en las sociedades tradicionales. El marco institucional y social gira ahora alrededor de una racionalidad estratégica.

El crecimiento de los subsistemas de acción racional con respecto a fines pone en tela de juicio, y de hecho somete, a la tradición cultural y la racionalidad comunicativa: “... la racionalidad comunicativa de los juegos lingüísticos será confrontada en el umbral del mundo moderno con una racionalidad de

las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental y estratégica. En cuanto esta confrontación se produce, asistimos al principio del fin de la sociedad tradicional: la forma de la legitimación del dominio empieza a resultar insuficiente”.²²

La producción capitalista se convierte tácitamente en una fuerza gravitatoria que atrae condiciones sociales que antaño no se relacionaban necesariamente con la producción: el conocimiento, la institución, la salud pública, la política, la tecnología, etc.; se apropia de la fuerza legitimadora que tenía la tradición cultural y la racionalidad comunicativa en la sociedad tradicional. El orden dominante en el sistema social ya no necesita de concepciones míticas, religiosas o metafísicas para obtener su legitimación; ésta la encuentra el orden capitalista en el trabajo social mismo. La relación de producción es una relación política y viceversa: las condiciones de la población moderna hacen de la vida productiva, privada y social, el gran axioma que lo domina todo (ciertamente el axioma de la producción pronto deja su lugar a un axioma más celoso y dominante: el capital-dinero).²³ La vida económica consolida y fortalece la expansión de otros subsistemas sociales racionales de acción con respecto a fines. Aquí se encuentra para Habermas lo que Weber denominaba la racionalización de la vida social moderna. La acción estratégica se impone a cualquier otra condición, incluida la que presumiblemente la normaba a ella en su sentido social e histórico, es decir: servir a la conservación y desarrollo de la sociedad humana, y queda sujeta a una fuerza abstracta pero omnipresente: el capital-dinero. El proceso de racionalización técnica en la modernidad afecta notablemente la vida socio-política y cultural, como mostraremos a continuación.

3. Racionalización, ideología y social

El proceso de racionalización técnica tiene dos tendencias según Habermas: la primera es una tendencia desde abajo; el trabajo social y la racionalidad instrumental construyen una infraestructura que se apodera irremediabilmente de todos los ámbitos de la vida social: el ejército, la educación, los servicios médicos, la familia, la industria, el comercio, Esta tendencia se extiende a todo el

sistema social moderno mediante una nueva formación subjetiva e intersubjetiva de los individuos que los sujeta al trabajo (a sus nuevas condiciones, del todo inéditas en la historia de la sociedad humana), a la acción racional con respecto a fines. Por otra parte, hay una tendencia desde arriba caracterizada por la actividad de racionalización administrativa que cumple sistemáticamente; la racionalización no sólo se realiza en las prácticas concretas desarrolladas socialmente sino en la elaboración de ideologías legitimadoras desde la visión científico-técnica: “Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías ‘preburguesas’”.²⁴ El marco institucional precapitalista dominado por la tradición socio-cultural (mítica, mágica, religiosa, metafísica) no puede verse, en efecto, como ideológico; su legitimación la encuentra en él mismo, identificada con él. La racionalidad estratégica sí necesita establecer un proceso ideológico permanente y totalizante de legitimación, ya que no cuenta con un marco tradicional sustentante.

Las dos tendencias de la racionalización técnica son inseparables, establecen la unidad de la forma de dominación del sistema social capitalista. Por una parte, la producción materializa de modo inmediato las relaciones políticas sobre todos los ámbitos de la vida social; por otra, la política y la ideología dejan de moverse según los propósitos a ellos reservados: la política se restringe ahora a la solución de problemas técnicos y no a la realización de fines prácticos, es decir, a la consecución de consensos, a la conciliación de intereses, a la promoción de la opinión pública, a la determinación de proyectos sociales por medio de la interacción comunicativa: “ la política adopta un peculiar carácter negativo: el objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades y la evitación de riesgos que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a la realización de fines prácticos, sino a la resolución de cuestiones técnicas”.²⁵ El Estado moderno se transforma progresivamente hasta casi clausurar u obstaculizar las funciones socio-políticas que le eran propias; se despolitiza, se extraña de su sustrato social; su poder deja de ser político, aunque ciertamente no del todo, para ejercer un poder técnico, administrativo, científico; deviene tecnocracia.

La vida política moderna tiende a la realización de labores puramente administrativas, dejando fuera los asuntos prácticos, es decir, los temas que corresponden a la interacción lingüística intersubjetiva. Mantiene con la vida social una relación que nos atrevemos a calificar de perversa: desarrolla una constante dinámica para evadir los requerimientos y expectativas de la población, insiste en servir a una realidad abstracta o a condiciones puramente técnicas, y sostiene con una convicción férrea que sirviendo al proceso de racionalización, sirve a la población humana. Se excluye con ello todo contenido que tuviese que ser planteado y resuelto mediante la discusión, o se ignora la necesidad de llegar a acuerdos entre todas las fuerzas sociales, en breve, se deja fuera aquello que forma parte principal de la vida política democrática. Las cuestiones técnicas, por otra parte, no son objeto de discusión pública; convertirlas en un asunto público (independientemente de que pudiese hacerse dado el carácter esotérico y especializado de sus planteamientos) sólo serviría para introducir en ellas confusión y elementos que no tienen cabida ni pertinencia en el nivel técnico: “La solución de tareas técnicas no está referida a la discusión pública, ya que lo único que ésta haría sería problematizar las condiciones marginales del sistema dentro de las cuales las tareas de la actividad estatal se presentan como técnicas”.²⁶

Como acabamos de señalar, una consecuencia inmediata de esta anulación de las cuestiones prácticas en la vida política es la exclusión de la discusión pública de los asuntos técnicos y administrativos; pero el problema es aún más grave: neciamente se mantiene la negativa a discutir todo problema social, ya que se le encasilla a su exclusivo tratamiento técnico; esto constituye la despolitización de la población y, con ello, la desactivación y virtual desaparición (en tanto que no parece tener efectos relevantes y significativos en el funcionamiento del sistema) de la opinión pública política. El marco institucional no asume que no le interesa la opinión pública o la discusión de problemas sociales, sino que promueve ambas cosas a través de foros cuyos resultados busca asimilar o racionalizar técnicamente.

Sin embargo, para Habermas esto no significa que el sistema social capitalista contemporáneo haya conseguido identificar su marco institucional con la racionalidad respecto a fines, al reducirlo todo a cuestiones técnicas: “el marco institucional de la sociedad sigue siendo todavía algo que no se identifica con

los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Su organización sigue siendo una cuestión de la práctica ligada a la comunicación, y no solamente un problema técnico, aunque la técnica sea de cuño científico”.²⁷ Sin lugar a dudas el marco institucional moderno no ha conseguido someter la interacción lingüística, pero esto es así no tanto porque no lo desee o no lo pretenda cotidianamente, sino porque el llamado Mundo de la Vida ha mostrado mayor capacidad de resistencia, o simplemente porque el marco institucional estratégico no es tan sólido o tan eficiente como él mismo cree.

Despolitización de la población, debilitación de la voluntad política democrática, anulación de la opinión pública, reducción de los asuntos político-sociales a cuestiones técnicas y la desaparición en el escenario político de los problemas sociales sujetos a discusión y consenso. Estos puntos y otros más evidencian el dominio de la racionalidad estratégica e instrumental y del trabajo social en toda la vida de la sociedad moderna y contemporánea. Es impensable la producción capitalista desligada de la racionalidad de la ciencia y la técnica; éstas han sido condición de posibilidad para la aparición y desarrollo de la producción industrial, para el proceso de distribución, y aun para la industria del consumo mediante la publicidad de los medios de comunicación masiva.

De tal suerte, junto a esta fundamentación de la producción en la sociedad capitalista por parte de la racionalidad científico-técnica (que se expresa en: innovaciones tecnológicas, procedimientos de trabajo racional, racionalización de los salarios de los trabajadores de acuerdo a los elementos y agentes económicos que intervienen, estudios técnicos sobre el mercado y potenciales consumidores, etc.), hay que agregar su influencia en la actividad política y estatal. A tal grado se ha extendido y ha tomado posiciones de dominio en los espacios políticos, que los dos elementos que Habermas ve para determinar las diferencias entre los sistemas sociales modernos y premodernos, el trabajo y la interacción, quedan en un segundo plano en la consciencia de los individuos. Esto se manifiesta, pensamos, en un fenómeno que se empieza a ver desde hace algún tiempo en sociedades como la mexicana; el político tradicional se encuentra en desgracia, es una figura de un pasado caracterizado por su ineficiencia en el mejor de los casos o por su corrupción, ilegalidad e impunidad. Una nueva figura del político se ha venido gestando desde hace quince

años: el político con conocimientos técnicos y administrativos especializados; más que un político se trata de un administrador, de un “científico” avezado en los asuntos económicos y financieros.

Una idea dominante en los más recientes procesos de elección estatales y federales es que en ellos se juega fundamentalmente el cambio de administradores y técnicos, más que de proyectos socio-políticos y culturales alternativos: “La legalidad inmanente de este progreso es la que parece producir las coacciones materiales concretas a las que ha de ajustarse una política orientada a satisfacer necesidades funcionales. Y cuando esta apariencia se ha impuesto en eficacia, entonces el recurso propagandístico al papel de la ciencia y de la técnica puede explicar y legitimar por qué en las sociedades modernas ha perdido sus funciones una formación democrática de la voluntad política en relación con las cuestiones prácticas y puede ser sustituida por decisiones relativas a los equipos alternativos de administradores”.²⁸ Las propuestas ideológicas de los partidos políticos y de sus candidatos van y vienen, sin embargo, lo que no es posible modificar o sustituir es el papel del experto y del especialista en la ciencia económica y financiera. Las consecuencias de todo esto en la vida social e individual son inmediatas.

3.1 Racionalidad técnica, individuo y sociedad

La tendencia del sistema social capitalista se dirige hacia una tecnocracia, hacia el dominio científico-técnico de la realidad material a través del trabajo social y de la conciencia individual y grupal mediante relaciones ideológico-políticas. El dominio de la racionalidad estratégica e instrumental en el campo social y cultural es cada vez mayor: “la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo”.²⁹ La vida de la sociedad y la cultura aparece en la conciencia individual y grupal como un producto, como una realidad dada cuya posibilidad de conservación y desarrollo está en la racionalidad técnica; no hay lugar para la concepción de dicha vida como un proceso, como actividad que requiere del ejercicio creativo individual y colectivo, sino que es

reducida a cuestiones administrativas sólo entendibles y manejables por un grupo reducido de especialistas. La población tiene que adaptarse a las condiciones marcadas por éstos, ya que nada puede ante fuerzas económicas que escapan a su entendimiento y voluntad; lo único que le queda por hacer es confiar en que los beneficios propios de la racionalización de la vida humana tengan pronta realidad.

El ser humano permanece en la sociedad contemporánea a merced de controles y relaciones puramente estratégicas, que como tales se originan y desarrollan por encima del individuo, ignorando toda posibilidad para las normas surgidas y sostenidas por la acción comunicativa. La subjetividad humana moderna se encuentra rodeada por controles técnicos que tratan de configurarla en las distintas prácticas sociales: trabajo, producción, consumo, elecciones, cultura, etc. Con ello el carácter tradicional de la subjetividad queda cuestionado: ¿quién puede afirmarse actualmente como sujeto? ¿Qué es ser sujeto? ¿Cómo puede darse una vida subjetiva e intersubjetiva si ésta se encuentra sitiada por todo tipo de reglas técnicas y dispositivos tecnológicos?

Los individuos aprenden a desarrollarse y moverse según un comportamiento adaptativo, con el propósito de ajustarse a las condiciones existentes, a las reglas del juego social imperantes en la sociedad; las condiciones de vida social moderna quedan reducidas a un juego estratégico, pragmático, para sacar el mejor provecho al orden establecido. En estas circunstancias quedan nulificadas, o en una posición sumamente frágil, las expectativas no “traducibles” a los códigos de la racionalidad estratégica. Como se señalaba arriba, va desapareciendo de la conciencia de las personas la diferencia entre la racionalidad instrumental y la interacción comunicativa; la ideología que fetichiza a la ciencia y a la técnica se expresa aquí de manera abierta.

¿Dónde queda la lucha de clases tan cara al pensamiento marxista?

Para Habermas la antigua concepción filosófico-sociológica de la lucha de clases se replantea necesariamente en este contexto. El conflicto social entre los distintos estratos sociales y las diferencias que conllevan (económicas, sociales, culturales, educativas, etc.) no desaparece. Sin embargo se evita el potencial estallamiento social por medio de compensaciones en los ingresos y con la promesa de satisfacer las necesidades producidas específicamente en la esfera privada: adquisición de tecnología doméstica para realización de servicios va-

rios y para el entretenimiento, aprovechamiento del tiempo libre, bienes culturales, etcétera.

Para Habermas la tecnocracia incide negativamente en la vida de la cultura contemporánea (conservación, transmisión, creación y diversificación) al ignorar la interacción, cuya posibilidad está en el lenguaje y en el proceso de socialización e individuación que éste permite. Esto es grave porque incide directamente en el adelgazamiento del lazo social, en la misma desestructuración de la personalidad individual y aun de lo que sería la personalidad colectiva: “Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica”.³⁰ Sólo la cultura es capaz de diferenciarnos como individuos y como sociedades, y de crear una forma o estilo de vida y existencia propio; sin la vida de la cultura el ser humano condena su ser a una existencia marcada por el juego estratégico, por la reproducción de las condiciones dadas y el sometimiento a ellas.

La tendencia en las innovaciones técnicas se encamina velozmente en el sentido de construir más y mejores relaciones y controles técnicos sobre el individuo en todo el campo social. Tal racionalización establece una planificación de la subjetividad humana. Con ello se dirige a la realización de lo que Habermas llama una Utopía Negativa, es decir, al cumplimiento de los supuestos de la tecnocracia en la vida material y en la conciencia humana. Lo que tendría que ser el encuentro creativo de dos formas de racionalización culmina en el triunfo desafortunado de una de ellas. ¿Es posible, y cómo, recuperar el proceso de racionalización negado?

4. Los procesos de racionalización

¿Qué busca mostrar Habermas respecto a la racionalidad científico-técnica, más allá de lo que en un primer momento aparece como una crítica más de ésta? Para el filósofo alemán es necesario distinguir entre dos conceptos de racionalización: primero, el que define y caracteriza al sistema social capitalista sujeto a los subsistemas racionales con respecto a fines; segundo, el que se

refiere al marco institucional y se desarrolla mediante la interacción lingüística; este proceso de racionalización es el que en el capitalismo ha sido ahogado por la racionalización instrumental.

Ahora bien, el primer concepto de racionalización ha sido, como hemos visto en este escrito, condición para la intensificación y diversificación de las fuerzas productivas en la sociedad contemporánea. Tal proceso, sin embargo, no ha sido capaz de afirmarse como una fuerza emancipadora (ha liberado, ciertamente, al hombre moderno de muchas de las determinaciones de la naturaleza; ha combatido y triunfado sobre muchas enfermedades y ha retrasado a la muerte; ha ampliado la posibilidad de tiempo libre; ha facilitado las comunicaciones, los transportes y la información; etc., pero no ha conseguido evitar la gestación y crecimiento de relaciones de dominación “racionales”, técnicas y administrativas, en el campo social), en parte porque se ha desarrollado negando y sustituyendo a la racionalización comunicativa: “La discusión pública sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadoras de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único en el que es posible algo así como ‘racionalización’”.³¹ Si llegamos a considerar en algún momento que podíamos reclamar el recurso de dos racionalizaciones con procedimientos y objetivos claramente diferenciados, y por ello mismo sin posibilidad de limitarse una a la otra, estábamos equivocados: la racionalización sólo puede ser tal en un sentido humano y social concreto, integral y no reduccionista, formativo y no administrativo.

Lo que Habermas trata de señalar es que la racionalidad no es un coto exclusivo de la ciencia y la técnica, que los subsistemas racionales con respecto a fines no la agotan y que el trabajo social no puede autoerigirse en la única verdad a la cual tiene que atenerse todo el sistema social. La racionalidad también se cumple y expresa en la interacción; más aun, es necesario, por su propio sentido, que el trabajo no ahogue la interacción. De tal modo, sólo es posible y/o deseable hablar de racionalización cuando los dos conceptos y prácticas que la definen, el trabajo y la interacción, se pueden manifestar plenamente formando una unidad indisoluble. En efecto, no se trata tampoco de

afirmar unilateralmente la racionalidad comunicativa, cuyo poder sobre la naturaleza y la sociedad es muy reducido; lo que hay que recalcar es que, si bien el desarrollo y fortalecimiento de las fuerzas productivas no garantizan (ni siquiera la tienen entre sus intenciones) la “vida feliz” del hombre, sí pueden transformarse en su condición indispensable: el trabajo social al servicio de la vida feliz, pacífica y con sentido. Podemos hablar de un proceso único de racionalización con dos manifestaciones histórico-sociales, pero no de dos procesos de racionalización que no guardan o forman una unidad entre sí. Hay que pensar tal vez en dos racionalizaciones que se disuelven en una sola, con dos o más potencias irreductibles entre sí.

Realizar plenamente la racionalización sólo puede darse si existen las condiciones para en principio plantearse el tipo de existencia que el hombre desea: pacífica y significativa, pero al mismo tiempo sólida y eficiente en sus condiciones y fuerzas productivas. Ahora bien, el ejercicio de este deseo que tiende hacia una forma de existencia tal, su planteamiento, su discusión, la llegada de acuerdos al respecto, la realización de proyectos socio-culturales que la expresen, etc., sólo es posible desde la interacción libre y no desde el poder de la razón técnica impuesto de manera unidimensional y totalizadamente: “la cuestión no es que agotemos las posibilidades de un potencial disponible o de un potencial aún a desarrollar, sino queelijamos aquello que podemos querer para llevar una existencia en paz y con sentido. Más tras decir eso, hay al punto que añadir que lo único que podemos hacer es plantear la pregunta, pero en absoluto adelantar una respuesta; pues lo que esa pregunta más bien exige es una comunicación sin restricciones sobre los fines de la práctica, fines frente a cuya tematización el capitalismo tardío, remitido estructuralmente a una opinión pública despolitizada, se comporta ofreciéndole resistencias”.³²

Algunos estudiosos de la tecnología contemporánea ven en ésta la posibilidad de un viraje en el problema que ha supuesto la dominación de la racionalidad técnica sobre la vida de la racionalidad comunicativa en el espacio social, cultural y político. ¿La tecnología digital y virtual ofrece mejores condiciones para la interacción? ¿El *a priori* de la tecnología digital y virtual expresa un *a priori* socio-político y cultural inédito?

5. La tecnología virtual y la interacción comunicativa

La tecnología digital³³ ha traído consigo durante el último cuarto de nuestro siglo una revolución, no únicamente en las comunicaciones y la información, sino, que también ha modificado, las más de las veces de manera inadvertida pero siempre continua, el entorno socio-cultural humano de fin de siglo: “no es exagerado decir —sostiene Don Tapscott pensando especialmente en Internet— que estamos presenciando los primeros y turbulentos días de una revolución tan importante como cualquier otra en la historia. Está surgiendo un nuevo medio de comunicación humana, que podría acabar superando todas las revoluciones anteriores —la imprenta, el teléfono, la televisión, el ordenador— por lo que se refiere a su impacto en nuestra vida económica y social”.³⁴

Las posibilidades que Tapscott ve en la tecnología digital son diversas y se encuentran extendidas en todo el campo social: empresariales, comerciales, de servicios, en la educación, en la investigación, en la salud, el entretenimiento, el trabajo, la política, etc. Dada su relación con nuestro tema, queremos aquí resaltar brevemente las que corresponden a las prácticas sociales, políticas y culturales. Políticamente, Tapscott lanza una idea atrevida: ante la capacidad mostrada por la red digital y virtual, se presenta la oportunidad de “reinventar enteramente el Estado”: mejorar la actividad gubernamental en la difusión de sus programas, la prestación de los servicios burocráticos, el proceso interactivo de la sociedad y el Estado. Aún más, la red puede poner fin a uno de los elementos centrales en el proceso de racionalización técnico-administrativa de la modernidad: la burocracia; un Estado permanentemente abierto a la sociedad mediante la red no necesita de la mediación y limitación burocráticas.

Las posibilidades de la red continúan subiendo en una escala dramática en los niveles socio-culturales. Según Tapscott, tales posibilidades sólo podrán realizarse una vez que termine de surgir y consolidarse “La Generación de la Red”: “Son la primera generación que llegará a la mayoría de edad en la era digital. Están bañados en *bites*. Para esta población cada vez más numerosa con acceso a la red, las herramientas digitales no son tecnología, no más que la televisión o el frigorífico. A diferencia de sus padres, no tiene miedo a las nuevas tecnologías...”.³⁵ Se trata, dice Tapscott, de una generación radical-

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

Ahora bien, todas estas características son impensables si a su vez el contexto social y cultural no se modifica; la Generación de la Red deseará un espacio social diametralmente distinto al de sus padres y abuelos; un espacio que esté abierto como nunca antes a la actividad del hombre como ciudadano. La red impone la necesidad de afirmar y ejercitar la iniciativa, autonomía y creatividad del usuario, de tal suerte, la nueva generación no aceptará limitaciones o cooptaciones socio-políticas; más aún, el individuo perteneciente a la Generación de la Red buscará realizar las posibilidades que la red le ofrece, no únicamente para él sino para todo los individuos y comunidades con los cuales está interconectado virtualmente.

La democracia podrá ser realmente una opción individual y grupal inmediata, comprometida, abierta permanentemente para todos. La red, insiste Tapscott, se ha venido involucrando, inadvertida pero indudablemente de manera real, en el despertar de la sociedad, en la formación del individuo como sujeto social. La Generación de la Red “está creando un nuevo mundo. A diferencia del conducto tibio, esterilizado y unidireccional de los medios de comunicación de masas, está creando un lugar en el que cualquier idea puede hacerse oír sin importar hasta qué punto amenace el orden contemporáneo. Para bien o para mal, la generación más numerosa de la historia americana empieza a controlar sus medios para el descubrimiento, el debate, la claridad y la acción”.³⁶ Con esta cita podemos finalizar este breve esbozo de lo que, sin ser un análisis del todo apologético y optimista de la tecnología digital y virtual (Tapscott no ignora los peligros que esta tecnología posee), sí nos permite señalar una idea presente en todos los estudios de las nuevas tecnologías en comunicaciones e información: se trata de las transformaciones que están produciendo en el comportamiento social y cultural del hombre contemporáneo y los cambios que el sistema socio-político requiere para estar a tono con los nuevos tiempos.

Lo que aquí nos interesa particularmente discutir, o mejor, introducir brevemente a la discusión, es hasta qué punto la tecnología digital y virtual constituye de suyo una alternativa real ante el dominio que la racionalidad técnica ha ejercido durante la época moderna. No repetiremos lo que ya hemos analizado a través del texto de Habermas, sólo recordaremos que para el filósofo alemán la racionalidad estratégica moderna se ha impuesto de tal manera sobre la racionalidad comunicativa que ha “adormecido” a la sociedad y a la vida cultural; el aletargamiento socio-cultural se puede observar en la ausencia de debate público de los problemas, en la negativa a tratar tales problemas social y políticamente, en el privilegio que se les da a la administración de la vida social y a los factores económico-financieros en una escala Macro, etcétera.

Ahora bien, ¿la tecnología digital y virtual constituye una fuerza que por sí misma puede inclinar la balanza a favor de la racionalización comunicativa sobre la racionalización técnica? Es decir, ¿la tecnología digital modifica en algo, y cómo, el dominio de la racionalidad con respecto a fines y la precaria situación de la interacción lingüística? ¿La tecnología digital en comunicaciones e información supone una mayor apertura a la interacción con relación al trabajo y a la vida social en general como afirma Tapscott? En resumen, ¿en qué medida una tecnología puede por sí misma prefigurar un nuevo paradigma socio-histórico? ¿El problema que ha supuesto para la vida social y cultural el dominio de la racionalidad técnica es un problema y, por lo tanto, una solución de carácter tecnológico y no político?

Responder a esta serie de preguntas, o cuando menos elaborar un planteamiento general para ello, sólo es posible, pensamos, si respondemos antes a la siguiente cuestión: ¿qué significa que la interacción no sea avasallada y excluida de la vida social del hombre contemporáneo y que pueda afirmarse en todas sus posibilidades? Como hemos visto, Habermas es muy claro al respecto: la racionalización estratégica, que en último término es la que encuentra su sustento en la ciencia y la técnica, no debe ser dominada por la ideología; hay que restablecer la discusión libre y las condiciones sociales y culturales indispensables para la interacción; el sistema social debe estar abierto a las oportunidades de emancipación, socialización e individuación que permita la interacción; el trabajo social tiene que estar al servicio de la vida y no viceversa; etc. ¿En qué sentido y cómo, si es que lo permite, la tecnología digital es la posibilidad

para realizar lo anterior? ¿Qué es la tecnología digital, más allá de sus múltiples posibilidades, muchas de las cuales ya las encontramos realizadas inclusive en nuestro país? ¿No es la tecnología virtual la continuación, más sutil y compleja, del desarrollo de la mediatización que sobre el hombre moderno se ha estado gestando y ejerciendo?

La respuesta a estas preguntas es lo suficientemente compleja y extensa como para no pretender siquiera esbozarla aquí. Sin embargo, sí queremos y podemos afirmar que no creemos que la tecnología digital sea de suyo una solución que ponga fin al dominio de los subsistemas racionales con respecto a fines sobre el marco institucional que fundamenta la interacción. La razón es que principalmente el problema es socio-cultural y político, no científico y técnico. Ciertamente, la tecnología virtual es lo suficientemente poderosa para no pretender aquí restarle ningún crédito en sus posibilidades de realización de lo que Tapscott llama “un despertar de la sociedad”; resulta ya visible y significativa la notable inquietud que el uso de Internet, cada vez más amplio en las sociedades actuales, despierta en toda la vida social. Por otra parte, históricamente tenemos casos ampliamente estudiados de la influencia decisiva que la tecnología ha tenido en la transformación de las condiciones sociales; la civilización moderna en su conjunto es un claro ejemplo de lo que puede hacer la tecnología en una sociedad.

Ahora bien, ¿las transformaciones sociales que la tecnología puede realizar han ido o pueden ir más allá de su evidente capacidad para enfrentar y transformar la naturaleza con fines productivos, para el transporte, para el conocimiento, para la educación, etc.? Marcuse consideraba que existe un *a priori* tecnológico en el *a priori* político; sin embargo lo contrario también es cierto: el uso social de los medios técnicos y tecnológicos disponibles está determinado por un *a priori* político, por una voluntad de poder. ¿No es ésta la condición necesaria para que la tecnología digital y virtual pueda cumplir la promesa de “despertar la vida social”, despertar la racionalidad comunicativa? Insistimos en plantear la pregunta: ¿podrá la tecnología digital y virtual por sí misma crear las condiciones para que se inicie el proceso de racionalización comunicativa? ¿Podrá “forzar” las condiciones de la sociedad de manera tal que la interacción se convierta en una necesidad y en una realidad irresistible?³⁷

En efecto, la tecnología digital, particularmente en comunicaciones e información, posee de suyo potencialidades innegables para la liberación de la interacción; sin embargo no basta el medio técnico para que esto se pueda efectuar, es necesaria la voluntad política, ética y socio-cultural real y libre (que dadas las condiciones existentes no tiene ninguna opción por la misma dominación técnico-administrativa). La comunicación como tal, o mejor, cualquier tipo de comunicación, no es suficiente para realizar la interacción; son imprescindibles la existencia del ejercicio de la tradición socio-cultural que sustente las expectativas individuales y colectivas de desarrollo. Desdichadamente la racionalidad técnica ha venido haciendo desde hace tiempo un trabajo sistemático de anulación de la tradición, de los modos culturales locales, regionales y nacionales que la puedan limitar; se ha venido perdiendo la capacidad para pensar desde y para lo micro, desde “uno mismo” y en relación con los otros. ¿Puede la tecnología digital y virtual, por sí misma, revertir esta situación?

En último término, como se ha venido insistiendo en este escrito, el problema no es la racionalidad científico-técnica como tal sino su ideologización y el dominio material y totalizador que ejerce sobre la vida humana moderna. En otras palabras, el sentido (o el sin sentido) de la ciencia y la técnica —que es decir el sentido o sin sentido del trabajo social— no se encuentra en ellas mismas sino en la racionalidad comunicativa. Por ello es que la aparición de nuevas tecnologías en comunicaciones no puede resolver el problema unilateralmente, más bien tal solución tiene su origen o condición en la interacción que debe configurarlas a ellas y a toda la existencia humana; en la posibilidad de darle sentido y abrir nuevos caminos. Si las nuevas tecnologías pueden servir o no a la racionalidad comunicativa dependerá en gran medida de la capacidad para resistir y crear de quienes en este momento son sus usuarios, de su capacidad para no verse devorados por una todavía no imaginada racionalidad que los condene al sin sentido y al silencio mismo, es decir, a quedar sometidos a lo mismo en medio de una fantástica capacidad de comunicación e información.

Recapitulación y conclusiones

A continuación presentamos los puntos más destacados de la interpretación que Habermas hace sobre la racionalidad científico-técnica expuesta en este escrito:

1. En primer lugar el innegable papel que la ciencia y la técnica han jugado en la aparición, desarrollo y consolidación de la sociedad moderna. Esta relación se ha convertido en uno de los objetos de análisis, interpretación y crítica de la epistemología contemporánea y de la teoría social científica y filosófica: ¿de qué manera la ciencia y la técnica modifican la relación del ser humano moderno consigo mismo, con los otros y con la naturaleza? ¿De qué forma modifica las relaciones sociales, políticas, culturales, productivas, etc.? ¿Cuáles son las tendencias actuales de la ciencia y la técnica, hacia dónde lleva al hombre?

2. Debido al papel que han jugado históricamente la ciencia y la técnica en la sociedad moderna, y a pesar del carácter crítico y peligroso que se les pueda asignar, es impensable plantearse seriamente que se puede renunciar a ellas; desde los primeros desarrollos sociales del hombre han estado presentes, desde sus formas incipientes y rudimentarias hasta las expresiones más complejas y racionalizadas, unidas al trabajo y a la producción social. En la época moderna se ha intensificado de tal modo su presencia en la vida social que nuestro tiempo resulta impensable sin ellas, no sólo con relación a los subsistemas económico y comercial, sino por el modo como han influido en la vida política, estatal, deportiva, cultural, recreativa, etc., del hombre actual.

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

4. La racionalización de la sociedad moderna se ha efectuado privilegiándose cada vez más el trabajo social basado en la ciencia y en la técnica, en la acción instrumental. Tal es, en último término, el problema a plantear y resolver. Como tales, ni la ciencia ni la técnica constituyen el problema; éste se puede desglosar en, primero, la exclusión o la cooptación que por su medio se hace de la interacción; segundo, el control unilateral con que mantienen “neutralmente” las fuerzas productivas y, tercero, la ideologización que experimentan y que las convierte en fuerzas todopoderosas, únicas y totalizantes.

5. Lo que se ha venido gestando y desarrollando desde al menos doscientos años es una sociedad dominada por la tecnocracia; el poder técnico-científico se ha enseñoreado de la vida humana. Con ella se han venido dando otros elementos igualmente críticos, que evidentemente no todos son responsabilidad directa de la racionalización técnica: la despolitización generalizada de la población, la anulación de la opinión pública, la ausencia de una voluntad democrática para discutir los asuntos y problemas sociales, la administración de la vida humana social, la exclusión o desprecio de todo aquello que no admita un tratamiento técnico-administrativo, el dominio de la subjetividad mediante controles técnicos, el totalitarismo de las expectativas e intereses del trabajo, la anulación del interés emancipatorio y del mismo pensamiento crítico, la clausura del proceso de socialización e individuación mediante la interacción, la imposibilidad de que los conflictos sociales estallen realizando una constante labor de administración de las necesidades materiales y políticas de la población, la tendencia hacia lo que Habermas llama la “estabilización cibernética” de la sociedad contemporánea, etcétera.

6. Las fuerzas productivas modernas supeditadas a la racionalidad científico-técnica sólo pueden ser liberadoras si no insisten en someter y excluir a la acción comunicativa. Paradójicamente, la obtención de los mejores frutos de la razón instrumental sólo será realizable desde el ejercicio pleno de la razón comunicativa: la repolitización de la población, la discusión de los problemas, el fortalecimiento de la opinión pública, la democratización de las relaciones sociales, el reestablecimiento del interés emancipatorio, la posibilidad de los procesos de socialización e individuación mediante la interacción, la superación de la mediatización de la vida humana, en breve, poner el trabajo al servicio de la vida feliz, pacífica y con sentido.

7. El problema de la tecnología no es un problema de carácter técnico sino socio-político. El problema de la crisis social, política, cultural y ética de nuestro tiempo no es un problema tecnológico o que lo pueda resolver la tecnología. Las condiciones socio-políticas imperantes en la época contemporánea no se les puede modificar significativamente por medios exclusivamente técnicos o con la aparición de nuevas tecnologías de comunicación e información. Exige abrirse de un modo creativo y crítico a la tradición, a su interpretación intersubjetiva; supone que el individuo se reconozca como usuario comprometido en la discusión y solución de los problemas que aquejan a su comunidad, que pueda tener voz y voto en la determinación del proyecto histórico y cultural que desea realizar para sí y para los otros, y junto con los otros.

No queremos finalizar este escrito sin antes enfatizar nuestra posición ante el significado social y cultural de las nuevas tecnologías desde la perspectiva que nos ha ocupado aquí. Sus bondades en las comunicaciones y la información son innegables y evidentes desde hace al menos 20 años. Por otra parte, sus capacidades transformadoras en la vida humana en una escala más amplia y radical están todavía por realizarse; hasta el momento tenemos más estudios sobre la revolución social, cultural y humana que representan estas tecnologías, que evidencias reales sobre tales capacidades en un entorno que no sea el de las comunicaciones y la información, la medicina, la investigación, etcétera.

¿Hasta qué medida podrán efectivamente transformar las relaciones políticas del ser humano, es decir, podrán realizar por sí mismas la potencial promesa que nos ofrecen de una más intensa comunicación, mutuo conocimiento y acercamiento de los seres humanos? El “instantáneo” contacto y comunicación con el otro, y con lo otro, que nos ofrecen las tecnologías microelectrónicas, ¿constituye de por sí el reconocimiento de su diferencia, su posibilidad de ser, su dignidad, su valor, su esencial irreductibilidad, o seguirán ejerciéndose las antiguas relaciones de dominación sobre los seres humanos, ahora de una manera apenas vislumbrada en el presente?

La historia pasada y presente de la tecnología occidental no nos ofrece demasiado margen para el optimismo: la tecnología no ha hecho socialmente al ser humano un ser mejor ante sí mismo; no ha sido la posibilidad de crear una sociedad más justa, más “humana”, menos excluyente. Ha estado ausente y olvidado el sentido integral de la tecnología para el devenir del ser humano;

hasta el momento ha estado sujeta a fuerzas parciales y excluyentes de tipo económico y comercial que han impedido un ejercicio pleno de sus más altas posibilidades. Ahora bien, tratándose del sentido de la tecnología, ¿no nos encontramos ante un problema que tiene que plantearse mediante la comunicación, la interacción, el debate racional, la acción ético-política, es decir, la acción individual y colectiva responsable y solidaria más que por puramente procedimientos técnicos?

Notas

1. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no es un fenómeno intelectual o filosófico extraño en la vida social y cultural occidental durante los dos últimos siglos. Desde fines del siglo XVIII, con Kant, una gran parte de la energía intelectual occidental se ha dedicado a interrogarse sobre la diversa fenomenología de la vida moderna (racionalidad, artes, ciencias, tecnología, educación, economía, gobierno, etc). Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Weber, Heidegger, Foucault, Sartre, Deleuze, Apel, Dussel y un amplísimo etcétera, constituyen el legado crítico de la vida occidental moderna y contemporánea; lo que distingue entre sí a los filósofos críticos de la modernidad es el tono de su expresión, los objetivos que buscan alcanzar, los presupuestos de los que parten, las influencias intelectuales de las que son deudores, la sistematicidad de sus investigaciones. Los trabajos de la Escuela de Frankfurt se distinguieron, al menos en sus inicios, por tener una intención colectiva, por asumir declaradamente un proyecto intelectual y filosófico explícito.

2. La diferencia más relevante entre la teoría tradicional y la teoría crítica es que ésta no pretende encarnar una relación de identidad con la realidad que trata de describir, interpretar o evaluar, sino que asume con todas sus implicaciones y consecuencias su oposición, su relación negativa, aunque también reconoce que existe una unidad indisoluble entre pensamiento y realidad. La teoría crítica de la sociedad y la cultura modernas fue la propuesta básica por la cual son conocidos los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Además de lo ya dicho podemos agregar aquí que esta teoría alternativa busca escapar a la formalización y abstracción del uso de la razón y situarse en un contexto histórico y social; por otra parte, el carácter situado de la razón le impone la exigencia de asumir un papel crítico irrenunciable e intransferible de la realidad histórico-social; finalmente, la razón no únicamente tiene que asumir su tarea crítica sino también autocrítica: ¿qué es la razón?, ¿cómo está realizada en la vida social?

3. Nos referimos principalmente a su negativa, sobre todo por parte de Adorno, de buscar un pensamiento sistematizado, positivo, que rompiera con la esencial diferencia

entre sujeto y objeto, entre teoría y realidad. Evidentemente, ninguno de los integrantes de la Escuela de la primera generación, y de las siguientes, asumieron posiciones derrotistas o complacientes ante lo que consideraban tan inconveniente como el pensamiento identitario y sistemático: la fragmentación del pensamiento.

4. Como sucede con muchos pensadores, la posición filosófica que la Escuela mantiene con la modernidad es ambivalente; por una parte reconoce la necesidad de rescatar una serie de elementos que le son propios, por ejemplo: las libertades sociales y políticas, la autonomía del sujeto, etc.; pero por otra parte no deja de reconocer que la época moderna ya contenía potencialmente los elementos negativos que durante el siglo XX se harán evidentes: su tendencia administradora, su racionalidad técnica, su ideología totalizante, etcétera.

5. Max Horkheimer, “La teoría crítica, ayer y hoy”, en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Península, 1995, p. 59.

6. Véase principalmente su texto *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995.

7. Las ideas de Marcuse sobre la razón moderna no son distintas de las que llegaron a expresar Horkheimer y Adorno; por ejemplo: “La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo por medio del cual se desarrolló. La ilusión albergada por la filosofía tradicional sobre el individuo y sobre la razón —la ilusión de su eternidad— se está disipando. En otros tiempos, el individuo concibió a la razón exclusivamente como un instrumento del yo. Hoy experimenta lo contrario de esta auto definición. La máquina arrojó al maquinista. Está corriendo ciegamente por el espacio. En el momento de su consumación, la razón se volvió irracional y embrutecida”. Citados por Octavio Ianni, en *La sociedad global*, México, Siglo XXI, 1999, p. 78.

8. Ejemplo de esto son los textos: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1988, y *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

9. Para aquellos lectores que se interesen por la evolución del pensamiento de Habermas a partir del texto que nos ocupa, les sugerimos consultar, entre otros, los siguientes textos del filósofo alemán: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, y *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

10. Pensamos en este momento en Don Tapscott, “Promesas y peligros de la tecnología digital”, en Juan Luis Cebrián, *La red*, México, Taurus, 1999, pp. 13-34.

11. Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 53-112.

12. *Ibid.*, p. 54.

13. *Ibid.*, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 55.

15. *Ibid.*, p. 56.

16. *Ibid.*, p. 57.

17. *Ibid.*, p. 65.

18. Remitimos al lector a estos textos para que profundice en los cambios experimentados en el pensamiento de Habermas; para nuestros fines nos circunscribimos al texto de 1968.

19. J. Habermas, *op. cit.*, p. 62.

20. *Ibid.*, p. 71.

21. *Ibid.*, p. 73.

22. *Ibid.*, p. 75.

23. Véase el texto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.

24. J. Habermas, *op. cit.*, p. 79.

25. *Ibid.*, p. 84.

26. *Ibid.*, p. 85.

27. *Ibid.*, p. 86.

28. *Ibid.*, p. 88.

29. *Ibid.*, p. 89.

30. *Ibid.*, p. 99.

31. *Ibid.*, p. 107.

32. *Ibid.*, p. 108.

33. Para Antulio Sánchez (*Territorios virtuales*, México, Taurus, 1997), la tecnología virtual tiene que ver principalmente con la creación de imágenes que simulan una realidad; se trata de imágenes artificiales que están en íntima relación formal con la realidad simulada. Ahora bien, tales imágenes pueden experimentarse sensorialmente, como si se tratasen de la "realidad auténtica", por procedimientos técnicos digitales, es decir, mediante una tecnología basada en la utilización de los dígitos binarios 0 y 1 para la elaboración de los más complejos programas computacionales. *Cfr.* Peter Laurie, *Informática para todos*, Barcelona, Salvat, 1986.

34. Don Tapscott, *op. cit.*, p. 30.

35. *Ibid.*, p. 30.

36. *Ibid.*, p. 33.

37. Podemos recurrir a otro caso de un dispositivo tecnológico que en su momento despertó grandes expectativas: la televisión. Sin lugar a dudas las potencialidades que la televisión posee son diversas: en comunicaciones, información, entretenimiento, modificación de actitudes, cambio de costumbres y valores, etc. Sin embargo, de sobra es conocido, la televisión no ha podido estar a la altura de las mejores expectativas que se le llegaron a vaticinar; se convirtió y se redujo a un medio para realizar y promover los intereses del orden establecido dominante. En resumen, la tecnología como tal no consiguió un cambio de paradigma histórico-cultural y social, o el cambio esperado y deseado.

APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA IDEA DE CULTURA ANIMAL

Juan Álvarez Cienfuegos-Fidalgo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En fin, se trata siempre de escamotear cuanto amenace hacernos caer en extrañeza, cuanto pueda mostrarse resistente a nuestros estatutos, y por ende invalidarlos o al menos socavarlos. Un atentado total contra estos estatutos, contra sus mismos fundamentos, es la experiencia crucial y temerosa, rara vez alcanzada, de que el cosmos se muestre de pronto de verdad como el dueño de sí mismo, de que, como la luz de un relámpago, se nos descubra por un instante otro de su imagen, de esa tupida red de predicados en la que, como en un tapiz ad usum Delphinis, lo pretendíamos ya tener bordado para siempre; esta experiencia de desidentificación —auténtico choc perceptivo y epistemológico— es la naturaleza la que puede ofrecerla especialmente.

Rafael Sánchez Ferlosio

El acercamiento a la peculiaridad del ser humano se ha hecho desde muy diferentes perspectivas. Una de ellas pone su énfasis en relacionarlo con el que se considera su género próximo, el animal, y se señala la diferencia específica considerada más representativa frente al mero ser biológico; nos encontramos, entonces, con un animal ciudadano, con un animal que habla, con un animal racional, con un animal simbólico, en fin, con un animal que utiliza y fabrica instrumentos. Siguiendo este mismo criterio, en la actualidad se tiende a denominarlo animal cultural. Ahora bien, como en las últimas décadas surge la idea de la cultura animal, aquella diferencia mencionada más arriba resulta ser menos específica de lo que se pretendía, de forma que los límites entre el ser

humano y el animal quedan desdibujados. No es cometido del presente artículo clarificar un término de tan proteica significación como el de cultura, sino el de hacer una aproximación crítica a la idea de cultura animal. Dicha aproximación nos permitiría considerar si es legítimo o no trazar una frontera, una línea divisoria, entre el ser humano y el animal.

Cultura en los animales

Con el fin de hacer más operativa la exposición del postulado de la existencia de cultura en los animales, se presentará, en primer lugar, la idea de cultura animal aplicada de una manera general al conjunto de los animales, tras ella vendrá la consideración concreta de la cultura en los grandes simios.

Según Bonner, “afortunadamente, las definiciones en ciencia son arbitrarias, por lo cual voy a definir la palabra en un sentido que queda a medio camino en esa gran laguna que hay entre los dos usos de la palabra antes mencionados [se refiere el autor al uso del término cultura en el departamento de agricultura y, en el otro extremo, a la idea de cultura como cultivo del espíritu]. Por cultura entiendo la transferencia de información por medios conductuales y, de un modo más particular, en virtud del proceso de enseñanza y aprendizaje. Lo utilizo en un sentido que contrasta con la transmisión de información genética, por herencia directa de los genes, de una generación a la siguiente. La información transmitida de forma cultural se acumula en forma de conocimientos y tradición, pero el acento de esta definición recae sobre el modo de transmisión de la información, no sobre su resultado”.¹ A partir de este presupuesto, de lo que se trata es de delimitar qué información y qué conductas animales son innatas, están inscritas en los genes, y cuáles adquiridas, bien por ensayo y error, por imitación o por aprendizaje; teniendo presente, no obstante, que habrá comportamientos fronterizos ante los que sea muy difícil establecer si son innatos o adquiridos. En todo caso, la cultura, entendida, al modo de Bonner, como la capacidad de transmisión de información no genética, aparece durante el curso de la evolución de los animales, está genéticamente determinada y supone una adaptación más ventajosa al medio.

Visto así, se hace necesario conocer cuáles son las estructuras biológicas responsables de ese tipo de procesamiento de información, de la genética lo es

el genoma, así como las condiciones exigidas para que se lleve a cabo dicho procesamiento. Un sistema nervioso centralizado por el cerebro, producto de la propia evolución genética y que mantiene una relación simbiótica con el genoma es el encargado de almacenar y transmitir esa información. Desde el momento en que aparece una estructura de esas características, se puede hablar de dos tipos de evolución: la genética y la cultural. Aquélla transmite la información de un individuo a otro a través del ADN y sólo una vez, mientras que la información cultural se trasmite por enseñanza y aprendizaje, de un individuo a muchos y se renueva de forma constante. Una vez que irrumpe en el transcurso de la evolución esta nueva estructura, se hacen evidentes sus ventajas adaptativas; entre otras: rapidez y flexibilidad de las respuestas a los cambios en el entorno, coordinación centralizada de los movimientos en función de la información proveniente del exterior por medio de los sentidos, información adquirida que se incorpora al individuo ante similares situaciones futuras. Ahora bien, gracias al sistema nervioso alcanzaron un desarrollo importante y novedoso la sociedad y la comunicación, imprescindibles para que pudiera surgir la cultura, pues “los animales sociales son animales que se comunican, y la capacidad de comunicación es el único aspecto de las sociedades animales que está directamente relacionado con la cultura. Hay otros muchos aspectos que guardan una relación más distante con nuestro tema central; pero la cultura resulta sencillamente imposible sin comunicación”.²

Si la vida de un animal transcurre en una sociedad comunicativa, además de la mínima sociabilidad y comunicación que implican las diferentes formas de conducta sexual, gracias a la coordinación del grupo, puede capturar más presas y de mayor tamaño, le es posible recolectar alimento en distintos espacios, se potencia su protección frente a los depredadores y está en mejores condiciones para modificar el medio. Todo ello, merced a distintos tipos de comunicación, desde la predominantemente química de los insectos, hasta la visual, táctil, auditiva, sin que aquélla esté ausente, de los vertebrados. En este sentido, conviene señalar la importancia, para la aparición de respuestas más flexibles y menos gravadas genéticamente, de la aparición de esas nuevas formas de comunicación, pues, si bien los vertebrados tienen una gran sensibilidad quimiorreceptiva, pueden oler a un depredador a una gran distancia, sin embargo, la vista desempeña un papel de primordial importancia en los usos

sociales de los vertebrados: reconocimiento de especies e individuos semejantes, formas vistosas de galanteo, relaciones con la prole, observación mutua de los individuos de la misma especie. Otro tanto ocurre con el oído: señales de peligro, atracción de compañeros sexuales o descubrimiento de comida se comunican entre sí, especialmente las aves, con la ventaja frente a las señales visuales de que pueden hacerlo en la noche o en las profundidades de los tupidos bosques tropicales. Las ventajas adaptativas del oído y la vista frente al olfato vienen dadas por su diversidad, su mayor velocidad de transmisión y por su dependencia del aprendizaje social.³ Claro está, todo este proceso es el resultado de millones de años de la evolución de los diferentes tipos de receptores y de las peculiaridades de cada uno de ellos, por ejemplo la evolución desde los primitivos estatocistos hasta el sentido del equilibrio en el ser humano.

Como también son resultado de la evolución los diferentes tipos de aprendizaje. Desde el simple ensayo y error, más bien de carácter individual: el mal sabor de un gusano hará que esa ave no vuelva a comerlo —este tipo de aprendizaje entraña evidentes peligros—; el de “troquelado”, pauta de conducta adquirida durante una etapa limitada en el período de maduración; la imitación, observando la conducta de sus congéneres adultos el animal adopta un determinado comportamiento, por ejemplo el canto en muchas especies de aves; hasta la enseñanza, amplia gama de aprendizaje que va del complejo lenguaje de las abejas a los comportamientos más elaborados de los vertebrados superiores.⁴ Esto nos conduce a la consideración de algunos rasgos de la cultura animal: destreza física en el uso de herramientas —el alimoche rompe el huevo de la avestruz con una piedra que deja caer sobre él al abrir el pico—, relaciones con otras especies, especialmente con los depredadores —el caso de los elefantes que aprendieron a huir de los cazadores y comenzaron a llevar una vida nocturna—, comunicación auditiva dentro de la propia especie —como el canto aprendido de las aves que les permite identificar el canto de su pareja—, conocimiento del espacio —como lo supone el comportamiento de las mariposas monarca que anualmente se trasladan de Canadá a México— y la posibilidad de crear o inventar nuevas conductas —tal ocurrió con los herrerillos que rompían con el pico el cierre de las botellas de leche y se tomaban la nata.

En suma, una compleja vida social animal favorecida por diversos sistemas de comunicación que va evolucionando en el tiempo y bajo la presión de

cambios en el entorno, que a su vez se ve modificado por la intervención de las distintas especies animales, y una amplia variedad de tipos de aprendizaje adquiridos en el proceso de interacción social hacen que sea muy difícil hablar de una naturaleza animal idéntica a sí misma y regida únicamente por el instinto, es decir, por conductas impresas en sus genes.

Quienes sostienen que estas conductas animales no sólo tienen el carácter de aprendidas, sino que constituyen auténtica cultura, acuden a un nuevo concepto proveniente de la sociobiología para denominar las unidades de transmisión cultural. De esa forma, si la información genética está almacenada en los genes, la cultural viene dada por los *memes*. Así, Dawkins afirma: “necesitamos un nombre para el nuevo replicador [el otro al que alude el autor es el gen], un sustantivo que conlleve la idea de una unidad de transmisión cultural, o una unidad de *imitación*. ‘Mimeme’ se deriva de una apropiada raíz griega, pero deseo un monosílabo que suene algo parecido a ‘gen’. Espero que mis amigos clasicistas me perdonen si abrevio mimeme y lo dejo en *meme* [...]. Ejemplos de *memes* son: tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos. Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación”.⁵ Un ejemplo de juego estable de memes que se ayudarían mutuamente lo constituiría una iglesia organizada donde nos encontramos con el meme dios, el meme fuego eterno, el meme fe.

En último término, tenemos establecido el paralelismo entre el ámbito biológico y el ámbito cultural: tienen unidades mínimas de información, se da cuenta de cómo se transmiten de un individuo a otro, están sujetos a las mismas leyes de la evolución y pueden ser estudiados por las ciencias de la naturaleza, puesto que, en definitiva, en ambos casos de lo que se trata es de transmitir información, y “el conocimiento, después de todo, no puede significar nada más que información”.⁶ Queda claro, además, que entendida de esta manera la cultura es algo que está dentro del cerebro de los individuos, puesto que a la postre viene dada por la serie de destrezas, respuestas y conductas que cada uno de ellos fue capaz de adquirir a lo largo de su vida.

Los chimpancés y la cultura

Cuando pasamos del concepto de cultura en los animales en general, al caso particular de los simios, sus comportamientos y hábitos adquiridos no hacen más que confirmar con creces, en opinión de numerosos biólogos y etólogos, su denominación como culturales. Sin entrar en polémicas, marginales para la cuestión que aquí nos atañe, se admite comúnmente que los chimpancés, los gorilas y los seres humanos formarían parte de una misma familia, la de los homínidos. Hace unos 5 millones de años se habrían separado de un tronco común los humanos de los chimpancés y gorilas. Además de las propias que se pueden comprobar a simple vista, otras evidencias, bioquímicas y genéticas, mostrarían claramente la escasa distancia que hay entre unos y otros; por ejemplo, las cadenas de hemoglobina del ser humano tienen las mismas secuencias que las del chimpancé y sus diferencias genéticas son del uno por ciento, de tal forma que el parentesco entre ambos sería más estrecho que el de los chimpancés con los gorilas.⁷

El estudio del comportamiento de los chimpancés, a los que limitaremos nuestras referencias, en las primeras décadas del siglo XX tuvo como escenario fundamentalmente el laboratorio, su pionero fue Kohler. A él se debe la introducción del término *Einsicht* para describir la resolución de problemas por parte de estos animales. Su experimento es muy sencillo, al animal enjaulado se le da un bastón, juega con él y al cabo del tiempo lo arroja lejos de sí; poco después se le coloca un plátano relativamente cerca de los barrotes, pero sin que pueda alcanzado directamente con las manos. Ante la imposibilidad de conseguir la fruta, observa una reacción violenta, se agarra con fuerza a los barrotes, emite gritos, hasta que finalmente queda postrado. Entonces, en un momento determinado, mira para el bastón abandonado hacía tiempo, mira para el plátano, corre hacia el palo y valiéndose de él alcanza la fruta. A esta resolución del problema es a lo que denominó Kohler *Einsicht*, que podría traducirse por “comprensión súbita” (en realidad sería algo así como “ver dentro”). Después se comprobó que la resolución no era tan súbita, que el papel de la experiencia era determinante para su consecución; sin embargo, el término quedó incorporado a la tópica de la etología. El trabajo de Kohler fue continuado, entre otros, por Yerkes, fundador del *Yerkes Regional Primate Research Center*, que dedicó sus estudios al análisis de los procesos simbólicos en

los chimpancés, y por Jroustov, que encaminó sus investigaciones hacia otro campo, hacia el uso y fabricación de herramientas por esos mismos animales. Es en la década de los 60's cuando, bajo la dirección de Leakey, Jane Goodall se interna en las tierras que rodean el lago Tanganika y comienza su estudio de los chimpancés sobre el terreno, mientras que Dian Fossey lo hace en las montañas de Ruanda. Otros investigadores se dirigen al Zaire, Uganda o Tanzania. Son los inicios del trabajo de campo en primatología.⁸

Del conjunto de estos y posteriores trabajos se configuró un mapa de tres áreas culturales de chimpancés: el área cultural de las piedras, África Occidental, el área cultural de los bastones, Camerún y Guinea Ecuatorial, y el área cultural de las hojas, África Oriental. Los chimpancés del primer grupo tienen como característica cultural el uso de piedras para romper el hueso de la palmera de aceite. Esas piedras pesan entre uno y nueve kilos y pueden ser transportadas desde 300 metros, en su manejo son más diestras las hembras, quienes enseñan a sus crías dicha técnica; la razón sería que los machos viven pendientes de la conducta de los componentes del grupo y son más torpes en sus movimientos debido a su mayor musculosidad. Curiosamente, esta cultura de las piedras no se encuentra entre los chimpancés que viven en África Central, donde también se dan ese tipo de frutos. En el área cultural de los bastones, los chimpancés fabrican unos bastones de una media de 50 centímetros, cortados por uno o los dos extremos, con los dientes o con las manos y la distancia que media entre el lugar de procedencia de los bastones y donde fueron usados va de uno a veinticuatro metros; clavándolos en los termiteros, consiguen comerse las termitas que se quedan prendidas en los bastones. En algunos casos un extremo del bastón fue machacado con una piedra, pues parece que esta operación facilitaría el logro de termitas. Por último, en el área cultural de las hojas los chimpancés usan ramitas o los nervios de las hojas para conseguir miel o termitas; en algunos casos llegan a utilizar ramas de árboles o pequeños troncos con el fin de intimidar a un intruso o a sus mismos congéneres. J. Goodall observó en esa zona que estos simios “usaban manojos de hojas para limpiar el barro de sus pies, piernas y muslos. En otra ocasión vio cómo un animal adolescente usaba unas hojas para limpiar restos de excrementos de su zona anal, y también a una hembra que para secar unas gotas de orina de su cuerpo empleaba hojas”.⁹

Una vez descritas las distintas culturas de los chimpancés en África es preciso añadir un par de breves apuntes, uno relativo al concepto de cultura en los chimpancés y el otro referido a los elementos integrantes de esas culturas. Respecto al primer punto, hay que añadir a lo ya dicho que se distingue entre una cultura material y otra social de los chimpancés, la primera hace referencia a la fabricación y uso de herramientas, la segunda a la conducta social. De esta última son clásicos varios casos, como el de la macaca japonesa que limpiaba en el agua del mar una patata llena de arena; con el tiempo, varios de sus congéneres y la propia madre “de la descubridora de esta ‘cultura’, lavaban regularmente estos tubérculos antes de comerlos”.¹⁰

Son siete los elementos tenidos por conductas culturales en la citada obra de Sabater Pi.¹¹ Enumerados brevemente: capacidad para el conocimiento del esquema corporal (se reconocen ante el espejo) e idea de la muerte (a juzgar por la conducta observada por un grupo de chimpancés al ver a un compañero joven muerto);¹² en segundo lugar, capacidad comunicativa a nivel emocional, proposicional y abstracta (relata las habilidades de la chimpancé Washoe en el uso del lenguaje gestual de los sordomudos del que aprendió más de cien signos, inventó alguno, como *para abrir*, *para comer*, *para beber=frigorífico*, generalizó el signo cepillo de dientes del suyo a todos los cepillos de dientes, cuando veía una foto de un gato hacía el signo del felino, le dijo al instructor *oye*, *perro ladra*, y ante una serpiente *vete*, *escapa rápido*, estos dos casos, por su carácter proposicional, mostrarían en opinión del lingüista Mounin lo aproximada que está la comunicación gestual al lenguaje humano. Sarah, una chimpancé de 6 años además de emplear verbos como dar, lavar, venir, fue capaz de definir manzana: redonda, roja, dulce, buena, la primera vez que vio un pato inventó el signo *pájaro de agua*. Lana, otra chimpancé, utiliza un sistema de comunicación, el “yerkish” (que consta de unos 1000 lexigramas) que le lleva a afirmar a G. W. Hewes que “el chimpancé tiene capacidad para utilizar un sistema de comunicación muy similar al de los humanos, toda vez que cumple los requisitos siguientes: tiene carácter simbólico y convencional, los signos tienen función directiva, es decir, unos influyen sobre los otros, tienen marcada intencionalidad en situaciones sociales, tienen capacidad de ordenación y reordenación en función del sentido esperado”;¹³ la tercera sería la capacidad, ya aludida más arriba, del uso y la fabricación de herramientas, incluso la

capacidad de utilizar una herramienta para fabricar otra herramienta; cuarta, capacidad para la actividad cooperativa, la caza y la distribución de alimentos, de manera que “la cacería cooperativa, la distribución de alimento y la división sexual del trabajo en este contexto configuran uno de los elementos constitutivos del ‘modelo hominoideo’ a que nos hemos referido y que estimamos es decisivo en futuros estudios referentes a los procesos de hominización y estatus actual del chimpancé. [...] El chimpancé es en todo igual al hombre, pero desconoce las trampas y la domesticación de los animales”.¹⁴

La quinta es la capacidad para mantener relaciones familiares estables y duraderas a nivel de madre-hijos-nietos; la lactancia dura cinco años y a los nueve, en la pubertad, los machos se separan y se incorporan a otra unidad social, las hembras permanecen en el grupo formando un *nursing group*, en fin, “en este tipo de sociedad donde la unidad nuclear es la formada por la madre-hijos-nietos y donde los demás integrantes de la banda tienen una permanencia temporal en la misma, la existencia de un líder sólo puede explicarse en función de una actividad determinada y en un momento concreto. Es necesario enfatizar, una vez más, la originalidad de la sociedad chimpancé, especialmente en lo que concierne a su carácter amistoso y cooperativo, donde las fricciones entre los individuos se suavizan mediante una sofisticada conducta de apaciguamiento que consiste en contactos manuales, abrazos, besos en la cara, espulgamientos, y, en el chimpancé pigmeo, en masturbaciones entre machos y frotamientos de los órganos sexuales entre hembras, *genital rubbing* (T. Kano). V. Reynolds estima que una sociedad tan permisiva, abierta y regulada como la de los chimpancés de sabana, sólo puede existir si sus componentes disponen de una gran cantidad de identificación y tienen mucha memoria. La pervivencia del vínculo madre-hijos-nietos durante toda la vida explica la continuidad cultural y relacional de que hacen gala los chimpancés, y también la liberación del imperativo que supone para sus componentes la estructura piramidal que no permite la independencia de sus individuos (Y. Sugiyama)”.¹⁵ La sexta es la capacidad para mantener relaciones sexuales no promiscuas evitando el incesto, especialmente madre-hijo, muy raro hermano-hermana, aunque no padre-hija; “la evitación del incesto parece tener pues un origen biológico que si bien se inicia en los primates tiene una expresión bastante definida en los chimpancés y se sublima, por la cultura, en el hom-

bre”.¹⁶ En fin, una capacidad estética, la séptima, cuyas características más señaladas son: “preferencia por las formas simétricas y rítmicas, tendencia a centralizar los grafismos o pinceladas, tendencia a buscar el equilibrio entre varias manchas alrededor de un eje central, preferencia por los colores primarios, capacidad para completar algunas figuras inacabadas muy simples”.¹⁷

Estas son, a grandes rasgos, las características que a juicio de etólogos y primatólogos tendría la cultura de los simios, en especial, la de los chimpancés. Como se puede comprobar constituye un mundo más complejo que el del resto de los animales. De todas formas, antes de entrar en las consideraciones que tales presupuestos e investigaciones nos sugieren, vamos a dedicar un espacio a unos seres muy particulares, cuya vida quizá pueda arrojar alguna luz sobre el asunto que nos ocupa: nos referimos a los niños ferinos.

Los niños ferinos

Los niños ferinos constituyen un caso muy especial dentro del capítulo de los seres vivos. Se entiende por tales a aquellos niños que por diversas circunstancias vivieron gran parte de su primera infancia alejados de todo trato humano. Se pueden distinguir tres grupos: los que sobrevivieron abandonados en el bosque, los que fueron “adoptados” por un animal —generalmente entre lobos, de ahí otra frecuente denominación, niños-lobo— y los que vivieron encerrados en un lugar apartado, cuyo trato con humanos quedaba restringido a la satisfacción de las necesidades mínimas para la supervivencia. Kaspar Hauser es el más famoso de los casos del último grupo —toda una leyenda, se especuló con la idea de que fuera el heredero de la corte de Baden—, apareció en una plaza de Nüremberg en 1828 con una carta en la mano; poco tiempo después de su aparición fue asesinado. Otros casos, menos espectaculares, pero más instructivos como se verá, son los de Edith de Ohio y Anna de Pennsylvania. La mitología da cuenta de cómo un niño, futuro héroe o dios, fue alimentado por un animal; aquí, sin embargo, cuando se haga referencia a alguno de estos casos será a las niñas-lobo Amala y Kamala de Midnapore, descubiertas juntas en 1920. Ejemplo del primer tipo es, por encima de todos, Víctor de L’Aveyron. A él, sobre todo, dedicaremos las siguientes líneas.

“Un niño de unos once o doce años, que tiempo atrás había sido avistado totalmente desnudo por los bosques de La Caune a la busca de bellotas o raíces, de que se alimentaba, fue en los mismos parajes descubierto hacia el final del año VII (1799), por unos cazadores, que consiguieron darle alcance y apoderarse de él, cuando intentaba, en las ansias de la fuga, ampararse entre las ramas de un árbol”.¹⁸ Así da comienzo su Memoria el doctor Itard, pasando a continuación a describir sus desvelos pedagógicos con Víctor y los resultados de los mismos. Debe tenerse en cuenta que el texto es deudor de la filosofía del siglo XVIII, más concretamente de las diversas discusiones habidas en esa centuria acerca de la naturaleza humana, de la influencia de la sociedad sobre el individuo y de la importancia de la educación en el desarrollo del ser humano, como persona y como ciudadano. En este sentido, el doctor Itard sigue muy de cerca tanto en sus presupuestos generales como en la aplicación de los mismos a la educación de Víctor las enseñanzas de Locke y Condillac.

Víctor, cuando Itard se hace cargo de él, presentaba la siguiente disposición: “los ojos, sin fijez ni expresión, sin cesar divagan de un objeto a otro, sin detenerse jamás en uno de ellos, hallándose tan poco ejercitados, tan poco coordinados con el tacto, que en modo alguno sabían distinguir entre un objeto de bulto o una simple pintura; el oído tan insensible a los ruidos más fuertes como a la más emotiva de las melodías; el órgano de la voz, en el estado de mudez más absoluto, no emitía sino un sonido uniforme y gutural; el del olfato parecía igualmente indiferente a la exhalación de los perfumes como al hedor de las basuras de que estaba impregnado su cubil; el tacto, en fin, se limitaba a la función, mecánica y no perceptiva, de la pura prensión de los objetos”.¹⁹ Si del plano sensitivo se pasa al intelectual, Víctor es incapaz de atención, carece de discernimiento, de memoria, de capacidad imitativa, de posibilidad de comunicación y de afección moral; en fin, “ni acertaba a valerse de una silla para atrapar algún manjar que se hurtase a sus alcances”.²⁰

Los esfuerzos del doctor Itard, dada esa situación de partida, de un lado, y siguiendo la concepción filosófica de la unicidad de los sentidos de Condillac, de otro, se encaminan a ir despertando la capacidad de los aletargados sentidos de Víctor dentro de un vasto programa pedagógico. Despierta su sensibilidad con baños de agua muy caliente, intenta iniciarlo en distintos juegos, señala

cómo ante un fuerte golpe no reacciona, pero cuando se parte una nuez a sus espaldas vuelve la cabeza, observa su especial sensibilidad a la “o” (por eso le pone de nombre Víctor), mediante dibujos pretende hacerle ver la relación entre ellos y los objetos, cree que Víctor no es capaz de relacionar la palabra escrita con la cosa que designa, piensa que cuando murmura “lait” lo hace más por satisfacción que porque tenga la idea de que eso significa “lait”, ve cómo distingue los colores y las formas, advierte que llora, tiene memoria, tiene capacidad inventiva, en fin, hace su aparición la vida afectiva, pues se alegra y se entristece.

En el Informe que el doctor Itard dirige al Ministro del Interior, en 1806, que se interesaba por la educación de Víctor, hace un balance de lo conseguido hasta entonces. Sostiene la dualidad de los resultados, pues, por un lado, la educación de Víctor es incompleta debido a la torpeza de su oído y de su palabra, sus facultades intelectuales se desarrollan con extremada lentitud y sus facultades afectivas se hallan sometidas a un sentimiento egoísta, así como el despertar de la sensualidad le provoca irrefrenables estallidos de cambios de humor de cuyo origen no es consciente; pero, por otro, llega a las siguientes conclusiones: “1°, que el perfeccionamiento de la vista y del tacto, así como los nuevos placeres del gusto, al multiplicar las sensaciones y las ideas de nuestro ‘sauvage’ han contribuido poderosamente al desarrollo de sus facultades intelectuales; 2°, que al considerar tal desarrollo en toda su amplitud, encontramos, entre otros cambios favorables, el conocimiento del valor convencional de los signos del pensamiento, la aplicación de tal conocimiento a la designación de los objetos y al enunciado de sus cualidades y de sus acciones, de donde resulta la ampliación de las relaciones del educando con cuantos le rodean, la facultad de manifestar sus necesidades, de recibir órdenes y de establecer con ellos un libre y continuo intercambio de pensamientos; 3°, que a pesar de su desmedida querencia por la libertad de los campos y de su indiferencia ante los placeres de la vida social, Víctor se muestra agradecido por los cuidados que se le prodigan, capaz de una afectuosa amistad, sensible al placer de hacer las cosas bien, vergonzoso de sus errores y arrepentido de sus arrebatos; y 4°, que, finalmente, señor, cualquiera que sea el punto de vista bajo el que se mire tan larga experiencia —sea que se la considere como la educación sistemática de un niño bravío, sea que nos limitemos a mirarla como el trata-

miento físico y moral de una de esas criaturas malheridas por la naturaleza, rechazadas por la sociedad y abandonadas por la medicina—, los cuidados que se le han prodigado, los que se le han de prodigar, los cambios ocurridos, los que todavía pueden ocurrir, la llamada de la humanidad, el interés que puede inspirar tan absoluto abandono y tan extraño sino, todo, en fin, recomienda este joven extraordinario a la atención de los sabios, a las solicitudes de la administración y a la protección del gobierno”.²¹

Desde luego, es preciso admitir que en el Informe de Jean Itard hay las suficientes e importantes lagunas como para no poder esgrimirlo como prueba definitiva de nada: no se sabe a qué edad había sido abandonado o se había perdido en el bosque, por tanto, no sabemos si había llegado a hablar ni cuál era su grado de socialización antes de su vida agreste, por otra parte, el relato se interrumpe en este punto, cuando también parece que termina su educación —de hecho, Víctor vivió pocos años más con una familia sin experimentar ningún cambio apreciable en sus capacidades sensitivas, intelectivas y afectivas—, por último, tampoco sabemos qué hubiera podido ocurrir si la educación de Víctor hubiera sido orientada desde presupuestos distintos al sensualismo de Condillac. A pesar de ello, sí podemos hacer alguna consideración, siempre de carácter provisional, pertinente a nuestro asunto a partir de este relato.

El primer hecho destacable es el de la supervivencia misma de Víctor. Sorprende, por ejemplo, al leer el Informe que tenga esa atrofia de los sentidos y que, sin embargo, haya sobrevivido varios años en el bosque, donde tendría que comer, dormir o defenderse de sus presuntos depredadores —de hecho, en la observación médica a la que es sometido se le descubren varias cicatrices. En último término, la existencia de Víctor probaría que el ser humano, si no como tal ser humano propiamente dicho, sí como un ser de características muy especiales puede sobrevivir en un estado de aislamiento absoluto, que ni pertenece al mundo animal ni tampoco se puede decir que sea plenamente humano. Una segunda consideración estaría relacionada con las diferencias que se pueden inferir a partir de este caso entre el ser humano y el animal. En un momento de su Informe nos dice Itard: “para mandarlo por agua, le basta a *madame* Guérin con enseñarle el cántaro invertido, de manera que entiende que está vacío, y por un expediente semejante consigo yo que me eche agua en

el vaso cuando comemos juntos, etc. Pero lo más sorprendente en la manera en que se muestra propicio a semejantes medios de comunicación es el hecho de que no haya necesidad de ningún aprendizaje previo ni de ninguna convención recíproca para hacerse entender”.²²

A este respecto hace la siguiente observación, muy atinada a nuestro juicio, Sánchez Ferlosio en sus notas: “habría que ver si un mono llega a ser capaz de entender, fuera de situación y por el mismo procedimiento, que el recipiente está vacío. Probablemente un mono antropoide sabe manejar un recipiente lleno, de manera que no se le vuelque, usando la relación de causa—efecto entre una determinada posición del recipiente y el comportamiento de su contenido; pero de esto a ser capaz de usar la visión del recipiente invertido por otro como *señal* de que está vacío va sin duda un gran trecho. Lo más importante no es que Víctor fuese por agua —como sin duda, más o menos torpemente, aprendería a hacerlo un chimpancé—, ni que coordinase semejante acción a cualquier seña convencional —como lo haría igualmente el chimpancé— sino que entendiese la inversión del recipiente como un “mira, está vacío y sólo la fuente es capaz de remediar semejante situación”; entender cualquier seña como “vete por agua” y querer o no querer ir es algo mucho más primario que entender “*el recipiente está vacío y si se lo quiere lleno hay que ir a la fuente*”. A juzgar por la observación siguiente, que excluye la convencionalidad, es realmente algo así como esto último lo que Víctor entendía. Es curioso que solamente las señales no arbitrarias —como ésta de invertir el recipiente— puedan servir de indicios, en una investigación behaviourística, de una no total inmediatez de la conducta, y por lo tanto de una cierta inteligencia del asunto en sí”.²³

Es decir, que el animal pueda ser condicionado a responder a señales arbitrarias está fuera de toda duda, desde el perro de Pavlov a la chimpancé Lana; ahora bien, lo que parece más difícil, si no imposible, es que sea capaz de dar respuestas adecuadas a señales previamente no convenidas, como es la de este caso. En él se requiere tener un conocimiento interno del asunto que no es necesario en aquéllas, dándose una cierta improvisación en la respuesta. ¿Puede un chimpancé, sin aprendizaje previo, “ver” unas tijeras en el gesto del movimiento de los dedos índice y medio?²⁴ Es evidente que estas consideraciones no pretenden tener un valor probatorio absoluto, pero a nuestro juicio,

sí son al menos indicativas de la diferencia, de la línea divisoria, entre la comprensión animal, incluso la de los chimpancés, y la de los humanos.

El caso de Víctor y de los niños ferinos en general nos sugiere, asimismo, un aspecto determinante del ser humano: su plasticidad y la necesidad de modelarla en una época determinada de la vida. Volveremos a ello más adelante, ahora una breve indicación. Víctor muestra una inteligencia mayor que los monos, sí, pero no puede dar el paso hacia el desarrollo pleno de sus capacidades, es como si fuese imposible recuperar el tiempo perdido en la primera infancia. Los otros casos de niños que vivieron en estas especiales circunstancias vendrían también a dar a este punto —asimismo, podría valer como prueba indirecta de este fenómeno el aprendizaje de un idioma; si es una la lengua materna, cuando se quiere aprender otra, si se sobrepasa cierta edad ya nunca se podrá adquirirla con la misma precisión que la propia. Esta plasticidad podemos comprobarla al contrastar los casos de Anna de Pennsylvania y el de Amala y Kamala. Mientras la primera tardó un año en dar los primeros pasos, se puede decir que vivió prolongadamente la indeterminación natal propia del ser humano, Amala y Kamala que fueron “adoptadas” por lobos tardaron cinco en acostumbrarse a la marcha bípeda, pues tuvieron que desembarazarse de su “naturaleza lobuna” para adquirir la humana —lo que en términos de psicología llamaríamos un Transfer Negativo, es decir, la adquisición de un aprendizaje entorpece la de uno nuevo.

Una vez vistos estos ejemplos de casos que podríamos llamar fronterizos, volvemos a la cuestión de la idea de cultura en los animales.

De la sociedad animal a la sociabilidad humana

En la actualidad, no cabe duda de que entre la postura de Darwin, para quien el origen de la mente humana había que rastrearlo en la evolución biológica, y la de Wallace, que a pesar de su evolucionismo consideraba que la mente era un regalo divino, la ciencia se inclina claramente por la primera postura. El problema que tienen planteado la biología, la arqueología o la paleoantropología, entre otras ciencias, se sitúa ahora en otro punto: ¿cómo surgió, a partir de la evolución, la mente humana?²⁵

Páginas atrás quedaba de manifiesto el papel desempeñado por la evolución en la aparición de un sistema nervioso, imprescindible para explicar el surgimiento de la cultura. En este sentido, el sistema nervioso del ser humano es un producto de esa misma evolución. Lo que todavía está sin explicar es cuándo y cómo, así lo planteaba la pregunta, surgió una peculiar forma de enfrentarse a la supervivencia del grupo y del individuo como lo es la del ser humano. Desde luego, no parece nada probable que ello tuviera lugar en un momento y en un lugar determinado, sino que, lejos de la visión tradicional para la que una vez constituidas las características biológicas del ser humano se daría el paso a la creación de la cultura, las conjeturas más plausibles señalarían que “por lo menos formas elementales de actividad cultural o protocultural (simple fabricación de herramientas, caza, etc.) parecen haberse registrado entre algunos de los australopitecos, y esto indica que hubo un traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy”.²⁶

De otro lado, las evidencias de la evolución y la etología hacen que la imagen del animal como un mero autómatas, movido por la ciega fuerza del instinto, pasivo apéndice del medio en el que vive, está muy alejada de la realidad. El animal, en especial el que vive en sociedad con sus congéneres, aprende más de lo que hasta no hace mucho tiempo se creía, se comunica de muy diversas formas, utiliza y fabrica herramientas, crea, inventa y se enfrenta con éxito a los distintos cambios que tienen lugar en su entorno. Otro asunto es si esas conductas aprendidas, si esos sistemas de comunicación, si esa capacidad de inventiva, en fin, si esas variadas disposiciones que habíamos visto en el chimpancé podemos denominarlas cultura. En las primeras páginas de este escrito se decía que no se iba a ofrecer una definición, una más, de cultura, sino que se limitaría a hacer una aproximación crítica a la idea de cultura sostenida por quienes defienden la existencia de cultura en los animales y que se esbozaría un comentario final sobre las implicaciones que se derivan de esa idea. Dejaremos de lado, asimismo, la cuestión relativa a la idea de “gen egoísta” y de los fundamentos en los que se basa la sociobiología, cuestiones que van más allá de la cuestión planteada en este artículo.²⁷

La piedra angular de la idea de cultura aplicada al mundo animal es la información. En efecto, definido el término tal como lo hacía Bonner, por

ejemplo, todo el conjunto de información acumulada por un organismo que no dependa de la herencia genética entraría dentro de cultura. Esta forma de encarar el asunto venía a completarse con la introducción del *meme* como unidad mínima cultural. Extender la noción de cultura a todo ese vasto campo constituido por la información entraña, qué duda cabe, una visión sumamente estrecha de aquélla. De ese modo, el conocimiento, pongamos por caso, no sería otra cosa que un ámbito en el que se acumulaba información, aunque eso sí, de una potencia excepcional en el ser humano. Sin embargo, limitar el conocimiento al aspecto informativo no deja de ser un evidente reduccionismo. En primer lugar, no está claro que la diferencia naturaleza-cultura pueda ser establecida a partir de lo heredado-lo aprendido, puesto que tan natural es en un pájaro tener genéticamente la posibilidad de cantar como aprender a hacerlo, por tanto, “restringir, por convenio, el uso del concepto biológico de lo ‘natural’ a lo que es ‘innato’ es totalmente gratuito (en realidad, implica una metafísica monadista de tipo leibniziano), así como lo es llamar ‘cultural’, en cuanto que no es natural, a lo ‘aprendido’”. Hay procesos naturales que no son innatos, pues tan natural como un rasgo heredado genéticamente es, en las especies gonocóricas, la coexistencia de organismos heterosexuales (sin esta coexistencia no hay especie); pero esta coexistencia no puede darse en el interior de cada organismo no hermafrodita, puesto que sólo se da en la conjunción de organismos (que ya está dada y tampoco es aprendida o artificial)”.²⁸ En segundo lugar, un aprendizaje del tipo que sea, no sólo ha de considerarse como la adquisición de información de un organismo individual, sino también ha de verse inserto en un contexto más general dentro de las relaciones entre los individuos de una especie y de todos aquellos componentes a los que se denomina “cultura objetiva”, de lo contrario, quienes sostienen que lo aprendido, por sí mismo, ya es cultura, identifican cultura con la primitiva idea de “cultura subjetiva”.

En tercer lugar, mantener que la cultura no es otra cosa que información nos lleva a la paradoja de Ireneo Funes, aquel borgiano personaje de prodigiosa memoria, capaz de registrar hasta el último detalle de todo cuanto pueda ser percibido, leído o escuchado. Funes, entonces, siguiendo ese criterio sería el hombre más culto, pues “le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre el perro de las tres y cuarto (visto de

frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. Refiere Swift que el espectador de Lilliput discernía el movimiento del minuterero; Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso [...]. Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar-abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, inmediatos”.²⁹

Por otra parte, para quienes sostienen el punto de vista de que la cultura es lo aprendido, las unidades de información, es decir, de cultura, son los memes. Ahora bien, no está muy claro qué entienden por meme, pues según J. T. Bonner el meme es “cualquier bit o colección de bits de información transmitidos por medios conductuales de un individuo a otro”,³⁰ mientras que en opinión de J. Mosterín, “los memes no son unidades de información en el sentido técnico de bits (elecciones binarias). Los bits pueden sumarse, pero no los memes”,³¹ y para el creador del término, R. Dawkins, ya habíamos visto qué eran los memes. Además, establecer el paralelismo entre genes y memes, tal como lo hacen estos autores, entraña cierto confucionismo ya que “mientras los procesos genéticos tienen una base molecular, que puede ser realmente abstraída (extraída) de los organismos (ya sea en el laboratorio, ya sea en un campo preorgánico) —o, lo que es lo mismo: que los procesos institucionales están sometidos a un sistema de leyes bioquímicas determinadas a escala molecular— en los procesos institucionales no es posible determinar nada semejante a estas bases moleculares”.³²

Tampoco puede explicar esta hipótesis del meme los procesos de invención, puesto que “vista desde fuera, desde la actitud naturalista, queda reducida a una aparición, azarosa o sin sentido, de un nuevo comportamiento”.³³ Asimismo, se encuentran dificultades para explicar la transmisión de los memes en el ámbito humano, pues, o bien se transmiten por simple imitación, y entonces tenemos que no es mucho lo que se puede aprender por imitación, es decir, sin comprensión de lo que supone lo que se hace, o bien consideramos que el aprendizaje humano significa evaluación y comprensión, pero estas dos categorías no son posibles en la perspectiva naturalista en la que se colocan

dichos autores.³⁴ Por último, el concepto de meme nos remite a un atomismo mémico. El conjunto de lo que formaría parte de la cultura humana estaría constituido por distintos haces, diferentes unidades informativas yuxtapuestas entre sí al modo de ínsulas de información. Sin embargo, la complejidad de la cultura humana apunta en otra dirección, hacia un todo cuyos elementos más que una vida propia tienen sentido al ser integrados en el marco general de una época o de un pueblo.

Se habrá podido observar que en los últimos párrafos las referencias al ser humano son continuas. No debe sorprendernos, puesto que todos los autores que sostienen la existencia de cultura en los animales (Wilson, Dawkins, Bonner...) hacen continuas referencias al ser humano y a sus manifestaciones culturales en paralelo a las de los animales —cuando no restringen la cultura a mero epifenómeno de los genes. Incluso desde el punto de vista formal; valga el ejemplo de Sabater Pi en *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, donde se nos muestra la cultura de los bastones como si de una cultura humana cualquiera se tratara —tamaño, forma del corte, diámetro de los palitos—, donde, al modo de los antropólogos, se da cuenta de las anotaciones en el cuaderno de campo, “a las 10,07 horas del 26 de septiembre de 1968, en una zona llana cubierta de vegetación densa y con muy escasa visibilidad, oigo ruidos flojos entre la vegetación, seguidamente vocalizaciones débiles; aparece un chimpancé subadulto de cara clara, me mira fijamente, luego viene una hembra adulta, a su lado se halla un animal pequeño cuya edad debe oscilar entre 1,5 y 2 años...”³⁵ Evidentemente, todos estos recursos retóricos están destinados a presentar las culturas de los chimpancés en un nivel muy cercano a las del ser humano, con ellos lo que se pretende destacar, así como ya se hace teóricamente, no es más que la continuidad de la cultura animal y la humana.

La cuestión que ahora se nos impone, por tanto, es bien clara, ¿qué es lo privativo del ser humano?, si es que algo de peculiar tiene frente al animal. Porque, en último término, quienes sostienen que los animales son poseedores de cultura parten de ese supuesto uniformista ya aludido.³⁶

Cuando se enumeran las características que constituyen el proceso de hominización, se considera que el bipedismo, la liberación de la mano con el pulgar opuesto al resto de los dedos, el desarrollo del encéfalo, el ecumenismo, el ser omnívoro, el nacimiento inmaduro y la palabra, entre otras cosas,³⁷ son

las más representativas del ser humano. No será aquí donde se rechacen estas particularidades del ser humano; sin embargo, siguiendo a Carrithers, haremos hincapié en otro aspecto: la sociabilidad. “Propongo aquí otra ontología, mutualista, que pone su acento en la ‘sociabilidad’, provisionalmente definida como la aptitud para el comportamiento social complejo. Muchas especies y, en particular los primates sociales, tienen su propia forma de sociabilidad, pero la sociabilidad humana es conspicua, puesto que participamos en formas de vida inmensamente variadas y complejas. No es mi intención, luego, sustituir la noción de cultura al igual que ésta sustituyó la justamente desacreditada noción de raza, sino más bien cambiar el énfasis. Sostengo que los individuos interrelacionándose y el carácter interactivo de la vida social, son ligeramente más importantes, más verdaderos, que esos objetos que denominamos cultura. Según la teoría de la sociabilidad las personas hacen cosas con, para, y en relación con los demás, utilizando medios que podemos describir, si lo deseamos, como culturales”.³⁸

Situándonos en esta perspectiva evitamos dos escollos tan constantes en el pensamiento antropológico: partir de un individuo abstracto, universal y racional, de un lado, reificar la cultura, haciendo de ella un objeto con el que se relacionan las personas, de otro. Ahora queda por ver en qué aspectos es especial o particular la sociabilidad humana, puesto que la animal está bien comprobada. Donde se puede observar una vida social compleja, aparte del ser humano, es en los chimpancés. Ahora la sociabilidad del ser humano está íntimamente relacionada con un sistema de comunicación tan complejo como lo es el lenguaje humano,³⁹ el cual favorece la formación de grupos de gran tamaño y una división del trabajo, pone en relación a personas de varias generaciones, establece vínculos con otros grupos sociales, acoge al individuo en su grupo social mediante un largo proceso de educación,⁴⁰ en fin, hace que ese mismo individuo adquiera conciencia de sí y adapte subjetivamente la forma de concebir el mundo propia del grupo en el que aparece.

Bien es cierto que algunos de esos caracteres los comparte el ser humano con el chimpancé, sin embargo, no acaba ahí el asunto. Puesto la sociabilidad humana, además, es intersubjetiva, “esa innata propensión humana al compromiso y a la comprensión recíproca. Parte de esta propensión es cognitiva o intelectual, parte emocional, pero, en cualquier caso, el carácter y la experien-

cia humanas existen únicamente en y a través de las relaciones de las personas entre sí”,⁴¹ en un grado mucho mayor que la intersubjetividad que se da entre los chimpancés. Como afirma Todorov, entre los dos y los cinco meses el niño no sólo mira, sino que busca la mirada de los otros; también el joven primate se mantiene cerca de su madre, “pero no busca su mirada y no hace nada para que *ella*, a su vez, lo vea. El niño, en cambio, quiere ser visto y no sólo ver (en el lenguaje de Sartre —que reconoció el papel constitutivo de la mirada— esto da: ‘mi vínculo esencial con el otro-sujeto debe poder referirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el otro’). La mirada del padre o de la madre es el primer espejo en el cual el niño se ve”.⁴² Asimismo, la intencionalidad, “que ciertas situaciones son objeto de reflexión, de intención o representación”,⁴³ la comparten los primates y los humanos, pero en el segundo caso se pueden dar unos niveles de intencionalidad que nunca podrán alcanzar aquéllos; que pueden engañar, sin embargo, ¿podrían llegar a formularse: “*creo* que te *das cuenta* que *pienso* que *comprendes* que la intencionalidad de orden superior es un asunto bastante corriente entre los hombres”?⁴⁴ También es cierto que los chimpancés aprenden, tal como lo habíamos visto; no obstante, su aprendizaje es fundamentalmente imitativo, sería más adiestramiento que pedagogía. Ésta, en el ser humano, exige mucho tiempo, un determinado juicio estético —qué constituye una buena ejecución— y una intencionalidad de orden superior. En el caso del juicio estético, por ejemplo, es donde se muestra la flexibilidad del ser humano, pues, a diferencia de las normas sociales o de los diversos automatismos cotidianos —tejer, conducir, hacer flechas—, aquél requiere el concurso del juicio, de la imaginación y de la disposición propia del individuo que lleva a cabo determinada acción o se encuentra en una determinada situación —¿de cuántas maneras podemos interpretar una sonrisa, por ejemplo?

Un ejemplo final acerca de la peculiaridad de la sociabilidad del ser humano. Wilson considera que el rubor, entre otros estados de ánimo, constituye un verdadero paralenguaje, previo a la comunicación verbal. Sin embargo, como nos lo sugiere Rafael Sánchez Ferlosio, “la vergüenza es la comadrona o la nodriza de toda educación. El momento en que nace la pasión anímica de la vergüenza —inequívocamente señalado por la aparición del concomitante síntoma del rubor— debe ser considerado como el del surgimiento de la mera

condición de posibilidad de toda educación verdaderamente humana. En efecto, tan sólo en la pasión de vergüenza se funda un modo de constricción educativa no física, no corporal”.⁴⁵ En efecto, mientras el aflujo de sangre a la cara provocado por la ira es orgánicamente funcional, el rubor carece de esa funcionalidad; más bien, al contrario, sería antifuncional en la medida en que quien padece esa afección intersubjetivamente expresiva desearía que no se manifestara ante quien la provoca. El rubor, antifuncional para quien la experimenta, expresivo socialmente, involuntario tanto para provocarlo como para evitarlo, señala al rostro como su campo de batalla. Y la cara, como reflejo de la persona, es lo que adquiere una especial, si una absoluta, relevancia en la comunicación entre los seres humanos y así como el infante busca la mirada de los seres queridos, hay bien un posterior momento en que la teme cuando presume que está en falta, entonces “este poder constrictivo de las relaciones cara a cara, por el que el niño teme siempre en la mirada y el ceño de sus padres las señales de la reprobación y busca siempre en esas caras el hablante risueño y complacido de la aprobación, se refiere, naturalmente, al primordial deseo de pertenencia, de ser reconocido, en un principio, por sus propios padres, como ‘uno de los suyos’, pues la declaración, implícita o explícita, ‘tú eres de los nuestros’ es la forma primaria y esencial del estatuto que confiere la condición humana de persona”.⁴⁶

Sería muy larga la lista de aspectos de la vida humana relacionados con su particular sociabilidad frente a la del chimpancé. Pensemos, por ejemplo, en la noción y la medida del tiempo que puede alcanzar hasta las dilatadas eras, frente a la efímera noción de temporalidad de los primates. Lo mismo podría decirse de su concepción del espacio, del juego o del sentido de la muerte; respecto a la situación descrita por Sabater Pi sobre la reacción de un grupo de chimpancés ante un congénere muerto, nos podemos preguntar ¿esa actitud indica que los chimpancés tienen la idea o la intuición de la muerte propia?, desde luego, me inclinaría por una respuesta negativa. En todo caso, esta peculiar sociabilidad se nos aparece como una forma de estar en el mundo de muy distinto signo que la del animal.

Indudablemente, el asunto que nos ocupa es de tal envergadura que todo lo que se afirme no puede tener un carácter más que provisional, pues, en realidad, lo que está sobre el tapete no es otra cosa que una reformulación de la

vieja cuestión naturaleza-cultura. Y en este artículo no se trazó el perfil de qué es la naturaleza ni qué la cultura. Simplemente se centraba en las contradicciones teóricas que conlleva el uso extensivo del término cultura a determinados comportamientos animales. Valgan estas líneas como una aportación a un debate abierto.

Notas

1. John Tyler Bonner, *La evolución de la cultura en los animales*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 18-19. Esta definición da por buena, la transcribe literalmente, Jesús Mosterín en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, p. 20. Sin que la defina con precisión Dawkins la presupone: “la transmisión cultural no es un fenómeno exclusivo del hombre. El mejor ejemplo, no humano, que conozco ha sido recientemente presentado por P. F. Jenkins al describir el canto de un pájaro del orden de los passeriformes que vive en unas islas frente a Nueva Zelanda”, Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1994, pp. 247-248; a continuación, Dawkins describe cómo Jenkins registró la aparición de un nuevo tipo de canto, por tanto no de origen genético, en un pájaro joven.

2. J. T. Bonner, *op. cit.*, p. 121.

3. *Ibid.*, pp. 98-120.

4. J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 27-30, J. T. Bonner, *op. cit.*, pp. 124-142.

5. Dawkins, *op. cit.*, p. 251.

6. J. T. Bonner, *op. cit.*, p. 177. En parecidos términos se expresa J. Mosterín: “la cultura está constituida exclusivamente por la información, y no por los productos u objetos o procesos materiales a los que su aplicación dé lugar, o por conductas que esa información induzca”, *op. cit.*, p. 81. A los memes se refiere Bonner en su obra citada, pp. 26, 203-206, J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 76-82 y, claro está, el propio Dawkins, *op. cit.*, en especial, pp. 247-262. Por su parte, E. O. Wilson y C. Lumsden hablan de culturgenes.

7. Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 82-84, E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, F. C. E., 1980, pp. 44-45, J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 45-49.

8. Es cierto que Henry Nissen permaneció seis meses en la Guinea Francesa en 1931 estudiando la conducta de los chimpancés, pero la Segunda Guerra Mundial interrumpió estas investigaciones. Sabater Pi. *op. cit.*, pp. 18-19, 22-23. Referencias a los trabajos de Kohler y Yerkes también se encuentran en Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, F. C. E., 1945, en especial, pp. 61-110.

9. J. Sabater Pi, *op. cit.*, p. 54. También a este autor y a esa obra pertenecen las referencias acerca de las tres áreas culturales, pp. 37-65. El primatólogo Sugiyama propone que estas tres áreas se llamen: *Termite tunnel probing area*, sería la de las hojas, *Termite mound digging area*, la de los bastones, y *Hard nut cracking area*, el área cultural de las piedras, *op. cit.*, p. 64.

10. *Ibidem.*, p. 74.

11. Si sigo la obra de este primatólogo, es porque está considerado como uno de los investigadores más relevantes en este campo, de hecho es citado por los autores que se ocupan de la idea de cultura animal. Él fue quien investigó la cultura de los bastones vista más arriba. Por otra parte, el libro *El proyecto "Gran Simio"*, Madrid, Trotta, 1998, editado por P. Cavalieri y P. Singer no aporta elementos novedosos en lo que se refiere a la conducta de los chimpancés en su ambiente; otro asunto es el que se refiere al estudio sobre el gorila Koko y a sus avances en el uso y la comprensión del lenguaje de los sordomudos, sus muestras afectivas o su capacidad de enseñanza.

12. "El grupo (observado por el antropólogo Teleki, en 1973) se reunió cerca del cadáver profiriendo unos gritos ululantes que estos primates sólo emiten en momentos de extremo desasosiego. Posteriormente iniciaron una exploración minuciosa del mismo; algunos animales le levantaron la cabeza y observaron con detalle el cuello de la víctima que era donde se patentizaba una pequeña herida abierta. Esta actividad duró varias horas y era seguida, de forma intermitente, por secuencias de intenso griterío y agitación. Finalmente, al anochecer, el grupo abandonó lentamente los restos, que fueron recogidos por los investigadores del *Gombe Stream Research Center* al objeto de proceder a su autopsia. Observamos también esta conducta, ante una muerte repentina, en los chimpancés del Zoo de Barcelona". *Ibid.*, p. 91.

13. *Ibidem.*, p. 96.

14. *Ibidem.*, p. 102.

15. *Ibidem.*, pp. 105-106.

16. *Ibidem.*, p. 108.

17. *Ibidem.*, pp. 110-111. Véase, a su vez, la obra de]. Sabater Pi, *Etología de la vivienda humana. De los nidos de los gorilas y chimpancés a la vivienda humana*, Barcelona, Labor, 1985. También se encuentran numerosas referencias al comportamiento de los chimpancés en las obras citadas de Wilson, Dawkins, Bonner, Mosterín y Cavali y Singer. En su última obra, por ejemplo, E. O. Wilson afirma: "aunque los grandes simios carezcan de verdadero lenguaje, ¿es posible que posean cultura? A partir de los indicios de campo parece que la tienen, y muchos observadores expertos han llegado a tal conclusión. Los chimpancés salvajes inventan y utilizan utensilios de manera regular. Y el tipo particular de artefactos que inventan, tal como ocurre en la cultura humana, suele estar limitado a poblaciones locales. Si un grupo rompe las nueces con una piedra, otro las casca golpeándolas contra el tronco de un árbol. Mientras que algunos grupos utilizan palitos para 'pescar' hormigas y termes de sus nidos para comérselas,

otros no lo hacen. Entre los que capturan hormigas y termes, una minoría pela primero la corteza de los palitos. Se ha observado un grupo de chimpancés utilizando ramas largas y ganchudas para alcanzar las ramas altas de las higueras y obtener sus frutos". Consilience. *La unidad del conocimiento*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 196. Asimismo, se encuentran consideraciones interesantes sobre su pensamiento y conducta social en la obra editada por J. G. Else y P.e. Lee, *Primate ontogeny, cognitio and social behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

18. Jean Itard, *Memoria e Informe sobre Víctor de l'Aveyron*, traducción y comentarios Rafael Sánchez Ferlosio, Madrid, Alianza, 1982, p. 11. Esta Memoria consta de dos partes: "Memoria acerca de los primeros progresos de Víctor de l' Aveyron", de 1801 y el "Informe acerca de los nuevos progresos de Víctor de l' Aveyron" de 1806. Ambos documentos son el resultado de las investigaciones que el doctor Itard llevó a cabo en la educación del niño bravío del Aveyron, la Memoria corresponde a los primeros meses de la educación de Víctor, el Informe da cuenta de los progresos de Víctor transcurridos más de cinco años después de su integración a la vida social tutelado por el citado doctor. El asunto tiene su réplica cinematográfica. F. Truffaut llevó a la pantalla la experiencia del doctor Itard bajo el título en castellano "El pequeño salvaje". Sigue con bastante fidelidad el texto de Itard. También realizó una película W. Herzog sobre K. Hauser, "El enigma de Gaspar Hauser".

19. *Ibidem.*, pp. 13-14.

20. *Ibidem.*, p. 14.

21. *Ibidem.*, pp. 96-97.

22. *Ibidem.*, p. 41.

23. *Ibidem.*, p. 156.

24. *Ibidem.*, p. 156.

25. Remitimos para esta cuestión a Ian Tattersall, *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*, Barcelona, Península, 1998, y Steven Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y las ciencias*, Barcelona, Crítica, 1998.

26. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 53.

27. Desde la misma biología se han hecho críticas a esos fundamentos, especialmente a la obra de E. O. Wilson y R. Dawkins, así R. C. Lewontin, S. Rose y L. J. Kamin, *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*, Barcelona, Grijalbo, 1996 o Stephen Jay Gould, *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica, 1994. También desde la antropología, M. Sahlins, *Uso de la biología*, México, Siglo XXI, 1990.

28. G. Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996, pp. 44-45.

29. Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 130-131.

30. Bonner, *op. cit.*, p. 26.

31. Mosterín, *op. cit.*, p. 79.

32. G. Bueno, *op. cit.*, p. 149. Continúa este autor: “Las unidades (memes o culturgenes) son sólo unidades ‘postuladas’, abstractas, y las leyes de su composición han de estar dadas (lo que implica un dialeto antropológico) a escala de las configuraciones morfológicas, es decir, de las instituciones. Es posible construir, a partir de las moléculas de glucosa $C_6H_{12}O_6$, por medio de la zimasa y de una docena más de catalizadores que están dados a escala molecular, su fermentación en alcohol ($2NCH_3CH_2OH$) con desprendimiento de anhídrido carbónico ($2NC_2O_2$); pero no es posible construir a partir de ‘moléculas vocálicas’ como pudiera ser la /e/ cerrada, o bien la /o/ cerrada, ni siquiera procesos de diptongación /ie/ /ue/ tales como los que tuvieron lugar en las lenguas románicas derivadas del latín”.

33. J. San Martín Sala, *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 61.

34. *Ibidem*, p. 61.

35. J. Sabater Pi, *op. cit.*, p. 47.

36. “No tardará en resultar evidente que no soy un catastrofista y que no creo que la cultura, como el diluvio universal, apareciera de repente, como caída del cielo, en un momento determinado de la historia remota del hombre. Soy más bien —por seguir utilizando la terminología de los geólogos del siglo XIX— un uniformista que cree que todos los cambios evolutivos fueron relativamente graduales y que podemos encontrar la simiente de la cultura humana en los primeros pasos de la evolución biológica”, Bonner, *op. cit.*, pp. 12-13.

37. Otras características propias del ser humano serían, por ejemplo, la carencia de pelo o la visión cromática, desde el plano biológico, el dominio del fuego o la cocción de los alimentos, desde el de su capacidad inventiva.

38. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1992.

39. No deja de sorprender que un autor tan erudito y prolijo como E. O. Wilson, afirme: “si se eliminara toda la comunicación verbal, todavía nos quedaría un rico paralenguaje que comunica la mayoría de nuestras necesidades básicas: los olores corporales, el rubor y otros reflejos reveladores, expresiones faciales, posturas, gesticulaciones y vocalizaciones no verbales, todos los cuales, en combinaciones variadas y a veces sin intención consciente, componen un verdadero diccionario de estados de ánimo e intenciones. Son nuestra herencia en tanto que primates, y es probable que hayan persistido con pocos cambios desde antes del origen del lenguaje. Aunque las señales difieren en detalle de una cultura a otra, contienen elementos invariables que revelan su origen genérico antiguo”. *Consilience, La unidad del conocimiento*, p. 233. Digo que sorprende, porque solamente desde un estrecho y romo “naturalismo” pueden considerarse anteriores e independientes del lenguaje y, por tanto, de la sociabilidad, cuestiones tales como los gestos, las expresiones de la cara o las vocalizaciones no verbales, como dice, y no digamos nada del rubor, al que más adelante me referiré. El problema es, en apariencia, muy sencillo, ¿todas esas manifestaciones deben ser consideradas de la

misma manera tanto si hay lenguaje, como si no? Desde luego, consideramos que de ninguna manera. El lenguaje no es una herramienta de comunicación, probablemente ahí está la mayor diferencia con los sistemas de comunicación animal, va más allá, pues al ser abstracto, al no nombrar de distinta forma al “perro de la tres catorce” que al “perro de las tres y cuarto” libera al ser humano de la sujeción presentativa característica de la percepción. Donde hay lenguaje, en definitiva, los gestos, las expresiones faciales, las vocalizaciones no verbales se interpretan lingüísticamente. E. O. Wilson tiende a despachar con este expediente la “facilidad” del lenguaje, pues ya en *Sobre la naturaleza humana*, México, F. C. E., 1980, pp. 43-44, se adhiere a la hipótesis de Robin Fox según la cual, si se dejara abandonados a unos niños, al poco tiempo hablarían —remito al caso de los niños ferinos.

40. Como afirma Rafael Sánchez Ferlosio, “toda educación es aculturación y socialización; y no basta decir que es una adaptación del niño al medio o una asimilación del medio por el niño, pues tales expresiones no reflejan fielmente lo fuerte que es la cosa; más propio sería decir que el medio natal se apropia socialmente del fruto de su seno, que la sociedad se apodera de sus hijos, los hace suyos, los hace de los suyos”. *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, p. 28. Teniendo en cuenta, no obstante, que “representarse la docilidad del niño —extremando la ya extremada mentecatez de la tristemente famosa *tabula rasa* de aquel mentecato de Condillac, cuya indigencia científica se ha pretendido recientemente subsanar con la no menos insostenible rehabilitación del innatismo— como una sumisión pasiva e indiferente, comportaría —a poco que paremos mientes en la cosa— simplemente la negación de una subjetividad (la pura receptividad, en el supuesto de que no fuese impropio —que lo es— hablar de una receptividad estrictamente pura, supone ya una subjetividad sumamente activa), y de una subjetividad que es necesario atribuir incluso al potro, ya como mera condición de posibilidad para su doma por el caballero; con que no digamos para la educación humana de un niño por sus padres”. *Ibidem*, p. 24. En cierto modo, el planteamiento de Tzvetan Todorov en *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Madrid, Taurus, 1995, apunta en esa dirección: “yo quisiera ocuparme aquí de una sola de sus áreas (de la antropología) y hablar, no como se hace comúnmente, del lugar del hombre en la sociedad, sino a la inversa, del lugar de la sociedad en el hombre”, p. 10.

41. M. Carrithers, *op. cit.*, p. 85. Quizá el reparo que se le podría hacer al autor es el de calificar de “innata” a la intersubjetividad, máxime si tenemos presente el caso de los niños ferinos; sin embargo, entonces se decía que aun pudiendo sobrevivir, a estos niños les cuadraba mal el calificativo de humanos en el pleno sentido de la palabra.

42. T. Todorov, *op. cit.*, p. 102.

43. Carrithers, *op. cit.*, p. 89.

44. *Ibidem*, p. 90.

45. Rafael Sánchez Ferlosio, *op. cit.*, p. 29.

46. *Ibidem, op. cit.*, p. 40. Sería interesante relacionar la aparición del sentido de la vergüenza, y su correlato el rubor, en el niño, con las investigaciones de Piaget y Kohlberg sobre la aparición del sentido moral autónomo, es decir, el sentido del deber por el deber, no bajo la amenaza de un daño o castigo exterior, en el niño; véase, José Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Madrid, Trotta, 1996, especialmente, pp. 17-86 y 111-135.

LA HISTORIA INTERMINABLE O REINTERPRETACIÓN DEL PASADO DESDE EL PRESENTE

María Rosa Palazón Mayoral
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Las palabras, aun las de signo adverso, las inventa el hombre, después, aunque éste quiera, no puede destruirlas, porque terminan adquiriendo vida propia. Caminan por sí mismas, por el mundo, entre las cosas, la única alternativa, entonces, es sentarse a esperar que envejecan.

Roberto López Moreno, *Verbario de varia hoguera*

1. La historicidad como la diferencia o el diferir

La Historia se asoma a las cosas humanas acontecidas mediante unos lentes de larga vista que son las fuentes, entre las cuales destacan los testimonios escritos, en cuya búsqueda o heurística el estudioso invierte mucho esfuerzo. A partir de la obtención de las fuentes de información, el historiador habrá de fijar con precisión las coordenadas cronotópicas del proceso a estudiar; ellas hacen probables unas conjeturas y excluyen otras. Heidegger, considerado por algunos como padre de la Hermenéutica, caracterizó con gran tino al ser humano como un *Dasein*, un “ser (o estar) ahí”, en unos límites, dentro de unos “horizontes”, categoría esta última que tomó Gadamer de Husserl y de Nietzsche, aunque también fue utilizada por Dilthey y Ortega y Gasset. Con el planteamiento de conjeturas o “precomprensión” de las fuentes empieza la interpretación o la hermenéutica histórica, que no está encajonada en las ficciones ni en categorizaciones vacías de contenido, sino en las persistentes

différences, o distinciones sincrónicas, y en las *différences*, o la transitoriedad y lo transitorio de la humanidad, que dejó sus huellas en su pasaje por el mundo, declaro apropiándome de la terminología de Derrida.

El historiador, mago del cambio, contribuye también a crear el reino imaginario, entendido como lo creativo que se mantiene ajeno a la mera repetición de hipótesis de trabajo y de conclusiones previas: es otro obrero del reino postulado por Michael Ende en el maravilloso cuento que da título a estas páginas. Si Pascal calificó la imaginación como la loca de la casa, mucha razón le asiste a Luís González para adaptar este calificativo a Clío, en el entendido de que, desde Platón (*Fedro*), esta facultad es la innovadora, la que se coloca fuera de la norma repetitiva, la a-normal o loca. El discurso de la “loca” historia ha tenido que luchar en contra de las concepciones antihistóricas, sean de cuño platónico, sean las taxonómicas, sean las que explican el cambio mediante reiterativas o fijadas leyes probabilísticas, o bien mediante una línea de evolución progresiva que debe repetirse en todo el mundo. Es ahora cuando antiguos paradigmas explicativos (en la terminología de Kuhn) muestran sus limitaciones, ahora cuando las ciencias se ocupan de las variaciones fenoménicas o el diferir histórico que no se repite según una probabilidad, sino que ocurre también al azar, interesándose más en la unicidad de los procesos. Ahora es cuando Clío dialoga con los otros conocimientos en pie de igualdad: ha ganado su derecho a escuchar y ser escuchada. La vieja historia de sus enemigos es larga. Veamos.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger discute con Parménides sobre el principio de identidad. Para el alemán, este principio no sólo establece un presupuesto lógico, sino que determinó la onto-teo-logía que asimila los modos del pensar y del ser (de los entes). Para Otto Pöggeler, ésta es la “torsión”, o encuentro del ser y el hombre, que recorre el pensamiento occidental. Heidegger lo llamó *Ereignis*, suceso o acontecimiento. Supuestamente la razón abstrae o “lee” —permítaseme explicarlo con la terminología de Foucault— las “signaturas” como las propiedades inmutables que emanan del ser (Platón). A partir de entonces, para la “onto-teo-logía”, lo pensado es. De esta hipotética identidad o correspondencia se han hecho depender la objetividad y los criterios de verdad y falsedad.

El *idem entis*, la *ipseidad* inaugural, la creencia en el mutuo copertenecerse del ser y del pensar humano, se repitió obstinadamente como si fuera la constitución misma de la realidad —el ser—, hasta luego se dio un “salto” al vacío, inaugurándose una “espiral hermenéutica” centrada en la diferencia (de la semejanza a la desemejanza). Ésta es percibida por un yo, en cada caso, no como presencia, unidad, estabilidad (como ser o idea inmutable), sino como ausencia sintomática de la no fusión, de la inestabilidad que hace necesario un “Eros” que nos impulse a cubrir nuestras carencias, esto es, un diálogo informativo entre individuos que hacen valer su propio punto de vista y el de sus interlocutores. Un historiador, por ejemplo, presupone que el texto que utiliza entiende más del asunto en cuestión de lo que quizás sus propias anticipaciones lo inducirían a suponer, escribe Gadamer.

Comprender significa entenderse en la cosa y aceptar la opinión del otro como tal, que ya después ocurrirán los acuerdos y desacuerdos, o el ajuste de puntos de vista.

En esta línea, Jacques Derrida habla de la diferencia como un Dionisios atormentado por su falta de plenitud. Él no lo sabe todo. Naturalmente que Dionisios habita en la onto-teo-logía. Con el salto hermenéutico en cuestión, se arribó, según Heidegger, a la reminiscencia, a los recuerdos interiorizados de lo distinto, a la decisión o resolución (*Austrag*) que abrió el camino a la onto-logía, que cuestiona los presupuestos del pensamiento re-presentativo, intuyendo desniveles, desequilibrios, la metaestabilidad, la no-absorción, la no identidad; en ese momento se arribó al uso del genitivo de la diferencia o “ser de...”, enunciación apofántica,¹ que es el juego de las escondidas: desde entonces el ser es identidad y diferencia, propiedades y funciones que se ocultan y desocultan en el transcurrir histórico. Se entendió, además, la importancia de la distancia en el tiempo.

Molesto con esta improbable o “metafísica” historia heideggeriana sobre el origen de las dos categorías fundantes, a saber, la “identidad” y la “diferencia”, innecesaria para legitimar la asunción de esta última como centro neurálgico de la Hermenéutica, Derrida afirma que sólo hace falta rescatar la intuición de Heidegger acerca de qué y quién hace la diferencia. Esta es una discrepancia, la no-presencia, una fractura. Vista desde la diacronía, se trata

del diferir o “eventualidad” histórica, la “epocalidad”, la renovación, la pérdida o el ocultamiento de algo en una nueva presencia: sabiéndonos un “ser para la muerte”, o histórico, nos despedimos así del pasado o de los seres que estuvieron en un ahí.² Pienso que estos panoramas y consagraciones de autoridades deben también reconocer la gloriosa defensa del “sentido histórico” llevada a cabo por Dilthey y demás filósofos historicistas, que contribuyeron destacadamente a que esta problemática de la diferencia o alteridad ganara una batalla.

En el ámbito de la filosofía, la corriente fenomenológica dejó de privilegiar las semejanzas, las presencias más o menos iguales a sí mismas desde Heidegger, la “eventualidad del ser”, las persistentes discontinuidades, son el núcleo temático que reta a su estudioso. Las diferencias son medulares en este nuevo intercambio dialógico, donde también toman la palabra la comunicación y la Hermenéutica. Es a la génesis de la conciencia histórica que esta corriente filosófica debe su papel central.

Permítaseme precisar algunas cuestiones. La “identidad” es una ambigua categoría para hablar de la comunidad de elementos, de la continuidad, de la semejanza de orientaciones, de lo que frustra la expectativa de un cambio... Ella y la “diferencia” son dos categorías que se enlazan, además, con las de “equivalencia” y “oposición”, empleadas las teorías de sistemas. Cuando se postulan menos equivalencias y oposiciones se hacen converger (hacia el mismo *ídem* o punto) más elementos del sistema (se agrupan en el conjunto, por ejemplo, de etnia y cultura); y viceversa, si se consideran más, se hacen diverger (los individuos están más diferenciados que las culturas, por ejemplo). Identidad y diferencia son el juego entre la ruptura y la mismidad (*das Selbe*); ésta no es igualdad (*das Gleiche*), según precisa Heidegger, sino lo que permanece afirmado o negado en un curso histórico discontinuo: el ser por haber sido. Es el hecho de que el presente sea un “microcosmos” que espejea de muchas maneras el “macrocosmos” (son frases de Dilthey), porque aquél es portador de las marcas de éste.

2. El testimonio y la historicidad. La contextualización de la crítica documental y la hermenéutica

Ahora bien, para la Hermenéutica muchas expresiones son huellas del pasado, y una huella es la marca que se estableció gracias a la copresencia de aquello que designa, o a que remite. Si conocemos traduciéndonos los hechos a signos, hemos de poder calificar a una interpretación como delirante comparativamente con otra más “realista”, “adecuada” a los fenómenos o pertinente. Dado este postulado, “Hermenéutica designa un planteamiento filosófico que se adhiere a, precisa y amplía la epistemología historicista, afianzando, además, algunos presupuestos que fundamentan las ciencias sociales (humanas) como la Filología, la Comunicación, la Historia y la Etnología. ¿Cómo explicar si no la recurrente terminología de Gadamer y Ricoeur de “Ciencias del Espíritu” y de “comprensión”?

En sentido estrecho la “hermenéutica” es una disciplina, derivada de la “crítica documental” llevada a cabo por Langlois y Seignobos —*Introducción a los estudios históricos*—, Droysen —*Esquema de la historia*—, H. I. Marrou —*El conocimiento histórico*—, y, entre otros más, por Schleiermacher, quien es ampliamente citado en las obras de Gadamer. Esta crítica o “hermenéutica filológica” auxilia en el tratamiento de los “textos”, esto es, se trata del “arte” de la interpretación (antiguamente era aplicado, a menudo, a la Biblia) de un plano expresivo, oral o escrito —dado físicamente— aunque, siguiendo las sugerencias de la semiótica, podría ampliarse a la interpretación de las “culturas” humanas, es decir, a las acciones individuales y costumbres colectivas, y a toda clase de testimonios históricos: utensilios, monumentos, construcciones... La interpretación de un texto establece el plano de contenido —no dado físicamente— que supone la expresión,³ esto es, descifra los significados (y las funciones de alguna clase de productos culturales como la arquitectura, añadido yo), o sea los mensajes. Descubre, pues, las dimensiones de la realidad no explícita (nótese que la hermenéutica no es fácilmente aplicable a lenguajes autodefinidos o autorreferentes como la música). Bajo este enfoque cualquier manifestación social, el mundo humano entero es visto, pues, como un lenguaje o “medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”.⁴ Aunque he dicho que

la cultura entera puede observarse desde el punto de vista semiótico, o como lenguaje, Hans-Georg Gadamer se concreta a hablar básicamente de los textos o productos lingüísticos por excelencia. Por su parte, Mijaíl Bajtín se ocupa indirectamente de las ciencias humanas y de los materiales con que trabajan.

Las labores previas a la tarea interpretativa final del historiador fueron divididas por la crítica hermenéutica en “crítica externa e interna”, o pasos para que se establezca qué dijo un testigo, directo o indirecto, y por qué, cómo y en cuáles circunstancias lo hizo. Los críticos o hermeneuta-filólogos abordaron las “cuestiones de limpieza y ajuste” para evitar las no deseables intervenciones de los impresores, de los copistas y las fallas en las transcripciones; problemas como los de la autoría, las interferencias de la censura y la autocensura, de la mentira y del ocultamiento de información —silencios a veces más significativos que las palabras—, de las concesiones obligadas, y hasta se ocuparon de los mensajes opuestos que están en un mismo documento. Un valor testimonial depende de lo que representa como fenómeno expresivo, escribe Gadamer: por quién y qué toma partido, con qué convicciones aborda un asunto, su sinceridad o insinceridad, su disimulo, su mentira o su equivocación. Es menester, pues, entender más allá del sentido literal y frecuentemente en un sentido distinto al que los textos pretenden por sí mismos:⁵ “El historiador interpreta las cosas en una dirección que el texto mismo no enuncia y que ni siquiera tiene por qué estar en su presupuesta orientación de sentido”.⁶ El historiador se comporta en este aspecto como la hermenéutica jurídica o, si se prefiere, como el juez de instrucción en el interrogatorio de los testigos.

Gracias a una buena crítica se llega a un consenso lingüístico sobre el significado de las palabras, aunque comprender una lengua y las hablas que hubo, precisa Gadamer, no agota las trabas y objetivos de la historia, sino que es el paso necesario para que los historiadores lleguen a un acuerdo sobre algunos significados de aquello que fue expresado como lenguaje. La labor contextualizadora es reconocida por nuestro autor como un camino para salvar la distancia histórica, o señalamiento de horizontes que facilita el distinguir las anticipaciones o prejuicios falsos, o malentendidos, de los prejuicios verdaderos, o, cuando menos atinados, siendo ambos ineludibles en la comprensión del historiador,⁷ que nunca deja de moverse en la cuerda floja de unos aconte-

cimientos originales que han desaparecido y que, por lo mismo, no admiten una constatación directa, y de unos variables horizontes interpretativos de testimonios.

La hermenéutica filológica permite acceder, pues, a la “tradición”, al pasado desde un lenguaje que habla por sí mismo como un tú. Luego, media una “unidad interna de la filología e historiografía”⁸ que compromete al historiador a hacerse cargo de la “literariedad originaria de lo dicho”.⁹ En otras palabras, lo dicho sólo puede ser saludado como una experiencia verdadera guardando las distancias de la alteridad. Las aplicaciones de la hermenéutica a un mismo texto suponen márgenes de distancia entre él y sus interpretaciones; empero, las que se iniciaron en una mayor apertura con respecto al otro son las más persuasivas: argumentan —se explican—, deciden entre, y posiblemente combinan otras interpretaciones alternativas de manera suficientemente convincente como para ser tomadas en cuenta.

Como los testimonios son el medio para establecer los hechos, Schleiermacher acuñó el concepto de “reconstrucción” histórica, es decir, la que suple lo perdido, devolviendo lo ocasional y originario, o sea que da una nueva presencia a hechos que quedaron en la “tradición”, en el pasado. Ésta es una misión de la Historia, que pretende mantener un principio de realidad fiel a lo acontecido, es decir, una correspondencia directa y minuciosa entre su dicho y lo ocurrido: debemos distinguir los modos sígnicos de acercarse a una y misma realidad, o “estilos” de las expresiones, porque hay varios “géneros de estilo”.¹⁰

Si la obra literaria realiza, en primera instancia, una autorrepresentación, si se remite a sí misma, la Historia pertenece a su mundo. Son dos reglas del “juego”, dos “estilos” o modos de proceder. Uno, si es mimético, hace de la ejemplificación imaginaria una representación de algo generalizable; el otro, se dedica a describir hechos particulares, en su unicidad y ateniéndose puntualmente a las cosas acontecidas, sin que fabrique o invente los mundos que refiere:

El historiador y el poeta no difieren entre sí porque el uno hable en prosa y el otro en verso, puesto que podrían ponerse en verso los versos de Heródoto y no serían por esto menos Historia de lo que son, sino que difieren por el hecho de que uno narra lo sucedido y el otro lo que pudo suceder. Por lo cual la poesía es más filosófica y más elevada que la Historia, pues la poesía refiere más bien lo univer-

sal. La Historia en cambio, lo particular. Lo universal consiste en que a determinado tipo de hombre corresponde decir y obrar determinada clase de cosas según lo verosímil y lo necesario. A ellos aspira la poesía, aunque imponga nombres personales. Lo particular, en cambio, consiste en decir, por ejemplo, lo que obró Alcibíades y qué cosas padeció.¹¹

3. De la crítica a la comprensión

Detengámonos en la hermenéutica como el arte de interpretar textos en contextos distintos al de su autor (o autores) o emisor (o emisores) y de su(s) destinatario(s) o público(s), esto es, como el esfuerzo por desvelar el lado oculto del texto a partir de sus conexiones con un presente que se proyecta hacia el pasado y el futuro. Además de la crítica, su punto de partida es la comprensión. Para Dilthey las personas se expresan, dando cuerpo a sus vivencias (a sus cosmovisiones, a sus sentimientos...). Esto es, las expresiones portan un interior o contenido “espiritual”. Las “ciencias del espíritu” (que, por aquel entonces, ya fueron separadas radicalmente de las “ciencias de la naturaleza”, compartimentación que hoy, bajo los nuevos paradigmas sistémicos, las nuevas teorías científicas y hasta desde la misma etología, resulta insostenible, además de que, para nosotros, “vida” no es el contraconcepto de “naturaleza”, sino que forma parte de ésta) han de “comprender” este significado y sentido vital, este lado interno o escondido: regresar lo externo a la espiritualidad que lo engendró. Las “ciencias del espíritu” trabajan con materiales que tienen una morfología externa o dada, la expresión, que “simboliza” o debe asociarse con otra parte interna; el plano expresivo es la marca de un contenido “vivencial” que la comprensión de los estudiosos descifra. El que comprende se traduce la vida ajena, se reencuentra con el otro, retorna sus motivos e ideas. Retrotrae la manifestación histórico-social-humana a la vida espiritual de que brotó: la “conexión de vivencia, expresión y comprensión es el método de las ciencias del espíritu”.¹² La ambigüedad que dejó apuntalada Dilthey entre psicología y hermenéutica empezó a derrumbarse cuando Collingwood estableció que se descifran pensamientos, no entendidos como actos mentales, sino como aquello que puede repensarse. Tal pensar es, en términos gadamerianos, “ganar un

horizonte”,¹³ aprender a mirar más allá de lo cercano (sin desatenderlo, *cf. infra*). No se trata de desplazarse hacia la constitución psíquica del actor histórico ni de los testigos, sino hacia una perspectiva desde la cual el otro ha ganado su visión, haciendo valer su palabra: Gadamer niega su apoyo al “historicismo trascendental”¹⁴ que mira al sujeto como el único agente que pone sus restricciones al devenir o que impone la movilidad histórica.

Comprender no es un retroceso a la conciencia ni a la subjetividad personal del otro para quedarse allí: el historiador parte del todo u organización social, pasa por lo individual y regresa desde este nivel al todo. Círculo hermenéutico que se rompe porque es planteado en fases: la “anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo”.¹⁵ También la mismidad y la diferencia o los nexos históricos entran en este “círculo” porque la parte se comprende por el todo, y éste por sus partes. Asimismo, dentro de un corte sincrónico, el texto se interpreta mediante sus enunciados, y éstos por el texto completo; este último se compara con otros y con el contexto, y un contexto con otro, y así sucesivamente, en un conjunto de puntos de vista (su cantidad es indeterminable) complementarios. Desde la diacronía, los nexos sucesivos de las expresiones permiten que se vaya realizando la “estructuración del mundo histórico”, trabajo colectivo y sin fin, observa Dilthey.

La dislocación de lo dado —de una función o norma social o de un producto— señala su diferir; no obstante éste tiene que explicarse a partir de aquello que generó el cambio (discontinuidad surgida de los “nexos” sistémicos e históricos), y desde el *holon*: difieren el comportamiento o la función que vistos aisladamente se prolongan desde el pasado, pero que en las nuevas (distintas) organizaciones adquieren otro sentido o dirección; es diferente la composición de cada todo, *holon* o sistema (tan grande o reducido como se quiera), y son únicas sus fases, o procesos históricos, aunque los componentes no tengan “unicidad”. Tales son los enfoques sistémicos u holistas (de *holon*, entero completo o todo) del historiador: en este aspecto él gana un horizonte cuando mira lo alejado y lo va integrando en un todo social más amplio, en patrones más extendidos que siempre entrañan el concepto de su propio “estilo”.

Gadamer explica que en su significado normativo, “estilo” es el modo de presentación adecuado a unos objetivos. Designa, pues, los requisitos que han de cubrir las formas de decir y de comportarse para llegar a un fin. Para Goethe es la “voz” que supera la *maniera* o imitación de las voces ajenas. Esta “unidad en la expresión”¹⁶ —el estilo— se expande cuando se hacen entrar en escena los “nexos” o conectivos, tanto en la sucesión o diacronía cuanto en los cortes sincrónicos (en un momento y lugar históricos), detectando y proponiendo que las expresiones comparadas una a una son equivalentes u opuestas, y que, vistas en conjunto, llevan las marcas de familia o parentesco.

El hermeneuta asume y olvida diferencias particulares, dependiendo de los niveles sistémicos más o menos extensos que elige: las diferencias individuales se difuminan cuando el *holon* es una cultura, por ejemplo, así como también se difuminan algunas equivalencias si acontece un cambio o una ruptura histórica: cada quien ha de descubrir en qué medida la diferencia procede del planteamiento de una identidad anterior; y viceversa, la identidad puede deberse a la diferencia en las relaciones de elementos identificados como comunes: el *ego*, la cultura... son unos y únicos, tienen un estilo, aunque no lo son sus elementos o partes considerados aisladamente (que son tomados como maneras).

Así pues, ningún estudio hermenéutico y, como tal sistémico e histórico, interpreta sometiéndose al otro, desplazándose a su interior para participar de sus vivencias, sino que es el método para “ganar un horizonte”,¹⁷ para brincar la estrechez de los “panoramas”, porque mirando más allá de lo muy cercano se arriba a la comunicación (a lo común, a la comunidad), expandiendo el alcance de la mirada a un panorama mayor, ampliado.

Ahora bien, la comprensión no es reductible a una simpatía o empatía (a un re-vivir, entendido como un acto de congenialidad, de adivinación, un ponerse “en los zapatos del otro”, cuya factibilidad reposa en la vinculación histórica de las individualidades y en las comparaciones del tú o lo ajeno con el yo), términos a que ha sido traducida la *Einfühlung*. Comprender (*Verstehen*) no significa la comunión de las “almas”, sino la participación en un sentido comunitario; pero tampoco se trata de olvidarse de la individualidad, sino de adentrarse en la interpretación de un saber comunitario o tradición desde la manera en que lo puso en práctica alguien.

Comprender no presupone la coincidencia ideológica (interpretamos un ritual religioso sin que formemos parte de sus fieles, de su grey), inclusive muchas veces lo que expresa una expresión, dice aliterativamente Gadamer, no es sólo lo que debe hacerse expreso en ella, sino lo que llega a expresarse en el decir sin que intente expresarlo, es algo que la misma expresión “traiciona”: “Para la Historia es un supuesto que la tradición ha de interpretarse en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos”.¹⁸ Tampoco el contrario de la comprensión es la antipatía (interpretamos la actuación y las declaraciones de personajes ideológicamente contrarios a nosotros), aunque ambas inclinaciones contribuyan a su éxito o fracaso; su opuesto es la incompreensión, la incapacidad de revelar el significado y (algún) sentido de aquello que se expresa.

Una regla de la crítica textual es la “anticipación de la perfección”,¹⁹ esto es, sólo es comprensible lo que tiene una unidad de sentido. Sin embargo, pese a tal unidad o racionalidad, Habermas sobrestima, dice Gadamer, el papel que juega el “pensamiento racional” en la historia y en la hermenéutica, en detrimento de las motivaciones afectivas y en general de la complejidad del ser humano. La argumentación centrada sólo en lo racional, escribe este hermeneuta, pone en evidencia los prejuicios que dañan el aprendizaje y la exposición de las hipótesis de trabajo. Ahora bien, para él no sólo la expresión lleva (más o menos, dependiendo de su “estilo”) y se dirige a los afectos (a la sensibilidad o “estética”) de sus receptores, sino que la comprensión cuenta con su presencia: las inclinaciones emotivas obstaculizan el acercamiento a las expresiones de una comunidad, en comparación con otra, o lo ayudan, como lo ha experimentado cualquier etnólogo en sus trabajos de campo. No obstante, esta riqueza de factores personales implicados en la comprensión de las expresiones no excluye lo razonable o entendible de éstas.

Gadamer demanda al hermeneuta que tenga disposición a llegar a la coincidencia, al acuerdo con los textos. Habermas objeta que la apertura respecto del otro no implica, ni debe implicar, tal condición: que se comprendan e interpreten los testimonios nazis, no conlleva que se esté dispuesto a un acuerdo (en lo básico) con éstos. La coincidencia no es, como quedó dicho, igual a compartir una idiosincrasia, sino entenderla, repensada, llegar a un punto de encuentro con las ideas y los proyectos de otros, aunque los aborrezcamos.

Incluso ocurre que en ocasiones la animadversión permite interpretar mejor al tú (tengo en mente *La comedia humana*, donde los burgueses son descritos por Balzac con agudeza y penetración magistrales, nunca equiparables a sus pobres caracterizaciones de la nobleza).

La Hermenéutica sí demanda del investigador una actitud abierta, una disposición al aprendizaje y al diálogo con el otro y hasta con él mismo. Demanda que él admita que la distancia entre su opinión y la ajena es superable si establece un diálogo. Esto es, demanda un refinamiento en su modo de estar en el mundo que se ubica en las “esferas limítrofes entre la ética y la estética”.²⁰ La persona que muestra disponibilidad a escuchar y valora a los demás como generadores de información y, por lo tanto, influyentes en la vida social, los está viendo como un fin en sí mismos, y no sólo como un medio. Es, por ello, una persona buena, que pone en práctica un imperativo de la moral, y también es bella, porque responde a una actitud sensible o estética que abarca y rebasa los intereses prácticos y teóricos.

Como los sujetos y sus hechos, así como sus productos, están adscritos a un cronotopo (Bajtín), a una situación histórica (Dilthey), o a una circunstancia (Ortega y Gasset), es más fácil dar este paso comprensivo hacia el significado del texto cuando se trata de nuestros coterráneos y contemporáneos, y de nuestros seres más cercanos. En otros casos, hay que marchar hacia el otro, hacemos presente su ámbito cultural, sus usos y costumbres. La interpretación se vuelve más necesaria donde el sentido del texto es más extraño, menos familiar, y no es entendido de manera relativamente inmediata.

4. Conocer y reconocerse

También en la comprensión el intérprete camina del en sí —soy y sé esto y aquello, aunque no era consciente al respecto— al para sí —me he enriquecido con esto y aquello que no era ni sabía. Comprender es reconocerse en y por medio de algo. Las “objetivas” ciencias naturales no caminan en esta dirección. Filólogo e historiador comprenden el texto y se comprenden en él. Para Gadamer, en Hegel —*Fenomenología del espíritu*— el historicismo encuentra su reconciliación con la verdad cuando dice que el otro no debe ser experimenta-

do sólo como el otro respecto al sí mismo del historiador, sino que éste, haciendo un reconocimiento del tú, acaba en el auto conocimiento: se enfrenta a aquello que se le aparece como extraño, y acaba aprendiendo a reconciliarse con lo extraño como algo que le acaba siendo familiar.

Una de las ventajas de la hermenéutica es que los individuos y las culturas se conocen por mediación y con ayuda del otro. “Yo no puedo vivir sin el otro, no puedo llegar a ser yo mismo sin el otro; he de encontrarme en el otro, al encontrar en mí al otro”.²¹ José Ortega y Gasset dijo sucintamente que se llega al autoconocimiento por un rodeo, al entender las expresiones de los demás se descubren las creencias tácitas en que se está individual y colectivamente, y los comportamientos que el ego y las culturas asumen: el yo surge a partir del otro, aunque tampoco es totalmente otro, sino que es (más o menos) mi prójimo.²²

5. La pregunta y la respuesta o la conversación hermenéutica

La experiencia interpretativa o hermenéutica llega tan lejos como se esté dispuesto a la conversación con los materiales, depende de nuestra capacidad para la dialéctica de la pregunta-respuesta, de nuestro “ser para el texto”.²³ Según las preguntas que hagamos a las expresiones, y lo cercanas o alejadas que estén de nuestros “horizontes”, habremos de esforzarnos más o menos, así como utilizar una mayor o menor cantidad de recursos para descifrarlas.

La conciencia hermenéutica, afirma Gadamer, es un modo de experiencia que presupone la estructura de la pregunta. Esto es, para que el investigador tome conciencia de que ha comprendido algo (de que se aproximó cognoscitivamente a...) ha de entregarse a la dialéctica que se lleva a cabo mediante preguntas y respuestas; y las primeras son tales cuando están abiertas a la opción del “así o de otro modo”,²⁴ a que la respuesta confirme o no las creencias con que nos anticipamos a los hechos. Esta es su lógica.

Adicionalmente, la “conciencia hermenéutica” debe estar abierta a las respuestas de las expresiones, que nunca serán exactamente las mismas (*cf. infra*), así como las preguntas tampoco serán unidireccionales y unívocas, excepto cuando se limiten a ser aparentes (mera “palabrería”, para Heidegger, que

obliga al interlocutor, incluyendo en esta categoría a los textos y otros testimonios, a repetir una autoritaria “Verdad”).

En *Las aventuras de la diferencia*, Gianni Vattimo redondea: la Historia (la investigación de las cosas acontecidas) es la historia (lo acontecido) de mensajes, en la cual la respuesta no agota la apelación porque depende de ella. En última instancia, la hermenéutica es la mediación de perspectivas móviles entre el texto (o el testimonio en cuestión), lo que describe y los cuestionamientos, que se fundamentan en las inacabables, en principio, interpretaciones de aquello que se expresó (*cf. infra*).

Entre dos interlocutores está justificado, dice Gadamer, hablar de “conversación hermenéutica”²⁵ si ambos se prestan atención, si dejan valer (al menos en principio) sus puntos de vista: sólo cuando volvemos con el pensamiento hacia lo que ha sido pensado estaremos sirviendo a lo que todavía está por pensar: Heidegger, *Identidad y diferencia*. Los intérpretes de textos escritos²⁶ han de estar, pues, dispuestos a “dejarse decir algo”,²⁷ a salir de sí mismos para internarse receptivamente en las maneras de sentir y de pensar de la alteridad, a dejarse sugerir por la divergencia: por la diversidad de modos de concebir y de comportarse que se separan más de los propios en la medida en que tienen menos puntos de contacto (igual que en geometría la divergencia es la separación de dos líneas o planos, tanto mayor cuanto más se alejan del punto donde forman un ángulo).

El diálogo parte del deseo de querer saber y saber que no se sabe, de la afirmación que hace el sujeto cognoscente de su finitud y limitaciones, y de su intento de reconstruir las preguntas a que responde el texto. Para Bajtín se trata de intuir la “polifonía” del discurso (los que ahí hablan; a partir de quienes hablan; para quien lo hacen, y contra quienes). Este dialogismo consta, al menos (categoría de Husserl, Nietzsche, Bajtín, Gadamer y Habermas, entre otros), de dos fases: una, llamémosla, siguiendo las etapas de la educación pitagórica, más “acústica” o más receptiva, que aspira a aprehender las perspectivas del otro. Y dos, la apropiación, intercambio y ajuste de las perspectivas propias dependiendo del acuerdo (y también del desacuerdo) con las ajenas. Esto es tan verdadero que resulta una mera tautología: cualquier aprendizaje es la adquisición de lo informativo, de aquello que se ignoraba.

6. Contradicciones del historicismo

La crítica filológica, auxiliar de la historiografía, en sus afanes de “objetividad científica” ha entrado en conflicto con la conciencia histórica. Toda reconstrucción de un testimonio debe partir de la pérdida de su sentido original y percatarse de que se realiza desde una “fusión de horizontes”, o sea, desde el “excedente de sentido” (Ricoeur) que aporta el historiador. Nunca lo lejano reconstruido es el original, sino que lo visto retrospectivamente lleva una carga de “extrañamiento”.

Nadie pondrá en pie la historia del borrachín político y gimnasta Alcibiades como fue entendida en su época y por él mismo. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel matizó el supuesto de la reconstrucción única y definitiva, subrayando su aspecto negativo o impotencia: las antiguas obras de las musas, Clío entre ellas, son fruto arrancado del árbol. Ya no tienen vida ni existen: el árbol, los elementos que fueron su sustancia, ni el clima, ni... Las generaciones posteriores, que reconstruyen lo ya ido, están en un “hacer exterior” que arrostra una “gota de lluvia” de ese fruto. Luego, nunca podrán reconstruir todos los significados y los sentidos de las acciones personales, ni aquellos que pretendió dar un emisor a su texto (para qué y quién, y contra qué y quién lo escribió o dijo: se trabaja la “polifonía” del testimonio desde presupuestos). La información se pierde. También media un excedente de visión entre los autores y sus receptores, que se explicita en las preguntas a distancia que éstos formulan a los textos (la Historia se realiza desde el presente de los historiadores).

El error del historicismo fue que, confiando en su metodología, se sustrajo a su propia historicidad, que penetra a la misma crítica documental y más acusadamente a la comprensión. Liberada de los dogmas de un y sólo un método científico, y de las hipotéticamente objetivas, universales y no derogables verdades científicas de la crítica documental, la hermenéutica destacó la historicidad de las culturas —sus miembros se expresan desde su “colocación histórico-epocal”—,²⁸ Y de la misma comprensión, que siempre se realiza desde el *humus* de un “horizonte”, desde una demarcación histórica finita y desde la carga de los variables presupuestos o “prejuicios fundantes y sustentadores”,²⁹ o sea, desde una “precomprensión”. La comunidad inicial —la gota de lluvia— y sus nexos con los procesos históricos posteriores están

sometidos a una continua reinterpretación, llegando el historiador a un punto intermedio entre la objetividad de la distancia histórica y su pertenencia a una tradición en que está ubicado en tanto es un *Dasein*.

Para la filosofía en cuestión, el filólogo, el historiador, el comunicólogo, el pedagogo y el etnólogo, entre otros, inician su diálogo desde una “precomprensión”, desde unas anticipaciones, unos prejuicios (que no forzosamente son falsos) u opiniones (más o menos) comunes en un cronotopo, desde la tradición a que se atienen porque están en ella, porque la son. La conciencia histórica tiene que ser consciente de los prejuicios que la guían, de manera que cada historiador gane su derecho a formular una opinión distinta, a hacer preguntas que abran nuevos modos interpretativos, aceptando que siempre esta dialéctica se mantendrá abierta. Es decir que, gracias a la “fusión de horizontes”, el sentido de un texto que habla de unos sucesos históricos no se agota al llegar a un supuestamente objetivo punto final, a una dirección interpretativa única, sino que ésta es un proceso abierto.

Las interpretaciones, procedentes siempre de horizontes variables, no las hace un observador neutral, exterior o fuera del mundo observado, sino que de hecho participa en el texto, que, desde este ángulo, permanece inacabado, como si fuera un diálogo sin final: la historia de cada historia es interminable. La física cuántica ha llegado a la misma conclusión: aun contando con los instrumentos y el saber necesario, los resultados siguen dependiendo del mundo físico y de la conciencia de quien lo analiza. Por ello, a sugerencia de John A. Wheeler, de la Universidad de Princeton (citada por Talbot), deberíamos reemplazar la palabra “observador” por la de “participante” en el espectro de las realidades posibles:

Una conciencia formada hermeneúticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco una autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad.³⁰

La comprensión no enajena al intérprete en la expresión distinta o diferida, sino que “gana un horizonte” desde un encuentro o una “fusión de horizontes”: nadie comprende cerrando sus propios puntos de vista, que son los que

ponen los límites de la visibilidad. Como la vida humana es coexistencia, intersubjetividad que niega la autarquía, al desplazarse a otros horizontes culturales, el historiador jamás se adentra en universos absolutamente extraños que no pueda entender, sino que pasa desde la cortedad de una supervaloración de “lo que le cae cerca”³¹ al “gran horizonte”³² del diálogo, a una “fusión” (Gadamer) o permeabilidad que nace cuando el interlocutor se niega a “administrar el horizonte” propio como si fuera ajeno, y viceversa (Bajtín prefiere enfatizar que el diálogo se entabla entre dos o más que nunca pueden fusionarse del todo).³³

En estas afirmaciones queda sobrentendido que la hermenéutica no defiende de la validez de cualquier interpretación, sino que apoya la “juiciosa”, o que se hace cargo de la separación entre la “literalidad” original y las enunciaciones situacionales del diálogo interpretativo, a la que nunca pierde conciencia de la alteridad o “individualidad irreductible”³⁴ de los textos, o sea, que apoya a la interpretación que quiere entenderlos, dialogar con ellos. Y esta corriente filosófica precisa que la mejor interpretación está en el cruce que, partiendo del propio horizonte, se adentra en el extraño y regresa habiendo ampliado su visión del mundo: con el horizonte “hacemos nuestro camino y [él] hace el camino con nosotros”. “Como viajeros siempre volvemos a casa con nuevas experiencias”,³⁵ habiendo captado lo extraño o informativo de la expresión del otro desde lo propio. Vattimo resume estos planteamientos:

La delimitación del horizonte no puede describirse sólo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante; al contrario, la noción de horizonte [...] alude a una muy compleja relación entre lo que está más allá del horizonte y lo que está dentro de él [...]; lo que se acentúa en el concepto de horizonte es que lo esencial es el orden articulado en su interior [...], para indicar esta delimitación, Nietzsche usa también el concepto de estilo [...] que está en la base de la segunda Inactual”.³⁶

Finalmente, la labor interpretativa del historiador se dirige no sólo al proceso histórico, sino que lo juzga por sus efectos, desde un “excedente de horizonte”. Ejemplifico: si el Liberalismo mexicano del siglo XIX fue ponderado como una etapa modernizadora que acabó con el poder del clero y también se encumbró como una etapa “civilizatoria”, hoy, cuando los presupuestos del positivismo acerca del progreso histórico han entrado en obsolescencia, la His-

toria efectual la replantea, además, como una etapa etnocida que acabó con numerosas poblaciones indígenas, afianzando, asimismo, el sistema político centralista y un fuerte presidencialismo. En suma, la “ingenuidad metodológica”³⁷ de la crítica o hermenéutica filológica y de otras escuelas acabó deformando las posibilidades *de facto* de las tareas del historiador, que no se agotan cuando constata hechos o procesos, sino cuando les da un sentido, una teleología no intencionalista, una orientación que postula a partir de los efectos que tuvieron, esto es, cuando el historiador los incorpora al “gran texto” “del mundo que adivina”:³⁸

El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y el capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentados en su propio comprender.³⁹

La conciencia y la autoconciencia históricas van aportando interpretaciones desde sucesivos presentes, en una serie, en principio, interminable. Tal es su esencia o “momento nuclear”,⁴⁰ que las libera de un pensamiento que las mantenía “aherrojadas” en una metodología como un patrón único: “La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia histórica efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador”.⁴¹

La conclusión, con la cual termina el tomo I de *Verdad y método* es: “Mal hermeneuta [es] el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”.⁴²

Notas

1. Para Aristóteles es la enunciación que predica algo de una cosa, a diferencia de la simple pregunta.

2. Nietzsche plantea esta rememoración de un pasado del que nos hemos despedido en su Aforismo 292 de *Humano demasiado humano*, aunque su idea del eterno retorno también despide a la historia.

3. Para Dilthey la comprensión de las manifestaciones escritas es la interpretación, y ésta constituye la hermenéutica. He distinguido la corriente filosófica de la técnica mediante el uso de la mayúscula para la primera y minúscula para la segunda (Hermenéutica y hermenéutica).

4. W. Dilthey, *El mundo histórico*, trad., rev., pról. y notas Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1944, (*Obras de Dilthey*, 7), p. 141.

5. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, tomo 1, p. 409.

6. *Op. cit.*, p. 420.

7. *Ibid.*, p. 369.

8. *Ibid.*, p. 414.

9. *Ibid.*, p. 462.

10. *Ibid.*, p. 586.

11. Aristóteles, *Poética*, trad. Eilhard Schlesinger, nota prel. José Ma. Estrada, Buenos Aires, 1947, pp. 60-61.

12. W. Dilthey, *El mundo histórico*, *op. cit.*, p. 141.

13. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 375.

14. *Ibid.*, p. 627.

15. *Ibid.*, p. 360.

16. *Ibid.*, p. 589.

17. *Ibid.*, p. 375.

18. *Ibid.*, p. 404.

19. *Ibid.*, p. 363.

20. M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI Editores, 1982, p. 373.

21. *Op. cit.*, p. 364.

22. Ortega y Gasset, "La historia como sistema", 5ª.ed., Madrid, Edición de la Revista de Occidente, 1966.

23. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 669.

24. *Ibid.*, p. 439.

25. *Ibid.*, p. 466.

26. Bajtín divide el texto en enunciados, o unidades completas de sentido. Esto es, si el texto original fuera mutilado, quedando un enunciado, aún funcionaría como un texto completo. Para Gadamer, el enunciado es el resultado de una lengua, parte de la manifestación vital del hablante o de quien escribe.

27. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 335.

28. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Ediciones Península, 1985, p. 169.

29. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 365.

30. *Ibid.*, pp. 335-336.

31. *Ibid.*, p. 373.
32. *Ibid.*, p. 375.
33. M. Bajtin, *op. cit.*, p. 329.
34. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 375.
35. *Ibid.*, pp. 375 y 537.
36. Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 20.
37. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 371.
38. *Ibid.*, p. 414.
39. *Ibid.*, p. 371.
40. *Ibid.*, p. 412.
41. *Ibid.*, p. 414.
42. *Ibid.*, p. 673.

HISTORICISMO Y PERSONISMO DILTHEY Y ORTEGA EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GAOS

Eduardo González Di Pierro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Introducción

Este trabajo intenta esclarecer las influencias y confluencias de las filosofías de Dilthey y Ortega y Gasset en el pensamiento de José Gaos, y, a su vez, a través de éste, en el pensamiento latinoamericano del siglo XX, como una respuesta a la sugerencia que Ramón Xirau hiciera al respecto: “Gaos reconoce su deuda hacia Dilthey, hacia Ortega y Gasset —hacia el perspectivismo de Ortega (...). No importan aquí y ahora estos y otros antecedentes del pensamiento de Gaos”. Y cita, a pie de página: “Estas influencias y confluencias merecerían un estudio detallado que no puede ser el de estas páginas”.¹ Si bien es cierto que la relación entre Gaos y Ortega ha sido objeto de numerosos artículos y escritos especializados, no lo ha sido tanto así la relación con Dilthey ni mucho menos con ambos pensamientos. El principal motivo por el cual consideramos que es importante mostrar tal doble relación es el que el propio Gaos haya manifestado, como señala Xirau, su deuda intelectual hacia estos pensadores; otra razón fundamental es el hecho de que, justamente, los pensamientos de los filósofos en cuestión fueron los que incidieron mayormente en los numerosos discípulos de Gaos a través de sus cursos y lecciones, si bien no se limitó a enseñar solamente a Dilthey y a Ortega, sino a toda una gama de pensadores que conocía eruditamente y que consideraba de fundamental importancia para los futuros filósofos latinoamericanos. Sin embargo, el cultivo de la Historia de las Ideas, y de la Filosofía de la Filosofía, líneas directrices del pensamiento gaosiano, parecían tener su fuente nutricia más adecuada en el

historicismo diltheyano y el circunstancialismo orteguiano, los que Gaos estudió, reinterpretó y adaptó a su propia y original filosofía.

El presente trabajo inicia con la relación entre Gaos y Dilthey, abriéndose la sección con las consideraciones generales sobre el problema filosófico del historicismo, desde su definición formal hasta su caracterización material de contenido; en un segundo momento, analizamos la interpretación que Gaos realiza de la obra del pensador alemán, destacando la noción de hermenéutica que Gaos entiende en el sentido de una filosofía de la cultura que se deriva de una filosofía de la historia. Mostramos, finalmente, las aportaciones principales del historicismo de Dilthey, según Gaos, y concluimos con la redefinición del historicismo en Gaos, señalando algunas caracterizaciones generales de dicha filosofía.

La segunda sección está dedicada a la relación entre Gaos y Ortega. Presentamos en un primer momento una introducción a la relación entre ambos pensadores, misma que se dio desde la formación filosófica de Gaos en Madrid; luego mostramos la génesis del pensamiento orteguiano en Gaos, la lectura inicial que éste hace de su maestro en relación con los otros pensadores que en él inciden; para dar paso a la interpretación propiamente dicha que Gaos desarrolla de la filosofía de Ortega, especialmente de la razón vital y del circunstancialismo. Al final, intentamos dar cuenta de las implicaciones e impactos filosóficos del circunstancialismo orteguiano reinterpretado por Gaos, especialmente en relación con la cultura hispanoamericana, la filosofía en lengua española y la filosofía mexicana.

El trabajo finaliza con un apartado conclusivo donde se muestran algunas críticas a la posición general de Gaos, especialmente con relación al “personalismo escéptico” y la identificación de la filosofía de la filosofía con la biografía y la autobiografía, lo que inevitablemente surge del análisis, reflexión e interpretación de los dos pensadores objetos de estudio por parte del filósofo transferrado en función de la tarea del filósofo y la finalidad de la filosofía misma.

2. Gaos y Dilthey

Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte.

2.1 El problema del historicismo

El primer problema con el que nos enfrentamos es el de la propia definición del término “historicismo”, ya que éste abarca, de inicio, una serie de doctrinas y corrientes de muy diverso tipo, cuya única coincidencia general parece ser el destacar la importancia del rol que desempeña lo “histórico” del ser humano e incluso de la realidad fáctica. Es por ello que tenemos que delimitar la definición para el propósito que nos atañe; el historicismo que Gaos absorbe, asume, critica, evalúa, interpreta y luego transforma es el historicismo diltheyano fundamentalmente, esto es, un historicismo que se inscribe en el marco de una filosofía vital, como perspectiva más amplia que permite vislumbrar la función de lo histórico. Se trata, pues, de un historicismo cuya forma es una primera manifestación de interrogación hermenéutica como la que se desarrollará más tarde y de diferentes maneras en autores como Gadamer y Habermas en el sentido de volverse instrumento liberador del naturalismo positivista.

Así, podemos adivinar que lo que Gaos aprehende de la filosofía de Ortega y Gasset no fue precisamente el historicismo, y que éste, en términos más restringidos, está de hecho ausente del autor de las *Meditaciones del Quijote*, ya que interpretar la célebre afirmación orteguiana, tan cara a Gaos, de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia” como el centro de su filosofar, y más aún, que en virtud de su contenido la filosofía de Ortega pueda ser llamada historicista, es verdaderamente simplificar las cosas e interpretar erróneamente el vitalismo y perspectivismo orteguianos. Ya que la formulación y el análisis de la Historia tanto en Ortega como en Gaos es mucho más profunda y constituye una problemática que veremos cuando abordemos la relación entre Gaos y Ortega en función de la temática histórica, anticipando sólo que la frase de referencia encierra el problema de la oposición entre la ciencia y la filosofía, así como el complemento y relación general entre ambos conceptos.

Existen, en términos generales, cuatro concepciones de historicismo como perspectiva filosófica concreta. El primero es de tipo “antropológico” y se re-

fiere a que el hombre y la cultura —su manifestación típica— se hallan subordinadas a la historicidad. El segundo adscribe tal historicidad al mundo, y es el historicismo “cosmológico”. El tercero se refiere a que la realidad puede ser comprendida sólo a través de lo histórico; se trata del historicismo “epistemológico”. El último es el historicismo “ontológico”, que se refiere al análisis del carácter histórico como fundamento de lo real, es decir, el que nos remite a la pregunta por la esencia de la historicidad. Gaos se centrará en la valoración de todas estas formas de historicismo para, al final, quedarse con una formulación crítica del concepto.

Para José Gaos, el significado amplio del historicismo depende fundamentalmente de la relación entre la Historia y la Humanidad. En términos generales, en la obra de Gaos priva, metodológicamente al menos, una visión historicista de la realidad que consiste, bajo una interpretación dicotómica, en una oposición al sociologismo, por un lado, y al naturalismo, por otro, que asumiría el valor de una contraposición entre “reconstrucción del pasado” y “conocimiento del presente”. Podemos inscribir, de alguna manera, el método gaosiano dentro de lo que en antropología cultural conocemos como “evolucionismo”, orientación que en este caso significa búsqueda de los antecedentes cronológicos y reconstrucción de los itinerarios espacio-temporales de los hechos culturales. Hay que señalar, además, que la oposición no es solamente entre la reconstrucción del pasado y el análisis del presente, sino que también hay una oposición “epistémica” entre Historia y Ciencia. Para Gaos, la sociedad humana se presenta ante todo y fundamentalmente como sociedad histórica, más aún, todo lo humano se presenta como histórico. La resolución del problema de la relación entre Historia y Humanidad se traduciría en una filosofía de la historia o en una antropología filosófica.

Para Gaos, “el plano más hondo y trascendente de la evolución metódica de la ciencia histórica es este plano filosófico”.² Esto significa que, para él, la conciencia histórica es uno de los caracteres fundamentales de la cultura concebida como reflexión sobre sí misma, racional y crítica, carácter ausente en las sociedades que tienen como fundamento el mito. Por ejemplo, en la Grecia del logos hay una conciencia histórica que no puede ser negada, así como no puede negarse su existencia —modificada— en la ilustración. Para Gaos ninguna de las dos culturas pueden calificarse de “ahistóricas” más que por ignorancia, ya que lo que sucede es que la conciencia histórica no puede presentar-

se de la misma manera en todas las épocas ni en todos los hombres. El autoconocimiento humano revelaría la estructura más honda de la cultura como constituida por la historicidad emparejada a lo humano; esto es el historicismo. En este punto entra la fuente diltheyana de la concepción de Gaos, como aportación primordial al problema del carácter histórico y de la conciencia histórica en sus dos manifestaciones: la temática y la metodológica.

2.2 El Dilthey de Gaos

Gaos está absolutamente de acuerdo en que el término “historicismo” resulta un tanto equívoco, y de que se requiere dotar de contenido claro y preciso a tal concepto. Y coincide con Eugenio Ímaz³ en que hay tres sentidos del término: el vulgar, el historiográfico y el filosófico, y que el historicismo de Dilthey está representado por el tránsito del segundo al tercer sentido, esto es, en los términos que Gaos absorbe del propio filósofo renano, la transición del *sentido histórico* a la *conciencia histórica*. Creador de una “filosofía vitalista” y una “psicología comprensiva” destinadas a constituir su “crítica de la razón histórica”, Dilthey es un filósofo de decisiva influencia en el pensamiento gaosiano, y en el desarrollo de su sistema denominado “filosofía de la filosofía”.⁴ En efecto, la inspiración filosófica directa de Dilthey está estrechamente ligada a su propio interés por la fundación de las ciencias humanas, las *Geisteswissenschaften*, y también a su vocación originaria por la Historia. Así, los estudios históricos de Dilthey resultan ser, a los ojos de Gaos, auténticos estudios filosóficos del espíritu humano, por lo tanto, Historia del Espíritu. Dilthey desarrolló también una noción de hermenéutica ligada a la noción de vida, siguiendo el enfoque psicologista del último Schleiermacher, fundador de lo que conocemos modernamente como “hermenéutica”, al concebirla por primera vez como universal. Para Schleiermacher la hermenéutica se reduce al puro comprender. Su concepción hermenéutica es psicologista en el sentido de que para él comprender un texto es recrearlo, y esto exige que el que interpreta repita mentalmente el proceso llevado a cabo por el creador al elaborar la obra.

Dilthey da un sesgo decisivo a la hermenéutica en un sentido principalmente epistemológico, ya que, siguiendo a Kant, se propone elaborar una “crítica de la razón histórica”. La vida por sí misma no puede ser captada, pero

lo es a través de sus “objetivaciones”, de sus expresiones que la fijan. Dilthey recupera aquí al espíritu en sentido hegeliano, como ámbito de la historia y de la creación cultural. Veamos qué entiende Dilthey por comprensión: “el proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuerza sensiblemente, conocemos una interioridad, [...] el proceso en el cual, partiendo de signos, sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico”.⁵ En esta definición podemos destacar el psicologismo diltheyano: la vida de la psique se objetiva manifestándose en signos sensibles, principalmente los de la escritura, que el exegeta debe analizar para descubrir los procesos presentes en la mente de su creador. Interpretar consiste en revivir, esto es, tener una vivencia que reproduce la vivencia original que dio lugar a la obra.

Dilthey retoma también de Schleiermacher la circularidad que subyace a todo interpretar: cada parte sólo puede analizarse a partir de la comprensión de la totalidad de la obra, la cual, a su vez, sólo puede aprehenderse por la comprensión de cada una de sus partes. Por otro lado, cada obra de un autor sólo puede ser entendida en relación con el todo de su producción, el cual, por su parte, está compuesto por el conjunto de las obras específicas.⁶

El objetivo último de Dilthey consiste, entonces, en llevar a cabo el “análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender”, como una de las misiones principales para la fundamentación rigurosa de las “ciencias del espíritu”. El enfoque epistemológico y metodológico de la hermenéutica alcanzaría su punto culminante en Dilthey.

Así, para Gaos, desde Dilthey, la Historia de la Filosofía se reformula como Historia de la Cultura, en tanto que no se trata ya de una Historia de las abstracciones producidas por los filósofos (los llamados por Gaos “filosofemas”), sino una reconstrucción de la filosofía insertada concretamente en la historia total de las diferentes parcelas de la cultura: “así, el estudio [de Dilthey] sobre *Leibniz y su tiempo* trata la filosofía de Leibniz en correlación con la literatura —Fleming, Gryphius, el *Simplicísimo*— y con la música —Schütz, Bach, Haendel— que son la otras mayores creaciones de la cultura alemana coetánea”.⁷ Es decir, lo que Gaos destaca es que los estudios diltheyanos están enfocados a mostrar que no habría más que una Historia que siempre se pone como primer término, antecediendo al segundo que estaría representado por

cualquiera de los “sectores de la cultura” o, para usar el lenguaje de Cassirer, por cualquiera de las “formas simbólicas”. Esto es, una Historia de la Filosofía debe incluir, en el segundo término “de la Filosofía” también “del arte”, “del lenguaje”, “de la religión”, etcétera.

Una de las principales preocupaciones de Dilthey que Gaos se toma como propia es la de la superación del historicismo como relativismo y escepticismo. Tal parecía ser que la condición relativista y escéptica eran inmanentes al historicismo, más aún, a su propia historia, pero que “es indispensable, forzoso, que no [lo] traiga consigo *lógicamente*, por que en el relativismo no es posible, no es ‘vivable’ quedarse, el escepticismo no puede ser última palabra”.⁸

Así, la pregunta central que Gaos reformula es la pregunta por sentido de la historia, cuya respuesta será la construcción de una “teoría de la concepción del mundo”, una *Weltanschauung* que, en suma será, precisamente la llamada “filosofía de la filosofía”. La historia se vuelve, más bien, conciencia histórica, reflexión filosófica sobre sí misma, explicada siempre por la vida,⁹ lo que garantizaría una objetividad suficiente para aniquilar todo posible relativismo y, por ende, escepticismo radical. Así, las ciencias del espíritu se comprenderán por la vida comprendida a su vez, en el sentido anterior. Es por ello que, para Gaos, el fundamento filosófico de Dilthey es, en realidad, una “psicología” eso sí, una “psicología peculiar” en la que lo afectivo y volitivo tienen una cierta primacía. El pensamiento ha de hacer explícito no solamente aquello que se da a los sentidos, sino también a lo que es “vivencial”, entendiendo por vivencia, en Dilthey, el momento concreto y específico de la vida psíquica toda que no debe confundirse, estrictamente, con el concepto de “conciencia”. Con ello, nos percatamos de que se elimina la dicotomía sujeto-objeto, por lo que, la pretensión del predominio relativista en el método historicista se conjura: “La central nota de la falta de diferencia entre el sujeto y el objeto es la radical condición de la posibilidad de la evidencia y verdad inherentes a la vivencia y derivantes hasta las ciencias del espíritu, pero este básico y decisivo lado gnoseológico privilegiadas sobre las de la naturaleza”.¹⁰

Lo que sucede es que la vida se presenta en las ciencias del espíritu encarnada en categorías de carácter histórico como son: 1) significado, ser y desarrollo; 2) la estructura en su acepción restringida;¹¹ 3) la efectuación; y 4) los valores y los fines. La subjetividad deja, así, de reducirse al puro individuo y la pura

persona. Lo que Gaos recupera de Dilthey y aplica a su propio método, concretamente a su propia “filosofía de la filosofía”, es precisamente que el punto de partida será, siempre, universal. El punto de partida gaosiano parece ser individualista, pero más allá de esta apariencia engañosa, tal individualismo se trasciende siempre en favor de un “individualismo colectivo”, esto es, la aplicación del concepto de “vivencia” del individuo a los sujetos colectivos que la poseen personalmente, sí, pero, también, de inicio, comúnmente. “Mas la vida individual y colectiva genera históricamente entidades que llegan a tener una existencia objetiva o independiente hasta cierto grado o en cierta forma o sentido de los sujetos generadores: el grado máximo es el de aquellas entidades comprensibles por ellas mismas o sin recurrir a la vida de los sujetos”.¹²

En suma, Gaos hará suya la tarea de mostrar los límites del historicismo diltheyano y completar y desarrollar lo que Dilthey no pudo: esclarecer la sombra del escepticismo y relativismo historicista de que cada filosofía pretende históricamente valer como *la* verdad.

En síntesis, las aportaciones máximas del pensamiento de Dilthey a la Historia de la Filosofía, según José Gaos fueron:

a) Concepción y desarrollo excelente de la idea de completar el criticismo kantiano con la crítica de la razón histórica, que por otro lado la cultura occidental requería desde el propio Kant.

b) La captación, por vez primera, de que la base de la filosofía lo constituye la experiencia humana entendida como integridad histórica y no como mera facultad espiritual.

c) La realización de estudios históricos paradigmáticos que completaron a la Historia por los sectores de la cultura tomados en consideración y no sólo por un concepto vacío y general de lo histórico.

d) La concepción y el desarrollo de una filosofía de la vida como análisis y descripción de ésta, no dentro de límites intelectualistas ni de la conciencia, sino como fundamento crítico de sus propias creaciones.

e) La demostración de que las llamadas por él “ciencias del espíritu” perseguían en última instancia lo individual, pero que esto no lo podían lograr más que a través y tomando como punto de partida lo sistemático, general o total.

f) La elevación a “filosofía de la filosofía” de la idea chata de la pura definición conceptual de filosofía para convertirse en una genuina reflexión sobre sí

misma, por medio de los valores, la percepción intelectual, la teleología inmanente, y, en general, la comprensión de la vida exclusivamente por sí misma.

Para Gaos, Dilthey intentó primordialmente fundamentar las ciencias del espíritu y el mundo histórico objeto de ellas, pero terminó por intentar fundamentar más bien algunos sistemas de la cultura: en primer lugar el de la filosofía, y, estrechamente relacionadas con ella, la religión y la literatura. En efecto, estas tres esferas, o mejor, la reflexión sobre ellas y su interrelación, nos conduciría a la filosofía de la filosofía entendida como idea o concepción del mundo: “La relación mayor de la religión y la literatura con la filosofía se le presentó a Dilthey bajo la especie de la *Weltanschauung* [...]. Religión, filosofía y literatura contendrían esencialmente sendas formas, o especies de la *Weltanschauung* por lo que la filosofía de la filosofía comparada con los sistemas de la cultura más relacionados con el filosófico, acabó por convertirse en una *Weltanschauungslehre*, o *teoría de la idea*, o *las ideas, del mundo*, comparada, naturalmente”.¹³

Ahora bien, una “filosofía de la filosofía” tal puede abordarse metodológicamente de dos maneras, según Gaos: históricamente y teórico-comparativamente. La primera consistiría en pasar revista histórica a los que pueden llamarse géneros de la literatura filosófica, desde los típicamente filosóficos, que consideran como ciencia a la filosofía, hasta los que se encuentran en el límite fronterizo con otros géneros, como el religioso o el literario. La segunda consistiría en sintetizar la teoría comparada de la filosofía como ciencia, la religión y la literatura del autor, teoría que se halla necesariamente determinada por la distinción entre la metafísica y las disciplinas filosóficas que no tienen carácter metafísico, como la lógica y la epistemología, así como las filosofías de los diversos sectores de la cultura que integran las llamadas ciencias del espíritu, como la filosofía del arte o del derecho.

Tal dualidad metodológica implica una cuestión radical para la filosofía diltheyana y para toda filosofía de la filosofía, incluida la de Gaos.

2.3 Primera aproximación al historicismo gaosiano

Para Gaos, la filosofía no existe realmente como separada de los demás productos y parcelas de la cultura, ciencia y religión, literatura y arte, política y

economía, moral y educación, en fin, del resto de la vida individual y colectiva. Es por lo que la historia, ya sea como género literario o ciencia, no puede ser concebida sino unitariamente: la historia es tal concreción total.

En todo caso, parece ser que ninguna teoría sobre la historia como factor único determinante de todos los demás sea tan poderosa como para justificar la compleja heterogeneidad de las interrelaciones históricas; hegelianamente hablando, la historia no parece ni unilateralmente irracional ni solamente racional, sino una mezcla de racionalidad e irracionalidad que podría, a su vez, conceptuarse como racional o irracional dependiendo de la visión filosófica que se pose en el fenómeno histórico.

Para Gaos, la historia no es solamente la reproducción de sí misma, de meros hechos históricos, realidad histórica concebida íntegramente. El género literario o la ciencia históricos son una “peculiar encarnación de la memoria individual y colectiva de los seres humanos, y esta memoria no puede recordarlo todo, y no sólo por limitación de su poder específico, que sería ya una manifestación de la general finitud del hombre, sino por obra de la realidad histórica toda, pues de ésta es parte la misma memoria en que se manifestaría plenamente tal finitud: la realidad histórica misma no es solamente conservadora, sino también destructora; ni el individuo ni la especie humanos podrían con la carga de su pasado crecientemente acumulado, sino que tienen que ir descargándose paulatinamente de él en la misma medida en que paulatinamente van cargándose de sucesivos presentes”.¹⁴

La realidad histórica concebida por Gaos reviste una jerarquía axiológica, ya que para él no todos los hechos tienen el mismo valor, de acuerdo a diversos criterios de valoración, y el valor de los hechos y su vida psíquica se encuentran en relación causal o bien funcional.

La reconstrucción del pasado depende de factores que podrían denominarse parcialmente objetivos y parcialmente subjetivos. Los primeros se refieren a los hechos de la naturaleza que condicionan los de la historia universal o en ellos intervienen, ya sea para crear, ya sea para destruir, en su versión positiva o en su versión negativa. Los sujetos se refieren a los “sujetos de la memoria histórica” con toda la subjetividad que se enfrenta a lo que de objetivo e independientemente de tal subjetividad hay aún, muy especialmente se refiere Gaos a los criterios de valoración: pues los valores “o son creaciones de ella, de

la subjetividad, o si son entidades objetivas, sería por intermedio de la subjetividad como darían al resto de la realidad su constitución axiológica, o ésta tendría que ser aprehendida, en último término por los sujetos con subjetividad”.¹⁵ Así pues, para Gaos, la “ciencia de la historia” sería una reformulación de la realidad histórica más subjetiva de lo que piensan algunos que la conciben como ciencia en sentido estricto, por supuesto, entendiendo, con Gaos y Dilthey, a lo subjetivo como lo “individual colectivo” ya definido *supra*.

La fórmula orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza sino historia” no le parece a Gaos una sentencia simple y equívoca, sino la formulación rigurosa y esencial de lo que significa el historicismo, enunciada de la siguiente forma cuestionante: ¿es la historia, la historia de los accidentes de una naturaleza no histórica del hombre, o lo es de tal naturaleza, negándola? Muy distinto resulta el intento de respuesta a tal pregunta, su solución: “la razón o sin razón de la idea clásica, tradicional, o de la negación de la naturaleza humana”.¹⁶

La “subjetividad” inherente al ejercicio filosófico podría parecer aún mayor. La Historia de la Filosofía, desde la perspectiva de Gaos, sería, en última instancia, la Historia de la subjetividad resultante de la conjugación de la historia y de la filosofía; reconstruir históricamente la filosofía significa necesariamente hacerlo bajo los puntos de vista del historiador y su concepción muy particular de la filosofía de la historia.

Así, el historicismo gaosiano, es, en primera instancia, la conjugación del personismo e individualismo con la objetividad de los contenidos conceptuales representados por las categorías de la filosofía o de la historia entendidas como ciencias; éstas son concebidas como tales, gracias a sus encarnaciones individuales que, una vez identificadas, trascienden para ir más allá de los nombres concretos y contingentes de las personas. Historia y filosofía, para Gaos, valdrán tanto como las personalidades filosóficas de sus autores o no valdrán en absoluto.

3. Gaos y Ortega y Gasset

*No filosofamos desde la soledad, sino desde la comunicación.
Para nosotros, el punto de partida es éste: cuál es la relación
del hombre al hombre, del individuo al individuo, y cómo
actúa.*

Karl Jaspers.

3.1 Introducción a la relación entre Gaos y Ortega

Aunque el gran historiador mexicano Edmundo O’Gorman haya señalado que el perspectivismo orteguiano es otra forma para decir historicismo,¹⁷ nosotros intentamos mostrar que, si bien José Gaos es discípulo directo de Ortega, lo que de historicismo hay en Gaos le proviene directamente de Dilthey y no de Ortega y que lo que hereda de éste es, más bien, el perspectivismo y circunstancialismo, temas que serán expuestos, al menos en parte, en este trabajo; que las concepciones de Ortega puedan ser clasificadas dentro de la línea historicista, es defendible, pero esto es otro asunto: de lo que se trata aquí es de exponer lo que de específico hay de Ortega y Gasset en el pensamiento de José Gaos, la concepción propia que éste tiene del historicismo y la importancia de esta concepción para la filosofía en lengua española y, por ende, para la filosofía mexicana.

Para José Gaos la Historia de la Filosofía es fundamentalmente Historia de las Ideas. El concepto central que se encuentra en la base teórica de esta discusión es el concepto de circunstancia; expuesto someramente se refiere a un entramado dialéctico del “yo” con las “cosas”, de manera que la vida individual, personal, deviene realidad radical. Así, cada circunstancia tendrá una perspectiva particular para cada vida. Gaos absorbe de Ortega la idea de que tanto cultura como razón son vitales, esto es, la noción de circunstancia no se vuelve un concepto “puro”, solamente teorético, sino que se opone justamente al puro teorizar, manifestándose en un proceso dinámico acorde con su temporalidad, transformándose, precisamente, en lo que Dilthey llamaba “razón histórica”.

El anterior planteamiento es el tesoro orteguiano con que Gaos llega a México, y desde el que extraerá los fundamentos filosóficos de su propio

historicismo, además de la ya mencionada influencia diltheyana. Todo el esfuerzo que Gaos realiza para reivindicar el pensamiento de su maestro va más allá de una mera apología o tributo respetuoso y de admiración, e incluso trasciende la mera incorporación de un pensador más a la Historia de la Cultura en nuestro país. De lo que se trata, para Gaos, es de revelar los valores propios y característicos de lo que podemos llamar pensamiento hispánico, la inmensa tarea de encontrar la posibilidad misma de una filosofía hispánica, entendida ésta, en general, como filosofía en lengua española.¹⁸ Gaos considera que Ortega da respuesta al problema de la unidad y pluralidad de la filosofía, que es, a su vez, el verdadero problema de su historia, a través de la preocupación por el pensamiento hispánico, esto es, un pensamiento dotado de una carga histórica particular que no se reduce a la pura historiografía documentista y esencialista del positivismo. La justificación de la actividad filosófica del pensamiento hispánico y su pertinencia es pretexto para mostrar la posibilidad de innovación, variación y, por ende, la posibilidad de reformular la historicidad de la filosofía misma.

Así, el planteamiento gaosiano se centró en el marco teórico que se acaba de referir, sirviendo fundamentalmente para dar respuesta a los problemas que le preocupaban sobre las relaciones entre la filosofía y su propia historia, donde pudieran añadirse y arraigarse los planteamientos tradicionales sobre tal problemática, las historias particulares del filosofar en referencia a los distintos países iberoamericanos, a través de una visión historicista de lo concreto y un circunstancialismo adaptado a las culturas de la América Española. Veremos, al final, la importancia de la aplicación de este marco teórico a la cuestión de si está o no está justificado el problema de la existencia o inexistencia de las historias nacionales de la filosofía, desde la aplicación gaosiana del circunstancialismo de Ortega.

3.2 Génesis del pensamiento de Ortega en José Gaos

En palabras de Recaséns Siches, de entre los innumerables discípulos de José Ortega y Gasset, destacaron como los más próximos a su pensamiento y fueron sus fieles seguidores: Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Julián Marías,

el propio Recaséns y José Gaos. Los dos primeros fueron, además, maestros de Gaos.¹⁹ Nosotros consideramos que si bien existió un inicial mimetismo filosófico entre Gaos y Ortega, se desarrolló ulteriormente una distancia crítica mayor, respecto de los otros mencionados, quizá con excepción de Zubiri. En efecto, el transtierro de Gaos significó que las semillas orteguianas que traía consigo darían frutos de diferentes características en tierras mexicanas, cumpliendo, de paso, con el cometido profundamente orteguiano de llevar a cabo una existencia “auténtica”. Tal parece que la condición de posibilidad de alejamiento de la existencia “inauténtica” es el acercamiento inicial a un modelo o paradigma de filosofar; en el caso que nos ocupa, tal paradigma sería el pensamiento de Ortega, a su vez impregnado de pensamientos anteriores: Nietzsche, Scheler, Dilthey, Husserl, Heidegger. Gaos parece haberse percatado de ello desde los momentos iniciales de su contacto con Ortega, al sostener que un filósofo siempre filosofa desde una tradición particular, por lo que cada pensador tiene una perspectiva propia, su propia realidad, es decir, su existencia.

Así, la significación filosófica de Ortega, presente en el pensamiento de su discípulo, fue muy importante, aunque es relevante señalar algunas diferencias manifiestas desde el primer momento. La primera se refiere a la discrepancia en materia política de uno y otro durante los años de la República, de hecho aún antes del estallamiento de la guerra civil; pero, al margen de estas diferencias, encarnadas en la afiliación de Gaos al partido socialista, las que nos interesa destacar aquí son, obviamente, las filosóficas. A Ortega y Gasset no le gustó la interpretación gaosiana de su pensamiento, como un pensamiento culturalista, antimetafísico y asistemático.

El “circunstancialismo” y el “perspectivismo” de Ortega se transformarán en un “individualismo” y un “personismo” en Gaos, más allá de las concepciones del Maestro, en un historicismo y raciovitalismo tales que a veces se vuelve difícil distinguir la frontera entre Ortega y la interpretación gaosiana de Ortega.²⁰ Sin embargo, nosotros consideramos que una distinción básica entre uno y otro pensador consiste en que Gaos representa el momento en que la exposición orteguiana adquiere conciencia, potenciando en su nivel más alto esa filosofía: tal conciencia es la conciencia de su fecundidad por lo que se

refiere al impulso y fundamentación de la historia de las ideas en los países hispanoamericanos.

Por otra parte, además del inicial contenido orteguiano que indudablemente reside en toda la filosofía de Gaos, hay que hacer también notar que, desde el punto de vista magisterial, Gaos se desempeñó con similitud estilística orteguiana. Al igual que Ortega, Gaos fue considerado siempre maestro de maestros, suscitador de vocaciones en la misma o mayor medida que su Maestro, siempre en perpetuo diálogo con los discípulos, asumiendo el riesgo de que la fascinación ejercida por su genio impidiera que los alumnos desplegaran sus propias potencias de pensar, riesgo que se veía recompensado en los muchos discípulos que tanto Ortega como Gaos tenían, no siempre ni precisamente porque aceptaran sin más su filosofía, sino porque recibieron de ellos la inspiración para filosofar por sí mismos.²¹

El principal tema orteguiano, el del perspectivismo, se reflejó muy tempranamente en Gaos, “aunque tal vez con dimensiones exorbitadas”.²² Lo que sucede es que Gaos acentuó la dimensión volitiva, es decir, subrayó el valor de la elección constante sobre la propia existencia, sobre lo que se va a hacer y lo que se va a ser; por supuesto que el tema está presente en Ortega, pero no fue ni con mucho el rasgo electivo de la circunstancia lo que de ésta destacó, sino más bien la concreción de la vida y existencia humanas en oposición a los conceptos universales y abstractos sobre las mismas.

Por último, vale la pena destacar una diferencia esencial entre ambos pensadores, desde la génesis misma de la relación entre sus pensamientos, que si bien no es una diferencia filosófica, sino estilístico-formal, incide directamente en los contenidos de las exposiciones de ambos pensamientos. Para nadie es un secreto que Ortega y Gasset fue un maestro en el uso del lenguaje, en el despliegue de las potencias del idioma de Cervantes, con un estilo deliciosamente literario, sin abandonar la profundidad de pensamiento, mientras que Gaos, el “español sin español”,²³ adoptó un estilo abstruso, poco ameno, con construcciones complejas, siempre subordinando imágenes y metáforas a ideas y conceptos, estilo que podría ser juzgado de grosero y atentatorio del castellano por cualquier lector, incluso el acostumbrado a la literatura filosófica más esotérica y críptica como la de Kant, Hegel, Husserl y otros.

3.3 Interpretación gaosiana de Ortega y Gasset

Escribe Gaos en sus *Confesiones profesionales*: “De lo que se trata en el fondo es nada menos que de lo siguiente: de confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o de dejarle abierta la posibilidad de nuevas formas en el futuro”.²⁴ La anterior preocupación, encarnada en atención al pensamiento hispánico, desemboca en el eje de la actividad intelectual gaosiana: su Filosofía de la Filosofía, que consiste en que ella da razón de sí misma, así como de la historicidad que implica, sin dejar de lado ninguna de sus expresiones.

Lo anterior lleva a Gaos a reinterpretar la teoría orteguiana de la “circunstancia” desde un punto de vista historicista. Ahora bien, la salvación de las circunstancias que propone Ortega sólo puede ser efectuada por la razón, en tanto expresión máxima de la cultura, sabiendo, por supuesto, que si de circunstancias se trata, tal razón no puede ser otra que una razón de las propias circunstancias y no una razón pura, esto es, una “razón circunstanciada”; en suma, lo que se conoce en la doctrina de Ortega como “razón vital”. El problema es que la circunstancia inmediata concreta llamada “vida humana” se vuelve constitutivamente histórica y, por lo tanto, tal razón vital, humana, deviene “razón histórica”, lo cual, a los ojos de Gaos, representó uno de los escollos teóricos más grandes de su maestro. Luego de una lúcida exposición del circunstancialismo de Ortega, escribe Gaos, con relación a la inconclusión del libro de Ortega sobre Dilthey. “¿Quedó el *Dilthey* inconcluso, porque el autor se encontró con que, en vez de demostrar minuciosamente que la idea de la razón vital representaba un nivel más elevado que la idea de la razón histórica atisbó que la idea de la razón histórica bien podía representar un nivel más profundo que la idea de la razón vital?”.²⁵ Como vemos, la sospecha de Gaos es fuerte, tanto que, más que Ortega, fue él mismo quien desarrolló el problema de la evolución del raciohistoricismo y el raciovitalismo, apropiándose de una tarea que, sin duda, su maestro dejó inconclusa. Gaos considera que en la evolución del pensamiento de Ortega no todo fue circunstancialismo en continuo cambio: “De un lado, porque las circunstancias mismas cambian con muy diverso *tempo*, y algunas de ellas, o algunos de sus ingredientes, son prácticamente constantes. De otro lado, porque las personas tienen un natural que, o es también prácticamente constante a lo largo de la vida, o cambia sólo

paulatinamente sea durante toda la vida, sea durante la parte de ésta divididas entre sí por un excepcional cambio súbito —que puede ser tal, más en las apariencias que en el fondo”.²⁶ En el juicio anterior, entrevemos el inicio de la sustitución del “circunstancialismo orteguiano” por el “personismo gaosiano”.

Gaos reprocha al autor de *El tema de nuestro tiempo* obsesionarse por conseguir una filosofía sistemática y rigurosa, entendida desde el punto de vista tradicional, y aun desde el punto de vista de la emergente filosofía europea de la primera mitad del siglo XX, cuando la virtud de Ortega para Gaos era que siempre fue, desde un inicio, sorprendente y notoriamente filósofo sin necesidad de emular el estilo y la forma de filósofos como Heidegger o Sartre. Pero el filósofo asturiano señala que, precisamente, de la vida concreta y de la existencia individual no puede haber sistema, y escribe: “De este apotegma era Ortega la encarnación. Y no obstante, iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo, en vez de racionalizar su propia obra, vida, personalidad, con una conciencia de ellas, de sí mismo, reivindicativa de los valores que les son peculiares frente a los que les son extraños”.²⁷

Así como Gaos reconoce y exalta las virtudes del filosofar europeo contemporáneo, también valora la inauguración de la nueva manera de filosofar que se da precisamente a partir de Ortega y en los países hispanoamericanos de manera singular. Para Gaos, por ejemplo, es erróneo y hasta aberrante querer realizar una sistematización de los fenómenos culturales, debido al sentido concreto e individual que tienen para el hombre, tanto que lo constituyen inmanentemente como hombre, mientras que esto es factible para los fenómenos naturales más ajenos a lo humano, abstractos y generales. Es claro que la anterior concepción la reelabora Gaos desde Dilthey, para quien la historia de la filosofía alternaba épocas sistemáticas y épocas de disolución de los sistemas, con igual valor y objetos particulares de estudio, que serían abordados unos, los sistemáticos, por las ciencias naturales, y los otros, los de la cultura, por las ciencias del espíritu.

Gaos concibe que la manera asistemática de filosofar sería un “filosofar estéticamente”, como forma de hacer filosofía con valores peculiares, y por ello no menos legítima que la forma del filosofar puramente conceptual de corte europeo. Con la anterior reinterpretación Gaos consigue resolver dos proble-

mas y preocupaciones fundamentales: salvar la “enorme circunstancia” que para él representaba Ortega y, a partir de ello, salvar también las formas particulares del pensamiento hispánico.

Respecto de la elucidación del problema de la existencia o inexistencia de las historias “nacionales” de la filosofía, coincidimos con José Luis Abellán, quien encuentra tres respuestas estereotipadas para tal cuestión: la que las niegan, sobre la base de ideas universalistas que conciben a la filosofía como quehacer científico que, por tal estatuto, rechaza por definición cualquier enfoque particularista de tipo nacional; la que las afirman, en defensa de una historia filosófica que no puede ser más que producto del *Volksgeist* o el carácter nacional que todo lo impregna; por último, las que mantienen una posición intermedia al señalar que el filosofar es propio de comunidades nacionales que integran sus contenidos a la llamada “Historia Universal de la Filosofía”.²⁸ Es evidente que las dos últimas respuestas corren el riesgo de revestirse de nacionalismo, pero, como quiera que sea, tanto el universalismo como el particularismo nacionalista se vuelven irracionales, ya metodológicamente, ya en el ámbito de sus contenidos. En Gaos, el problema puede salvarse si concebimos el término “nación” a la luz del circunstancialismo, como un hecho diferencial y diferenciador en la manifestación cultural y filosófica de los pueblos, verdadero término mediador que nos permite escapar de la significación chauvinista de lo “nacional”, gracias a la aplicación de la noción ya expuesta de “circunstancia” en su modalidad gaosiana.

3.4 Implicaciones de la filosofía de Ortega en el pensamiento de Gaos

La cátedra gaosiana posibilitó la profundización del pensamiento de Ortega, pero inmediatamente a través de su propia perspectiva; por ejemplo, los elementos orteguianos acogidos con recelo por Gaos, así como las categorías objeto de crítica negativa, no se difundieron en nuestro país, como sí lo hicieron el circunstancialismo y el perspectivismo, así como el historicismo de cepa diltheyana. Sin embargo, la Filosofía de la Filosofía y el personismo de Gaos, aun siendo elementos originales del pensamiento del filósofo asturiano, no

calaron hondamente en la filosofía de sus discípulos más allegados. “Y esto es algo sumamente interesante que viene a plantarnos frente al hecho de que el conducto, en este caso el alumno-maestro Gaos, tiene la capacidad de neutralizar o filtrar ciertos elementos del mensaje orteguiano, pero a la vez puede revelarse como imposibilitado para introducir elementos centrales de su propio mensaje, en este caso la filosofía de la filosofía y el personismo”.²⁹

La razón por la cual la doctrina de la circunstancia y el historicismo se impusieron fue que la situación mexicana estaba caracterizada filosóficamente por la reivindicación de la posibilidad de crear una cultura nacional, así como el reconocimiento universal de su valor; esta misma razón permite vislumbrar que el personismo gaosiano pudiera parecer muy poco significativo, aunque el humanismo inherente a éste fue un poderoso filtro que impidió el paso de excesivos elementos chauvinistas y reaccionarios en los pensadores mexicanos formados desde las enseñanzas de Gaos.

Ahora bien, el existencialismo gaosiano provenía directamente de Heidegger y del profundo conocimiento de *Sein und Zeit*, y no exactamente de Ortega. Por supuesto que si leemos los análisis de Gaos sobre la vocación filosófica, que se encuentran dispersos a través de toda su obra, encontramos mucho de Ortega, pero también mucho de Xavier Zubiri, verdadero conocedor del existencialismo heideggeriano y de la fenomenología de Husserl, temáticas que Gaos aprendió de los encuentros filosóficos que sostenía con él. Los primeros años de Gaos en México estuvieron impregnados por el existencialismo y la fenomenología, y a pesar de los esfuerzos para su difusión, tampoco éstos “prendieron” verdaderamente entre sus discípulos, aun cuando hubo tímidos resultados que se asomaron entre algunos miembros del grupo Hiperión.³⁰

El personismo gaosiano se derivó tanto de cierta decepción por el historicismo, como del análisis *in extremis* del circunstancialismo orteguiano, y de constatar que posee igualmente una de las características de toda la filosofía contemporánea: su antipersonalismo, en el sentido de que subordina, margina, desprecia o destruye el valor de la persona humana. Gaos se encontró con el problema de que la persona humana se veía necesariamente aniquilada a causa de las circunstancias históricas a las que se subordina, por lo que, visto así, una filosofía historicista tendría que ser por fuerza antipersonista. Gaos trata de superar esta dificultad, que en un orteguiano como él se revela como

paradójica, a través del desarrollo de afirmaciones como la siguiente: “Las filosofías integrantes de la historia, de la realidad misma de la filosofía, se presentan como filosofías en plural, distintas cada una de las demás, presentándose como filosofías *personales*”.³¹ No estamos seguros de que Gaos salve el problema, pero intentará construir una filosofía estrictamente personista para lograrlo, para que la filosofía sea una filosofía de la época sólo en la medida en que sea una filosofía que la supere, corrigiendo vicios y defectos, reorientándola hacia su tendencia fundamental: guía de la vida humana concreta como problema esencial y no colateral.

Una filosofía de la persona es, para Gaos, un filosofar que concibe lo real como constituido principalmente por personas, reconociendo en los valores de ellas a los más altos, y en el valor mismo de la persona como tal la cúspide de su concepción axiológica. Una filosofía personista no ha de dejar de asimilar las nuevas aportaciones y conocimientos que de la persona hace la filosofía contemporánea, pero principalmente tal filosofía debe ser objeto de un replanteamiento que dé solución a los principales problemas de la filosofía contemporánea.³² Más aún, una filosofía de la persona es el medio para comprender la constitución histórica y pluralista de la filosofía; en términos orteguianos, la circunstancia histórica se subordina a la circunstancia personal. La razón vital fundamenta a la razón histórica. Tal es la conclusión de Gaos.

Finalmente, otra huella de la filosofía de Ortega presente en Gaos la constituye la crítica de éste a la fenomenología de Husserl. Este había concluido, como parte medular de su crítica al psicologismo, que las leyes de la lógica no son leyes fácticas, y que los objetos lógicos no son hechos en ningún sentido. Los objetos lógicos deben poseer idénticas cualidades que las leyes lógicas, es decir, inmutabilidad, universalidad, intemporalidad y eternidad; se trata, por lo tanto, de objetos cuya existencia es ideal. De tal carácter, Scheler y Hartmann pasan al ámbito ético y estético, diferenciando filosóficamente varias parcelas, de acuerdo con las diferentes clases de objetos. Precisamente aquí es donde Gaos polemiza con quienes consideran que la filosofía no tiene nada que ver ni con los objetos físicos, ni con los psíquicos, ni con los ideales, sino solamente con valores, esto es, con quienes conciben que la filosofía constituiría un conjunto ideal o peculiar de los valores y los juicios ideales acerca de ellos. Pero así, para Gaos, la filosofía se transformaría de término expresivo de la realidad

humana, mudable, temporal e individual en un término de idealidad inmutable, universal, eterna e intemporal. La crítica de Gaos a lo anterior tiene sus fuentes en Ortega, y consiste en señalar, en primer lugar, que quienes reducen la filosofía al conjunto ideal axiológico y sus juicios correspondientes son repetidores de la parte más deleznable del platonismo, a saber, el olvido, rechazo y desprecio por la vida concreta y la actividad individual, profundamente humana, que la constituye; en segundo lugar, Gaos recuerda que toda la filosofía de los objetos ideales está cimentada en la concepción de objetos psíquicos y físicos como cambiantes, individuales y temporales, y que sin esto último no puede haber fundamento para distinguirlos de los objetos ideales. Para Gaos, en última instancia, es la temporalidad lo que dota de facticidad a los objetos físicos y psíquicos. La temporalidad los particulariza como hechos distintos unos de otros.

Por otra parte, la vida individual, la colectiva, o la considerada como “especie humana”, son captadas como hechos de la misma manera que lo son los hechos psíquicos y físicos. Por lo tanto, también la temporalidad inmanente a la vida humana es considerada análogamente a la de tales hechos. Pero la crítica gaosiana consiste en afirmar que tanto los hechos psíquicos como los físicos son en realidad abstracciones de la concreción física del mundo. La realidad del hecho físico sólo es posible en su concreción junto con el resto de los integrantes del mundo, lo cual vale igualmente para los hechos psíquicos; éstos son abstraídos de su particularidad, la cual se da en relación con el resto de la psique, y la individualidad y temporalidad. Igualmente, la vida humana individual y el individuo humano son abstracciones de la vida concreta, que en este caso, sería convivencia.

Concluimos señalando que el carácter antimetafísico y asistemático que Gaos extrae y elogia de la filosofía de Ortega es un verdadero logro que se vuelve igualmente relevante para la filosofía hispanoamericana en general, esto es, de la circunstancia hispanoamericana, para cuyo desarrollo las ideas orteguianas fueron muy fecundas. Un pensamiento que no es metafísico es, para Gaos, aquel que se aplica a esta vida y a este mundo, particularmente a la circunstancia política como comunidad cultural concreta; este pensamiento posee inherentemente una profunda fe en su poder histórico-cultural; así conceptualiza al pensamiento hispanoamericano, como un pensamiento que

se obliga a definirse entre su pasado, presente y futuro, precisamente porque la vida misma es el tema de tal pensamiento.

Al aplicar algunos de los conceptos medulares de la filosofía de Ortega a la “circunstancia hispanoamericana”, Gaos mostrará la riqueza filosófica presente en la peculiar modalidad del pensamiento de los países de América Latina; haciendo resaltar el peso decisivo de la persona concreta y su perspectiva singular en el quehacer filosófico, radicalizó terminantemente el circunstancialismo y el perspectivismo de José Ortega y Gasset para inaugurar una labor de rescate sin par de los valores propios del pensamiento mexicano y latinoamericano en general.

4. Conclusiones

Gaos consideró siempre que la filosofía latinoamericana era una inevitable prolongación de la española, más aún, una realización de la filosofía que, en España, era apenas un bosquejo. Se trata de un filosofar “heroico”, ya que surge de una negación, aquella que supone la imposibilidad de que la lengua española sea vehículo expresivo de un pensamiento original y constituido como tal, inserto en la universalidad que la filosofía misma supone.

Gaos, entonces, intenta “salvar las circunstancias” de Hispanoamérica, y más concretamente, de México, tarea que inicia, inmediatamente, luego de comentar el célebre libro de Samuel Ramos, comentario que no tiene otra pretensión que la de descubrir el sentido profundo de una modalidad de pensamiento “diferente” de la mayoría del europeo, pero no por ello menos filosófica; lo mismo hará Gaos con otras obras de filósofos mexicanos, a los que profusamente comenta y analiza, destacando la potencia intelectual que representan y la originalidad tanto en el contenido como en la forma.

El conocimiento filosófico que Gaos tenía del pensamiento de Dilthey le permite re-formular el concepto mismo de filosofía, para transformado en filosofía de la filosofía, en el sentido ya descrito en este trabajo, lo cual incide directamente en sus discípulos, especialmente en aquellos que, como O’Gorman, se dedicaron a la Historia y la abordaron desde una perspectiva original, gracias a la visión gaosiana de la filosofía de la historia. Respecto de

Ortega, la mayor parte de los integrantes del grupo Hiperión han sido receptores de su circunstancialismo, aunque modificado por el personalismo gaosiano: aún aquellos que se proclamaron “existencialistas” o “fenomenólogos” fueron, en gran medida, e incluso de manera inconsciente, existencialistas y fenomenólogos “a la Ortega”, por mediación de la interpretación de Gaos. Incluso entre los que, formados en el seno de las cátedras gaussianas, fueron más críticos respecto de las concepciones del maestro en relación con la cultura, la tarea de la filosofía misma y la posibilidad de una filosofía de lo mexicano, como por ejemplo Emilio Uranga, cumplieron, inevitablemente, la tarea y los propósitos que, por así decir, Ortega había dejado inconclusos o no había aterrizado pragmáticamente: preguntarse por la identidad es una actitud filosófica genuina frente a un problema filosófico original derivado del problema orteguiano de “salvación de circunstancias” .

La concepción más acabada de Gaos respecto de la filosofía misma y su relación con la historia es la siguiente: que la filosofía nos reenvía a la historia y es constitutivamente histórica tanto porque se halla en relación con su propia historia, como porque se encuentra en estrecha relación con la persona que la vive y que la piensa, por lo que la Filosofía de la Filosofía es, simultáneamente, una reflexión sobre las diferentes filosofías que se nos han presentado históricamente,³³ como una reflexión acerca de la filosofía misma, tarea que Gaos asume como suya, independientemente del grado de persuasión que pueda alcanzar.

A lo anterior podemos objetar principalmente —como de hecho algunos críticos de Gaos lo han hecho— que la aproximación a un pensamiento antiguo no debe reducirse únicamente a una reconstrucción de ese filosofar pasado a partir de nuestro presente y nuestro porvenir. Tal “arqueología” congela la originalidad y frescura de los filósofos clásicos y comporta el riesgo de conducirnos a un solipsismo místico en que poco o nada habría realmente qué decir de las filosofías pasadas. Otra crítica a la concepción gaussianiana de la historia y la filosofía es la que, con variantes, le hicieran eminentes colegas suyos como Eduardo Nicol y Ramón Xirau, a saber: que es evidente que la filosofía es un producto subjetivo, personal, concreto, pero que el problema filosófico más importante es pensar cuál es la naturaleza de lo que llamamos subjetividad, entre otras cosas, la subjetividad como instancia que incluye, por apertura, a

los demás sujetos, hacia los que tendemos a través de la comunicación; Gaos, sobre todo al final de su obra, parece no haberse percatado de lo anterior, reduciendo la filosofía a un grupo de filosofemas que un sujeto privado — monádico— se guardaba para sí, lo que, dicho sea de paso, implica una contradicción fuerte con el circunstancialismo de Ortega, ya que éste remite, filosóficamente, a una noción ampliada de “sujeto”, abierto e incluyente de los demás y del mundo mismo.

Notas

1. R. Xirau, “De Descartes a Marx. La historia de la filosofía en la obra de José Gaos”, en *Universidad de México*, Junio de 1994, n°. 521, México, UNAM, p. 43.

2. J. Gaos, *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, en *Obras completas*, VII, México, UNAM, 1987, p. 344.

3. Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, El Colegio de México, 1946.

4. Recordemos que el término “filosofía de la filosofía” se encuentra en Dilthey, mucho antes que en Gaos, aunque, claro, en un sentido diferente en cada caso; tratándose, en Dilthey de una filosofía cuyo contenido es sí misma como objeto de reflexión, mientras que en Gaos priva el aspecto metodológico de la misma como un “filosofar en torno a la filosofía”.

5. Cf. W. Dilthey, *Obras*, V/II, México, F.C.E., 1988, p. 322.

6. Es la idea de Gadamer en *Verdad y Método*; el problema formulado así, explícitamente pertenece al artículo “Sul circolo ermeneutico”, publicado por la revista italiana *Aut-Aut*, No. 217-218, del propio Gadamer.

7. J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, p.345.

8. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *Obras Completas*/X, México, UNAM, 1992.

9. Vale la pena señalar aquí que para Dilthey el término vida está referido exclusivamente a la vida en sentido psíquico, es decir, en la *psiché* de los griegos, más que en el *bíos* o la *zoé*, concebidos como vida física y vida divina, respectivamente.

10. J. Gaos, *op. cit.*, p. 206.

11. Estructura o “unidad estructural” es, para Gaos, “algo que se presenta en el estado de conciencia, ocupándolo o no totalmente, como internamente relacionado o conexo, con relaciones que son ‘vividias’ no menos que toda la vivencia total”. *Op. cit.*, p. 205.

12. *Ibíd.*, p. 208.

13. J. Gaos, *Filosofía contemporánea*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 208.

14. *Ibíd.*, p. 24.

15. *Ibíd.*, p. 25.

16. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *op. cit.*, p. 211.

17. Referido por Tzvi Medin en su libro *Ortega y Gasset en la Cultura Hispanoamericana*, México, FCE, la. ed., 1994, p. 175.

18. Hay, al respecto, una célebre reflexión de Gaos que hemos visto citada en varias ocasiones, entre otros por José Luis Abellán, Vera Yamuni, Leopoldo Zea y algunos estudiosos más de la obra gaosiana, por lo que no veo por qué no reproducir aquí:

“La negación de la índole filosófica al ‘pensamiento’ hispánico es conclusión del razonamiento que puede sintetizarse en esta fórmula: Filosofía es la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel.

Es así que *Los motivos de Proteo*, *Del sentimiento trágico de la vida*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia como economía, desinterés y caridad*, se parecen muy poco a aquellas obras.

“Luego, éstas no son Filosofía.

“Mas, ¿por qué no razonar de esta otra manera? *Los motivos*, *El sentimiento*, las *Meditaciones del Quijote*, la *Existencia*, se parecen muy poco a la *Metafísica*, a la *Ética*, a la *Crítica*, a la *Lógica*. “Y son Filosofía. “Luego, *Filosofía* no es exclusivamente la *Metafísica*, etc., sino también *Los motivos*, etc.”.

Publicado originalmente en J. Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras Completas XVII*, México, UNAM, 1982, p. 106.

19. L. Recaséns Siches, “Gaos y José Ortega y Gasset”, *Dianoia 16*, (1970), Anuario del IIF de la UNAM, p. 279.

20. Casi con seguridad, consideramos que el estudio más completo sobre Gaos, y especialmente sobre la evolución de su pensamiento es precisamente el de José Luis Abellán, “José Gaos: de la Filosofía de la Filosofía al personalismo escéptico”, en *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1967.

21. El caso del propio Gaos respecto de Ortega es suficiente para ilustrar tal planteamiento; en relación con Gaos, pensamientos y perspectivas tan diversos como las de O’Gorman, Justino Fernández, Emilio Uranga o Leopoldo Zea, constituyen argumentos vivos respecto de la incommensurabilidad magisterial de Gaos.

22. L. Recaséns Siches, *op. cit.*, p.285.

23. La expresión es de Emilio Uranga.

24. J. Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras Completas XVII*, México, UNAM, 1982, p. 114.

25. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *op. cit.*, p.118.

26. *Ibíd.*, p.117.

27. *Ibíd.*, p.126.

28. J. L. Abellán “José Gaos y el fundamento filosófico de historia de las ideas”, *Revista Estudios*, (México), no. 12 (1988), p. 61-67.

29. Tzvi Medin, *op. cit.*, p.140.

30. Medin refiere la adopción en México de una versión sartreana de existencialismo heideggeriano que Gaos enseña, así como la valoración que hace Zea del método fenomenológico, y también manifestaciones fuertes de los elementos propios de la perspectiva heideggeriana en la apreciación histórica de Edmundo O’Gorman. *Cfr.* p.142, del libro citado de Medin.

31. J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, p. 109.

32. Para profundizar en el personismo gaosiano *Cfr.* los ocho problemas principales a que se reduce la filosofía actual y su posible solución, “La filosofía actual y el personismo”, asimismo en J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, pp. 201-204.

33. Filosofías que han sido leídas e interpretadas por un sujeto que las interpreta, además de que, en su formulación original, son un producto subjetivo, personal.

MARTÍN BUBER Y LA PROPUESTA DE UNA AUTORIDAD DIALÓGICA

Mauricio Pilatowski
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Presentación

Buber nació en Viena en 1878. Abandonado por su madre cuando aún era un niño, fue llevado por su padre a casa de sus abuelos paternos a Lemberg, población polaca bajo control austro-húngaro. En esta provincia, conocida como Galitzia, el joven tuvo un contacto muy cercano con el movimiento jasídico (del cual hablaremos más adelante), que determinó su pensamiento. Realizó estudios de filosofía, literatura e historia del arte en Austria, Alemania y Suiza. En 1938 a los sesenta años de edad, fue expulsado de Alemania por los nazis y se dirigió a Israel donde murió en 1965.

La lectura de su obra es desconcertante. A pesar de utilizar “herramientas” filosóficas en la elaboración de sus propuestas: “Buber pudo no haber derivado su idea de la tradición filosófica, más bien su intuición tiene sus raíces en otro lugar, en el mundo del Viejo Testamento”.¹

2. Frente a la Filosofía

Partiremos de una aseveración que marca, de principio, el carácter del diálogo de Buber con la filosofía. Para este pensador *ninguna* de las propuestas filosóficas puede alcanzar un verdadero conocimiento del Absoluto.

(...)El Dios de Abraham, el Dios en quien Abraham había creído y quien Abraham había amado (...) no es susceptible de ser introducido en un sistema de pensamiento precisamente porque Dios está más allá de todos y cada uno de estos sistemas, en forma absoluta y en virtud de su naturaleza.²

A reserva de examinar con mayor detenimiento lo que para Buber significa la relación del hombre con este “Dios de Abraham”, podemos advertir que lo ubica “más allá” de toda aproximación filosófica.

Natán Rotenstreich, filósofo israelí de origen y formación alemana, es considerado uno de los más profundos conocedores de la filosofía germana, en especial de Kant y Hegel. Él y Buber fueron colegas en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En un artículo que Rotenstreich escribió sobre el pensamiento de Buber³ hace referencia a una cita donde el segundo afirmaba que entre la dirección de su pensamiento y la filosofía de Kant existía mayor afinidad que diferencia. Nos encontramos así con las dos partes del diálogo buberiano; por un lado nos presenta los límites de la empresa filosófica y por el otro encuentra afinidad entre su pensamiento y la filosofía de Kant.

Buber señala que: “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica”.⁴ Luego nos reproduce las cuatro preguntas expuestas por el filósofo alemán al delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal: “¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar?, ¿Qué es el hombre?”. Siguiendo con la misma presentación, unas líneas más adelante Buber nos indica que el mismo Kant consideró que la cuarta pregunta correspondía a la antropología filosófica, que entendió como la disciplina “filosófica fundamental”.⁵

Después de expresar su admiración por la “agudeza” del filósofo alemán, Buber se separa de él al señalar que a pesar de haber colocado la pregunta antropológica en la parte central de la tarea filosófica, en forma sorprendente y en cierta medida decepcionante, se aleja de esta tarea para dedicarse a observaciones sobre el conocimiento del hombre. En cambio, considera que debió haberse centrado en otro tipo de aspectos como el lugar del hombre en el cosmos, su relación con el destino, con el mundo de las cosas, con los demás, con su existencia como ser conocedor de su muerte, y con los encuentros, ordinarios y extraordinarios. El considera que la antropología que Kant ofrece no abarca la “totalidad” del hombre. Y luego para terminar, agrega: “Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental”.⁶

El pensador judío nos sugiere que Kant no se detuvo en esta proposición. Y que finalmente, para él era necesaria la existencia de un Dios real “que satisficiera el antiguo postulado de la razón práctica” del filósofo, un Dios que

superara la contradicción entre el imperativo —incondicional—, y toda justificación inmanente —condicional—, un Dios que fuera “la fuente de toda obligación moral”.⁷

En este punto podemos retomar la pregunta que dejamos en suspenso con respecto a la afinidad que el pensador judío sentía hacia Kant. Según Buber, el filósofo alemán nunca se alejó de su amor por Dios. Todo su “andamiaje” filosófico tenía la función de traducir la experiencia del encuentro concreto con Dios en un lenguaje que sirviera a los hombres.⁸ Para Buber la intuición de Kant fue correcta, porque su amor a Dios lo condujo a buscar un lugar para el hombre, de ahí que planteara la necesidad de una antropología filosófica.

Sin embargo, para Kant —en la lectura que hace Buber— el pensamiento se colocó a la par del “amor-conocimiento” de Dios, confundiendo y opacando la verdadera tarea de la antropología filosófica. Para Hegel la equivocación fue absoluta y desastrosa, porque colocó al medio en el lugar del fin. Kant se debatió hasta el final de sus días con la posibilidad de aceptar la realidad externa de Dios. Hegel no duda en construir un Dios-Razón absolutamente antropomórfico, a partir del “tiempo mental del hombre”, como un tiempo que “se puede pensar pero que no se puede vivir”.⁹ A partir de este momento, según Buber, la filosofía se alejó cada vez más de ese momento de lucidez kantiana con el que se sentía afín.

Del último filósofo que aceptó estar cerca fue de Kant, y esto en una interpretación que pocos filósofos pos-kantianos estarían dispuestos a reconocer; su amor por Dios como móvil y propósito último de su quehacer filosófico. El siguiente paso en nuestra investigación es buscar el lugar en donde la intuición buberiana se alimenta.

3. Dos modos de fe: “emuna” vs “pistis”

Buber, como lo señalamos anteriormente, considera que la postura kantiana, en particular la de su última época, reproduce el conflicto entre el Dios a quién se ama y el Dios en quién se piensa. Hegel representa para el autor el filósofo que dio término al conflicto dándole una solución desafortunada: descartando al Dios del amor y haciendo un dios del pensamiento.

En otra de sus obras, donde se aboca al estudio de la relación entre el judaísmo y el cristianismo a partir de un análisis de su relación con la fe, el pensador judío vuelve a referirse a Hegel argumentando que:

(...) ha arrancado a la concepción paulina el fundamento radical de su realidad de fe y lo ha trasplantado en el sistema, donde ahora el Dios de los filósofos, la “razón” por mor de su “astucia”, obliga a la violencia histórica a impulsar, sin saberlo, su plenitud.¹⁰

Buber hace una relación entre la filosofía de Hegel y el evangelio de Pablo, quien instituyó las bases de la doctrina cristiana. Del encuentro con la filosofía, el pensador judío nos lleva al diálogo con la tradición cristiana. Los términos bajo los cuales nos anuncia que se propone reconstruir este encuentro son los que corresponden a cómo cada una de las dos religiones entiende la fe. Para el pensador judío la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo se entiende a partir de dos formas distintas de entender la fe. No es tener fe en algo distinto sino dos modos distintos de fe.

Una forma es como un estado de confianza, la segunda es más bien el reconocimiento de un estado de cosas como verdadero. En las dos situaciones no se exige como condición una fundamentación o justificación.¹¹ Del sentido más inmediato pasa al religioso:

En uno de éstos el ser humano “se encuentra” en la relación de fe, en el otro “se convierte” a ella.(...) El primero (...) tiene su ejemplo clásico en el tiempo primitivo de la fe del pueblo de Israel (...) el segundo en el tiempo primitivo de la cristiandad.¹²

Buber se detiene en el término hebreo *emuna* que fue traducido por Pablo con la palabra griega *pistis*. En hebreo *emuna* significa *confianza* y *fidelidad* como dos aspectos integrados. El autor propone que sólo en una “total realidad relacional se puede ser tanto fiel como confiado”.¹³ Además considera que en la traducción fe (que viene de *pistis*) no se puede rescatar este significado de *emuna*.

En la palabra *emuna* de la Biblia se expresa esta relación del hombre con Dios donde el primero cree, confía, es fiel, se siente seguro, y no necesita del convencimiento externo en algo que aparece como evidente o natural. En

cambio la traducción a *pistis* en la presentación paulina tiene un sentido de reacción, implica una nueva disposición hacia algo que de hecho cambió y requiere de una nueva relación. De aquí que mientras para el judaísmo *emuna* significa persistencia, para la traducción paulina significa conversión.¹⁴

Pablo se relaciona con los preceptos que enmarcan la religión judía traduciendo el término hebreo *Torá* con el que la Biblia hebrea los denomina y los traduce como “Ley”. Esta traducción contribuye a remarcar la diferencia entre los dos modos de fe:

Digo “*Torá*” y no “ley”, porque en este punto ya no puede tolerarse más que permanezca el error griego de traducción que ha ejercido en el pensamiento de Pablo una influencia tan profunda. *Torá* no significa en la Biblia hebrea ley, sino instrucción, indicación, alección, precepto, enseñanza. *More* no significa legislador sino maestro.(...) La traducción por “ley” quita al concepto de la *Torá* su carácter dinámico y vital.¹⁵

El Dios judío de la Biblia es el Dios de la *emuna*, el de Pablo es el de la *pistis*. El primero representa una autoridad presente en la inmediatez de la relación del hombre consigo mismo, con el prójimo y con el mundo. El segundo representa una autoridad que se acepta individualmente y cuya misericordia no está relacionada con las obras de los hombres, sino con el misterio de su voluntad. Con la propuesta paulina “se ha depuesto la inmediatez”.¹⁶

En el contexto de la *emuna* a la autoridad se le teme y se le ama. Su *Torá* es una directriz de como comportarse en todos los aspectos de la existencia. El mundo de la *emuna*, que Buber nos presenta, es el de la coherencia. En este orden nadie es Dios más que Dios. El hombre por mejor que sea es imperfecto.¹⁷ El pecado es parte integral de este mundo y está contemplado en la *Torá* como una de los aspectos de la relación del hombre con su Creador. Lo mismo sucede con el perdón, es una respuesta de Dios donde se recompone “la relación básica después que el ser humano entra de nuevo en la condición de su creatividad por conversión”.¹⁸

En la propuesta *pistis* de Pablo, como la presenta Buber, la venida de Jesucristo, su sufrimiento, sacrificio y resurrección son parte de un plan que escapa por completo a la inmediatez. La ley, el pecado, el perdón y por lo mismo el temor y el amor a Dios y al prójimo son parte de este plan. Los hombres son

misteriosamente dirigidos por las necesidades de cumplimiento del orden divino.

En su estudio sobre el encuentro de la propuesta paulina y su comparación con la de la Biblia hebrea Buber encuentra elementos para analizar su tiempo y su cultura. Los elementos que encuentra en el contexto histórico específico los traslada a nuestra época y no necesariamente dentro del marco religioso:

Una época señaladamente paulina es la nuestra. Por cierto, el cristianismo retrocede en la existencia general de la época en comparación con anteriores, pero la perspectiva y la postura paulina se apropia ahora también de círculos extracristianos.¹⁹

Al relacionar a Hegel con Pablo, Buber relaciona la crisis del pensamiento moderno, y la problemática de la sociedad contemporánea, tanto judía como cristiana, con el desarrollo de la concepción paulina de *pistis* y el debilitamiento de la concepción hebrea de *emuna*.

En este “peregrinaje” filosófico a los textos sagrados hemos rescatado una parte de la propuesta del autor. Sin embargo aún no terminamos de entender como se pueden aplicar los elementos de la *emuna* y las directrices de la *Torá* para poder resolver problemas concretos como el de la autoridad. Habrá que analizar otros aspectos del pensamiento de Buber antes de concretar las ideas que van surgiendo separadamente.

4. El concepto de “autoridad” dentro de la idea buberiana del bien y del mal

Del diálogo con la filosofía pasamos al encuentro del judaísmo con el cristianismo. Buber se ubica frente a la filosofía para colocar sus límites. Con respecto a la relación de lo que califica como dos modos de fe también busca reproducir un diálogo. Si bien es cierto que se identifica con el concepto hebreo de *emuna*, no descarta que elementos de la *pistis* paulina podrían ayudar a resolver la crisis de nuestro tiempo.²⁰ En la propuesta ética de Buber el bien y el mal no deben entenderse como dos fuerzas o direcciones diametralmente opuestas. Más bien deben comprenderse como similares en su naturaleza: el impulso del

‘mal’ como pasión, como un poder que le es peculiar al hombre y sin el cual no podría llegar a su realización. Esta pasión, si no es controlada, se extravía. El impulso del ‘bien’ debe entenderse como pura dirección, única e incondicional, que se orienta a Dios. La tarea del hombre es unir los dos impulsos. Lo cual significa colocar la pasión en la dirección correcta para convertir los impulsos humanos en amor y servicio a Dios.

El mal es parte de la creación *no* como un poder que se contrapone a la confianza y a la lealtad del hombre, sino como un impulso para poder controlar y encauzar correctamente.

Orientar el impulso de las pasiones en la dirección que marca la *Torá* significa, en otras palabras, encontrar una vida coherente. Si el orden que se acepta por la *emuna* se quebranta y se busca destruir, entonces se procura el caos. Para Buber este es el peor de los estados, el rompimiento con la coherencia de la vida, la violentación de la convivencia en el mundo donde Dios con su autoridad nos permite vivir y convivir. El hombre sabe cuando de su ser hombre surge el mal y destruye el orden. Por eso cuando nos define la relación del hombre con Dios nos señala que:

Dios exige de Israel temerle y amarle —el temor pertenece al amor como la puerta a la casa. Como el temor que no desemboca en el amor, así el amor que no incluye el temor en una de las formas de servir a Dios como a un ídolo.²¹

La *emuna*, que liga la confianza y la lealtad al temor-amor de Dios, no permite que el hombre se salga de la dirección correcta a menos que sea consciente de su desviación. Y por eso nos dice el autor que la división esencial no pasa entre los que son pecadores y los que no lo son, sino entre aquellos cuyo corazón está puro y aquellos para los que no lo está.²² La mentira, que Buber define como un mal específico del ser humano,²³ se relaciona con este alejamiento de la confianza y la lealtad. Por eso sostiene que en la mentira el espíritu se traiciona a sí mismo.

Sólo en un universo coherente, donde el individuo se ubica con respecto al todo, se puede entender lo que es el bien y el mal, lo que es el temor y el amor, la confianza y la lealtad. La verdad se entiende como la permanencia en una forma de vivir donde se presenta como evidente, al igual que la mentira o la falta de autenticidad.

Buber considera que el hacer el bien, la *emuna* y el cumplimiento de la *Torá* son, en el fondo, la misma cosa: encontrar el lugar dentro del momento específico de la vida particular y concreta, y no mentirse a uno mismo, entregándose completamente a la verdad que emerge del interior del ser. En este entregarse aparece mi prójimo y en mi relación con él tampoco puedo mentirme o mentirle. Así es como el autor concibe la relación con el prójimo:

Y finalmente: el nombre *re'a*, traducido en la Septuaginta como el “que está junto a ti, tu prójimo”, significa veterotestamentariamente, en primer lugar, alguien con quién estoy en una relación inmediata y recíproca y, por cierto, por cualquier circunstancia de la vida.²⁴

El hacer el bien, entendido desde la *Torá*, es trasladar el amor, la confianza y la lealtad en Dios al semejante.²⁵ El bien no puede alcanzarse aislándose de los demás o como un proyecto individual. El bien sólo puede alcanzarse si la comunidad que rodea al hombre convive en forma “coherente”, de acuerdo a la dirección que unifica los impulsos.

En esta concepción de la vida social cada individuo debe asumir su responsabilidad con el proyecto global. Buber sale del presupuesto de que: “Hay injusticia en la vida por el hecho de ser vida”.²⁶ En este sentido la convivencia requiere de un continuo e interminable esfuerzo de valoración. Las relaciones no siempre se conducen en armonía y en ocasiones es necesario el uso de la fuerza para impedir que se pierda la dirección correcta. El autor integra este aspecto dentro de la convivencia de los hombres y dentro de la forma de servir a Dios y al semejante en el proyecto de la vida:

Debo oponerme al mal en el mundo exactamente como al mal de mi interior. Sólo puedo aspirar a no tener que hacerlo por la fuerza. No busco la fuerza pero si no hay otro camino para evitar que el mal destruya al bien, creo que utilizaría la fuerza y me entregaría a Dios. (...) Si debo reconocer cual es la verdad para mí, debo decir: No existe nada mejor para el hombre que el actuar con justicia, excepto, tal vez el amor, debemos estar listos, incluso, para pelear por la justicia —pero a pelear con amor.²⁷

La ética de Buber se asemeja más a una brújula que a un mapa. Encontrar los caminos es tarea del hombre concreto en la convivencia con sus semejantes,

la dirección es siempre una y la misma, y en cada uno su propia “brújula” moral le indicará la dirección. Cada acción requiere de una valoración en el contexto concreto en que se requiere y de acuerdo a las implicaciones específicas que ocasione. En todas y cada una el hombre es responsable y debe orientar su obrar en el conocimiento de que existe un orden coherente en donde la confianza, la lealtad, el amor y la justicia lo acompañan en su ser hombre, lo mismo que sus pasiones, su posibilidad de equivocarse y la gracia, divina y humana de perdonar el error.

En todo lo relacionado con el Absoluto en sí mismo esta prohibido el conceder. Pero por Él, por el Absoluto, esta permitido y es lo indicado el hacer dentro del campo de lo relativo lo que la situación exija, siempre y cuando la conciliación no contradiga lo Absoluto.²⁸

En este punto Buber sostiene una discusión con Kierkegaard.²⁹ El filósofo cristiano entiende el pasaje Bíblico del sacrificio de Isaac a partir de la prueba a la que es sometido Abraham. Según esta interpretación Abraham es sometido a una prueba de fe, debe elegir entre la voz de Dios que le pide a su hijo en sacrificio y el absurdo de convertirse en un asesino que quebranta todos los valores de la ética. Para Kierkegaard el Patriarca es sometido a una situación donde la fe debe mantenerse en y sobre la falta de coherencia. Para él la grandeza de Abraham estriba en haber mantenido la fe, aun frente al absurdo.

Buber, en cambio, entiende el pasaje a través de la *emuna* de Abraham en Dios. La confianza, el amor y la lealtad. El patriarca se siente agradecido con el Creador, su amor infinito hace surgir en su interior una disposición de sacrificio por amor. Este sentimiento lo lleva a entregar lo que más ama en el mundo, a su hijo único. En el relato aparece el ángel que lo detiene. Es la forma en la que la ética debe entenderse, según Buber, como la orientación al amor que debe reconocer cuando por su impulso está en peligro de destruirse a sí mismo y a los otros hombres. En la moral de la *emuna* el bien sólo es posible si el sacrificio tiene un límite claro: la coherencia integral del acto.

El autor busca resaltar que la relación del hombre con Dios no puede entenderse más que a partir de la vida comunitaria. Cada individuo que se entrega al servicio de Dios no puede hacerla si no lo hace en servicio de aquellos que son sus próximos. Buber no busca excluir a otros grupos humanos, comu-

nidades, naciones o pueblos. Lo que sí excluye es la posibilidad de entender al hombre si no es a partir de la relación con “el otro”.

Toda la obra de Buber es una renovación de la ética que no comienza ni ante un valer mítico de algunos valores que valen como ideas platónicas, ni a partir de una tematización previa, conocimiento y teoría del ser, culminando en el conocimiento de sí del que la ética sería la consecuencia o el apéndice, ni en la ley universal de la Razón. La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el *otro*, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable.³⁰

Levinas resume la postura ética de Buber con bastante precisión. Pero le faltó resaltar que el otro, del que soy responsable, debe entenderse como miembro de un colectivo. Puede ser parte de mi grupo, o puede ser parte de otro colectivo, pero lo que no podemos perder como parte integral de la propuesta buberiana es que la relación con el prójimo es una relación no solo individual, sino también social. Y que esta relación parte del compromiso que emana de la fe como permanencia en un entorno coherente, más que de la conversión a una realidad que se nos ofrezca en lo individual.

5. El concepto de “autoridad” dentro de la propuesta “dialógica” de Buber

Buber busca compartir la sabiduría que descubre en sus fuentes judías con la cultura europea de la que se siente parte. Esto tiene más sentido si tomamos en cuenta que Kant no era judío sino cristiano, y que por lo mismo el Dios de él es el Cristo de Pablo. Si para Buber hay un punto de identificación con el filósofo alemán, es porque su propuesta no se limita a los judíos. Y siendo así, las imágenes de la Biblia hebrea como *emuna* y *Torá* son figuras que el pensador judío trae de su tradición para compartirlas en el debate cultural al que se siente pertenecer.

Su propuesta dialógica, que analizaremos en este capítulo, se nos presenta con una terminología diferente a la utilizada al estudiar las fuentes hebreas. En esta perspectiva Buber se coloca “sus atuendos de filósofo”. No para analizar críticamente las propuestas de otros pensadores como en otros momentos, sino para ofrecer su visión en un lenguaje moderno. Buber nos dice que:

Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.³¹

Siguiendo con la sugerencia de buscar el punto en el que Buber siente afinidad con Kant, y pensando que su diálogo con el filósofo alemán es un reflejo de su propia reflexión como “antropólogo filosófico”, retomemos su análisis sobre las cuatro preguntas sugeridas por el filósofo y recuperadas por él.

La primer pregunta ¿Qué puedo conocer? es entendida por Buber como la formulación de “mi participación real en el saber de lo que hay por saber”.³² Lo importante, comenta, no es fijar los límites de mi conocimiento sino destacar esta característica de mi ser como cognoscente; reconocer que como ser tengo esa facultad. Lo que propone Buber no es un análisis del conocimiento sino una reflexión de mi ser persona en el acto concreto de mi conocer. “Conocerme conociendo” podría ser una variante del cogito cartesiano, o un intento buberiano de “enmendar” el desarrollo de la filosofía a partir de la formulación de Descartes.

Buber nos presenta como el punto de partida que marca el inicio de mi conocimiento las palabras primordiales “Yo-Tú”, y la otra “Yo-Ello”, en el que *El* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*.³³ El *Yo* que me describe a mí mismo como cognoscente se me da en relación; “no hay *Yo* en sí”.³⁴ La definición de este punto de partida coloca el conocimiento del cognoscente en el ámbito de la relación.³⁵

El que conoce cuando se descubre a partir de las palabras primordiales reconoce que en el *Yo-Tú* hay algo diferente al *Yo-Ello*. Al dirigirse al *Tú* el *Yo* siente la presencia del otro, de aquel que se le presenta como externo. Esto está encerrado en la comprensión inmediata de la relación.

El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser.³⁶

Buber parte de la relación entre el que conoce al analizarse como cognoscente en lo que el considera la manifestación más inmediata de su conocerse como cognoscente. Sería como si nos formuláramos la siguiente autopregunta: ¿Qué es lo primero que conforma mi poder conocer? A lo que vendría la respuesta: “la relación de este *Yo* con lo *otro*. No primero el *Yo* o lo *otro* y luego la relación, sino el *Yo* y lo *otro* en relación. En segundo término me autopregunto: ¿Hay acaso diferencia entre lo que percibo como *Yo-Tú* y *Yo-Ello*? A lo que debo aceptar que sí la hay.

“Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa”.³⁷ En la relación que enmarca la palabra *Yo-Tú* me encuentro ante un ser que coloco en el mismo nivel que mi *Yo* pero en la aceptación de su ser otro. Ni entiendo mi *Yo* como una cosa, ni entiendo al otro, en este caso el *Tú*, como una cosa.

El mundo del *Ello* es coherente en el espacio y en el tiempo. El mundo del *Tú* no es coherente, ni en el espacio ni en el tiempo. Cada *Tú*, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve forzosamente un *Ello*. Cada *Ello*, si entra en relación, puede volverse un *Tú*.³⁸

Lo que hace la diferencia entre el *Tú* y el *Ello* es la manera en la que se establece la relación. Según Buber, cada uno conoce esta diferencia porque sabe cuándo se presenta un otro como *Tú* y cuándo se presenta como *Ello*. Buber señala que el mundo del *Tú* no es susceptible de ser comprendido a través de las categorías espaciales ni temporales. Mientras que el del *Ello* es comprendido a partir de estas categorías. Esto concuerda con la manera en la que se produce la relación. Si el otro responde a mi *Yo* como un *Tú* es porque en la inmediatez de la presencia no hay cabida más que para ser yo en el *Yo* y ser tu en el *Tú*.

Pensar que yo soy algo o tu eres algo es en ese momento romper la inmediatez. No puede haber reflexión, ni conciencia, no hay pensamiento ni tampoco experiencia, “pues toda experiencia, aun la más espiritual, sólo nos daría como resultado un *Ello*”.³⁹

Esta es la base de la propuesta de Buber que se conoce como dialógica. Todo parte de la aceptación de esta presencia o certeza o conocimiento pre-consciente del *yo*, a partir de estar en relación con el *tú* o con el *ello*. Desde este planteamiento llega el autor a Dios. El argumenta que en el contacto con el *Tú* tenemos un encuentro con la vida eterna.⁴⁰ Porque participamos de esa certeza que se da fuera del tiempo y del espacio. Tocamos el absoluto gracias a la otredad del *Tú*.

El hombre, nos dice Buber, por más que se autoanalice no puede encontrarse como un ser que se pueda explicar sin la presencia del otro, y este otro le hace rozar con lo Absoluto.⁴¹ La presencia del otro en mi estar en relación es la forma presente y cotidiana de la revelación divina. El Dios de la Biblia hebrea se revela con las palabras *Yó soy el que Soy*.⁴² Se revela con la conjugación del verbo hebreo *lihiot* que conjuntamente significa ser y estar en una forma *eheie* o *Yáhve*, donde es pasado presente y futuro sin ser ninguno específicamente. Se dice que Adán *yada* (conoció) a Eva para describir la relación sexual.

En otras palabras, Buber identifica la forma en la que la palabra primordial *Yó-Tú* le revela al cognoscente que se conoce la existencia del absoluto, por medio de la irreductibilidad del *Yó-Tú*, con la revelación divina de la que da cuenta la Biblia en la utilización del hebreo. El *Tú* de la palabra primordial dirige al hombre (como la brújula de la que hablábamos antes) al ser-tener que está más allá de los tiempos por la eternidad. A esto se refiere Buber cuando nos dice:

Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del *Tú*, los vientos de la casualidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.⁴³

El encuentro dialógico con el *Tú* no es entendido por Buber como un camino para separarse y desechar el mundo del *Ello*. El hombre, nos dice Buber, no puede vivir sin el *Ello*, pero tampoco puede vivir sólo con el *Ello*.⁴⁴ Si retornamos lo que ya analizamos en los capítulos anteriores podemos explicar la relación del hombre con el *Ello* a partir de la concepción de la ética de Buber. El *Tú* indica la dirección de nuestras acciones, pero los actos concretos se nos presentan en nuestro cotidiano enfrentamiento con los *Ellos*. Y éstos no sólo son las cosas, sino también los hombres y las instituciones humanas en cuanto que no se encuentran en la relación *Yó-Tú*. También lo son los pensamientos

y los sentimientos, las pasiones que configuran el impulso del mal y que debemos dirigir hacia la “luz” del *Tú* revelado.

Después de describir el procedimiento que siguió Buber para expresar el sentido de la revelación Bíblica en términos dialógicos seguiremos con nuestra exploración sobre el concepto de “autoridad”. Para poder abordar este campo debemos relacionar lo expuesto anteriormente con el análisis que hace el autor de las relaciones colectivas. El factor más importante es el relacionado con su concepción del “amor”.

No hay en esto metáfora: es la realidad. El amor es un sentimiento que se adhiere al *Yo* de manera que el *Tú* sea su “contenido” u objeto; el amor está entre el *Yo* y el *Tú*. Quien no sepa esto, y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor. (...) El amor es una acción cósmica. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*.⁴⁵

Amor es la manera en la que Buber define el sentimiento que surge de la relación entre el *Yo* y el *Tú*. Como tal permanece en el mundo del *Ello* pero es el que orienta estas dos relaciones. No es uno más de tantos sentimientos, ni una más de las maneras de relacionarse con el *Ello*; es la relación que me acerca al *Tú* desde el mundo del *Ello*. Por eso es que el amor es el sentimiento que debe regir mis obras, mis sentimientos y mis relaciones. Al relacionarme al *Ello* con amor, lo dirijo en la orientación del *Tú* revelado.

El amor, nos dice Buber, es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*. Y el amor es una acción cósmica. Esta es la expresión moderna de lo que el pensador judío descubrió en sus fuentes hebreas. *Emuna* describe esta relación de confianza y de lealtad que surge de la presencia del *Tú* en relación con *Yo*. La *Torá* es el camino que tomo por amor, es la entrega de todo mi ser a la responsabilidad. El bien es la dirección que marca la revelación del *Tú*, el mal es el mundo del *Ello* que no es orientado en la dirección del bien.

La tarea del hombre está en los dos campos. En el mundo del *Ello* donde encuentra su sustento, organiza su vida familiar y comunitaria, en el mundo del conocimiento donde busca explorar los confines de las cosas y crea para embellecer su entorno. En el ámbito de las emociones donde busca sentir la felicidad y alejar el sufrimiento. Ante la muerte que en las coordenadas espacio-temporales se le presenta como una finitud.

Pero el mundo del *Ello* no tiene sentido, según Buber, si no lo orientamos en la dirección que marca la dialogía o la *emuna*. “Si una cultura deja de tener como centro un fenómeno de relación viviente y sin cesar renovado, se congela, se torna un mundo del *Ello*”.⁴⁶ Esta es la tarea del hombre: buscar los encuentros dialógicos, no permitir que el mundo del *Ello* “congele” las relaciones.

Sólo el silencio en presencia del *Tú* —silencio de todos los lenguajes, espera muda en la palabra indivisa, indiferenciada, que precede a la respuesta formulada y verbal— deja al *Tú* su libertad, y permite al hombre establecerse en esa relación de equilibrio en la que el espíritu no se manifiesta, pero está ahí. Una respuesta, cualquiera que sea, encadena al *Tú* al mundo del *Ello*. Esta es la melancolía del hombre, y su grandeza. Pues es así como nace el conocimiento, así es como, en medio de seres vivientes, se realiza una obra y nacen la imagen y el símbolo.⁴⁷

El conocimiento nace en medio de seres vivientes, aquí está presente también el término hebreo *ieda*. El pensamiento, el arte y el lenguaje nacen de esta melancolía del hombre que extraña el silencio frente al *Tú*. Deben ser obra de ese saberse acompañados por la presencia no manifiesta del espíritu. Por confianza, lealtad y seguridad. La coherencia que el hombre busca darle al mundo del *Ello* parte de la certeza del saberse en la obra del amor cósmico.

Es aquí donde posiblemente Buber encontró afinidad con Kant. Para el pensador judío la obra del filósofo alemán cristiano es una expresión del amor cósmico, es una manifestación de la grandeza del hombre.

El concepto de “autoridad” debe entenderse en este mundo del lenguaje y los símbolos, pero sólo a partir de las relaciones dialógicas. El autor nos propone un mundo y una organización comunitaria que vitalice las relaciones dialógicas y no permita que se pierda la orientación al *Tú* revelado. “Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí, “nosotros”.⁴⁸ Este “nosotros” es el que vuelve a remitimos al mundo de la *Torá*. La responsabilidad por el *r’ea* es la base del amor cósmico. “La relación con el ser humano es el verdadero símbolo de la relación con Dios”.⁴⁹

6. De la “emuna” al “jasidismo”

Las fuentes judías que inspiraron el pensamiento de Martín Buber no sólo se encuentran en la época de la Biblia hebrea. Desde niño en Lemberg, donde vivió con sus abuelos paternos, estuvo en contacto cercano con el jasidismo. Este movimiento socio-religioso surgió en lo que hoy es Polonia, en el siglo XVIII. Aunque aún hoy en día existen representantes del movimiento en varias partes del mundo, su decadencia comienza a finales del siglo XIX, cuando Buber los conoció, y casi fue exterminado por el genocidio nazi en los años cuarenta de nuestro siglo.

Los judíos que vivieron durante esos años en esta región padecieron, en su mayoría, pobreza y persecuciones. Dentro de la población no judía de esa zona, esencialmente cristiana, existían algunos brotes de intolerancia que en ocasiones desembocaron en los conocidos *progroms*. En estas erupciones antisemitas los no judíos masacraban a poblaciones completas con lujo de crueldad.

Las comunidades judías, que se encontraban dispersas en pequeñas aldeas conocidas como *shtetls* regían su vida de acuerdo a la interpretación de la *Torá*. En estos núcleos sociales el jasidismo era el nombre de su forma de vida. Y el llamado *Tzadik* su líder y autoridad.

En estas células comunitarias se presentó una forma de vida judía muy particular. Las influencias de la mística judía desarrollada por la Cábala, los preceptos de la *Torá* y de las interpretaciones talmúdicas, en el ambiente de pobreza y persecución, desembocaron en el jasidismo. Para Buber este ejemplo de vida comunitaria reproduce el sentido de vida en *emuna*.

Que aquí el principio del amor al prójimo, y, por cierto, no como esencialmente ético ordenado por Dios, sino como la forma de fe pura se haya desarrollado de tal manera, se entiende gracias a que el entusiasmo mesiánico del judaísmo ha abierto en el jasidismo una de sus tendencias más elevadas y, dicho sea de paso, sin suponer la forma de la presencia de lo escatológico: expresado de modo paradójico en un mesianismo de la continuidad.⁵⁰

La mención que hace Buber del mesianismo está relacionada con las manifestaciones de movimientos donde los líderes se auto designaron como Mesías.

Con visiones escatológicas y encontrando en la pobreza y la persecución un buen caldo de cultivo, llevaron a muchos seguidores a expresiones religiosas de esta naturaleza. Los más famosos de estos autoproclamados Mesías fueron: Shabtai Tzví (1626-1676) quién finalmente se convirtió al Islam y Jacob Frank (1726-1791) quién se hizo cristiano.

Buber considera que en el jasidismo se le confiere a la esperanza en la venida del Mesías una fuente de confianza y júbilo, que se refleja en la vida cotidiana y comunitaria. Al hombre simple el jasidismo le muestra el camino hacia Dios, de un Dios que mora junto a ellos "en medio de su impureza".⁵¹ A esto se refiere cuando lo describe como un mesianismo de la continuidad.

Antes de continuar con el estudio del análisis que Buber hace del movimiento jasídico es necesaria la siguiente aclaración. A pesar de que al autor se le considere uno de los más profundos y serios de los estudiosos de este movimiento, también es cierto que su interpretación ha desatado una gran polémica. La mayoría de los representantes actuales de jasidismo rechazan su forma de entender al judaísmo en general y al jasidismo en particular.⁵² Para Gershom Scholem, quien fue su alumno y es considerado una de los estudiosos más serios de la mística judía, la interpretación de su maestro tiene algunos aspectos con los que él no está de acuerdo.⁵³

Para Buber el elemento central no es la exactitud del análisis de un fenómeno histórico, sino el encuentro con la fuerza vital que lo impulsa y mantiene.⁵⁴ En ese mismo sentido no le extraña que algunos seguidores del jasidismo, que viven hoy en día, fuera de su elemento existencial vital no se identifiquen con su interpretación.

Durante casi dos siglos, millones de personas organizadas en pequeñas comunidades encontraron una forma de vida muy propia. A pesar de la pobreza y las persecuciones, estos judíos vivían la cotidianidad con "un fervor, de exaltado júbilo".⁵⁵ Buber sostiene que la fuerza que motivó a estas masas a vivir con ese júbilo e intensidad, dentro de una vida comunitaria coherente, con un sentido de responsabilidad por el prójimo y al servicio de Dios en un mundo permeado por la adversidad, es la fuerza de la *emuna*.

Uno de los pilares de esta vida comunitaria fue la figura del *tzadik*, "término que usualmente se traduce por *los justos*, pero que en realidad significa *aquellos que resistieron la prueba o los probados*".⁵⁶ Estos líderes comunitarios eran

reconocidos por todos como grandes hombres con un halo de santidad. Se ganaban el respeto y la admiración por su integridad existencial. Se les adjudicaban milagros y sabiduría fuera de lo común. La relación del pueblo con el *tzadik* era una relación de *emuna* donde lo que regía la relación era la confianza y la lealtad.

El *tzadik* se rodea de discípulos llamados *jasidim* que significa benévolos, caritativos o portadores de la gracia. “La quintaesencia de esta vida es la relación del *tzadik* con sus discípulos”.⁵⁷ Esta relación también se enmarca dentro de la confianza y la lealtad. El *jasid* ve en el *tzadik* el ejemplo que le orienta en su camino a Dios y en su amor por el prójimo.⁵⁸ Pero el *tzadik* al igual que la *Torá* sirve de guía a “todos pero no releva a nadie de lo que debe realizar por sí mismo”.⁵⁹

La autoridad del *tzadik*, para la comunidad que tiene fe en él, le es conferida directamente por Dios y se expresa en la pureza de su corazón, en su autenticidad y santidad, e indirectamente mediante su elección y designación por su maestro, cuya propia vocación, a su vez, proporciona la base para este acto.⁶⁰ El *tzadik* entre sus discípulos elige a su continuador. Esta elección es aceptada por la comunidad como una manifestación de la permanencia en la *emuna*.

Cada comunidad era autónoma, los *tzadikim* no estaban subordinados a ningún dirigente.⁶¹ Su jerarquía era una manifestación de la *emuna* de sus *jasidim* y del pueblo que los reconocía como líderes. Su función no era la de gobernar sino la de orientar en el camino de la *Torá* por medio del ejemplo. Esta es la base vital de los cuentos jasídicos. Son leyendas, ejemplos y frases que se adjudican a los *tzadikim* en su tarea de ayudar al pueblo a encontrar el camino del servicio a Dios y el amor al prójimo, con un fervor que conduzca al júbilo exaltado.

La organización comunitaria dentro del movimiento jasídico le dio a Buber un ejemplo viviente y muy cercano de lo que para él debe ser una organización social. Con respecto al concepto de autoridad la figura del *tzadik* resulta muy ilustrativa.

El *tzadik* entiende su autoridad como una responsabilidad. No siente que debe imponer sus ideas, ni puede decirle a los demás cual es el camino que deben seguir o como resolver concretamente las disyuntivas que se les presentan. La autoridad del *tzadik* tiene el sentido de orientar hacia la dirección

correcta mediante la presencia y el ejemplo. Sin fe no existe la autoridad, sin confianza y lealtad no existe organización comunitaria.

En los cuentos jasídicos que Buber nos presenta busca reconstruir este fenómeno socio-religioso. Algunas historias llegaron a sus manos ya escritas, otras escritas tan sólo parcialmente y otras formaban parte de una tradición oral. El autor se dedicó a editarlas y en muchos casos a escribirlas y seleccionarlas. Este material de un enorme valor literario da cuenta de esta experiencia tan particular. De como la vida comunitaria se pudo desarrollar durante varias décadas con una autoridad basada en la confianza y la lealtad dentro de unas condiciones de extrema adversidad.

La forma de vida del jasidismo es la que sirvió como ejemplo de lo que Buber consideró un ejemplo de vida comunitaria:

Aun aquella comunidad —la religiosa— que llame señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no se ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable.⁶²

7. Del jasidismo al sionismo

La infancia y juventud de Buber transcurrieron entre Lemberg y Viena; entre el mundo del judaísmo jasídico y el de los judíos emancipados. Pocos kilómetros distancia+ban a los judíos conocidos como de la Europa Oriental y el judaísmo europeo de Occidente. Sin embargo, la distancia cultural entre ambos conglomerados era mucho más grande que la territorial. Los judíos de la parte occidental hacía décadas que habían abandonado las formas tradicionales del judaísmo para incorporarse al movimiento de la ilustración y buscar la emancipación. Mientras la mayoría de los judíos orientales seguían conservando su forma de vida tradicional como en el caso del jasidismo.

El antisemitismo que surgió en Francia, Alemania o el Imperio Austro-Húngaro a finales del siglo XIX era muy distinto al de los *progroms* de la Europa oriental, parecía más inofensivo, sin embargo, poco a poco iba tomando dimensiones políticas más serias. Fue en Francia, a partir de la falsa conde-

na de un oficial judío francés llamado Dreyfus, que las manifestaciones antisemitas comenzaron a inquietar a los judíos emancipados de occidente.

Teodoro Herzl, un judío húngaro que vivía en Viena, fue enviado como corresponsal de un diario a cubrir el “caso Dreyfus”. Herzl, impactado por las manifestaciones de antisemitismo en la sociedad Europea, propuso una solución política para el problema, por medio de la creación de un Estado judío independiente. Para él no era importante en qué territorio se estableciera, y su propuesta fue la creación de un estado moderno, laico, basado en una economía burguesa liberal y con un gobierno de corte aristocrático.⁶³

El joven Martín Buber, que se había encontrado con el movimiento jasídico y que buscaba una nueva expresión para renovar al judaísmo, vio en la propuesta de Herzl el marco idóneo para tal empresa. En 1901, a los 23 años de edad, participó en el Primer Congreso Sionista en Basilea, Suiza. A partir de entonces y hasta su muerte Buber vio en el sionismo la alternativa para desarrollar una forma de vida que reproduzca el sentido de *emuna* tanto en lo individual como en lo colectivo: “y yo sostengo que toda la política sionista no es para mí más que un medio para un fin; que es: el renacimiento del hombre judío”⁶⁴

La visión sionista de Buber era esencialmente diferente a la de Herzl. No buscaba la creación de un estado como todos los estados, ni pretendía que el pueblo judío adquiriera su autonomía política como un pueblo entre otros pueblos.⁶⁵ Para él, la creación de un Estado Judío significaba la renovación del concepto de *emuna*, el compromiso del judío de ayudar con su santidad (*tzadik*) y pureza de corazón al resto de la humanidad en la dirección del amor a Dios. El sionismo para él era la manera de encontrar el renacimiento del judío como el pueblo de la misión o del pacto. “Esta creencia es el fundamento de lo que llamamos, Sión, anhelo de Sión y sionismo”.⁶⁶

La realización del proyecto sionista no se dio en el sentido que Buber esperaba, la realidad fue otra y muy diferente. Sin embargo, él nunca claudicó en sus ideas, participó activamente en el proceso buscando influir para que su visión se cumpliera. En su quehacer político cotidiano ejemplificó su doctrina sobre el deber del hombre ante las circunstancias que se le presentan en la vida. En este sentido, este aspecto de su pensamiento puede terminar de ilustrar la posición del autor con respecto al concepto de *autoridad*.

El movimiento sionista llevó a la inmigración judía a Palestina. Al principio bajo dominio turco, luego pasó a manos británicas. El conflicto que suscitó esta inmigración se produjo con el pueblo árabe palestino que vivía en esas tierras. Un conflicto que se convirtió en guerra que a lo largo de este siglo no ha dejado de causar muerte y destrucción.

A este panorama debemos agregar el Holocausto de los millones de judíos a manos de los nazis. El conflicto con los palestinos y la persecución nazi influyeron para que surgiera un nacionalismo judío, que ha pugnado por el incremento del poderío militar y económico como la mejor opción para la solución de los conflictos.

Las posturas de los judíos con relación al conflicto con los palestinos son encontradas. Un bloque prefiere la fuerza sobre el diálogo y el otro lo contrario; en medio de los dos bloques existen matices que van combinando en diferentes niveles la preferencia por la fuerza o por el diálogo. Buber, desde su primer pronunciamiento a comienzos del siglo hasta el día de su muerte, abogó por el diálogo para evitar el uso de la fuerza. Fue siempre consistente con su propuesta dialógica.

Para él, el palestino viene a representar el *otro*, ese *Ello* al que hay que buscar como a un *Tú*. El pensador judío sostiene que los argumentos de los palestinos con respecto a su derecho a la tierra son tan ciertos como los de los judíos. La labor de estos últimos debió ser siempre la de ofrecer a los árabes una sociedad de iguales donde cada uno pudiese conservar su autonomía sin imponer su voluntad sobre el otro.⁶⁷ Los judíos, según Buber, debieron compartir sus conocimientos con los árabes para desarrollar en forma conjunta la economía y obtener ventajas para los dos pueblos.

Para alcanzar todo esto es por supuesto necesario el introducir a la población árabe en el proyecto de desarrollo lo más posible (...) para crear una creatividad conjunta, basada en un amor mutuo a esta tierra maravillosa.⁶⁸

Buber comprendió que su visión sobre el renacimiento de un judaísmo dialógico distaba mucho del que en la realidad se conformó. El movimiento sionista llevó a la creación de un Estado moderno. Lo cual significaba para él la crisis más severa en la historia del judaísmo.⁶⁹ La razón por la que así lo pensaba era

porque en este tipo de estado era impensable la idea de un renacimiento del judaísmo entregado a su misión dialógica.

Buber consideraba que la vida social sólo podía darse en pequeñas sociedades comunitarias confederadas donde los vínculos íntimos (*Yó-Tú*) se expresaran en un nosotros que pudiese buscar relaciones intercomunitarias, donde el vínculo dialógico no se pierda. De lo contrario, la cohesión sólo puede mantenerse mediante el dominio y la coacción.⁷⁰

Para poder constituir una vida comunitaria donde todos se sientan responsables por sus prójimos y puedan crear una vida de amor y justicia deben ser representados por una autoridad que surja del interior de su propio compromiso y no por un representante ajeno.⁷¹

Buber planteaba un sistema comunitario que tenía una afinidad con la dinámica jasídica. Durante las primeras décadas de la inmigración judía a Palestina se presentó un fenómeno comunitario que reunía las características señaladas por Buber. El de los *jalutzim* o pioneros. Estos inmigrantes en su mayoría jóvenes, hombres y mujeres, tenían una ideología donde se mezclaba el socialismo con el sionismo. Provenían de Europa oriental, de las clases medias y ya no se identificaban con la vida judía tradicional.

Para estos idealistas, el trabajo agrícola era el mejor instrumento para la creación del renacimiento del pueblo judío. Ya en Palestina formaban pequeñas comunas de acuerdo a un modelo socialista. Estas comunidades convirtieron grandes extensiones de pantanos y desiertos en aéreas de cultivo y de ganadería. Su organización política interna era de participación colectiva en las decisiones y nombramientos.

Detrás de aquella situación palestinese que planteaba problemas de trabajo y de organización, había una situación histórica, la situación de un pueblo afligido por una gran crisis exterior y que respondió a ella con una gran transformación interior, y esta situación histórica produjo una élite, la de los '*jalutzim*', (...) La forma de vida adecuada a esta élite era la de la aldea comunitaria.⁷²

Los *jalutzim* fueron los creadores del *Kibutz* y de otro tipo de comunas agrícolas, ellos pusieron las bases económicas y sociales para el Estado de Israel. Sin embargo, como se señalaba anteriormente, las circunstancias históricas influyeron para que la realidad tomara un cause distinto al de la vida socialista en

pequeñas comunas. El antisemitismo europeo, que llevó al Holocausto, precipitó la inmigración y alentó sentimientos y actitudes belicistas e intransigentes. Las voces de la paz se perdieron en el estruendo de la guerra.

De la experiencia sionista Buber nos presenta posiciones encontradas. Por un lado ve en la obra de los *jalutzim* una empresa digna de admiración y orgullo. En las bases de su organización comunitaria ve una continuación del principio de la *emuna*. Las relaciones interpersonales de estos pioneros y las intercomunitarias entre las diversas comunas le parecen el modelo social para el desarrollo de una humanidad que se rige por las relaciones dialógicas, el amor y la responsabilidad por el prójimo.

En cambio, del desarrollo del resto de la sociedad israelí, de su organización política de acuerdo a los formas de cualquier Estado moderno, y del desenlace del conflicto con la población árabe, Buber tiene una postura crítica. Para él, el moderno Estado de Israel no reproduce el sentido de la *emuna*; no se entrega al principio dialógico de buscar que el *ello* pase a relacionarse como un *Tú*.

La Gran Política, la que se orienta a los verdaderos asuntos de las futuras generaciones, es aquella que se preocupa porque a su pueblo no se le cargue una culpa que sea demasiada. Por supuesto que una política así no se puede dirigir de acuerdo a normas y principios: Es necesario que asumamos sobre nosotros una y otra vez lo más difícil de todo —el llevar a cabo estas dos exigencias como una sola, la del momento y la de la verdad.⁷³

8. Conclusión

La auténtica autoridad se da en la relación *Yo-Tú*. Debemos lograr que en nuestra interacción con las imágenes y los símbolos nos encaminemos junto con aquellos que nos son próximos en la dirección de esta autoridad *metalógica*, o dialógica.

Buber nos sugiere que nos relacionemos con el pensamiento como uno de los aspectos del conocimiento. Y que amplíemos nuestra manera de entenderlo. No en el sentido lógico, ni siquiera en el fenomenológico. El pensador judío nos pide que lo entendamos a partir del término hebreo *ieda*, como la

entrega física y espiritual, total y completa, por medio del amor al prójimo. En este sentido es como debemos entender la autoridad como un componente de este amor al prójimo.

La autoridad es el *otro*, que configura el extremo de la dialogía. Aquel al que me dirijo por amor y de quién me siento responsable. El *Tú* de la relación *Yo-Tú*, a quien me le entrego y en quien confío y a quien soy leal. El *re'a* que necesariamente considero como externo a mí, pero a quien busco alcanzar con mi amor o sea con mi conocimiento en el sentido de la palabra hebrea.

Buber nos propone la constitución de relaciones basadas en el compromiso que nace de la *emuna*. Confianza, lealtad, seguridad e inmediatez. Una situación que se defina por su coherencia y su permanencia. Dentro de esta relación las directrices deben surgir y ser reconocidas de forma inmediata como expresión de este amor. No como la imposición de algo nuevo en lo que debemos depositar nuestra fe sin entender el misterio de su bondad. La autoridad y los caminos que me vinculan a ella deben surgir de la relación concreta que mantengo con mis prójimos y no de una abstracción o una imposición que se me ofrece como fuera de mi alcance.

El concepto de “autoridad” entendido a partir del pensamiento dialógico de Buber no puede comprenderse aisladamente. Sólo adquiere su sentido correcto en una comunidad que se comprometa a vivir para construir un mundo donde rija el amor y la justicia, en el respeto y el apoyo al otro.

De la misma forma como el pensador judío entiende el “bien”, podemos abordar los otros valores morales. Dios, el “otro”, el *Tú*, la “autoridad”... son palabras y símbolos que para Buber indican una dirección. Esta dirección surge sin necesidad de ser buscada. Más bien está presente en el mundo donde se busca al próximo con amor y no como una cosa entre las cosas. Amor que significa compromiso. Comprometerme con el *re'a* significa aliviar su pobreza, curar su dolor, mitigar su angustia, acompañarlo en su soledad, alegrar su espíritu, perdonar sus errores y felicitar sus virtudes.

A los que ocupan los puestos de autoridad, a los gobernantes, a los maestros, a los padres, entre otros, les pide que conduzcan a los otros con este compromiso de servir, y no con la intención de ser servidos. Este *poder* surgido de la entrega al servicio del prójimo es esencialmente diferente de aquél que reclama el *ser servido*. Es para esta forma de entender la autoridad que la filoso-

fía ha buscado fórmulas que lo justifiquen. Para Buber *autoridad* significa entregarse con júbilo al servicio del otro.

Notas

1. E. Brunner, "Judaism and christianity in Buber", en *The Philosophy of Martín Buber*, Illinois, Open Court Publishing Company, 1967, p. 310.

2. M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relación entre religión y filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 74.

3. N. Rotenstreich, "The right and The limitations of Buber's dialogical thought", en *The Philosophy of Martín Buber, op. cit.*, pp. 97-132.

4. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 12.

5. *Ibíd.*, p. 13.

6. *Ibíd.*, p. 14.

7. *Idem.*

8. Más adelante analizaremos lo que Buber entiende por "encuentro concreto" o revelación. Lo que en este momento buscamos precisar es la relación de Buber con la filosofía.

9. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 47.

10. M. Buber, *Dos Modos de Fe*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 114.

11. *Ibíd.*, p. 29.

12. *Ibíd.*, pp. 31-32.

13. *Ibíd.*, p. 51.

14. *Ibíd.*, p. 58.

15. *Ibíd.*, p. 81.

16. *Ibíd.*, p. 186.

17. Esto lo desarrollaremos más adelante.

18. *Ibíd.*, p. 184.

19. *Ibíd.*, p. 188.

20. *Ibíd.*, p. 200.

21. *Ibíd.*, p. 163.

22. M. Buber, *Good and Evil; Two interpretations*, Nueva York, Charles Sgribner's sons, 1952, p. 34.

23. *Ibíd.*, p. 7.

24. M. Buber, *Dos modos de Fe, op cit.*, p. 94.

25. *Ibíd.*, p. 97.

26. M. Buber, "Mediniut ve musar" (Política y moral), en *Heretz le Shnei Amim (Una tierra para dos pueblos)*, Tel-Aviv, Schocken Publishing House, 1988, p. 149. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

27. M. Buber, "Mijtav le Ghandi" (Carta a Ghandi), en *Heretz le Shnei Amim*, *op. cit.*, pp. 113-114. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.
28. M. Buber, "Tshuvatenu" (Nuestra respuesta), en *Heretz le Shnei Amim*, *op. cit.*, p. 154. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.
29. M. Buber, *Eclipse de Dios*, *op. cit.*, pp. 149-155.
30. E. Levinas, *Fuera del Sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, p. 50.
31. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 20.
32. *Ibíd.*, p. 15.
33. M. Buber, *Yo-Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 7.
34. *Ibíd.*, p. 8.
35. *Ibíd.*, p. 7.
36. *Ibíd.*, p. 15.
37. *Ibíd.*, p. 9.
38. *Ibíd.*, pp. 33-34.
39. *Ibíd.*, p. 69 y pp. 14-15.
40. *Ibíd.*, p. 58.
41. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 93.
42. M. Buber, *Yo-Tú*, *op. cit.*, p. 99.
43. *Ibíd.*, p. 13.
44. *Ibíd.*, p. 34.
45. *Ibíd.*, p. 18.
46. *Ibíd.*, p. 50.
47. *Ibíd.*, pp. 37-38.
48. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 105.
49. M. Buber, *Yo-Tú*, *op. cit.*, p. 92.
50. M. Buber, *Dos Modos de Fe*, *op. cit.*, p. 102.
51. M. Buber, *Cuentos Jasídicos. Los primeros maestros*, Buenos Aires, Paidós, vol. 1, 1978, p. 27.
52. M. F. Fiedman, *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martín Buber*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 318.
53. *Ibíd.*, pp. 410-411.
54. *Ibíd.*, p. 411.
55. M. Buber, *Cuentos Jasídicos*, *op. cit.*, p. 26.
56. *Ibíd.*, p. 25.
57. *Ibíd.*, p. 31.
58. *Ibíd.*, p. 41.
59. *Ibíd.*, p. 30.
60. *Ibíd.*, p. 57.
61. *Ibíd.*, p. 59.
62. M. Buber, *Caminos de Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 197.

63. T. Herzl, "El Estado Judío", en *Theodor Herzl: Profeta de Nuestro Tiempo*, México, Editorial Herzl, 1961, pp. 23-115.

64. M. Buber, "Mediniut ve musar", en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 149.

65. M. Buber, "Haimatai" (hasta cuando), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 94-98.

66. M. Buber, "Ha bait haleumi ve mediniut lehumit veheretz-Israel" (El hogar nacional y la política nacional en la tierra de Israel), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 80.

67. M. Buber, "Shnei hamim ve heretz Israel" (Dos pueblos en la tierra de Israel), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 166-172, p. 169. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

68. *Ibid.*, p. 171. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

69. M. Buber, "Bnei Amos" (Los hijos de Amos), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 211-213. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

70. M. Buber, *Caminos de utopía, op. cit.*, p. 112.

71. *Ibid.*, p. 195.

72. *Ibid.*, p. 181.

73. M. Buber, "Bimcom dibrei bicuaj" (En lugar de una discusión), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 233. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

LA NATURALEZA EN MERLEAU-PONTY: VARIACIONES SOBRE EL TEMA

Mauro Carbone
Universit t degli Studi di Milano

Los últimos cursos impartidos por Merleau-Ponty en el *Collège de France* se concentran por un lado en la exploración del “concepto de Naturaleza” y por otro en la actual “posibilidad de la filosofía”. Bajo el primer título se unifican ambos, el de 1956-57, y el de 1957-58 —que se declaran como “continuación” de los anteriores, enfocados a la “animalidad, el cuerpo humano, el paso a la cultura”— a los que se agrega el de 1959-60, último concluido: “Naturaleza y logos: el cuerpo humano”.¹ Con la reflexión “sobre la posibilidad de la filosofía hoy” se conectan, además del curso de 1958-59 al que tal expresión da título, no sólo los dos cursos truncados por la repentina muerte — “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel” y “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”—² sino también el otro impartido en 1959-60 intitulado “Husserl en los límites de la fenomenología”.³

 Qu  conecta estos dos focos de interés hacia los que paralelamente converge la más tardía reflexión de Merleau-Ponty? Es sin duda el problema de la “nueva ontología” que el filósofo estaba entonces tratando de elaborar, su configuración y su posible formulación filosófica.⁴

En las notas preparatorias del último curso dedicado al “concepto de Naturaleza”, con el intento declarado de definir precisamente el “lugar de estos estudios en la filosofía”,⁵ se afirma, efectivamente: “La ontología de la Naturaleza como camino hacia la ontología, —camino que aquí preferimos porque la evolución del concepto de Naturaleza es una propedéutica más convincente y muestra con mayor claridad la necesidad de una mutación ontológica”.⁶

Tanto al recorrer aquello que anteriormente se había definido como “historia filosófica de la idea de Naturaleza”,⁷ como al explorar con ayuda de la ciencia contemporánea los “problemas planteados”⁸ por tal historia, los cursos se esfuerzan entonces en mostrar operante, entre el hombre y el Ser, una rela-

ción que escapa a la moderna fórmula de la oposición entre sujeto y objeto, una relación que nuestra época ha vuelto más evidente aunque sin haber todavía suministrado (como puntualizarán sobre todo las lecciones sobre “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”) una formulación filosófica —una ontología— explícita.⁹

Ya hemos mencionado, pero es igualmente importante subrayarlo, que esta investigación ontológica sobre la Naturaleza —lejos de oponer a la perspectiva científica—, justamente en cuanto ontológicamente orientada, supone que no puede sustraerse a la confrontación con ella. Ante todo, poniéndose críticamente a su escucha.

Esto no significa, entiéndase bien, fomentar la esperanza de encontrar ya elaborada la ontología que pueda sustituir a la moderna, ésa que concibe a la Naturaleza como Objeto absoluto y al Sujeto como *kosmotheorós*, esto es, como su espectador igualmente absoluto. Formular hipótesis ontológicas le corresponde en efecto a la filosofía, aunque tenga que basarse también en los logros de las investigaciones científicas. Pero, en cuanto tal —rebate Merleau-Ponty— “la ciencia no suministra una ontología, ni siquiera bajo forma negativa. Ella tiene sólo el poder de destituir a las pseudo-evidencias su pretendido carácter de evidencias”.¹⁰

Con insistencia, Merleau-Ponty subraya entonces la convergencia decisiva de diferentes ámbitos y filones de la investigación científica del siglo XX en el “destituir evidencias”, junto con las opuestas concepciones causalista y finalista de la Naturaleza, por él calificadas como “*artificialistas*”,¹¹ así como la idea —considerada no menos artificiosa— de la separabilidad entre existencia y esencia.¹²

A tal destitución de evidencias parecen contribuir también las teorías de Jakob von Uexküll, que notoriamente muestran, en el estudio de la acción recíproca entre el organismo y su ambiente concreto, la tarea específica de la biología en tanto ciencia autónoma, inspirada en la concepción goethiana del conocimiento de la naturaleza y orientada por tanto en sentido antidarwinista.¹³

Precisamente en el examen de esas teorías, entre las muchas con las que se mide, la hipótesis ontológica que Merleau-Ponty se esfuerza por elaborar se muestra del modo quizá más iluminador. Subraya en efecto el hecho de que la noción de ambiente (*Umwelt*) animal avanzada por Uexküll —y por su parte,

explicada por Merleau-Ponty como “el ambiente que el animal se forma”—¹⁴ conserve intacta su novedad independientemente de la implantación filosófica kantiana o schellingiana en la que el pensamiento del biólogo alemán, según le parece a Merleau-Ponty, se coloca de vez en cuando.¹⁵ Más bien la novedad de esa noción consiste, justamente, en la huida tanto del causalismo como del finalismo, así como de una formulación platónica que la concebiría como “esencia fuera del tiempo”.¹⁶ Basándose en la metáfora por la cual, con explícita remisión al embriólogo alemán del siglo XIX Karl Ernst von Baer, Uexküll declara que “el despliegue de una *Umwelt* es una melodía, una melodía que se canta por sí misma”,¹⁷ Merleau-Ponty conecta tal concepción con la caracterización que Marcel Proust hace de la melodía como “idea platónica que no puede verse separadamente”, ya que “es imposible distinguir en ella el medio y el fin, la esencia y la existencia”.¹⁸ En las páginas del primer volumen de la *Recherche* a que nos referimos, y sobre el que más adelante tendremos ocasión de detenernos ampliamente, una peculiar *idea* del amor se ha encarnado, en efecto, para el protagonista, en el sonido de una melodía —la de la *petite phrase* de la Sonata de Vinteuil—, que resulta inseparable de su escucha.¹⁹

Sobre la base de la conexión entre las concepciones de Uexküll y de Proust, Merleau-Ponty llega a entrever en las distintas manifestaciones del comportamiento zoológico las variaciones en las que encuentra expresión “el tema de la melodía animal”²⁰ y, más en general, llega a interpretar la cuestión crucial de las relaciones entre las partes y el todo²¹ —trátese de los órganos respecto del organismo o de éste respecto de su territorio, de las relaciones entre los sexos o de aquellas de cada individuo con los demás y con la especie— en los términos de “un tema variable que el animal no trata de realizar a través de la copia de un modelo, sino que habita en sus particulares realizaciones”,²² más allá, precisamente, del causalismo y del finalismo;²³ es más, como bien decía Uexküll al hablar de “una melodía que se canta por sí misma”, más allá de la distinción misma entre actividad y pasividad, en la cual, viéndolo bien, incluso la oposición anterior está enraizada.

Rememorando la frase con la cual concluye el ensayo intitulado “El filósofo y su sombra” —auténtico manifiesto programático para la elaboración de la “nueva ontología”— podríamos decir entonces que en aquel tema Merleau-Ponty entrevé una teleología *sui generis*, “que se escribe y se piensa entre comi-

llas”,²⁴ Y que distintamente de la “propiamente dicha”, como precisa el *résumé* del primer curso sobre la Naturaleza, contribuye a definir a esta última” como productividad orientada y ciega”.²⁵ Tal carácter orientado —nos explican a su vez las notas del oyente referidas justamente a la formulación de Uexküll— debería entenderse” como algo similar a la orientación de nuestra conciencia onírica hacia ciertos polos que, por sí mismos, jamás se ven, pero que son, sin embargo, la ocasión directa de todos los elementos del sueño”.²⁶

En virtud de tales formulaciones, subraya más adelante Merleau-Ponty, “no se deberían ver, en las numerosísimas individualidades que la vida constituye, otros tantos absolutos separados, a cuyo respecto toda generalidad estaría constituida por seres de razón”, puesto que, explica, aquéllas permiten restituir un “valor ontológico a la noción de especie”.²⁷

Pero, ¿qué entiende Merleau-Ponty por “valor ontológico” de la noción de especie? Y ¿por qué le otorga una importancia tal que regresa a ella con insistencia?²⁸ ¿De qué manera, en suma, la restitución de un valor ontológico a la noción de especie puede contribuir a delinear la “nueva ontología” que Merleau-Ponty trata de elaborar?

Podemos buscar una respuesta a estas preguntas en las notas preparatorias de uno de los dos cursos truncados por su muerte: uno, recientemente documentado, cuyo título es “Tontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”.²⁹ En las notas de este curso, en efecto, se observa que las experiencias realizadas por el arte y por la literatura contemporáneas convergen a su vez con el delineamiento de una “nueva ontología”, de la que parecen permitir precisar mejor sus características. En particular, de estas notas emergen más nítidamente las líneas de desarrollo que Merleau-Ponty tenía intención de seguir en la reconsideración a partir de la nueva perspectiva ontológica de la relación entre sensible e inteligible, es decir, entre existencia y esencia; líneas que, por otro lado, repetimos, nuestro filósofo consideraba operantes —aun cuando filosóficamente no explicitadas— en la ontología contemporánea.

En el centro de tales líneas de desarrollo aparece, finalmente tematizada, una noción que precedentemente —aun en los textos merleau-pontyanos más tardíos— circulaba con insistencia pero sólo de forma implícita (solamente una única vez es formulada en *L’oeil et l’esprit*)³⁰ y que, en cambio, resulta *central* para la reconsideración de la relación entre lo sensible y lo inteligible.

Se trata de la noción designada con el término *voyance*, que literalmente indica la “videncia”, el “don de la doble vista”, y que —aun considerando sus fáciles implicaciones platónicas— preferimos continuar citando en lengua original. En la tentativa de comprender plenamente los alcances de tal noción, nos aproximaremos a ella retornando inicialmente, aunque en forma breve, el diseño total proyectado del curso en el que aparece mencionada.

Como ya hemos tenido ocasión de anticipar, este curso pretende, mediante una contrastación con la ontología cartesiana, dar formulación filosófica a la ontología contemporánea que para Merleau-Ponty ha encontrado hasta el momento su mejor expresión en el arte y la literatura.

Merleau-Ponty plantea, pues, como primera etapa de su recorrido, un reconocimiento del paisaje de la “ontología contemporánea”, que según él ha venido delinándose de forma espontánea e implícita precisamente en el arte y la literatura: “en la literatura especialmente”,³¹ subraya en un cierto momento, con una precisión que redimensiona el papel de única referencia que según algunos otorgó a la pintura en la última fase de su pensamiento.

El reconocimiento del campo artístico se concentra, de cualquier manera, en la pintura, volviendo a recorrer el itinerario ya trazado en *L'oeil et l'esprit*. El reconocimiento del campo literario proyecta, a su vez, afrontar la obra de Proust, así como las investigaciones de Valéry, de Claudel y de los exponentes de la “literatura reciente”³² identificados con Saint-John y Claude Simon.³³ Aunque no previsto en este programa, a los ojos de Merleau-Ponty otra referencia literaria llega a asumir sin embargo una posición teóricamente central en la definición del paisaje ontológico contemporáneo. Se trata de la *Lettre du voyant* de Arthur Rimbaud, obtenida mediante una afirmación de Max Ernst, en la que se asimila la actual tarea del pintor a la que precisamente el manifiesto rimbaudiano asigna al poeta. Hela aquí: “así como el rol del poeta, a partir de la célebre *Lettre du voyant*, consiste en escribir bajo la dictadura de aquello que se piensa, que se articula en él, así el rol del pintor consiste en delinear los contornos y proyectar aquello que se ve en él”.³⁴ A ambos corresponde, pues, llevar a la expresión —en términos que inevitablemente remiten a los utilizados por Uexküll hablando de “melodía que se canta por sí misma”— lo que con Merleau-Ponty podríamos llamar la “pasividad de nuestra actividad”,³⁵ esto es, la reflexividad del Ser mismo.

La *voyance* termina entonces por bautizar el “nuevo nudo entre el escritor y lo visible”³⁶ que Merleau-Ponty ve atado por la “búsqueda” definida por él como “moderna” (pero que debe ser entendida, decíamos, como contemporánea), la cual, según él, reencuentra con ello “el Renacimiento más allá de Descartes”.³⁷ Explica, en efecto que “los modernos reencuentran el Renacimiento mediante la idea mágica de la visibilidad: es la cosa que se hace ver (por fuera y por dentro), allá abajo y aquí”.³⁸ Considera, sin embargo, que “Leonardo privilegia la *voyance en contra* de la poesía”³⁹ a la que considera, al contrario que la pintura, “incapaz de la ‘simultaneidad’”.⁴⁰ Por el contrario — anota Merleau-Ponty— “los modernos hacen hasta de la poesía una *voyance*”,⁴¹ mostrándola “capaz de simultaneidad”: el difuso esfuerzo para llevar esta última a expresión le parece entonces como uno de los rasgos característicos de la ontología contemporánea.⁴²

Así, mientras Descartes reduce la visión a pensamiento, al que las imágenes estimularían igual que los signos y las palabras, Merleau-Ponty supone que el “develamiento de la ‘*voyance*’ en el arte moderno — *voyance* que no es [el] pensamiento cartesiano— tiene quizá [un] análogo en las artes de la palabra”⁴³ y por eso es que “quizá necesita, no ya reconducir [la] visión a [la] lectura de signos mediante [el] pensamiento, sino viceversa, reencontrar en la palabra una trascendencia del mismo tipo que en la visión”.⁴⁴ En el fondo es precisamente por esto por lo que considera que Rimbaud ofreció una contribución decisiva.

La *voyance* —que en la recíproca remisión de percepción e imaginario “nos vuelve presente lo que está ausente”⁴⁵— llega entonces a caracterizar al ver, recordando heideggerianamente cómo esto no es *vor-stellen*, es decir, no es un representar confrontante⁴⁶ y, por tanto, tampoco un sujetar.⁴⁷ Se tendría que decir más bien *secundar* —verbo que expresa la indistinción entre actividad y pasividad—, el mostrarse del universo sensible en cuyo interior nosotros mismos nos encontramos, y que resulta recorrido por un poder analógico⁴⁸ en virtud del cual los cuerpos y las cosas se llaman recíprocamente, amarran relaciones inéditas, inventan líneas de fuerza y de fuga: dibujan un “Logos del mundo estético”,⁴⁹ según una expresión husserliana frecuentemente retomada por Merleau-Ponty, justamente por la reconsideración de la relación entre sensible e inteligible que sugiere.

Justo en tanto ofrece esta caracterización del ver, la *voyance* contribuye entonces a nombrar la “mutación ontológica” que a propósito del concepto de “Naturaleza” Merleau-Ponty se esfuerza en promover, esa “mutación de las relaciones entre el hombre y el Ser”⁵⁰ que en *L’œil et l’esprit* confiesa advertir “cuando confronta globalmente el universo del pensamiento clásico con las investigaciones de la pintura moderna”.⁵¹ La misma mutación que una densa nota de trabajo de *L’visible et l’invisible* encuentra igualmente expresada en la “música atonal”, que se identifica efectivamente a la “pintura sin cosas identificables, sin la *piel* de las cosas, sino dando su *carne*”,⁵² aquella mutación que consiste por tanto en el darse *carнал* de las relaciones entre el hombre y el Ser, una mutación evidentemente no expresable, pues, en el lenguaje de la conciencia, de la representación, de la moderna confrontación entre sujeto y objeto. Y Merleau-Ponty juzga en efecto que la literatura contemporánea ha venido atando con lo visible ese “nuevo nudo” definible precisamente como *voyance*.

Así, luego de haber examinado la concepción del lenguaje sostenida por Descartes a propósito de la idea de una lengua universal,⁵³ y luego de haber ahí entrevisto “el equivalente de la teoría de la perspectiva”,⁵⁴ Merleau-Ponty pasa a considerar la contrastante concepción contemporánea del lenguaje, que según él lo caracteriza “no como instrumento en el que el pensamiento sería como el piloto de su propia nave —sino una especie de unión sustancial de pensamiento y lenguaje. Lenguaje no gobernado, dotado de una eficacia propia”.⁵⁵ De tal concepción la *Lettre du voyant* es asumida como un emblema, ya que la autonomía del lenguaje es impulsada hasta el hecho de proclamar precisamente el hacerse *voyance* de la poesía. Por ello Rimbaud es juzgado como “etapa destellante en un devenir de la literatura que comenzó antes y continúa después de él”.⁵⁶ “Quizá —prosigue Merleau-Ponty evocando aquella “mutación de las relaciones entre el hombre y el Ser” que *L’œil et l’esprit* ve testimoniada en la pintura—, cambio de la relación con el ser en el escritor a partir del romanticismo”;⁵⁷ cambio, se ha dicho, de la relación entre la visibilidad de uno y la palabra del otro, la cual, en vez de tener como objetivo designar significados,⁵⁸ se “mezcla” con las cosas y, como para Rimbaud, “el latón se despierta como trompa”, deviene emblema sensible de lo sensible mismo.⁵⁹

De ese cambio, Merleau-Ponty entrevé otra manifestación —en la cual muestra que incluso considera tener bosquejada una teoría no platónica de las ideas—⁶⁰ en las páginas del primer volumen de la *Recherche* al que no deja de retornar durante toda su reflexión, y al que vimos ya conectar la metáfora de la melodía de Uexküll. Son las páginas en las que Proust distingue justamente las “ideas musicales” —pero también las literarias, así como “los conceptos de la luz, del sonido, del relieve, del placer físico, los ricos dones que vuelven variado y adornado nuestro mundo interior” —de las “ideas de la inteligencia”, connotando las primeras ante todo como “veladas de tinieblas” y por ello precisamente “impenetrables para la inteligencia, mas no por ello menos perfectamente distintas las unas de las otras, desiguales entre ellas en valor y significado”.⁶¹

Las notas preparatorias aquí consideradas adquieren un ulterior motivo de interés, debido a que en ellas se examinan precisamente las páginas proustianas que en *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty estaba comentando en el momento en que fue interrumpido por la muerte,⁶² y vemos que en ellas se sugiere cuáles habrían sido los desarrollos de aquel comentario.

Ya en este último se definían como “sensibles” las ideas descritas por Proust,⁶³ en tanto que —como hemos visto que Merleau-Ponty menciona conectándolas a la metáfora de la melodía de Uexküll— tales ideas aparecen como inseparables de su presentación sensible. Y, por lo tanto, es así que se ofrecen a su vez a nuestra finitud sensible.

Por otra parte, en las notas de curso se procede a considerar los motivos por los que tales ideas son asimiladas por Proust en particular a la noción de luz. Como lo que se da con la luz —“luz visible”,⁶⁴ se precisa ahí—, o lo que se da con lo sensible, el encuentro con ellas es efectivamente —nos explican tales notas— “iniciación a un mundo, a una pequeña eternidad, a una dimensión ya inalienable. Universalidad mediante singularidad”.⁶⁵ No sólo eso, prosigue, sino que “aquí como allá, en la luz como en la idea musical, se tiene una idea que no es *aquello que* vemos, sino su trasfondo”.⁶⁶ Donde tal trascendencia, si nos impide poseer aquellas ideas —aprehenderlas conceptualmente, como inasible es la luz—, las obliga sin embargo a mostrarse —justo como la luz— en lo que por ellas se irradia, tal como le sucede a la idea del amor en la

petite phrase de la Sonata de Vinteuil que en un tiempo había sido” el himno nacional” del amor entre Swann y Odette.

Es pues a tal trascendencia que la finitud sensible se abre: a aquella “trascendencia del mismo tipo que la visión” que, como ya hemos escuchado a Merleau-Ponty, tiene la exigencia presente de “reencontrarla en la palabra” y entreverla, por tanto, en la poética rimbaudiana de la *voyance*. Precisamente a la trascendencia de la *voyance*: no “segunda vista” dirigida a lo inteligible, sino más bien visión que en lo visible ve lo invisible, que por lo tanto en el velo mismo de la música o de la palabra literaria, de la misma manera que en el de lo visible —nos enseña Proust—, nos hace captar lo invisible de la idea que la trasluce.

Aquí hallan explicación, entonces, los motivos por los cuales más arriba observábamos a Merleau-Ponty insistir en la importancia de restituir valor ontológico a la noción de especie. Más en general, la noción de *voyance* vale para esclarecer el sentido de la pregunta —a primera vista sorprendente— que aparece en una nota de trabajo de *Le visible et l’invisible* fechada en noviembre de 1959: “Generalidad de las cosas: ¿por qué hay muchos ejemplares de cada cosa?” A ella parece responder, por todo lo dicho hasta ahora, la frase que la precede inmediatamente: “Las cosas son unas Esencias al nivel de la Naturaleza”.⁶⁷

En otras palabras, la cosa en tanto generalidad es una idea sensible. Así también la especie.⁶⁸ Restituírle valor ontológico significa precisamente reconocerla como tal en vez de considerarla sólo un “ser de razón”. Claro, como quiera que sea, no idea en sentido platónico que —subrayaba Merleau-Ponty— se quedaría “fuera del tiempo”, y del espacio, supuesta por sus ejemplares como *originario*. Pero tampoco generalización empíricamente inductiva que respecto a ellos se daría inevitablemente *a posteriori*. Más bien, hemos visto, debe entenderse como una generalidad que, en cuanto “elemento trans-temporal y trans-espacial”,⁶⁹ se trasluce *a través* de sus propios ejemplares. Son ellos, en efecto, los que nos suministran *iniciación*, “es decir —explica *Le visible et l’invisible* siempre comentando estas páginas proustianas— no posición de un contenido, sino apertura a una dimensión que no podrá ya ser cerrada, instauración de un nivel en relación al cual cualquier otra experiencia habrá de referirse. La idea es este nivel, esta dimensión, y por lo tanto [...] lo invisible *de* este mundo [...] el Ser de este ente”.⁷⁰

La idea sensible es pues una “dimensión” que se abre simultáneamente en nuestro primer encuentro con sus ejemplares, ofreciéndonos una anticipación de conocimiento que “ya no podrá más ser cerrada”.

Por su parte, la temporalidad por la cual la idea sensible resulta ritmada⁷¹ —a la que el término “iniciación” también alude— es análoga a aquella que articula una melodía. Comentando la metáfora de Uexküll, Merleau-Ponty recuerda efectivamente que “en una melodía se da una influencia recíproca entre la primera y la última nota, y nosotros debemos decir que la primera nota es posible sólo a través de la última y viceversa”.⁷²

A los ojos de Merleau-Ponty, precisamente esta estructura temporal parece permitir a la noción de *Umwelt* elaborada por Uexküll sustraerse a los opuestos artificialismos causalista y finalista. Distintamente de ambos, no pretendiendo subsistir fuera del tiempo ni sometiéndose a la ley de la sucesión temporal, esta noción evita efectivamente separar lo sensible de lo inteligible, la existencia de la esencia, las variaciones del tema.⁷³ El tema (animal) no se da efectivamente si no es *junto* con las variaciones que, como tales, por un lado lo niegan, pero que —justamente negándolo— lo afirman indirectamente.

Filtrada a través de la descripción proustiana de la idea musical, la formulación de Uexküll parece caracterizar así al tema como eso ausente que sólo sus variaciones presentan indirectamente,⁷⁴ que le son, en consecuencia, inseparables y simultáneos, ya que son precisamente ellos los que lo constituyen, aun sin agotarlo: lo constituyen como su excedente.⁷⁵ La conexión entre las concepciones de Uexküll y Proust nos vuelve a conducir así a lo que Merleau-Ponty ya en su primera obra nos recuerda: “cada nota en la melodía [...] contribuye por su parte a expresar *algo que no está contenido en ninguna de ellas y que las liga interiormente*”.⁷⁶ En estos términos puede definirse la idea sensible misma en relación con sus ejemplares. La noción de *voyance*, que para Merleau-Ponty está ritmada justamente en la simultaneidad, permite efectivamente reconsiderar la relación entre sensible e inteligible en la visión de lo particular que, mientras se da como tal, *al mismo tiempo* —como “una nota que se vuelve tonalidad”—⁷⁷ se dimensiona como universal, como “elemento” que nos vuelve, entonces, *iniciados*. La *voyance* permite así identificar la génesis de la idea sensible —o, dicho de otra manera, la génesis sensible de la idea, que es génesis empírica de lo trascendental— en la visión de las individualidades *entre* las que se perfila la generalidad, que —como “algo que no está contenido en

ninguna de ellas y que las liga interiormente” —ahí irradia haciendo brillar una anticipación cognoscitiva.⁷⁸

La idea sensible no ha de concebirse, pues, como abstracto sustituto de lo percibido, como si fuera una huella, como tal aislable y por lo tanto aprehensible en sí misma. Ha de entenderse, más bien, como *ausencia*, por lo que resulta siempre ausente en toda tentativa de aprehensión⁷⁹ y sin embargo indirectamente presentada por sus ejemplares, los cuales remiten convergentemente a ella.

La *voyance* —que en el ente ve, en suma, delinearse en los términos hasta aquí descritos el Ser de aquél, y por tanto, no puede separar existencia y esencia— llega así a configurarse como *Wesensschau* operada no ya por un Sujeto modernamente *kosmotheorós*, sino por un pensamiento que se vuelve todo uno con ese ver sensible que más arriba nos parecía poder definir como un *secundar desde el interior*, el mostrarse de lo sensible mismo. Pensamiento que opera, pues, una *Wesensschau carnal*⁸⁰ justamente por esto, *sinestésica*.⁸¹

Tomando prestada la feliz expresión que da título a un libro de Paul Claudel al que también en las lecciones sobre la ontología Merleau-Ponty hace referencia,⁸² diríamos *Wesensschau* de un ojo que *escucha*: expresión que rechaza sinestésicamente toda separación analítica entre los campos sensoriales y en particular entre la presunta actividad del ver y la presunta pasividad del escuchar. Suministrar plena formulación filosófica a la mirada de ese ojo significaría quizá llevar finalmente a cabo el cumplimiento de la “nueva ontología” que Merleau-Ponty proyectaba.

Notas

1. Los resúmenes preparados por él mismo para éstos y para otros cursos que pudo terminar en el *Collège de France* encuentran principalmente recogidos en M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, tr. italiano y cuidado de M. Carbone en M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, Milano, Bompiani, 1995. Además, los cuadernos de apuntes —juzgados como particularmente atendibles— que anónimos oyentes tomaron durante los primeros dos ciclos de cursos dedicados al “concepto de Naturaleza”, fueron publicados junto con las notas del mismo filósofo en preparación del tercero: *cf.* M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes*.

Cours du Collège de France, établi et annoté par D. Séglaard, Paris, Éd. du Seuil, 1995, tr. italiano de M. Mazzocut-Mis y F. Sossi, al cuidado de M. Carbone, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-60*, Milano, Cortina 1996.

2. Las notas preparatorias para estos tres cursos están ahora publicadas en M. Merleau-Ponty, *Notes discours au Collège de France 1958-1959 et 1960-61*, préface de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Paris, Gallimard 1996. Hemos examinado y discutido las relativas a los dos cursos que quedaron inconclusos respectivamente en el tercer y quinto capítulos de nuestro *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Milano, Guerini e Associati 1996, al que permitimos remitir.

3. La publicación de las notas preparatorias de tal curso dedicadas a comentar el *Ursprung der Geometrie* de Husserl se encuentra en M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' suivies de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 1998, pp. 11-92.

4. Ello resulta, por otro lado, implícitamente confirmado justamente por el resumen de curso sobre la "Posibilidad de la filosofía", cuyo inicio anuncia: "se ha preferido posponer para el año próximo la continuación de los estudios iniciados sobre la ontología de la Naturaleza y dedicar las lecciones de este año a reflexiones generales sobre el sentido de tal tentativa y sobre la posibilidad de la filosofía hoy" (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, op. cit., p. 141, tr. italiano, p. 107). Cfr. también las correspondientes *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., pp. 37-38.

5. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 263, tr. italiano p. 295.

6. *Ibid.*, p. 265, tr. italiano pp. 297-298.

7. *Ibid.*, p. 117, tr. italiano p. 121.

8. *Idem.*

9. Al introducir aquellas lecciones, Merleau-Ponty anuncia, en efecto: "(el) objetivo de este curso (es el de) intentar formular filosóficamente nuestra ontología que permanece implícita en el aire, y (de) hacerlo por contraste con la ontología cartesiana (Descartes y sucesores)" (M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-59 et 1960-61*, op. cit., p. 166).

10. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 145, tr. italiano p. 156.

11. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 117, tr. italiano p. 91.

12. Merleau-Ponty sostiene, en efecto, que "Hay una relación circular entre el Ser y los seres. Es necesario retomar una vida común entre la esencia y la existencia" (M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 180, tr. italiano p. 198). Al respecto, cfr. también todo el capítulo titulado "Interrogation et intuition", de *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, pp. 142 y ss., tr. italiano de A. Bonomi, rev. por M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nueva edición italiana al cuidado de M. Carbone, Milano, Bompiani, 1993, pp. 125 y ss.

13. Es importante recordar que para Merleau-Ponty “el pensamiento darwiniano” representa “la filosofía artificialista [...] en el grado más alto”, en tanto se apoya simultáneamente en un “ultramecanicismo” y un “ultrafinalismo”. (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 136, tr. italiano p. 103).

14. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 226, tr. italiano p. 253.

15. Confrontando lo que Uexküll teoriza en *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, (Berlín, Springer, 1909) y en *Streiftügel durch die Umwelten von Tieren und Menschen-Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (Berlín, Springer, 1934), Merleau-Ponty observa: “Estas dos interpretaciones del Natursubjekt no son lo más interesante de la obra de Uexküll. La primera no hace más que retomar la solución kantiana, la segunda, las intuiciones de Schelling. [...] Hay sin embargo algo nuevo: la noción de *Umwelt*” (M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 232, tr. italiano, p. 259.).

Una introducción a las etapas más importantes de la reflexión filosófica de Uexküll es el prefacio de F. Mondella a la más reciente edición italiana del segundo texto arriba citado: J. von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, tr. italiano de P. Manfredi, Milano, il Saggiatore, 1967, pp. 9-77.

16. “Hay que aceptar, en el tejido mismo de los elementos físicos, un elemento trans-temporal y trans-espacial, del que no se puede dar cuenta presuponiendo una esencia fuera del tiempo” (M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 230, tr. italiano p. 257). Merleau-Ponty sintentiza poco más: “La noción de *Umwelt* no nos permite ya considerar al organismo en su relación con el mundo externo, como un efecto de este mundo externo, o como una causa. La *Umwelt* no se presenta delante del animal como un objetivo, no está presente como una idea” (*Ibid.*, p. 233, tr. italiano p. 261).

17. J. von Uexküll, citado por M. Merleau-Ponty, *Ibid.*, p. 228, tr. italiano p. 254. Merleau-Ponty citaba esta frase de Uexküll ya en *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1932, p. 172, tr. italiano de G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Milano, Bompiani, 1963, p. 258, extrayéndola del artículo de F. Buytendijk, *Les Différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux*, “Cahiers de philosophie de la nature”, IV, p. 131.

18. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 228, tr. italiano p. 255.

19. Se trata de las páginas en las que Proust describe a Swann, quien ha ya llegado a considerar “los temas musicales en el límite de verdaderas y auténticas ideas” (M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, col. “Folio”, 1988, p. 343, tr. italiano de N. Ginzburg, *La strada di Swann*, Torino, Einaudi, 1978, p. 369).

20. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 233, tr. italiano p. 260. Es evidente cómo en la expresión citada Merleau-Ponty conjuga precisamente la acepción musical y la acepción biológica del término “tema”.

21. Acerca de esta crucialidad —la que, con base en lo que diremos, calificaríamos de ontológica— Merleau-Ponty declara: “¿Cómo entender pues esta relación entre la totalidad y las partes, cuál estatuto es necesario dar a la totalidad? Es esta la cuestión

filosófica que proponen los experimentos de Coghill, cuestión que se halla en el centro de este curso sobre la idea de Naturaleza y quizá de toda filosofía” (*Ibid.*, p. 194, tr. italiano p. 214).

22. *Ibid.*, p. 233, tr. italiano p. 260-261.

23. Mondella subraya, por otra parte, cómo la obra de Uexküll debe colocarse sobre el trasfondo de una crisis de la biología que volvía problemático el significado de términos como “variación”, deteniéndolo en la alternativa entre causalismo y finalismo: “¿Eran las variaciones un proceso casual y pasivo, determinado por factores externos, o bien el resultado de una tendencia interna del organismo que se manifestaba en su adaptación al ambiente?” (F. Mondella, “Introducción” a J. von Uexküll, *Ambiente e comportamento, op. cit.*, p. 14).

24. He aquí la frase a la que nos referimos: “Lo irrelativo no es ya la naturaleza en sí, ni el sistema de las aprehensiones de la conciencia absoluta, ni siquiera el hombre: es aquella ‘teleología’ de la que habla Husserl —que se escribe y se piensa entre comillas—, juntura y articulación del Ser que se cumple a través del hombre” (M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre* [1959], ahora recogido en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 228, tr. italiano de G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 235). A propósito de la concepción expuesta por Uexküll, es importante señalar cómo también Deleuze y Guattari han subrayado a su vez que “no se trata de una concepción finalista, sino melódica” (G. Deleuze-F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, de Minuit, 1991, p. 176, tr. italiano de A. De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia?*, a cuidado de C. Arcuri, Turín, Einaudi, 1996, p. 192). *Cfr.* también G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, de Minuit, 1988, tr. italiano de V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Turín, Einaudi, 1990, p. 203, nota 33.

25. Transcribimos íntegramente el pasaje aquí referido: “Al final de la experiencia que ha hecho de esta ontología [*id.* e. la cartesiana], la filosofía europea se encuentra de frente a la Naturaleza como productividad orientada y ciega. No es un retorno a la teleología; la teleología propiamente dicha, como conformidad del evento a un concepto, comparte el destino del mecanicismo: son dos ideas artificialistas. La producción natural ha de ser comprendida de otro modo” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1852-1960, op. cit.*, p. 117, tr. italiano p. 91).

26. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, p. 233, tr. italiano (modificada) p. 261.

27. *Ibid.*, p. 247, tr. italiano p. 278. La consideración, desarrollada a propósito del “estudio de la apariencia animal de Portmann”, es referida a la inspiración que Merleau-Ponty ve subyacente a las investigaciones biológicas que él examina en las lecciones dedicadas al “estudio del comportamiento animal”.

28. Así, por ejemplo, registra que “London y Bauer ven en la mecánica cuántica una ‘teoría de las especies’ y ponen en duda la idea de que cada objeto tenga una existencia individual” (*Ibid.*, p. 128, tr. italiano p. 136).

29. Si, en efecto, las notas preparatorias del curso dedicado a “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel”, antes que en el citado volumen *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-61*, habían sido ya publicadas, al cuidado de C. Lefort, en la revista “Textures”, n. 8-9, 1974, pp. 83-129 y n. 10-11, 1975, pp. 145-173, la documentación relativa a este otro curso resultaba, en cambio, limitada a ocho páginas de apuntes propios publicadas exclusivamente en alemán, por A. Métreaux en el libro traducido e introducido por él, M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin-New York, de Gruyter, 1973, pp. 229-236.

30. Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit* [fechado 1960, 1961], Paris, Gallimard, 1964, p. 41, tr. italiano de A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989, p. 32.

31. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-59 y 1960-1961*, *op. cit.*, p. 391.

32. *Ibid.*, p. 191.

33. Cfr. *Ibid.*, p. 391. Un poco más adelante Merleau-Ponty sintetiza: “En suma: Proust: las esencias carnales; Valéry: la conciencia no está en la inmanencia, sino en la vida; Claudel: la simultaneidad, lo más real está debajo de nosotros. S. J. Perse: la poesía como despertar al Ser; C. Simon: el ámbito de la credulidad y el ámbito del ser sensible. [Hay] una inversión de las relaciones de lo visible y lo invisible, de carne y espíritu, descubrimiento de una significación como nervadura del Ser pleno, superación de la insularidad de los espíritus” (*Ibid.*, p. 392).

34. G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre I*, Paris, Juilliard, 1959, p. 34. La declaración de Max Ernst fue ya evocada en *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 261, tr. italiano p. 223 y citada en *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, pp. 30-31, tr. italiano pp. 25-26.

35. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 274, tr. italiano p. 235.

36. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-61*, *op. cit.*, p. 190.

37. *Ibid.*, p. 175.

38. *Ibid.*, p. 390.

39. *Ibid.*, p. 183.

40. *Ibid.*, p. 175.

41. *Ibid.*, p. 183.

42. En toda su impregnación ontológica ha de entenderse el significado de “simultaneidad” establecido por *L'oeil et l'esprit*: “seres diferentes, ‘externos’, extraños el uno para el otro están sin embargo absolutamente juntos” (M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 84, tr. italiano p. 58).

La expresión literaria de la simultaneidad es considerada por Merleau-Ponty en particular en la frase con la que concluye la *Recherche* (sobre lo cual, cfr. *Notes des cours au Collège de France 1958-59 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 197) además de, como indica por otro lado la cita aquí reproducida en la nota 33, en las páginas de Claudel (sobre lo

cual, *cf. ibíd.*, pp. 198 y ss.), así como también en las de Simon (sobre lo cual *cf. ibíd.*, pp. 204 y ss.).

43. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 182-183.

44. *Idem.*

45. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 41, tr. italiano p. 32.

46. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 170 y 173, así como *L'oeil et l'esprit*, donde se subraya que el “extraordinario empotramiento [*empiétement*]” entre visión y movimiento “impide concebir a la visión como una operación del pensamiento que erigiría delante del espíritu un cuadro o una representación del mundo” (M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 17, tr. italiano p. 18). Christine Buci-Glucksmann subraya que con la noción de *voyance* Merleau-Ponty contribuye a elaborar “un Ver que excede la vista, un visible franqueado por el solo cuadro óptico-representativo”. (*cf.* Buci-Glucksmann, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986, p. 70).

47. Traduzco aquí el término *as-soggettare*, como *sujetar*, sin jugar con las palabras como lo hace el autor en italiano, ya que *assoggettare* y *assecondare* no podrían ser traducidos como *asujetar* o *asecundar*, en virtud de que cambiaría la connotación original, además de que no existen tales palabras en castellano; sin embargo, debo aclarar que este *sujetar* se refiere a “ponerse un sujeto como sujeto” y no tanto al significado de “asir”. (N. del T.).

48. Significativamente en *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty define en efecto al universo sensible como “mundo onírico de la analogía” (M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 41, tr. italiano p. 32).

49. *Cfr.* E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, hora M. Nijhoff, *Den Haag*, 1974, p. 257 (tr. italiano de G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Bari, Laterza, 1966, p. 356). Es importante recordar que Rimbaud llega a su vez a teorizar justamente el hacerse vidente del poeta “mediante un largo, inmenso y razonado desorden de todos los sentidos” (A. Rimbaud, *Lettre du voyant [1871]*, en A. Rimbaud, *Ouvres-opere*, a cuidado de L. Margoni, Milano, Feltrinelli, 19713, p. 142), que Merleau-Ponty comenta así: “no se trata de no pensar más —el desorden de los sentidos es romper las barreras entre ellos para reencontrar su indivisión— y con ello un pensamiento no mío, sino de ellos” (M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 186, la cursiva es nuestra). Por los espacios de confrontación que puede abrir, es igualmente interesante recordar cómo Deleuze ve precisamente en aquella fórmula rimbaudiana el posible resumen de la Crítica del Juicio: la “formula de un Kant profundamente romántico” (G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, tr. italiano de A. Panaro, *Critica e Clinica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 50).

50. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 63, tr. italiano (modificada), p. 46.

51. *Idem.*

52. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 272, tr. italiano p. 232. El paralelismo entre la música y la pintura contemporánea es desarrollado por Merleau-Ponty en las *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, pp. 61-64.

53. *Cfr.* la carta escrita a Mersenne el 20 de noviembre de 1629, tr. italiano de E. Lojacono en R. Descartes, *Opere filosofiche*, a cuidado de E. Lojacono, Turín, U.T.E.T., 1994, vol 1, pp. 358-362.

54. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au CoLlège de France 1958-1959 et 1960-61*, *op. cit.*, p. 183. Tal equivalencia había sido ya afirmada en *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 44 nota 13, tr. italiano p. 66, nota 16: "el sistema de medios con los cuales ella [la pintura] nos hace ver es objeto de la ciencia. Entonces, ¿por qué no producir metódicamente unas perfectas imágenes del mundo, una pintura universal depurada del arte personal, así como la lengua universal nos liberaría de todas las relaciones confusas que permanecen en las lenguas existentes?"

55. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 186.

56. *Ibid.*, p. 187.

57. *Idem.*

58. *Cfr. Ibid.*, p. 189.

59. *Cfr. Ibid.*, p. 186 y, para la referencia a la *Lettre du voyant*, A. Rimbaud, *Ouvres-opere*, *op. cit.*, p. 140, tr. italiano 141.

60. A este propósito se pregunta, en efecto: "¿No se trata acaso de una concepción general de las ideas?" y un poco más adelante: "Se ha hablado de platonismo, pero estas ideas los son sin sol inteligible" (M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, respectivamente p. 193 y p. 194).

61. Para las páginas proustianas a las que aquí y más adelante nos referimos, *cfr.* M. Proust, *Du côté de chez Swann*, *op. cit.*, pp. 343-345, tr. italiano, pp. 369-371.

62. Sobre el comentario a tales páginas ofrecido por *Le visible et l'invisible* hemos tenido ocasión ya de detenemos en nuestro *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano, Guerini e Associati, 1990, 19952, pp. 177 y ss.

63. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 198, tr. italiano p.197.

64. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 194.

65. *Ibid.*, p. 196.

66. *Idem.*

67. M. Merleau-Ponty, *Le visibleet l'invisible*, *op. cit.*, p. 273, tr. italiano p. 234. Sobre tal pregunta — "fundamental para la ontología" — ha llamado la atención particularmente P. Gambazzi, "La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty", *Aut aut*, n. 262-263, julio-octubre 1994, p. 39.

68. En esta perspectiva parece por otra parte poderse leer la inspiración total que de manera cada vez más decidida orienta las teorías de Uexküll, el cual —recuerda Mondella— “en los últimos años de su actividad de estudioso trató cada vez más de expresar el conocimiento del plano armónico realizado en la unidad de sujeto animal y de mundo individual, como conocimiento de un ‘significado’. Es decir, de una relación no expresable mediante una liga de causa-efecto, sino de parte-todo. Tal relación de parte-todo no resulta, sin embargo, explicable para el autor mediante algún abstracto conocimiento de tipo conceptual, sino que resulta asible, como hemos visto, a través de una forma de conocimiento perceptivo” (F. Mondella, “Introducción” a Von Uexküll, *Ambiente e comportamiento*, *op. cit.*, p. 69, cursiva nuestra).

69. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 230, tr. italiano p. 257.

70. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, *op. cit.*, p. 198, tr. italiano p. 166.

71. Tal temporalidad resulta igualmente calificada como “perpetua impregnación, perpetuo parto, generalidad y generatividad” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, *op. cit.*, p. 155, tr. italiano, p. 134).

72. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 228, tr. italiano p. 255. Merleau-Ponty hace resonar aquí lo que Uexküll afirmaba, por ejemplo, en 1909: “En una melodía hay una recíproca influencia entre el primero y el último tono y nosotros podríamos por ello decir que el último tono es ciertamente posible sólo mediante el primero, pero de igual modo que el primero es posible sólo mediante el último. De la misma manera, se procede con la formación de estructura en los animales y en las plantas”. (J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, *op. cit.*, pp. 23-24).

73. “Así suceden las cosas en la construcción de un ser vivo. No hay en absoluto prioridad del efecto sobre la causa. Así como no puede decirse que la última nota sea el fin de la melodía y que la primera sea su efecto, no puede tampoco distinguirse el sentido como separado del sentido en el que la melodía se expresa” (M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 228, tr. italiano p. 255).

74. Con referencia a las teorías de E. S. Russell y de R. Ruyer, pero también a las de Uexküll, Merleau-Ponty sintetiza: “Se puede entonces hablar de una presencia del tema en estas realizaciones o decir que los eventos están agrupados alrededor de una cierta ausencia: así, en la percepción”, lo vertical y lo horizontal están dados dondequiera y no están presentes en ningún lugar. De igual modo, la totalidad está dondequiera y en ningún lugar” (*Ibid.*, pp. 239-240, tr. italiano pp. 268-269, las cursivas son nuestras). Por otra parte, ya hemos visto a Merleau-Ponty comparar la “orientación” que subyace al comportamiento animal según Uexküll con el de “nuestra conciencia onírica hacia ciertos polos que por sí mismos nunca son vistos, pero que, sin embargo, son ocasión directa de todos los elementos del sueño” (*Ibid.*, p. 233, tr. italiano [modificada] p. 261, la cursiva es nuestra).

75. Esta excedencia es indicada por Proust subrayando que Swann, en tanto que “había intentado esclarecer de qué manera [la pequeña frase] lo circuía, [...] se había

dado cuenta de que aquella impresión de dulzura retraída en sí misma y friolenta se debía al leve espacio entre las cinco notas que la componían y al llamado constante de dos de ellas; pero, en realidad, sabía que razonaba así no acerca de la frase misma, sino acerca de simples valores, sustituidos, por comodidad de su inteligencia a la misteriosa entidad por él identificada [...] la tarde en que había escuchado por vez primera la *Sonata* (M. Proust, *Du caté de chez Swann*, *op. cit.*, p. 343, tr. italiano, p. 369). Para el comentario de Merleau-Ponty a este pasaje, *cf.* *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 197, tr. italiano pp. 165-166, así como las *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, pp. 193-195: en ambos textos se describe la relación subsistente entre “ideas sensibles” e “ideas de la inteligencia”. Proust parece pues describir aquí una doble excedencia: de las “ideas sensibles” respecto a su presentación, pero también respecto a su conceptualización.

76. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 96, tr. italiano p. 152, la cursiva es nuestra.

77. P. Gambazzi, *La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p.28.

78. Para la caracterización de la relación entre sensible e inteligible que hemos tratado aquí de sintetizar, *cf.* en particular las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible* tituladas “Los ‘sentidos’ — La dimensionalidad — El Ser” y “Problema de lo negativo y del concepto. Gradiente”, respectivamente fechadas noviembre 1959 y febrero 1960, pp. 271-272 y pp. 290-291, tr. italiano, pp. 231-233 y pp. 249-250.

79. “Justamente porque tales son negatividad o ausencia circunscrita, nosotros no poseemos las ideas musicales o sensibles, sino que estamos poseídos por ellas” (*Ibid.*, pp. 198-199, tr. italiano p. 167).

80. A propósito recordamos la crítica al “mito” husserliano de una *Wesensschau* desencarnada —es decir, operada por un “puro espectador”— que Merleau-Ponty desarrolla en el ya recordado capítulo “Interrogation et intuition” de *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, en particular, p. 155, tr. italiano p. 135. En contrapartida, en una nota de trabajo del mismo texto escribe: “ver es esa especie de pensamiento que no necesita pensar para poseer el *Wesen*” (*Ibid.*, p. 301, tr. italiano p.259).

Si, entonces, Buci-Glucksmann ha podido escribir que “la *Voyance* —esa que nos vuelve presente lo que está ausente— define al mismo tiempo el *lugar del arte y el acceso al Ser*, el surgir simultáneo de una estética y de una ‘ontología’” (c. Buci-Glucksmann, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, *op. cit.*, p. 71), a la luz de lo observado hasta aquí podemos percatarnos cómo, junto con aquéllas, surge también una gnoseología, puesto que la *voyance* define también “una *Wesensschau del todo virtual* y al mismo tiempo *siempre ya trabajando* en la intuición (o en la visión, o más generalmente en la aprehensión) de talo cual fenómeno” (M. Richir, “Essences et ‘intuition’ des essences chez le dernier Merleau-Ponty”, en *Idem.*, *Phénomènes, temps et etres. Ontologie et phénoménologie*, Milano, Grenoble 1987, p. 79, tr. italiano de A. Pinotti, “Essenze e ‘intuizione’ delle

essenze nell'ultimo Merleau-Ponty", en M. Carbone-C. Fontana (coord.), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco L. 1993, pp. 55-56.

81. Respecto de la configuración sinestésica que Merleau-Ponty parece darnos de la *Wesensschau*, hay que recordar que él caracteriza a esta última "como auscultación o palpación en espesor" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 170, tr. italiano p. 146). Es necesario además precisar que, para él, pensar la unidad de los sentidos no significa suponer una originaria indiferenciación, sino constatar esa transponibilidad por la que "Cada 'sentido' es un 'mundo', *i.e.* absolutamente incomunicable para los demás sentidos, y sin embargo, construye un algo que, por su estructura, *desemboca* inmediatamente en el mundo de los otros sentidos y forma con ellos un solo Ser" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 271, tr. italiano p. 231). Tal concepción de la sinestesia halla su más adecuada clave de lectura en el lebnizianismo de Merleau-Ponty: Paolo Gambazzi habla, en efecto, de "una 'sin-estesia' no fisiológico-psicológica, sino monadológica y ontológica" (*cf.* P. Gambazzi, *Monadologie, specchi. Su lebnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, "Chiasmi", no. 1, 1998, p. 46, nota 25).

82. Se trata de *L'oeil écoute*, Paris, Gallimard 1946. Para las observaciones de Merleau-Ponty, *cf.* sus *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, pp. 198-201.

DISCUSIONES

MÁS ALLÁ DE LA ARROGANCIA

Alberto Cortez, Mario Teodoro Ramírez y Carlos Pereda

Presentación

El pasado cuatro de abril se llevó a cabo en el Auditorio de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana la presentación del libro de Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante* (México, Taurus, 1999), obra original e importante por varias razones. Reunimos aquí los textos escritos para esa ocasión. Los comentarios de Alberto Cortez Rodríguez y Mario Teodoro Ramírez, así como una breve nota de Carlos Pereda, en la que retoma el diálogo con Enrique Dussel, quien había publicado previamente una reseña del libro en cuestión en el Suplemento nacional *Hoja por hoja* del 4 de Marzo de 2000.

Alberto Cortez Rodríguez

En el prólogo de uno de sus primeros libros, Carlos Pereda hace las siguientes afirmaciones que llamaron siempre mi atención, y lo siguen haciendo, porque, por ponerlo en términos que le son característicos, primero, comprendí perfectamente lo que querían decir; segundo, eran claramente verdaderas; y tercero, me pareció totalmente pertinente llamar nuestra atención sobre un hecho cotidiano para los que tenemos ya tiempo en estos menesteres y que no obstante su gravedad lo aceptamos sin mayores quejas y con la mayor normalidad del mundo. Pereda nos dice: “Conversar teóricamente con quienes nos topamos cada mañana no se encuentra entre nuestros hábitos intelectuales. Desde jóvenes nos enseñan el arduo ejercicio de argumentar en ausencia. Nos equivocamos y de manera radical. Es cierto que cualquier pensador puede asumir como suya la historia entera del pensamiento sólo con repensarla. Es

cierto también que la tradición de pensamiento en lengua castellana ha sido pobre. Sin embargo, no será el desdén, y mucho menos ese desdén disfrazado que es la apología, lo que combata estas miserias. Además, si nosotros mismos no comenzamos por oírnos, ¿quiénes nos van a oír”.¹

El libro citado es uno donde nuestro autor no se dedica a tratar de comprender o a polemizar con las figuras consagradas del mundillo filosófico planetario, con los Quine o los Popper, los Foucault o los Gadamer, sino con figuras que nos son más cercanas, aquellas que hacen su trabajo entre nosotros y que por el sólo hecho de hacerlo en castellano y tenerlos a la mano, nos parece, por alguna rara inferencia o, en el peor de los casos, por una predisposición aparentemente quasi-genética, que no vale mucho la pena. ¿Qué podrían decirnos Villoro, Paz, Moulines, Juliana González o García Canclini que no estuviese dicho ya aunque sea de manera implícita en lo que han dicho aquéllos?

Nos parece que la presente puede ser una buena ocasión para intentar este tipo de conversación en la que no sólo participemos los que estamos acá arriba, sino todos los presentes, por lo que mi participación será intencionadamente breve para dar paso a lo que puede ser más fructífero y satisfactorio: el diálogo directo con nuestro invitado.

El libro más reciente de Carlos Pereda, que es el que ahora nos ocupa, conserva el estilo y sus preocupaciones más constantes: la de subrayar continuamente que la filosofía es una empresa eminentemente argumentativa y que el ejercicio del pensamiento filosófico nos descubre la necesidad de plantearse cuestiones recursivas sobre tal actividad; particularmente las que tienen que ver con la clarificación y discusión, argumentada por supuesto, de las peculiaridades, virtudes y vicios de la argumentación misma. A lo largo de sus trabajos anteriores está siempre presente la intención de señalarnos los diferentes peligros y tentaciones a las que podemos sucumbir en el ejercicio de nuestras capacidades argumentativas, racionales en suma, y que van desde ser presa de las palabras, cuando más que intentar clarificarlas y usarlas conscientemente con alguna finalidad determinada, nos volvemos sus víctimas, presos de sus vaguedades, sus usos tácticos y sus afanes sectarios; hasta esos extraordinarios mecanismos que son los vértigos argumentales hacia los que podemos deslizarnos casi sin sentir, pero que una vez instalados no tendremos por frutos de nuestro trabajo intelectual más que falsos dilemas, confusión, trampas, pan-

fletos pero no civiles. Algo que impresiona de la lectura de estos libros es que efectivamente nos hacen ver qué tan fácilmente caemos en tales pozos, sobre todo por la prueba irrefutable de que no es difícil que nosotros mismos nos reconozcamos instalados alegremente en alguno de estos vértigos. Como dice el mismo Pereda, quien no haya sido alguna vez víctima del afán de novedades (ese que nos hace leer en alemán la tesis del más reciente graduado de doctor en Munich antes que los *Diálogos* de Platón), del fervor sucursalero (ese que nos hace que no creamos en nada si antes no lo hemos leído en nuestro libro-manual-texto sagrado, al grado de que llegamos a sostener que no hay jirafas, aunque toda la gente lo crea, por el sólo hecho de que no aparecen citadas en *El Capital* o en *El Ser y el Tiempo*) o del entusiasmo nacionalista (ese que llega a creer que toda la tradición filosófica europea no tiene nada que decirnos por el sólo hecho de que los mexicanos no somos europeos y que tenemos que volver a nuestras raíces, forzar a que los olmecas o los purépecha tengan una filosofía, la única en la que podríamos encontrar respuestas a nuestras preguntas, o al menos, empezar a plantearlas de manera “auténtica”), que tire la primera piedra.

En este libro encontramos nuevas advertencias, nuevas llamadas de atención para no sucumbir ante algunas de las tentaciones de nuestro tiempo con las que nos topamos a cada paso:

1. La de dar un valor exagerado a la empresa académica o la de quitarle todo valor.

2. La de pretender hacer juicios y acciones al margen de toda consideración moral por considerarla innecesaria y hasta absurda; o la de pretender moralizar todo juicio, valor y acción, que nos llevaría a la posición extrema de que nada hay que sea bueno si antes no es moralmente bueno; o mejor, que nada es valioso si antes no hemos mostrado que es moralmente bueno.

3. La de suponer que podemos desentrañar finalmente el misterio de la identidad personal fijándonos casi hipnóticamente en solo un aspecto de los múltiples que conforman la vida de un individuo.

Una divisa que bien vale la pena tener siempre presente es la de evitar pensar en bloque, la de querer iluminarlo todo usando precisamente una divisa, una clave. Es por eso que resulta un poco necio querer hacer una lectura del libro de Pereda buscando alguna clave, alguna divisa o principio definido e

infalible que nos diga como salvarnos de caer en algunas de estas tentaciones, ser presa de algunos de los vértigos que suponen.

Al respecto, el autor nos proporciona no un principio o una clave, sino una recomendación: no pretendamos resolver nuestros problemas pensando en bloque, aplicando sin ton ni son alguna frase haragana que parece ser la llave de todos los misterios. En cada una de las cuestiones que nos plantean verdaderas perplejidades lo que tenemos que hacer es pensar en los distintos aspectos de la cuestión. Ahora bien, cómo llevamos a cabo tales actos de identificación y atribución es casi imposible de decir. En palabras de Berlín, “demasiados factores participan en el proceso; son demasiado evanescentes, sus vínculos son a menudo demasiados sutiles e invisibles; la idea de que podrían convertirse en objeto de una técnica y enseñarse a los demás de manera sistemática es claramente absurda, y sin embargo, forman parte de nuestras experiencias más corrientes. Entran en la gran mayoría de nuestros juicios, opiniones y predicciones de sentido común sobre las conductas de los demás, son aquello de lo que vivimos, nuestros métodos más profundamente arraigados, nuestros hábitos de pensamiento y sentimiento, que cambian y apenas nos damos cuenta que varían en los demás y podemos no notarlo conscientemente, aunque podamos reaccionar a ello de un modo semi-inconsciente. La investigación de tales presunciones precisa, sencillamente, de mucha mayor afinidad, interés e imaginación, así como de experiencia de vida, que las actividades abstractas y disciplinadas de los científicos naturales”.²

Es claro, me parece, que en filosofía el estilo usado por un pensador no es meramente casual ni puede modificarse a capricho sin pérdida o modificación de las intenciones y manera de comprender la filosofía del autor. También es claro que nuestras preferencias en textos y filósofos dependen no sólo de los problemas que trate, de su pertinencia o su relevancia para nuestros intereses, sino también, en buena medida, de su estilo, de su retórica. Hay quien gusta de las escrituras densas, como las de Deleuze o las de Heidegger, o las crípticas como las de Wittgenstein, o las encendidas y descalabrantes como la de Vasconcelos; las eruditas, cargadas de cuadros y de citas, como las de Dussel. Particularmente, siempre me atraieron las “anatómicas”, las que hacen disección cuidadosa de un objeto que tiene uno siempre enfrente, no de algo escondido, esotérico o medio incognoscible, sino de uno que nos es familiar, con el

que hemos tenido contactos frecuentes y que usamos en más de una ocasión durante el día; escrituras que hacen aparecer bajo una nueva luz lo que nos es tan conocido, o que nos presentan una faceta del mismo que no habíamos acertado a aclarar o que de plano nunca se nos había ocurrido sospechar. Disecciones que, además, no tienen que hacerse con algún instrumental importado con instrucciones en otro idioma, sino que basta con lo que tenemos en casa, medianamente bien equipada. Basta con el lenguaje que hablamos, con el que tratamos de resolver nuestros problemas, clarificar nuestras dudas, proponer alternativas y explicar nuestros asombros. Me gustaría, para terminar, citar un breve pasaje de la *Crítica de la razón arrogante* para ilustrar lo que he dicho hasta aquí: casi al final del segundo panfleto, y una vez que ha afirmado que la “vida buena” en sentido plenamente moral debe ser vista como solo un ingrediente más de una “buena vida”, de una a la que cabría calificarla de feliz, y que no coinciden necesariamente como pretende sostener el moralismo, encontramos el siguiente pasaje que encontré tan sabroso que no pude resistir la tentación de leer en voz alta para que lo oyera quienes estaban conmigo mientras lo repasaba en silencio: “No todo bien es un bien moral. Cantarle a Dios, pertenecer a un grupo, ampararse en firmes instituciones, comer mole poblano, dejarse envolver por la música de Debussy, resolver un difícil teorema, disponer de un trabajo seguro, acostarse con quien se desea, andar en bicicleta en un lento atardecer, consultar una nueva edición de Gracián, nadar, bailar rumba, investigar en física cuántica, conversar con viejos amigos y, de vez en cuando, emborracharse con cerveza... para muchas personas pueden resultar bienes en alguna medida indispensables para darle no sólo gozo sino incluso sentido a la vida”.³ Y yo añadiría, ver que se siguen escribiendo y publicando libros como de la *Crítica de la razón arrogante*.

Mario Teodoro Ramírez

El libro que vamos a comentar aquí, quizás a discutir en algún punto, es loable por varias razones. En primer lugar, porque se trata de un ejercicio auténtico del pensamiento crítico, en el sentido de que la capacidad crítica verdaderamente tal no consiste solamente en saber dirigirla a los demás, a

otros autores, o a otras formas de la actividad humana, sino también en saberla dirigir a sí mismo, a su propio ámbito de actividad y a los supuestos de su práctica. En este caso, Pereda se ocupa, con sinceridad y no sin cierto arrojo, de cuestionar sin concesiones algunos de los “vicios” más recurrentes de un uso inadecuado de la razón en el campo intelectual, en el campo de la filosofía, las ciencias sociales, la cultura y las discusiones políticas, particularmente en los medios latinoamericanos.

Lo contrario al ejercicio “autocrítico” de la razón que Pereda nos propone —probablemente el objetivo principal de su libro— es esa forma de dogmatismo disfrazada de actitud “crítica” de quien está presto a cuestionar a los demás dejándose a salvo a sí mismo, que sabe ser “muy severo con los otros y bastante concesivo consigo mismo”. Pereda llama a esto “arrogancia”, “razón arrogante”, y lo define como la búsqueda de la autoafirmación por medio de la negación del otro o de lo otro, esto es, por medio de la descalificación, el desconocimiento, el ninguneo, el desprecio, etc., de los que piensan distinto, de los que se ocupan de otras cuestiones o de los que simplemente no se han enterado todavía donde está la “verdad neta”. Lo que caracteriza a la arrogancia, se dice al inicio del libro, es, “simultáneamente, la desmesura en la autoafirmación y en el desprecio por lo que no cae bajo el ámbito de dicho afirmar”.¹ Esta actitud, reza antes el subtítulo del libro, “desfigura los mejores pensamientos y pervierte hasta las prácticas más generosas”. A diferencia de la actitud meramente dogmática y autoritaria, la arrogancia vive de la pura negación: “cualquier arrogante deja entender que su preeminencia se desprende de su capacidad de negar”.²

Otra de las razones que hacen loable a este libro es la originalidad y novedad de su estilo. Con una escritura fresca, dinámica, apasionada incluso, aunque modesta en sus pretensiones y cuidadosa con las implicaciones de lo que sostiene, Pereda renueva y airea la forma de expresión y comunicación del pensamiento filosófico. No con otro objetivo que el de reencontrar el sentido original de la filosofía (y de la razón humana) en cuanto acto de pensar que busca guardar equitativamente las exigencias de “verdad” y de “universalidad”, de “validez” y de “comunicabilidad”. Esto es, al fin, que no olvida de ocuparse “de lo que importa a todos” y de lo que “todos pueden entender”. Pereda busca así un “término medio” entre las dos arrogancias, entre las “dos

inculturas” —que él describe—: la arrogancia “académica” y la arrogancia “antiacadémica”. La primera conduce a un “analfabetismo disciplinario”, se detalla en el texto; son los “especialistas” que sólo hablan de “lo suyo”, que únicamente quieren saber “más de lo mismo”, bajo la regla de oro de toda arrogancia sectaria, que Pereda recuerda varias veces en su libro, de que “siempre es bueno más de lo mismo”, y poco o nada de lo otro.

Como vislumbrábamos hace un momento, con su libro y con el estilo que lo caracteriza, Pereda quiere hacer algo más que distanciarse de las arrogancias académica y anti-académica. Quiere abrir un espacio intermedio, establecer puentes; pues quizá el origen de los vicios mencionados sea el principio inamovible de la “división del trabajo”: unos hacen una cosa, otros hacen otra. El libro de Pereda nos muestra que se pueden hacer las dos, para empezar así a tumbar las justificaciones que quiere darse la “razón arrogante”. Que se puede hacer filosofía, ejercer la reflexión racional y crítica en la forma del “panfleto”; y a la vez, que se pueden escribir panfletos sin tener que mutilar el pensamiento. Pereda llama a los cuatro ensayos que integran su libro, “panfletos cívicos”, y Enrique Dussel llama a Pereda “un panfletario razonable”. Esto es, alguien que ejerce la razón, no en la comodidad de un cubículo de tres por tres, de espaldas al mundo, levantando las cejas sobre los vicios privados y encogiendo los hombros ante los horrores públicos, sino alguien que nos recuerda el valor vital que tiene la razón, no sólo para alcanzar la “vida buena” sino también para disfrutar la “buena vida”. Pues la desmesura de la arrogancia acaba con ambas, nos vuelve tan inmorales como desgraciados. De ahí que, en contra de la razón sectaria y arrogante, Pereda abogue por una máxima de moderación, de prudencia, que a la letra dice (y que todos deberíamos transcribir en un *postit*):

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.³

Máxima de razonabilidad, principio de “razón” en el sentido más amplio y universal del término, que los griegos, y particularmente Aristóteles, designaban con la palabra *frónesis*: no la razón discursiva, formal (el *logos*) ni la razón contemplativa, pura (el *nous*), sino la razón como la disposición humana para conducirse en la vida y convivir con los demás de la mejor manera, es decir,

como capacidad del “saber vivir” y del “bien vivir”. Exigimos “racionalidad” —coherencia, certeza, exactitud en nuestras creencias y conductas— quizás sea una exigencia desproporcionada y de alguna manera arrogante. Pedirnos “razonabilidad” —moderación, límite, respeto, disposición al diálogo— es un principio más plausible, más realista. Más cargado de incertidumbre quizás pero más coherente al fin con lo que es el caso y con aquello que se quiere comprender. Mejor a la postre; pues se puede esperar más cuando decimos que somos “seres razonables” (contingencias ligeras que quieren pensar) que cuando decimos que somos “seres racionales” (pesadas sustancias pensantes).

Una *razón práctica*, una razón entendida como *fronesis*, nos ayuda en primer lugar a defendernos de la que es quizá la forma de arrogancia moral más socialmente perniciosa: la del “moralista”. Pues a diferencia del “inmoral” —que tiene la desventaja de cargar con su “mala conciencia”—, el “moralista” sólo quiere construirse una “buena conciencia”, y le importa un bledo al fin si los ideales que profesa se realizan, quizás hasta añore secretamente que no se realicen, pues de esta manera se comprobaría fehacientemente que esos ideales en verdad eran puros y que este mundo de perdición efectivamente no tiene salvación. Contra la arrogancia moralista, Pereda aboga por un “modelo reflexivo” y concreto de la moralidad, por un ejercicio del “juicio”, de la *fronesis* decimos por nuestra cuenta, que no se queda solamente en el límite aristotélico de saber cuándo, cómo y cuánto aplicar un valor o una norma considerando las circunstancias variables de nuestro existir, sino, todavía más, e integrando la enseñanza crítica de la modernidad, para saber cuando es necesario, bueno incluso, no aplicar un punto de vista moral a alguna cuestión. Pereda nos propone una original solución al problema de las “controversias o los conflictos morales” irreductibles (sobre los que han llamado la atención autores como Isaiah Berlin y MacIntyre): cambiar de cancha, eso es, aplicar una técnica de “reformulación de problemas y debates”, para probar si en otros campos cabe al menos lograr un acuerdo mínimo sobre aquello que en el primer campo era tema de un desacuerdo total, y podamos de esta manera avanzar en lo posible hacia soluciones reales y hacia mejores formas de convivencia.

Poner cotos a la arrogancia moralista no significa de ninguna manera dar rienda suelta al inmoralismo, o dar paso ahora a la “arrogancia neutralista”, aséptica, ciega a los valores que nunca dejan de estar presentes en toda situa-

ción humana. Significa aceptar simplemente, y de buena gana, que hay una pluralidad de *bienes* (morales, políticos, jurídicos, intelectuales, religiosos, etc.), que todos valen de manera distinta, pero valen, y que jugar al “todo o nada” puede ser atractivo como experiencia personal (o como relato literario o para un *western*) pero desastroso como acción convivencial. Pues, al fin, lo que se pone en juego en esta recomendación es un principio de “responsabilidad”, que sigue siendo, sin duda, un principio ético fundamental.

El tercer panfleto cívico del libro, que trata sobre el problema de la identidad, personal tanto como colectiva, polemiza contra los buscadores y afirmadores de la “identidad” —sobre todo la colectiva— e invita también a un pensamiento meditado y equilibrado. A la pregunta ¿qué o quién soy yo? Hay que responder: “una totalidad heterogénea y una identidad en conflicto”, no un “ser de una pieza”, un bloque monolítico, de lo que se ufana cierto patriarcalismo tradicionalista, sino un “ser de muchas piezas”, un “tapete multicolor”. Pereda propone una teoría multirreferencial de la identidad en torno a cuatro componentes básicos: la identidad corporal, la identidad biográfica, la identidad social y la identidad formal (la que me permite decir que soy un *ser humano*). Sostiene que es una forma de arrogancia pretender reducir estos componentes a uno solo, minimizando y negando los demás. Aunque no deja de recordar las críticas que se han hecho en los últimos tiempos a la “identidad formal” y a las diversas formas de universalismo abstracto, intelectualista ya veces etnocéntrico, Pereda está interesado particularmente en criticar la “arrogancia comunitarista” y su “tenebrosa retórica”, esa que pretendería disolver la identidad personal mediante la mecánica y autoritaria subsunción de la “individualidad” en el ser anónimo e incuestionable de la “comunidad”. Aunque no se puede estar en desacuerdo con la intención y el propósito de una teoría multirreferencial de la identidad, me gustaría, si se me permite, hacer algunas observaciones críticas a este planteamiento. Me parece que juzga un poco masivamente ciertas corrientes de pensamiento, como el feminismo de la diferencia y algunas posiciones comunitaristas, que al menos desde mi punto de vista han resultado muy sugerentes. La formulación de la multirreferencialidad de la identidad en términos de una dualidad entre identidades materiales (las tres primeras) e identidad formal, es decir, en términos de la vieja dicotomía “materia-forma” me parece que hace resonar diversas presuposiciones,

cuestionables desde varios puntos de vista, sobre los que no puedo abundar ahora. Para ir al grano, me atrevería a reformular el planteamiento de Pereda, y de paso a formular una propuesta sobre el problema teórico de la identidad y de la realidad humana en general, en términos de la dualidad (igualmente antigua) entre lo *universal* y lo *particular*. Más que distintos por sus componentes se trataría de dos dimensiones distintas por su sentido. La identidad universal (o formal) del sujeto humano incluiría los mismos componentes de la identidad material, pero no particularizados o especificadas —talo cual cuerpo o biografía, o tal o cual comunidad (mexicana, zapoteca, uruguaya)— sino universalizados, formalizados también como condiciones constitutivas o trascendentales (para usar una palabra peligrosa) de la identidad humana; esto es, no como condiciones contingentes, como parece dar a entender la dicotomía formal-material. Así, poseer una corporalidad generizada (ser humano varón o humana mujer), tener forma narrativa la experiencia humana, y pertenecer a una comunidad cualquiera, son rasgos universales del ser humano que el componente formal de la identidad debe contemplar. Constituirse como un yo ante un tú, ante otros en general, es un proceso irreductible de la identidad personal, cualquiera que sea la comunidad particular en la que se viva e incluso en la que se pueda desear vivir o llegar a vivir: comunidades pequeñas o grandes, conservadoras o liberales, existentes o proyectadas. Nada es definitivo sobre cuál es o cómo debe ser la comunidad en la que la identidad se construye, aunque no hay en definitiva identidad personal sin el reconocimiento de los otros, sin la necesidad de los otros, sin algún lazo comunitario. Pues al fin, ¿cómo podemos cuestionar las comunidades existentes, sus arrogancias, sus deficiencias, si no tenemos algo así como un principio formal de la comunidad, un ideal de comunidad que no es otro que el ideal de comunidad “justa”? ¿O dejaríamos todo el criterio a la identidad personal del individuo?

Dussel pregunta al final de su reseña de este libro por los principios o criterios del “justo medio” propuesto por Pereda.⁴ Para Aristóteles ese principio orientador era la justicia. Si la *fronesis* era la virtud intelectual por excelencia, la justicia (justicia distributiva) era a su vez la virtud ética (comunitaria) por excelencia, y no podían ir una sin la otra; ambas se presuponen entre sí, como ha precisado MacIntyre.⁵ El principio de la justicia no queda sólo a nivel de una norma abstracta, general, según el “modelo criterial” cuestionado por

Pereda. Requiere del modelo reflexivo, de la *fronesis*, para ser aplicado. Pero a su vez, la única manera de evitar que la *fronesis* se pervierta en razón estratégica o en una especie de “negociación condescendiente” (y que los moralistas vuelvan por las suyas), es que ella se forme a la par con la virtud de la justicia, que en cuanto virtud ética, según Aristóteles, no se “enseña” sino que se “aprende con el ejercicio en la vida en comunidad”, en “la vida entre los hombres”, que era lo que definía para el Estagirita al humano en tanto que humano. Capacidad del juicio y sentido de la justicia van juntos. Por eso uno de los sentidos de “ser razonable” es “ser justo”: dar a cada cual o a cada situación lo que le corresponde.

Carlos Pereda

Se conoce la repetida queja —que no ha servido de nada para solucionar el problema que la provoca— acerca de nuestra falta de comunidad de trabajo intelectual: de la escasa o nula recepción que en América Latina y, en general, en castellano tiene lo que se escribe teóricamente. No nos leemos. Y, si quienes se encuentran más cerca no se leen y discuten entre sí, ¿quiénes los van a leer y discutir? Por supuesto, los vicios coloniales que provocan esa forma de la razón arrogante resultan fáciles de detectar: fervor sucursalero, afán de novedades. ¿Qué hacer para combatir tales vicios sin sucumbir, a su vez, al vicio del entusiasmo nacionalista?

Sin embargo, ciertas tardes felices todavía nos asombran. Sí, es verdad que —aunque no con tanta frecuencia como desearíamos— la vida o, con más especificidad, quienes nos rodean a veces también asombran. En esta ocasión me refiero al asombro teórico que me ha dado un pensador como Enrique Dussel —con un estilo de hacer filosofía que se ha juzgado como ásperamente opuesto al mío— por el hecho de discutir mi *Crítica de la razón arrogante*.¹ Comienzo por detenerme en su gesto. Luego, pasaré a las dudas sustantivas que contiene su comentario.

El gesto o, si se prefiere, la lección formal de Dussel es doble. Por un lado, nos está diciendo que debemos resistir la máxima sectaria:

Siempre es bueno más de lo mismo

y malo lo otro. Importa tener en cuenta que la filosofía contemporánea ha sido fiel a esa máxima: para muchos de sus practicantes, usar lenguajes diferentes equivale a tener que formar parte de programas de investigación “incomensurables” entre sí. Sólo se puede trabajar —eso se aduce— en el interior de una escuela o tradición —la francesa, la anglosajona, la alemana...— y, so pena de sucumbir al vértigo de la complejidad y al caos, lo mejor es permanecer sordos a lo que hacen quienes no participan de mi secta. Es un ejemplo menor, pero no por ello menos característico, del uso teórico de la razón arrogante.

Por otro lado, Dussel en su nota publicada el 4 de marzo en el excelente suplemento de libros de *Reforma*² evita la tentación más torpe: reducir su comentario a responder un ataque que hago en la página 83 a ciertas afirmaciones suyas. Con generosidad presenta las ideas principales de mi libro señalando que ya habrá tiempo de elaborar las diferencias.

Con mi objeción, más que discutir en detalle a Dussel, tomé uno de sus pensamientos como ilustración de lo que estaba combatiendo. Quería razonar las profundas equivocaciones —casi diría, las gravísimas enfermedades intelectuales— en que nos enreda el Mito de la Certeza, por ejemplo, cuando se reflexiona “en bloques de pensamiento”, y no se sopesa, no se matiza, no nos detenemos con minucia en los varios y, a veces, divergentes aspectos de una cuestión: no ejercemos, pues, el “pensamiento aspectal”. Así, suele considerarse que una perspectiva válida para algunos bienes, digamos, para ciertos bienes políticos, tiene que resultar válida para todos los bienes: morales, legales, científicos, técnicos, artísticos, sexuales... Ese vértigo simplificador tienta con demasiada frecuencia al pensamiento; especialmente es común en el pensamiento político de América Latina. (El —casi siempre lamentable— despliegue periodístico en torno a la reciente huelga en la UNAM resulta un pequeñísimo botón de muestra de ese vértigo simplificador: de este buscar a toda costa reflexionar en “bloques de pensamiento” y ay, si se intenta distinguir entre los varios aspectos del asunto, ay, si uno busca pensar por sí mismo, sin ubicarse en la posición que le indicaron o que uno mismo se autoindicó en el sistema de jerarquías y prestigios de la derecha, de la izquierda, del centro.)

En cuanto a mi crítica concreta a Dussel —que él, reitero, con elegancia pasa por alto—, entre muchas otras razones, se me podría, al menos, responder que: a) No es verdad que haya inconsistencia entre una teoría de la liberación latinoamericana y las afirmaciones citadas sobre “moral sexual” (repudios al aborto, a la homosexualidad...). Por el contrario, ambos tipos de afirmaciones son consistentes y defendibles.

b) No es verdad que haya inconsistencia entre esas afirmaciones puesto que se trata de afirmaciones independientes; sin embargo, se agregará —como yo creo— que esas afirmaciones sobre la “moral sexual” son falsas. Objeción: después de todo, eso fue escrito por Dussel en la *Filosofía ética latinoamericana* de 1977. ¿Por qué no discutir mejor la *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión* de 1998?³ ¿Acaso pienso, bárbaramente, que en veinte años nadie es capaz de desarrollar ningún proceso de aprendizaje? La última pregunta me trae a la mente una larga canción de Joaquín Sabina. No resisto copiar algunas líneas:

Veinte años de príncipes azules
que se marchaban antes de llegar,
veinte tangos de Manzi en los baúles...

Veinte años de mitos mal curados
dibujando dieguitos y mafaldas...

No se equivoca Sabina. Recuérdese la cansada multitud de los que no aprendieron y sus relatos con el encabezado “cuando el que te dije salía al balcón, entonces...” (por supuesto, esa frase en la Argentina hace referencia a ese “mito mal curado”, mucho más peligroso que los “dieguitos y mafaldas”: Perón). No obstante, hay que generalizar la acusación de Sabina. No sólo los argentinos han vivido en medio de “mitos mal curados”. En los comienzos del siglo XXI casi todas las mujeres y casi todos los hombres de este devastado planeta nos seguimos alimentando de esos venenos del siglo XX: Memoria no ha sido una de nuestras amigas fieles. Porque, ¿en qué oscura biblioteca se encuentra la cuidadosa reflexión en torno a los “mitos mal curados” de Hitler, de Stalin, de sus respectivos campos de concentración, de sus “ideologías” y de sus millones de asesinados? ¿Quién ha hecho el balance de nuestros entusiasmos con las

“patrias socialistas”? ¿En qué rincón de la próspera España se recuerdan las cárceles de Franco, sus miles y miles de exiliados y los fusilamientos *ad nauseam*? O, ¿en qué Academia norteamericana se reflexiona sobre aquel dormir a los de abajo” con cuentos de hadas”, por ejemplo, con el cuento de hadas de la rápida convergencia entre los países ricos y los países pobres, mientras se apoyaban los golpes militares y sus cárceles de exterminio, entre otras partes, en América Latina? ¿Existen todavía los sociólogos funcionalistas y “su” progreso, ese progreso que tarde o temprano colmaría incluso a los niños de la calle...? No, en lugar de ello, la mayor parte de la humanidad apenas sobrevive en medio de los basurales, cuando no huye de un lado para otro, de este o aquel patriarcal y sus filantrópicos crímenes... A un gran amigo, antiguo afiliado al Partido Comunista uruguayo —un hombre brillante— le pregunté hace poco: ¿cuándo escribirás tus pros y contras de haber pertenecido al Partido? ¿Cuándo historiarás lo que hicieron y razonarás tu decisión de no creer más en las sagradas Leyes de la Historia ni en las “contradicciones” que, como computadoras enloquecidas, “producen” la vida social? ¿Cuándo explicarás, por fin, el sorpresivo derrumbe de aquella” ciencia”, al menos, en tu mente?... Su hosca respuesta: “Perdería la cara si lo hiciera. Además, vos lo sabés bien: algunas verdades sirven al enemigo?” Mi réplica: “¿a quiénes han servido y siguen sirviendo tus mentiras?”. Como en el caso de los versos de Sabina, creo que mi pregunta es también general: podemos formularla en todas direcciones. Además, esas mentiras —insisto— varían con monotonía un tema conocido: el Mito de la Certeza y su buscado efecto, pensar en “bloques de pensamiento”. (Quien dude en México de la afirmación de que todavía vivimos enredados en las telarañas del Mito de la Certeza que consulte, entre tantos ejemplos, a algún ruidoso editorialista de cualquier periódico.)

Pero estoy divagando. Volviendo a Dussel, tendría él mucha razón si a mi crítica, simplemente contestase: en veinte años algo he aprendido. Sin embargo, afirmé que la nota de Dussel, además de un bienvenido gesto, contenía varias invitaciones a dialogar. Vayamos a ellas, que es lo que más importa. (El pensamiento se fortalece en el mestizaje y se vuelve vertiginoso y muere en el monólogo. Sobre todo en el monólogo colectivo: en la secta.) Dussel pregunta:

¿Cuál es el criterio del “justo medio”, del no repetir “lo mismo”, ni sobrepasar “el límite”?

Respuesta rápida: no hay en la práctica tal cosa como “*el* justó medio”, ni por lo demás, “*el criterio*” para evaluar situaciones y decidirse, como no hay en la teoría “el Método”, “el Marco Teórico”, científico o no científico. No obstante, esas carencias no implican que haya que resignarse con vivir a la deriva: que no tengamos que trabajosamente aprender diversos criterios o varios tipos de métodos o técnicas que, en las diversas prácticas y teorías, con ciertos propósitos, usaremos de acuerdo a nuestra capacidad de juicio. En cuanto a expresiones como “*el* justo medio”, “*el criterio*”, “*el Método*”... reconozcámoslas como lo que son: dispositivos del Mito de la Certeza.

Atendamos con más detenimiento la siguiente observación de Dussel:

pienso que la “razón virtuosa” no puede sólo aspirar a que el sujeto de una tal razón “quiera ser alguien” —sería un contenido formal vacío: ¿ser qué, para qué, por qué?—; pienso que la razón crítica debe antes aun (...) “descubrir su responsabilidad por el otro”, y desde esa responsabilidad y ese reconocimiento se rompe el “justo medio” y se avanza hacia el futuro como “justicia”.

En un estilo diferente (y en la *Crítica de la razón arrogante* incomparablemente más ligero y esquemático) *algunas* de mis propuestas o sugerencias de propuestas, creo, no se oponen ni se encuentran tan lejanas de estas observaciones tuyas. En su *Ética de la liberación*,⁴ después de repasar de manera muy erudita varias formulaciones sobre los principios de la ética antigua, moderna y contemporánea —de Aristóteles a Marx, de Santo Tomás a Charles Taylor, de Kant a Habermas...—, Dussel propone como principio mayor de toda ética:

el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.⁵

Arriesgaré una fórmula para este principio básico o central:

Sé capaz de vivir la vida humana y de promoverla en todas sus dimensiones.

Quizá esa fórmula también podría expresarse de la siguiente manera:

Sé capaz de ser alguien y de reconocer a cualquier ser humano como alguien.

Dussel rescata este principio en autores como el último Foucault cuando señala: “Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días...; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible”.⁶

¿A qué nos obliga el principio de la vida humana? Dussel observa:

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida *humana*). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético.⁷

Ser capaz de ser alguien y no nadie, de vivir la vida humana y de promoverla en sus muchas dimensiones significa, entonces, aceptando los límites de esta vida (por ejemplo, sus límites biológicos), trabajar para dar satisfacción —o, como se dice: para “hacer florecer”— tanto a la triple identidad material que nos constituye, el cuerpo, la conciencia, la comunidad, como a nuestra identidad formal, el hecho de que cada ser humano pueda también adoptar el punto de vista de la tercera persona. Productos de ese punto de vista son los “principios formales”, entre otros, el principio formal de la justicia (sobre ello Dussel discute largamente en el capítulo 2 de la primera parte, “La moralidad formal. La validez intersubjetiva”).

Tal vez se ataque: ¿por qué no establecer alguna jerarquía entre estos varios “aspectos” de ese *ser alguien*: entre las necesidades del cuerpo, de la conciencia, de la comunidad y del punto de vista de la tercera persona? Sospecho que la mejor manera de justificar teóricamente el “principio de la vida humana” — ¿otra formulación para el “principio de humanidad” del viejo Kant?— es no proponer una jerarquía precisa, fija y general: ningún aspecto es el “fundamento último y excluyente” que respalda a los otros aspectos. Una vez más: evitemos pensar en “bloques de pensamiento”. De este modo, regreso a otra dimensión de una polémica ya antes aludida: porque combatir el “fundamentalismo en el conocimiento” implica atacar los efectos teóricos del Mito de la Certeza, ya sea la Certeza del fundamentalismo —o

fundacionismo— material (racionalista, empirista, trascendental), ya sea la Certeza del fundamentalismo —o fundacionismo— formal (las varias versiones del coherentismo, incluyendo los coherentismos de la conversación: de varias hermenéuticas al algunos posmodernismos). Así, Dussel y yo coincidimos en que no hay otra terapia para curarse teóricamente del Mito de la Certeza, fuera del “multifundamentalismo” —o “multifundacionismo”.⁸

El principio de la vida humana lleva a Dussel a concluir su libro en el capítulo 6 con otro principio: el Principio-Liberación, o principio de la vida humana pensado y vivido desde las víctimas. El Principio-Liberación señala:

el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general.⁹

Tal vez ese principio admita la siguiente formulación:

Sé capaz de indignarte, de resistir y de reparar el sufrimiento de cualquier víctima y de intentar promover cualquier bien.

Enfatizo: por supuesto, no disponemos de ningún criterio preciso, fijo y general, de ningún Método para aplicar estos principios; sólo de nuestra capacidad de juicio. Por otra parte, según Dussel, este principio, que apunta al bien supremo, a un “sistema sin víctimas”, es una idea regulativa:

sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo —el “comunismo” de Marx como “Reino de la Libertad” era igualmente una idea regulativa y no una “etapa histórica”.¹⁰

Con esta propuesta, Dussel se aleja de la interpretación “científica”, o de ciencia-ficción, del marxismo —esa irrupción del Mito de la Certeza en el interior de sus tradiciones morales—, acercándose a la “dialéctica negativa” de Adorno y, entre nosotros, a Javier Muguerza y su tomar como punto de partida el disenso y no el consenso, o a Luis Villoro que defiende que hay que pensar, ante todo, un “principio de la injusticia” y, no tanto, un “principio de la justicia”. Pues:

si el “bien” es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente. Lo que se “instalan” en el Poder del “bien” ya son malos, y el bien vigente ya se ha tornado lo no bueno.¹¹

Precisamente, la creencia en la posibilidad de “instalarse en el Poder del bien” es uno de los mitos peor curados del siglo XX: la consecuencia práctica quizá más atroz del Mito de la Certeza. A partir de esos desvaríos se cree disponer de imposibles como “la única ideología política correcta” —el marxismo, el neoliberalismo, el nacionalismo vazco o boliviano o lo que sea— y, también, “el único Partido político correcto” —y sus máximas sectarias que tarde o temprano conducen al crimen: “dentro del Partido, todo, fuera del Partido, nada”.

Regreso una vez más a la razón arrogante. Estas “instalaciones en el Poder del bien”, esas consecuencias prácticas del Mito de la Certeza, conforman —y de manera nítida— el efecto político más peligroso de la razón arrogante y sus vértigos argumentales: autoafirmarse colectivamente mediante el desprecio de todo lo que no cae bajo esa autoafirmación colectiva. Este desprecio incluye la incapacidad de siquiera imaginar que la otra o el otro que nos resisten podrían ser alguien: que son capaces de tener algunas razones para pensar y actuar como lo hacen. De ahí que vuelva a insistir:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

Notas de Alberto Cortez Rodríguez

1. Carlos Pereda, *Debates*, México, F.C.E., 1987, pp. 7-8
2. Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 51-52.
3. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p. 82.

Notas de Mario Teodoro Ramírez

1. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p. 11.
2. *Op. cit.*, p. 12.
3. *Ibíd.*, p. 17.
4. Enrique Dussel, “Un panfletario razonable”, Suplemento *Hoja por hoja*, 4 de Marzo de 2000.
5. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y textos*, tr. Alejo J. G. Sison, Barcelona, Eiuusa, 1994.

Notas de Carlos Pereda

1. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.
2. Enrique Dussel, “Un panfletario razonable”, Suplemento *Hoja por hoja*, 4 de Marzo de 2000.
3. Enrique Dussel, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
4. *Op. cit.*
5. *Ibíd.*, p. 91.
6. *Ibíd.*, p. 496.
7. *Ibíd.*, p. 129.
8. *Ibíd.*, p. 165.
9. *Ibíd.*, p. 558.
10. *Ibíd.*, p. 565.
11. *Idem.*

Reseñas

Amalia González, La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón, Madrid, Ediciones clásicas, 1999, pp. 237.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Si partimos de definir al feminismo como una corriente social de lucha contra toda forma de discriminación por sexo, y con ello identificamos la pretensión crítica que está a la base de toda la teoría feminista, podremos reconocer, como afirma Celia Amorós, que así como los esquimales cuentan con 17 términos diferentes para referirse a la nieve, debido a que ésta constituye su medio habitual de vida, las feministas tenemos que vérnoslas con una multiplicidad de matices y de rasgos de machismo que, pasando imperceptibles para otras y otros, a nosotras nos resultan motivos obligados de estudio.

Ciertamente, saber reconocer las sutiles diferencias entre misoginia, patriarcado, sexismo y todas las formas de dominio sexual, resulta útil para precisar y cuestionar la visión masculina del mundo que ha sesgado el proyecto de universalidad del saber. En este caso resulta admirable la escrupulosidad con la que Amalia ha realizado esta tarea.

El espíritu de indagación filosófica que mueve e inspira la intención de descubrir las claves patriarcales en La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón, queda de manifiesto cuando Amalia cuestiona el elemento sexista que suele estar presente en la actividad conceptual, y que en el caso de la filosofía estudiada, la platónica, había llevado a muchos y muchas de sus estudiosas a considerarlo como un caso excepcional de ruptura con el concierto general de voces discriminatorias que se conocen en la filosofía occidental. (Es curioso pero mucha gente, filósofo o no, conoce la famosa frase de Schopenhauer acerca de los cabellos largos y las ideas cortas, aunque nadie, ni siquiera los historiadores de la filosofía más avezados, conocen de aportaciones de mujeres a la filosofía).

A través de una disección minuciosa de las articulaciones y enlaces patriarcales de la filosofía platónica, la autora nos va mostrando y adentrando en el conocimiento de un fenómeno complejo que, a pesar de los matices señalados en torno al fenómeno general del dominio sexual, termina por consolidar una finalidad común (aunque seguramente lateral) a toda la filosofía

occidental: el mantenimiento, por vía del concepto y la racionalidad, del predominio masculino.

El brillante trabajo publicado por Ediciones Clásicas aparece en nuestros días como parte de lo que podríamos llamar: la tradición crítica de las filósofas feministas españolas, iniciada con el notable libro de Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*.¹ A este libro, en el que por primera vez se cuestionan los vínculos insuficientemente atendidos entre las formas de organización política y cultural y los productos teóricos, que se pretendían autofundantes y autonomizados de la realidad social, han venido añadiéndose otros que hoy constituyen una larga lista, a la que se pueden añadir autoras del resto de Europa y Norteamérica.

Amalia compara en este libro diversas interpretaciones feministas que existen en torno a ciertos rasgos del pensamiento platónico. La base del estudio se dirige al análisis de la *República* y *Las leyes*, libros en los que Platón expresa ideas aparentemente encontradas en torno a las funciones públicas de las mujeres: en los que atiende además a la distinción platónica entre la sociedad ideal y la sociedad de su tiempo, que son interpretadas por la autora a partir de la hipótesis hermenéutica de que existe un subtexto de género en la filosofía, que ella se propone destejer a través de la formulación de una pregunta: si “¿la dicotomía sexual queda olvidada en el momento de la elaboración filosófica o, por el contrario, opera de algún modo?”.²

Aborda una comparación entre la *República* y el Banquete, e introduce algunos elementos de las comedias de Aristófanes: *Lisistrata* y *Las asambleístas*, así como de algunos mitos. La referencia al diálogo *Menéxeno* es infaltable, debido a la centralidad que tienen las figuras de Aspasia y Diótima en el trabajo. Ambos personajes representan diversas situaciones antitéticas que permiten a la autora vislumbrar una idea de trasfondo en el pensamiento platónico, que disuelve las aparentes contradicciones: la imagen de la familia que integra tres entidades: materia, ideas y devenir: “la materia —nos dice la autora— es como la madre, las formas como el padre y el devenir como el hijo”.³

Pero lo más notable es la claridad con la que Amalia González ilumina el significado masculino de la fecundidad. Y éste resulta ser un tema tan relevante en el estudio de la filosofía platónica como puede ser el de la justicia. En su localización de pautas para la comprensión del lugar que ocupa lo femenino en la filosofía de Platón, Amalia descubre que “la materia se definiría más bien por lo que no es: no es orden. De modo similar las mujeres también

aparecen definidas por lo que no son: no son varones. Tanto la materia como la madre son el receptáculo de lo que llegará a ser, sin llegar a ser ellas mismas".⁴

Amalia se pregunta en otro momento con el estupor y el rigor que le da su formación filosófica si ¿hay una misma justicia para el varón y la mujer? La respuesta a esta pregunta, aunque polémica, se ha resuelto en los términos de la igualdad que deriva de la teoría de la justicia expresada en los cuatro primeros libros de *La República*: "El concepto de justicia es aplicado por igual a varones y mujeres ya que tanto unas como otras han de realizar tareas de acuerdo a sus capacidades".⁵

Sin embargo, Amalia considera que este argumento depende de un criterio utilitarista que coloca a las mujeres como parte de la posesión de los varones, ya que "la propiedad en común es para Sócrates-Platón una condición del Estado justo".⁶ De ahí que, aunque las mujeres puedan realizar las mismas tareas que los varones "porque por naturaleza tienen las mismas capacidades para cumplir las funciones que requiere el Estado",⁷ "las mujeres quedarían excluidas de la humanidad y puestas 'en común' como bienes de la humanidad".⁸

Sin embargo, a pesar de la flagrancia de esta contradicción, es obvio que la interrogante de Amalia no forma parte del universo problemático conceptual de Platón. La capacidad de asombro siempre ha tenido un límite entre los filósofos, y la respuesta está ya configurada por el planteamiento platónico de la superioridad de la fecundidad del alma sobre la del cuerpo, a la que se refiere el *Banquete*. Idea que le permite a Amalia establecer una continuidad entre el concepto de amor y de justicia, centrales en la filosofía analizada.

Lo que explica el recurrente uso de características femeninas para explicar la virtud masculina en coexistencia con la concepción deshumanizante de las mujeres es para nuestra autora el *control de lo femenino*. Control que además implica el despojo, por parte de los varones, del valor de la procreación de las mujeres. Cito a la autora: "determinadas características femeninas transferidas de las mujeres a los varones resultan beneficiosas a la ciudad. Así, la generación *despojada de su sexo femenino* produce leyes y es la verdadera génesis del verdadero generador. El verdadero parto es el parto de los varones",⁹ no sólo en lo referente a la actividad del filósofo que "parte de ideas", sino también en torno al político que "procrea leyes". Por ende "el que la verdadera fecundidad, la valentía en asuntos públicos, sea la habida entre los varones, convierte a estos en los verdaderos fecundadores".¹⁰

Las feministas de la diferencia sexual también han reaccionado frente a tal usurpación simbólica, conscientes, cada vez más profundamente, de la necesidad de complementar sus preocupaciones con las propuestas del feminismo liberal. Así, parte del compromiso asumido ante sí mismas coincide parcialmente con los planteamientos igualitaristas en el intento de caracterizar críticamente el Orden simbólico patriarcal de la filosofía.

Luisa Muraro,¹¹ por ejemplo, describe la realidad como presa de un desorden simbólico sobreentendido, un esquema subyacente a todo modo de sentir y actuar. Una meta-estructura implícita de la cultura, que resulta, por tanto, imposible de cuestionar. Para Luisa Muraro la cultura se funda no en un parricidio original, sino contrariamente, en un matricidio que configura a las filosofías como tratados políticos que logran mantener la inequitativa distribución del poder.

El caso de Platón le sirve también, como a Amalia, para ilustrar la expoliación de la potencia materna de la cultura, que aún resulta agravada por el silenciamiento del crimen. Es decir, a diferencia de las teorías que se estructuran en torno de la idea de un parricidio mítico, aquí encontramos, camuflado en el discurso racional de la filosofía, y hoy develado por la agudeza de nuestras filósofas contemporáneas (como Amalia), la expresión clara de un matricidio intelectual que garantiza la pervivencia del orden patriarcal.

Sin embargo, todavía no hay una teoría, ya no digamos que se sustente en él, sino, que considere y analice el fenómeno del dominio simbólico que afecta hasta la dimensión conceptual, expresado en la sustitución del orden materno de la generación. Según Luisa Muraro hemos borrado el origen concreto y personal de LA MADRE. En tanto lo reconocemos como el fundador de la filosofía occidental, Platón consolida el carácter patriarcal de la filosofía y la cultura a través de su misoginia. Su profundo desapego a lo femenino lo lleva a desplazar, fuera de su ideal político, todo el ámbito privado, el espacio del *oikos* como espacio de realización de las mujeres.

Probablemente Aristóteles sea, como señala Celia Amorós (en la presentación del libro), patriarcal sin ser misógino, y Platón misógino sin llegar a ser patriarcal. Pero en cualquier caso, los hombres (particularmente los filósofos) han borrado y continúan borrando *su origen* en la tendencia contemplativa que los lleva a “adoptar el color de los muertos”, como dijera el oráculo de Delfos.

La eliminación del origen materno en el dominio simbólico ha producido, con la configuración patriarcal de la cultura, efectos sociales de denigración

tan ostensibles como la costumbre bárbara y aberrante de cortar el clítoris a las mujeres. En este sentido, la tarea que la teoría feminista se autoimpone no se limita al digno esfuerzo de comprender y cuestionar el sexismo en una dimensión conceptual, sino que intenta reestructurar el orden, o desorden simbólico, que el patriarca nos hereda y afianza en cada disertación filosófica.

Aunque es imprescindible el trabajo crítico de dismantelar a la filosofía occidental, en el que se inscribe el magnífico libro de Amalia González, es necesario, también, según creo, ser capaces de consolidar un nuevo orden que logre reinstalar el valor del origen, de la generación, en la cultura. Un nuevo orden simbólico que se sustente en la unificación del cuerpo y del alma, que los griegos se empeñaron tanto en separar, y que probablemente sea una de las causas que posibilitaron la exclusión de la mujer como parte del género humano: “para Sócrates-Platón (considera Amalia) la muerte física no es indicadora de virtud, en cambio, sí lo es la muerte metafórica, el olvido del cuerpo en función de la razón, el ejercicio de separación de alma y cuerpo”.¹²

Es claro que la idea misma de fundamento en la filosofía se contrapone a la dependencia del origen y, con ello, al reconocimiento de la madre. Como dice Muraro, “los filósofos: abandonan la esencia de la vida para buscarla en un análogo que imponen como verdad: el pensamiento”.¹³ Así, la generación sustitutiva que el pensamiento filosófico nos ofrece no alcanza el objetivo requerido de dotar el sentido de la existencia de los varones y de las mujeres.

Mientras la filosofía no abandone su tendencia a la muerte; esa que se expresa en el rechazo al origen, seguirán proliferando las contradicciones y las ambigüedades que nos obligan a seguir “filosofando a martillazos”. Esta idea se refuerza con la interpretación de Amalia González, quien siguiendo a Platón, nos dice: “El nacimiento de las mujeres es una especie de inversión de la *mayéutica*, pues si en el *Teeteto* las almas de los mejores varones, de los verdaderos discípulos de Sócrates, dan a luz las ideas, en el *Timeo*, las almas de los peores dan a luz a las mujeres”.¹⁴

Es un claro motivo de orgullo para la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana, y para nuestro Centro de Investigación y Estudios de la Mujer, poder presentar ante ustedes este complejo y acucioso estudio sobre la misoginia de Platón, cuyo estilo sencillo y claro permite comprender no sólo el fenómeno central de la misoginia conceptual, sino además acercarse comprensivamente a este importante autor, a través de una actitud de problematización tanto crítica como creativa, es decir, filosófica.

Notas

1. Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1995.
2. Amalia González, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Madrid, Ediciones clásicas, 1999, p. XVI.
3. *Op. cit.*, p. XXII.
4. *Ibíd.*, p. XXIII.
5. *Ibíd.*, p. 121.
6. *Ibíd.*, p. 118.
7. *Ibíd.*, p. 121.
8. *Ibíd.*, p. 117.
9. *Ibíd.*, p. 99.
10. *Ibíd.*, p. 98.
11. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1994.
12. Amalia González, *op. cit.*, p. 58.
13. Luisa Muraro, *op. cit.*, p.9.
14. Amalia González, *op. cit.*, p. XXII.

Jorge J. C. Gracia, *Hispanic/Latino Identity; A philosophical perspective*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, pp. 235.

MARIO TEODORO RAMÍREZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Debo decir que además de lo honrado que me siento de poder participar en esta presentación,¹ me resulta personalmente muy gratificante. Conocí al Doctor Gracia hace algunos unos años, y como directivo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, he tenido la oportunidad de invitarlo como Profesor visitante en dos ocasiones, la primera vez en 1996 y la segunda a principios de este año. Más allá de su indudable calidad académica y filosófica, me ha parecido admirable la generosidad de Jorge Gracia, quien, sin ningún reparo, ha tenido una total y entusiasta disposición a colaborar con una comunidad académica como la nuestra, que podría considerarse no relevante desde un punto de vista internacional. Actitudes como la suya son precisamente aquellas que van a permitir que un día disminuyan las diferencias tan abismales que existen hoy entre comunidades e instituciones “relevantes” y “no relevantes”, y nos permitan avanzar hacia la constitución de una comunidad filosófica internacional más abierta y equitativa, sin ningún asomo de discriminación o inequidad.

Originario de Cuba, residente en los Estados Unidos, Jorge Gracia posee una trayectoria admirable, de gran nivel y valor académico y filosófico. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Toronto y con diversos estudios, Gracia es profesor de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo desde 1971. Actualmente posee los máximos títulos de esta Universidad: “profesor distinguido” desde 1995 y titular de la cátedra “Samuel P. Capen” desde 1998. Gracia se ha destacado como un investigador prolífico y un académico riguroso, y, no obstante, poseedor de una mentalidad abierta y una sensibilidad poco común para articular diversos enfoques metodológicos y conceptuales con distintos temas filosóficos e histórico-culturales. Además de prestigio medievalista, Gracia ha realizado investigaciones y publicaciones en el campo de la filosofía teórica, particularmente en metafísica, epistemología y hermenéutica. Cabe destacar sus aportes a cuestiones de “metodología filosófica” que ofrece su libro, traducido al español por la UNAM, titulado *La filosofía y*

su historia. Obra que refleja ya la capacidad de Gracia para abrir la discusión teórica a distintos problemas, perspectivas y posiciones, sin renunciar a las exigencias de rigor y profundidad que exige el pensamiento filosófico profesional.

En este marco debe ubicarse el cada vez mayor interés y el trabajo de investigación que nuestro autor ha dedicado al estudio y comprensión de la filosofía y la cultura hispana. Antecedido por su labor como editor de varios libros sobre filosofía latinoamericana,² y por su propio *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*³ de 1998, llega la publicación en inglés, cuya traducción al español esperamos se realice pronto, el libro que hoy presentarnos: *Hispanic/Latino Identity: A philosophical perspective*. Cabe aclarar que aunque no se trata de una obra de carácter puramente filosófico, la filosofía ocupa en ella un lugar clave. No solamente porque la historia de la filosofía hispana es un tema importante en el libro, y porque el autor hace uso del instrumental filosófico para abordar problemas conceptuales básicos, sino porque él ha querido hablar y pensar desde su perspectiva y experiencia de “filósofo”, incluyendo en esta determinación su carácter de hispano-norteamericano. Se entiende además que Gracia confía en que el pensamiento filosófico es un instrumento inmejorable para enfocar cuestiones tan controvertidas como las tratadas en este libro.

Como el título lo indica, el asunto fundamental que el libro se propone tratar es el de la “identidad hispana”. ¿Qué somos? ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos y a dónde queremos ir? Son preguntas que dan cuenta del sentido del asunto. Gracia considera, sin embargo, que antes es necesario preguntarnos: ¿cuál es la importancia y necesidad de planteamos, y de que se planteen en general, estas cuestiones? ¿Qué debemos entender por “identidad” cuando nos referimos a una comunidad humana? ¿Qué y cómo debemos entender la identidad hispana? ¿Cuáles son las condiciones y los límites de esta identidad? Estas interrogantes expresan de modo más exacto el carácter filosóficamente prudente del punto de vista que adopta Gracia. Al describir, en la “Introducción” el capítulo central del libro (no. 3): “What Makes Us Who We Are? The key to Our Unity and Diversity” (Qué nos hace quienes somos: la clave para nuestra unidad y diversidad), dice Gracia que este capítulo (traduzco):

Explica el modo que propongo para entender la identidad hispano/latina, a saber, en términos de familias históricas. Rechazo cualquier visión esencia lista de acuer-

do con la cual los hispano/latinos tienen propiedades comunes que constituyen su esencia Y que puede servir para distinguirlos absolutamente de otros. En cambio, propongo que los hispano/latinos constituyen una familia vinculados por relaciones históricas cambiantes, que en momentos genera propiedades particulares que pueden servir para distinguir a los hispano/latinos de otros en contextos particulares. Esta concepción inclusiva y relacional, además, justifica el uso de “hispanos” para referimos a nosotros mismos.⁴

Queda claro, entonces, que para Gracia no se trata de proporcionar una respuesta unívoca y definitiva a la cuestión de la identidad hispana, una especie de fórmula simple para reforzar o legitimar identificaciones ideológicas (él no usa este término), chauvinistas, etnicistas o racistas. Esto sería lo más inconsecuente con un proyecto cuya motivación es al fin cuestionar y combatir el propio “etnicismo” anglosajón y la discriminación de que los hispanos han sido objeto en los Estados Unidos, que es, por otra parte, el contexto y el objetivo último de la reflexión de Gracia: hacer ver a Norteamérica la importancia de comprender y valorar la cultura y la comunidad hispana en este país y en el mundo entero.

Lo que Gracia propone es, pues, un enfoque de la identidad hispana en términos reales, históricos. Se trata de enumerar y comprender un conjunto de datos, hechos, obras, preocupaciones, ciertas ideas si acaso, esto es, “la compleja y multifacética red de relaciones históricas”, que es lo único que nos hace decir que “somos uno”.⁵ Desde un punto de vista histórico, Gracia ubica el carácter hispano mediante un análisis y discusión del concepto de “mestizaje”, proceso que define una “nueva realidad”, distinta de los componentes “mezclados”, y que requiere ser pensada en toda su complejidad y especificidad.

Gracia desarrolla las anteriores cuestiones y otras subsidiarias en siete capítulos. Comienza, como acostumbra hacerlo en sus obras, en un nivel lógico-terminológico y epistemológico, definiendo las condiciones precisas para el tratamiento del asunto en cuestión (capítulos 1 y 2). Como ya hemos adelantado, en el capítulo 3, y también en los dos siguientes (4 y 5) se ocupa del tema central: el problema de la identidad hispana, para cuya ilustración incluye un ensayo de definición histórica de la “Filosofía hispana”. Los capítulos 6 y 7 desarrollan dos consecuencias fundamentales y de gran relevancia actual y concreta del tema del libro: una evaluación y valoración de la búsqueda de la identidad en la autorreflexión filosófica latinoamericana y una referencia de la presencia de los hispanos en la filosofía americana, “extranjeros en su propia

tierra". Para ilustrar las dificultades que vive un académico hispano en los Estados Unidos, los conflictos interculturales que le subyacen siempre, Gracia cuenta una curiosa y significativa anécdota personal relacionada con sus "rasgos" idiosincráticamente cubanos.

Personalmente he experimentado críticas por mi humor y mi risa. Durante muchos años llegó a ser costumbre que un cierto miembro de la Facultad del Departamento de Filosofía de Buffalo me telefonara después de las reuniones del departamento para señalarme que mi humor, o mi risa, había estado fuera de lugar.

Naturalmente, Jorge Gracia no dejó ni ha dejado de soltar sus explosivas carcajadas. Este humor, esta alegría, es, según mi parecer, algo más que un rasgo idiosincrático para el anecdotario de la interculturalidad. Es una actitud filosófica con todo derecho. Es lo que le permite a Gracia no caer en esa seriedad seca y dura que no es sino la fórmula de una profunda "insensibilidad" hacia lo otro, indudable origen de todas las formas de racismo y discriminación. Es esa risa la que le permite a Gracia declarar en la "Introducción" que él quiere eliminar cualquier impresión de que su libro es "el manifiesto de una empresa misionera, la revelación de una nueva religión social, o el credo de una fe étnica".⁶ Y es también lo que le permite concluir con estas sabias y optimistas palabras:

Espero que este libro no engendre resentimientos. Mi objetivo no es la división, la recriminación, o una invitación a cenar y compensar errores pasados. Tengo confianza en que el libro sea tomado como una declaración de esperanza y un argumento contra cualquier clase de polarización entre hispanos y anglos, hispanos y otros grupos sociales y étnicos, o incluso entre los propios hispanos. Reconozcamos nuestra unidad en la diferencia y construyamos con esto las bases no sólo para la tolerancia, sino para la aceptación y el reconocimiento del valor de cada uno.⁷

Notas

1. Texto leído en la Mesa de presentación de libros del Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, 1999.

2. Ver las siguientes obras editadas por Jorge Gracia: con Mireya Camurati, *Philosophy and Literature in Latin America: A Critical Assessment of the Current Situation*, Albany,

NY, SUNY Press, 1989; con Iván Jaksi, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas. Monte Avila, 1988; *Directory of Latin American Philosophers-Repertorio de Filósofos Latinoamericanos*, Council of International Studies and Program, Special Studies, No. 156, Amherst, NY, Council on International Studies and Programs in association with Society for Iberian and Latin American Thought, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas and Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México, 1988; *Latin American Philosophy in the xxth Century*, Buffalo. Prometheus, 1986; con Eduardo Rabossi, Enrique Villa nueva y Marcelo Dascal, *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht, Reidel, 1984, trad. al español: *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; con Risieri Frondizi, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, Madrid-México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975; *Man and His Conducto Essays in Honor of Risieri Frondizi*, Puerto Rico, University of Puerto Rico Press, 1980.

3. Navarra, Universidad de Navarra, 1998.

4. *Hispanic/Latino Identity: A philosophical perspective*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 10.

5. *Op. cit.*, p. 157.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 160.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO 1, No. 2. JULIO 2000

Resúmenes-Abstracts

JORGE J. C. GRACIA

Resumen: “Historia de la filosofía y filosofía latinoamericana”

La tesis principal de este artículo es que la manera en que la historia de la filosofía se estudia en los países latinoamericanos es una de las razones principales por las cuales la filosofía latinoamericana no se toma en serio ni dentro ni fuera de América Latina. Nuestros filósofos y educadores enseñan la filosofía de maneras no filosóficas; desde puntos de vista y usando metodologías culturalistas, ideológicas, románticas y eruditas que no subrayan el valor filosófico de las ideas. Esto causa hábitos perjudiciales en los estudiantes y falta de interés en aquellos filósofos latinoamericanos o no latinoamericanos que están interesados en la filosofía sin más. El artículo además sugiere un método apropiado para estudiar la historia de la filosofía filosóficamente: el método del marco conceptual.

Abstract: “History of Philosophy and Latin American Philosophy”

The principal purpose of this article is to analyze the way the History of Philosophy is studied in Latin American countries. The main reason for this is that the most important philosophers and educators do not teach Philosophy in a philosophical manner. They use a cultural, ideological, romantic and even an erudite methodology that focuses Latin American Philosophy wrongly and as a result, a lack of interest among students and philosophers who really love Philosophy. This article suggests a more proper method to study the History of Philosophy from a philosophical point of view, this is, methodologically seen from a conceptual frame and highlighting philosophical values.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Resumen: “Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa”

En este escrito se presentan algunas de las ideas que el filósofo alemán Jürgen Habermas desarrolla en su artículo “Ciencia y técnica como ‘ideología’”. El texto de Habermas analiza el papel que han jugado la técnica y la ciencia en la sociedad moderna: la formación de un proceso de racionalización nueva, la mutación de la ciencia y la técnica en formas ideológicas y su materialización en relaciones de dominación. Además de la exposición general de las ideas del texto de Habermas, nos introducimos en el significado que tiene la tecnología digital y virtual en el problema que presenta el pensador alemán.

Abstract: “Technical Rationality and Communicative Rationality”

Some ideas from the German philosopher Jürgen Habermas are developed in the article “Science and Technique as an ‘ideology’”. Habermas’s text analyzes the role that technique and sciences have been playing in modern society: the process of a new and different way of reasoning. It also analyses the mutation of science and technique into ideological forms and its materialization in a dominating relation. Besides, the general exposition of Habermas’s text introduces the reader into the meaning that digital and virtual technology has and the problem that this philosopher presents.

JUAN ÁLVAREZ CIENFUEGOS-FIDALGO

Resumen: “Aproximación crítica a la idea de Cultura Animal”

El presente artículo es un acercamiento crítico a la idea de cultura animal. Partiendo del supuesto de la identificación de cultura con información, numerosos autores de distintas disciplinas, de manera especial de la biología, sostienen la legitimidad de encuadrar las conductas aprendidas de los animales, y la necesaria sociabilidad para que esos aprendizajes tengan lugar, dentro de dicho término. El análisis de los presupuestos en que se basan, sin embargo, me lleva a mostrar sus contradicciones e insuficiencias, así como a desmarcar la sociabilidad humana de la del mundo animal.

Abstract: “A Critical Approach to the Idea of Animal Culture”

This article is a critical approach to the animal culture idea. Taking into consideration that many authors from different fields of study, especially Biology, identify culture with information, and they sustain the legitimacy of inserting animal learned behavior, and the necessity of societal, so this learning may take place in a set period of time. However, the analysis of these concepts shows some contradictions and insufficiencies, as well as it effaces the human sociability from the one of the animal world.

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Resumen: “Historia interminable o reinterpretación del pasado desde el presente”

Partiendo del sentido histórico que han defendido los historiadores y algunos filósofos, entre ellos Heidegger, y enfrentándose a múltiples epistemologías tradicionales, Gadamer analiza las categorías de “identidad” o mismidad y “diferencia”, que posibilitan el diálogo con los testimonios del pasado. El diferir temporal obliga a que las narraciones explicativas de la Historia utilicen las coordenadas espacio-temporales. La crítica documental o hermenéutica filológica surgió basándose en la “epocalidad” del testimonio, y planteó la necesidad de no creer lo dicho sin un previo desciframiento de las condiciones en que fue actualizado. Los pasos metodológicos de la crítica fueron complementados con la propuesta historicista de la comprensión. Gadamer analiza los alcances y límites de tales planteamientos. Entre los primeros destaca la posibilidad que tiene el historiador de “ganar un horizonte”; dentro de los segundos está que la crítica no reconoce la historicidad de las interpretaciones: éstas se realizan desde el excedente de sentido que tienen las sucesivas generaciones de historiadores, o punto de vista efectual.

Abstract: “Endless History or Reinterpretation of the Past from the Present”

Starting from the historical sense defended by some historians and some philosophers, (Heidegger among them), confronted by multiple traditional epistemologies, Gadamer analyzes the categories of “identity or selfness”, and

“difference”, which make possible the dialog with the testimonies of the past. The temporary differing obligates History explicative chronicles to use the space-time coordinates. Documentary criticism or philological hermeneutic arises based on the “temporariness” of testimony. It also states the necessity of not believing what is said without a previous decoding of the conditions on which it was updated. The methodological steps of criticism are complemented with the historicism proposal of the understanding. Gadamer analyzes the reaches and limits of such layouts. Among the former, the possibility that historians ‘have to win the horizon’ stands out. Among the latter, the criticism does not recognize the historicity of the interpretations: these are made from the surplus of sense (or effectual point of view) that the consecutive generations of historians have had.

MAURICIO PILATOWSKY

Resumen: “Martin Buber y la propuesta de una autoridad dialógica”

En este ensayo se estudia la filosofía dialógica de Martín Buber para enriquecer el análisis del concepto de “autoridad”. Esta propuesta se produce en el encuentro de la filosofía con el judaísmo. La particularidad del funcionamiento del concepto de “autoridad” en el pensamiento buberiano está determinado por esta intersección. En este estudio analizamos el encuentro del judaísmo con la filosofía, y con el cristianismo. La ética, de acuerdo con Buber, y en donde adquiere su funcionamiento el concepto de “autoridad”, está vinculada con esta revisión del pensamiento occidental desde la perspectiva del judaísmo. El “Yo-Tú” como señalamiento y realidad, da entrada a un concepto de “autoridad” que signifique entregarse con júbilo al servicio del otro.

Abstract: “Martin Buber and his Proposal of a Dialogical Authority”

This essay studies Martin Buber’s dialogical philosophy in order to enrich the concept of “authority”. The proposal is produced by the encounter between philosophy and Judaism. The peculiarity in the concept of “authority” in Buber’s thought is determined by this intersection. The encounter between

Judaism with Philosophy and Judaism with Christianity will be analyzed in this article. According to Buber Ethics is joined with the concept of “authority” and it is here where Ethics begins to function as authority, from the perspective of Judaism thought from the Occidental point of view. However, the binomial “I-You” as a sign and as a reality allows the entrance of the concept of “authority” with the meaning of offering happily oneself to serve the others.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Resumen: “Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos”

En el presente trabajo intentamos mostrar la importancia filosófica del historicismo de W. Dilthey, así como del circunstancialismo de Ortega y Gasset, de acuerdo a la interpretación del filósofo español exiliado en México, José Gaos, quien, a través de las corrientes filosóficas mencionadas, generó nuevas perspectivas en el filosofar mexicano.

Antes de la llegada de Gaos a México, se había iniciado un desarrollo importante y original de la filosofía mexicana, manifestada en el pensamiento de Caso, Vasconcelos y Ramos, pero existía, en general, una dispersión temática y un desorden académico que requería mayor sistematización. Tal fue la tarea a la que Gaos se abocó.

José Gaos había asimilado las tradiciones europeas, así como las producciones más novedosas de la vanguardia filosófica del Viejo Continente: el historicismo, la fenomenología, el existencialismo y el circunstancialismo. La tesis central del presente artículo consiste en mostrar que, de las mencionadas, fueron precisamente el historicismo y el circunstancialismo las corrientes filosóficas que Gaos desarrolló y aplicó al problema de la cultura mexicana, y las que la filosofía posterior en México, hasta nuestros días, ha recibido, en gran medida, bajo la influencia fuerte de la filosofía historicista en su vertiente diltheyana, así como del circunstancialismo, que es la forma que reviste el vitalismo de Ortega y que en Gaos se transformará en un personalismo escéptico.

Por último, se muestra que los grandes filósofos e historiadores de las ideas en México, formados en la cátedra gaosiana, han pensado los problemas culturales del país a través del filtro filosófico que sistematizó y amplió el horizonte

cultural en México; el filtro historicista-circunstancialista caracterizó al siguiente filosofar mexicano aún más que la fenomenología o el existencialismo que, a pesar de haber sido enseñadas con igual maestría por Gaos, no tuvieron el mismo efecto en la generaciones filosóficas posteriores.

Abstract: “Dilthey and Ortega in José Gaos’s Thought”

This research presents the philosophical importance of W Dilthey’s Historicism, as well as the “Circumstantial position” of Ortega y Gasset, from the interpretation of the Spanish philosopher exiled in Mexico José Gaos who, through the mentioned philosophical currents, generated new perspectives in the Mexican Philosophy.

Before Gaos’s arrival in Mexico, an important and original development had begun in Mexican Philosophy which was manifested in Caso’s, Vasconcelos’s and Ramos’s thought. Although Philosophy existed in Mexico, there was a general thematic dispersion and academics disorder that required a bigger systematizing. José Gaos was in charge to accomplish such a task. José Gaos had assimilated the European traditions, as well as most of the vanguard Philosophy of the Old Continent, such as the Historicism, the Phenomenology, the Existentialism and the “Circunstancialism”.

The central thesis of this article consists of showing that, the Historicism and the “Circunstancialism” were the currents that Gaos developed and applied to the Mexican Culture Problem. Those were the trends that the Mexican philosophers had received. Nevertheless, Mexican Philosophy had been strongly influenced by the Historicism according to Dilthey’s opinion, as well as by the “Circunstancialism”. That is the way that Ortega explained his “Vital position” and the same explanation became a skeptical “Personal position” in Gaos.

Finally, the great philosophers and historians, Gaos’s disciples, have explained the cultural problems of Mexico through Gaos’s philosophical filter that has systematized and enlarged the cultural horizon in Mexico. The “Historical and Circunstancialist” currents have characterized the subsequent Mexican Philosophy more than the Phenomenology or the Existentialism that, in spite of having been taught with the same outstanding quality by Gaos, did not have the same effect in the posterior philosophical generations.

MAURO CARBONE

Resumen: “La Naturaleza según Merleau-Ponty: Variaciones sobre el Tema”

Los últimos cursos impartidos por Merleau-Ponty en el *Collège de France* tienen que ver, por un lado, con el “concepto de Naturaleza” y, por otro, con la “posibilidad de la filosofía hoy”. Estas dos facetas encuentran su punto de convergencia en la tentativa de elaborar una “nueva ontología”. En realidad, de acuerdo con Merleau-Ponty, el mejor camino para realizar esta empresa consiste en repensar la ontología de la Naturaleza. Desde su punto de vista, la ciencia no puede hacer esto; lo más que ella puede hacer es “quitar el carácter de evidencia a las pseudo-evidencias” que tenemos de la Naturaleza. A través de la ontología de la Naturaleza podemos, además, traer la actual —“de hoy”— relación entre el hombre y el Ser, que difiere desde luego de la tradicional oposición entre sujeto y objeto, y lleva a una formulación filosófica explícita.

Merleau-Ponty parece especialmente injertar, en la forma más clara, su hipótesis ontológica en las teorías del biólogo alemán Uexküll. De hecho, él acepta la noción de *Umwelt* de Uexküll. Desde el punto de vista de Merleau-Ponty, la noción de *Umwelt* permite concebir las relaciones entre el organismo animal y su entorno sin la oposición entre mecanismo (o “causalismo”) y teleología (o “finalismo”), además, sin la distinción en la que la oposición mecanismo-teleología está realmente arraigada, esto es, la distinción entre actividad y pasividad. Por lo tanto, el entorno o el “mundo circundante” ni es una causa determinante ni es un mero efecto del organismo; estas dos modalidades se refieren a una relación de oposición recíproca. Por el contrario, de acuerdo con Merleau-Ponty, “la revelación de un *Umwelt* es una melodía, una melodía que se canta a sí misma”. Y, desde su punto de vista, esto escapa incluso a una concepción platónica en la que el *Umwelt* sería “una esencia fuera del tiempo”.

Merleau-Ponty asocia a la concepción de Uexküll la caracterización proustiana de la melodía como una “idea platónica que no puede ser vista separadamente”, además de algunas artes contemporáneas e investigaciones literarias. Merleau-Ponty piensa en realidad que, incluso en arte y literatura, la mutación que ocurre hoy en las relaciones entre el hombre y el Ser encuentra una expresión implícita. Sobre este punto, la concepción del ver como

voyance que él encuentra en Rimbaud es ejemplar. Esta es caracterizada no como un *sujetar*, sino como un *favorecer* la auto-aparición del universo sensible en el cual nos encontramos. *Voyance* expresa por lo tanto la relación carnal entre el hombre y el Ser, la cual no puede ser reducida a la relación sujeto-objeto. En la relación carnal, la esencia es inseparable de la existencia, el todo de sus partes, y lo inteligible de lo sensible.

Esta inseparabilidad es particularmente evidente en la *Recherche* proustiana, donde, según Merleau-Ponty, uno puede encontrar un esbozo de la teoría de lo que él llama “ideas sensibles”, esto es, que las esencias son inseparables de su presentación sensible, así como la idea de amor, que *Swann* reconoce en la *petite phrase* de la melodía de la sonata de Vinteuil, es inseparable del que escucha. En este sentido, en lugar de disimular las ideas, el velo sensible las hace visibles; él constituye la misma condición de posibilidad de su manifestación. La generalidad de la cosa —su idea sensible— resulta ser por lo tanto el tema, que es no-presentable como tal, pero que sus múltiples variaciones sensibles lo muestran indirectamente. El tema es entonces *inseparable* de sus variaciones sensibles y, dado que estas variaciones sensibles lo constituyen, él es simultáneo con ellas. Sin embargo, las variaciones sensibles no lo agotan; el tema es su *exceedance*, como lo trascendental que sólo se revela a sí mismo a través de su quiasmo con lo empírico, que se revela a sí mismo solamente como carnal y

por lo tanto *syn-aesthetic Wesensschau* —entendida precisamente como *voyance*— y esto instituye la misma distinción a priori-a posteriori.

Abstract: “Nature according to Merleau-Ponty: Variations on the Theme”.

The last courses that Merleau-Ponty held at the Collège de France concern, on one hand to the “Concept of Nature” and, on the other hand, to the “Possibility of Philosophy Today.” These two trends find their point of convergence in the attempt to elaborate a “New Ontology”. In fact, according to Merleau-Ponty, the preferred way to achieve this

enterprise consists in rethinking the Ontology of Nature. According to him, science cannot do this. All that science can do is “remove the evidential character from the pseudo-evidences” we have about nature. Besides, we can bring the current —“today’s”— relationship between Man and Being, through

the Ontology of Nature, which of course differs from the traditional opposition between subject and object, to an explicit philosophical formulation.

Merleau-Ponty seems especially to graft, in the most enlightening way, his ontological hypothesis onto the German biologist Uexküll's theories. In fact, he appreciates Uexküll's notion of *Umwelt*. In Merleau-Ponty's views, the notion of *Umwelt* allows us to conceive the relationships between the animal organism and its environment without the opposition between mechanism (or "causalism") and teleology (or "finalism"), as well as without the distinction in which the mechanism-teleology opposition is really rooted, that is, the distinction between activity and passivity. Therefore, the environment or the "surrounding world" is neither a determining cause nor a mere effect of the organism. These two modalities would refer to a reciprocal opposition in the relationship. In contrast, according to Merleau-Ponty, "the unfolding of an *Umwelt* is a melody, a melody which sings itself." And, in his view, it even escapes from a Platonic conception in which the *Umwelt* would be an "essence outside time".

Merleau-Ponty associates with Uexküll's conception Proust's characterization of melody as a "Platonic idea which cannot be seen separately" as well as some contemporary art and literary investigations. Merleau-Ponty thinks in fact that even in art and literature, the mutation taking place in today's relationship between Man and Being finds an implicit expression. On this subject, the conception of seeing as *voyance* which he recognizes in Rimbaud is exemplary. It is characterized not as a *subjecting*, but as a *favoring* the self-showing of the sensible universe in which we find ourselves. *Voyance* expresses therefore, the carnal relationship between Man and Being which cannot be reduced to the subject-object relationship; in the carnal relationship, essence is inseparable from existence, the whole from its parts, and the intelligible is inseparable from the sensible.

This inseparability is particularly evident in Proust's *Recherche*, where, according to Merleau-Ponty, one can find an outline of the theory of what he calls "sensible ideas". It is that essences are inseparable from their sensible presentation as much as the idea of love which Swann recognizes in Vinteuil's Sonata *petite phrase* in which melody is inseparable from the listener. In this sense, instead of dissimulating the ideas, the sensible veil makes them visible;

it constitutes the very condition of their manifestation's possibility. The generality of the thing —its sensible idea— turns out therefore to be the theme, which is not presentable as such, but its manifold sensible variations indirectly show it. It is therefore, inseparable from its sensible variations and, since these sensible variations constitute the theme, it is simultaneous with them. Yet, the sensible variations do not exhaust the theme; the theme is their *exceedance*, as the transcendental, which reveals itself only through its chiasm with empiricism. It reveals itself only to a carnal and therefore *syn-aesthetic Wesensschau* —understood precisely as *voyance*— and this institutes the very distinction between *a priori* and *a posteriori*.

Traducción de Rosa Luisa Loya y López

I CONGRESO IBEROAMERICANO
DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA
MORELIA, MICH., MÉXICO
25 - 29 DE SEPTIEMBRE DEL AÑO 2000
“EL CONOCIMIENTO y EL DESARROLLO EN EL SIGLO XXI”

Congreso auspiciado por la UNESCO

Convocan: la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, de acuerdo con la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto de Filosofía del CSIC, de Madrid, y la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Solicitudes de inscripción: antes del 30 de enero del 2000.

PARA MAYORES INFORMES CONSULTAR LAS SIGUIENTES
PÁGINAS WEB:

- Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

<http://www.filosoficas.unam.mx/~fici2000/fici2000.html>

- Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

<http://www.ifs.csic.es/ifs.htm>

- Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España

<http://fs-morente.filol.ucm.es/sociedad/sociedad.htm>

o dirigirse a alguna de las siguientes direcciones:

- I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, 04510 México D. F.

fici2000@filosoficas.unam.mx

- I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología

Instituto de Filosofía, CSIC, Pinar 25, 28006, Madrid. España

ciaf98@ifs.csic.es

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 del conocimiento, previa evaluación de su curriculum vitae y acreditación del 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, etc.

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2000

Para mayores informes dirigirse a:
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Ciudad Universitaria
Morelia, Mich., 58030
México

Tel: (01-4) 3-27-17-99
Fax: (01-4) 3-27-17-98