

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 3 MARZO DE 1996

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 3 MARZO DE 1996

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

Directores:

Dr. Carlos Pereda

Dra. Lizbeth Sagols

Consejo editorial:

Dra. Juliana González

Dr. Ricardo Guerra

Mtro. Alejandro Rossi

Dr. Fernando Salmerón

Dr. Adolfo Sánchez Vázquez

Dr. Abelardo Villegas

Dr. Luis Villoro

Dr. Ramón Xirau

Dr. Leopoldo Zea

Consejo de redacción:

Dra. Mariflor Aguilar

Mtra. Elisabetta Di Castro

Dra. Paulette Dieterlen

Mtro. Bolívar Echeverría

Lic. Ricardo Horneffer

Mtro. Enrique Hülsz

Mtro. Josu Landa

Mtra. Margarita Vera

Secretario de redacción:

Mtro. Crescenciano Grave

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

D.R. © 1996, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Sobre la ontología

Ricardo Guerra, <i>Ontología y metafísica</i>	11
Juliana González, <i>Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol</i>	25
Ricardo Horneffer, <i>De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol</i>	37
Guillermo Hurtado, <i>Relaciones russellianas</i>	49

Artículos

Rodolfo Vázquez, <i>Constitucionalidad y procedimiento democrático</i>	81
Mariflor Aguilar, <i>Problematizando a Gadamer</i>	93
María Rosa Palazón, <i>El positivismo como filosofía política (México siglo XIX)</i>	107

Entrevista

Carlos Pereda, <i>Lo universal en lo particular. Una conversación con Leopoldo Zea</i>	123
--	-----

Discusión

Adolfo Sánchez Vázquez, <i>El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau</i>	131
Lizbeth Sagols, <i>Amor y subjetividad. Reflexiones sobre Amor y mundo</i>	137
Josu Landa, <i>Joaquín Xirau: el amor en los tiempos de la barbarie</i>	143

Reseñas y notas

Bolívar Echeverría, <i>Cercanía de Montaigne</i>	155
María Herrera, <i>Gunther Gerzso, el esplendor de la muralla</i>	161
Elisabetta Di Castro, <i>Las explicaciones del marxismo</i>	169
Crescenciano Grave, <i>Esencia y crítica de la modernidad</i>	173
Mauricio Beuchot, <i>Semblanza de Bernabé Navarro</i>	179
Enrique Hülsz, <i>Conrado Eggers Lan (1927-1996)</i>	183
Josu Landa, <i>Para recordar a Ángel J. Cappelletti</i>	185
Álvaro Matute, <i>El historiador filósofo</i>	191

Colaboradores	199
--------------------------------	-----

Sobre la ontología

Ontología y metafísica

Ricardo Guerra

No se trata aquí de exponer la significación histórica del sentido de la metafísica y de la ontología. Historia *sui generis* de estas disciplinas que ocupan, quiérase o no, el lugar más importante a lo largo de la historia de occidente y de la historia mundial. Antes de la designación o creación de estos términos: “metafísica”, en el siglo primero, “ontología” en el siglo XVII, se identifican como la base y fundamento de la filosofía y de la ciencia.

La metafísica se ocupa del Ser del ente, o del Ente Supremo. La ontología pretendería ocuparse del Ser en cuanto tal. Desde su origen en Grecia puede plantearse esta problemática. Aparece la cuestión del “principio” de todas las cosas, es decir, del Ser como fundamento y razón de la totalidad de los entes.

Algo esencial, que conviene señalar desde ahora, es la base que hace posible el surgimiento de esta problemática y por tanto de la filosofía y de la ciencia.

En *Lecciones sobre la historia de la filosofía* plantea Hegel la explicación, tanto del origen y surgimiento de la filosofía, como el de su culminación en la historia de occidente, como la Ciencia o el Saber Absoluto.

Se trata de la *Libertad* como estructura fundamental y como realidad concreta del hombre, como la condición necesaria para la filosofía y la ciencia. Es la única posibilidad de la trascendencia, del ir más allá de los entes hacia el Ser, el principio o el fundamento.

Las diferentes respuestas a lo largo de la historia, y en especial las que encuentran la explicación última en el Ente Supremo, determinan en gran medida la historia de la metafísica y de la ciencia. En la modernidad, en Kant y en Hegel, se llega a la culminación del Saber, al Saber Absoluto, que pretende ser la expresión máxima del señorío del hombre y de la ciencia. En Nietzsche encontramos la culminación de esto, pero bajo el signo de la crítica y del nihilismo. El Ser entendido como Voluntad de Poder, como Voluntad de Voluntad, es el origen teórico de la ciencia y la tecnología.

Para Heidegger, como veremos, es esta historia de la metafísica, en tanto que determinación del Ser como Ser o fundamento de los entes, lo que hace posible el tránsito a la ontología fundamental, que se desarrolla en *El Ser y el Tiempo*, como la descripción y comprensión del Ser del *Dasein* y que pretende por esta vía y particularmente por el Tiempo y el Lenguaje, abrir el camino a la ontología. Ontología que plantearía la cuestión del Ser, no como Ser de los entes, sino del Ser en cuanto tal. Veremos que en este camino Heidegger va más allá del Lenguaje y del Pensar racional propio de la metafísica, para buscar nuevos caminos o formas de pensar. En este texto, parte de un ensayo crítico sobre Heidegger, expondremos algunas ideas y aspectos fundamentales utilizando, en la medida de lo posible, su propio lenguaje.

I

La Historia de la Filosofía y de la Ciencia son, en última instancia, en lo que se refiere a su fundamento, Historia de la Metafísica o de la Ontología. No importa que el término “metafísica” sustituya al de “filosofía primera” a partir de la ordenación de los escritos de Aristóteles en el siglo primero. O que “ontología” en su sentido actual aparezca en los siglos XVII o XVIII. Aún cuando se pretenda que la ontología sólo surge al finalizar la Historia de la Metafísica. Se trata del principio o fundamento de las disciplinas filosóficas y científicas.

Descartes escribe a Picot, traductor de los *Principia Philosophiae*, “la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las demás ciencias”. Heidegger pregunta: ¿en qué suelo o tierra hallan las raíces su arraigo?, ¿de dónde, de qué fondo, reciben raíces y árbol vigor y alimento?, ¿qué elemento oculto en la tierra se enlaza con las raíces que sostienen y alimentan al árbol?, ¿en dónde descansa y surge la metafísica?, ¿qué es la metafísica desde su fundamento?, ¿qué es en suma y en el fondo la metafísica?

Es evidente que estas preguntas apuntan a la ontología y al problema del sentido, o mejor, de la verdad del Ser. La Historia de la Filosofía, de la Metafísica, culmina en la ciencia moderna y en el nihilismo. La tecnología y su sentido planetario representan esta culminación. La culminación y fin de la metafísica hará posible la ontología.

No hay que olvidar, pienso, que a lo largo de la historia, desde Grecia hasta nuestros días, la metafísica es acompañada siempre por doctrinas o incluso por corrientes críticas. Ejemplos importantes serían la sofística en Grecia, el empirismo moderno y el positivismo en sus diversas modalidades contrapuestas: psicologismo, historicismo, por un lado, positivismo lógico, filosofía analítica y del lenguaje, por otro. Todas estas corrientes y doctrinas, fundamentalmente reacciones críticas frente a la metafísica, son necesarias para compren-

der del desarrollo histórico de la filosofía y de la ciencia.

La culminación y realización plena de la metafísica se alcanza, estrictamente hablando, en la obra de Hegel, en el idealismo alemán e incluso en Marx que, con su crítica a la filosofía como interpretación del mundo y su idea acerca de la transformación, anuncia tanto la tecnología planetaria como el nihilismo radical. La culminación, independientemente del carácter grandioso del sistema de Hegel, se expresa en el nihilismo, que muestra no sólo el fin de los valores vigentes, sino el de toda pretensión de encontrar un fundamento absoluto.

La técnica, determinante del mundo contemporáneo, que rebasa incluso al hombre, exige nuevos planteamientos, nuevas formas de vida y el paso a la economía y al gobierno mundiales. El desarrollo a lo largo del siglo XX, las Guerras mundiales y la crisis en todos sentidos, muestran la necesidad de superar el pensamiento tradicional de la metafísica. La ontología pretende plantear, a partir de la cuestión última y fundamental, del problema del Ser, nuevos caminos.

Diferentes corrientes filosóficas o ideológicas, el llamado pensamiento "posmoderno", corresponden a esta necesidad de cambio y superación.

En el plano de Heidegger, la ontología es posible si logra superar las limitaciones de la metafísica tradicional. El pensamiento del ente, del Ser del ente, constitutivos de la historia de la metafísica, pueden hacer posible el plantear el problema del Ser en cuanto tal. La superación teórica de la situación actual del mundo exige este tránsito a la verdad del Ser. Esto es posible en la medida en que la metafísica de occidente ha llegado a su fin. Lo que no significa, obviamente, ni la muerte de la metafísica, ni el fin de la historia. La metafísica forma parte, como decía Kant, de la naturaleza humana. Sólo desde la metafísica será posible la superación y el tránsito a formas nuevas del pensar.

Frente a la Historia de la Metafísica, Heidegger afirma que al plantear el problema del Ser lo hace siempre como Ser del ente, como fundamento o razón y que no llega, por lo tanto, a plantear o desarrollar la relación con el Ser en cuanto tal.

Pienso que la validez de la obra de Heidegger no impide proponer ciertas reservas críticas. La idea del Ser como tal, como la "Tierra" que alimenta "Raíces" y "Árbol", no puede excluirse de la Historia de la Metafísica. Heidegger piensa que hay una idea o relación con la verdad del Ser en los presocráticos, en la filosofía en sus orígenes. La metafísica, desde Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, no desarrolla expresamente la cuestión del Ser en el sentido heideggeriano. Pero no es posible la explicación del Ser como Ser del ente sin tener, aún cuando sea implícitamente, relación con la verdad del Ser. Pienso que la ontología podrá desarrollarse a partir del fin de la metafísica, sólo en la medida en que ha estado esencialmente implicada a lo largo de su historia. En Aristóteles o en Kant encontramos ideas fundamentales, no sólo en relación

con la esencia o verdad del Ser, sino con el Ser del hombre en el sentido de la estructura existencial que desarrolla genialmente Heidegger. No sólo en la metafísica, sino también en la ética, Aristóteles demuestra lo anterior. En la razón práctica y en la estructura trascendental del hombre como fundamento del Ser de los entes en tanto que objetividad, Kant va mucho más allá de la tradición.

En la obra de Hegel, a pesar de las reservas u objeciones de Heidegger, la concepción del Ser y de la Nada como la condición del ente y del proceso de la totalidad, no sólo van más allá de la concepción de la metafísica, sino que establece el camino de la ontología y del pensamiento futuros cuando plantea que el Ser puro y la Nada pura son idénticos. Y cuando, en la *Fenomenología del espíritu*, se describe y comprende el proceso dialéctico, histórico, del hombre, a partir de su estructura ontológica y de la verdad del Ser como supuesto necesario.

Estas reservas críticas no deben impedir reconocer la radicalidad y el carácter originario del planteamiento de Heidegger acerca de la ontología fundamental y, en cierta medida, de la ontología. El propio Heidegger, a lo largo de su obra y frente al problema del Ser, reconoce la dificultad, incluso en nuestra época, de resolverlo. Se requiere de un nuevo lenguaje, de nuevas formas de pensar. Desde la época de la *Carta sobre el humanismo*, escribe Heidegger, cuando digo Ser pienso *Ereignis*, es decir, “evento”, “acontecimiento” histórico.

II

La metafísica plantea, desde su surgimiento en Grecia, el problema del Ser. Pregunta por el Ser. Pero se mueve en su desarrollo y en sus respuestas, en el plano del Ser del ente. Claro que hay que rechazar interpretaciones elementales y erróneas que sostienen que se olvida del Ser y se ocupa del ente. Hay “olvido” en la medida en que no se considera al Ser en cuanto tal, sino que se piensa y comprende como Ser del ente. No se trata de una arbitrariedad o error, sino que corresponde al desarrollo histórico del hombre, de la metafísica y de occidente, que se inicia en Grecia y culmina en Hegel o en Nietzsche.

El Ser es Ser del ente en la medida en que a lo largo de esta historia no hay posibilidad de ir más allá. Será necesario llegar al fin de la metafísica. Ahora nos movemos en este final, pero aún dentro de la metafísica. La metafísica ha llegado a su término o a su culminación, pero no ha desaparecido. Su vigencia es patente. El sistema de Hegel determina al siglo XIX, que no es sino comentario o discusión del idealismo alemán. En Nietzsche el nihilismo es también la metafísica en el plano de la Voluntad de Poder, en todos los sentidos. Se manifiesta igualmente en la técnica actual y en la ciencia moderna. En todo esto, en los problemas del desarrollo planetario, se muestra esta vigencia y realidad.

El propio Heidegger reconoce que su obra, más que una superación sistemática o el desarrollo de una ontología, es la indicación de un camino, de una tarea, que corresponde al pensar y al hombre de nuestro tiempo. Se trata de entender de manera adecuada el problema de la verdad del Ser, a partir del fin de la metafísica. Se trata, para Heidegger, de un camino abierto, de la ontología a desarrollar. O mejor, del pensar después del fin de la filosofía.

Desde esta perspectiva se puede comprender la historia de occidente y de la metafísica, a partir de las diferentes determinaciones del Ser del ente. Determinaciones que se muestran como contraposiciones que tratan de plantear respuestas al problema del Ser del ente. Cuatro han sido: Ser y Devenir; Ser y Apariencia; Ser y Pensar; Ser y Deber Ser.

La orientación básica de estas contraposiciones se explica, para Heidegger, en lo siguiente:

1. El Ser se delimita frente a lo otro.
2. En cuatro aspectos relacionados entre sí.
3. Son necesarios y lo que separan tiende a unirse.
4. No son meras fórmulas o aspectos ocasionales, surgen y se desarrollan en relación con el Ser y con la historia de occidente.
5. Son válidas, no sólo en filosofía, sino también en el saber, hacer y decir. Incluso cuando no se enuncian expresamente.
6. En su conexión esencial e histórica hay un orden.
7. La pregunta por el Ser, por la verdad del Ser, debe enfrentarse a estas contraposiciones.

El séptimo punto indica la superación de la metafísica. ¿Qué pasa con el Ser? ¿Por qué el ente y no más bien la Nada?

El Ser es el acontecimiento y la base fundamental del surgir de la existencia histórica en medio de la totalidad del ente. El Ser se determina: frente al devenir como lo permanente; frente a la apariencia como lo idéntico; frente al pensar como lo materialmente existente; frente al deber ser como lo realizado o lo debido. Permanencia, identidad, existencia material, Ser preyacente, se resumen como “presencia constante”, “ser como sustancia”.

Esta idea del Ser no es casual, surge desde Grecia. Actualmente, lo predominante en la concepción occidental es Ser y Pensar.

¿Qué significa *Ser y Tiempo*? El Tiempo ha sido ocultamente la perspectiva determinante de la manifestación del Ser. Desde Aristóteles, el Tiempo es lo únicamente presente, el pretérito es el no más, y el futuro el todavía no. El Ser como presencia es la perspectiva de ésta idea del Tiempo. Lo que se propone en *Ser y Tiempo*, dice Heidegger, y esta idea es fundamental, es preguntar y esperar. Pero nuestra época rechaza esto. Ignora que hay que esperar el tiempo

justo. Como decía Hölderlin, *Denn es hasset der sinnende Gott unzeitiges Wachstum*.

En la época moderna, el pensar y el logos determinan al Ser del ente como categorías. Las categorías son determinaciones del ente como tal, del Ser del ente y son, desde Kant, la tarea de la ontología.

La filosofía de occidente, desde Grecia, alcanza, no en su forma inicial, sino en su final configurado de manera “grandiosa y definitiva” por Hegel, su predominio y culminación. Pero la historia auténtica no es anulada al terminar, como ocurre en biología con el animal. “La historia sólo parece históricamente”.

III

A lo largo de la historia de occidente, de la filosofía y de la metafísica, se plantea y desarrolla como tema fundamental el del Ser del ente. Con el Cristianismo la respuesta remite al Ente Supremo, al Ente Creador. El Ser, la totalidad del ente, se comprende a partir de esto. Explicación del Ser del ente a partir del Ente Supremo, de Dios, es decir, ontoteología para Heidegger.

Intentar ir más allá de la metafísica implica preguntar por la verdad del Ser o por lo que no es ente. Se trata de la Nada, tema central de la conferencia: *Was ist Metaphisik?* Por su importancia, el tema único. Frente al dominio y la preminencia del ente, se ha olvidado lo que no es ente, es decir, la Nada. Lo que no es ente es el Ser mismo. Se olvida la Nada y el Ser.

En el desarrollo de la ontología fundamental, de *Ser y Tiempo*, se discute el problema del fundamento de la metafísica y del paso a la ontología. Se plantea ahora la cuestión de la Nada, del Ser, es decir, del no Ser del ente. El no Ser hará posible pensar en la verdad del Ser. La filosofía, decía Hegel, es “el mundo al revés”.

La Nada es la negación radical de la totalidad del ente. Es anterior al no y a la negación. ¿Cómo se muestra la totalidad del ente? La Nada se nos revela en la angustia. En el “aburrimiento” profundo, como bruma silenciosa en los abismos de la realidad humana, se acercan el hombre con las cosas y cada quién con todos, en espantosa indiferencia. Lo importante es que este aburrimiento nos muestra al ente en su totalidad. La Nada, en cambio, se opone al ente y hace posible, por ello, la trascendencia y la libertad del hombre. La Nada, como relación con el Ser y con el Ser del ente, en la angustia, en la trascendencia y la libertad, constituye la realidad humana.

La pregunta por la Nada, al ir más allá del ente, abre la vía de la metafísica. La metafísica tradicional, la ontoteología, afirmaban *ex nihilo nihil fit*. La Nada como no ente, la materia informe, no pueden producir una idea, *Eidos*. En el Cristianismo la Nada es la privación o ausencia del Ente. Es lo opuesto al Ente Verdadero, Supremo, al *Summum Ens*, a Dios en tanto que *Ens Increatum*. Si

Dios crea de la Nada ¿cuál podría ser su relación con ella?

El Ser puro y la Nada pura son idénticos, dice Hegel en la *Wissenschaft der Logik*. Esta tesis es válida para Heidegger, no porque el Ser y la Nada coincidan en su indeterminación e inmediatez, sino porque por esta identidad el Ser mismo se nos muestra como finito en su esencia. Se manifiesta en la trascendencia como estructura del hombre, que gracias a la Nada surge más allá del ente.

El Ser y la Nada implican a la metafísica en su totalidad. Frente a la antigua proposición de la metafísica: *ex nihilo nihil fit*, hay que afirmar ahora: *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

En la Nada, como estructura constitutiva de la realidad humana, se hace posible y se comprende al ente en su totalidad como finito. Es además por esto, que el Ser del hombre está determinado por el conocimiento científico. La ciencia, en términos generales, no se interesa ni se ocupa de la Nada, pero es sólo gracias a ella que el ente puede ser objeto de investigación. La trascendencia hace posible la determinación del ente. La tarea esencial de la ciencia no es la acumulación de conocimientos, sino abrir el “espacio total de la verdad de la naturaleza y de la historia”.

El origen mismo de la filosofía, explicado a partir del asombro, confirma que es sólo gracias a la Nada que se muestra la extrañeza del ente. De aquí surgen los “por qué” y la posibilidad de asumir como destino la filosofía y la investigación.

La relación con el ente se hace posible gracias a que la realidad humana se funda y constituye a partir de la Nada. La trascendencia, el ir más allá del ente, es lo que hace posible y necesaria a la metafísica, que por lo tanto forma parte, como decía Kant, de la naturaleza humana. La realidad humana se funda, realiza y transcurre en la historia, en el plano del fundamento.

La verdad de la metafísica y de la filosofía radica en esta estructura del hombre, en su relación esencial con la Nada, en “este fondo sin fondo”, *abgründiger Grund*. La posibilidad del error más profundo es cercana. Desde que existimos nos movemos ya en ella. Decía Platón, en el *Fedro*, que por el hecho de existir el hombre, existe el filosofar.

La filosofía no es sino el poner en marcha la metafísica. Surge y se hace posible a partir de la existencia propia y de las posibilidades fundamentales del *Dasein*. El *Dasein*, el hombre, desde la Nada, permite que se muestre el ente en su totalidad, se libera de los dioses y plantea la cuestión fundamental de la metafísica: “¿Por qué es en general ente y no más bien Nada?”, *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*

La pregunta *Was ist Metaphisik?* se plantea ya en la vía de la superación de la metafísica. Se muestra la incapacidad en la que se mueve para captar la verdad del Ser. Su verdad es la verdad acerca del ente y la metafísica es la historia de esta verdad. Establece lo que es el ente y concibe la “entidad” del

ente. No logra llegar a pensar la esencia o la verdad del Ser. Se mueve, sin embargo, en el dominio de esta verdad, pero su estructura misma permanece desconocida e infundada.

Toda investigación a lo largo de la historia de la metafísica de occidente se ha movido en el plano del ente, sin la posibilidad de plantear lo “no ente”, lo “otro del ente”. La Nada y el Ser mismo. La Nada en la angustia esencial remite a la verdad insondable del Ser. Sin esta base, el ente permanecería en la carencia de fundamento y de Ser. Nunca un ente es sin el Ser, pero también el Ser no es sin el ente. *Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.*

Sólo el hombre, entre todos los entes, experimenta gracias a la voz del Ser el milagro de los milagros: el ente es.

Was ist Metaphisik? no es, contra interpretaciones comunes y corrientes, filosofía heroica o de la angustia. Se ocupa de lo que occidente ha olvidado: la cuestión fundamental de la ontología, el Ser. El Ser, es importante subrayarlo, no es construcción del pensar. Al contrario, el pensamiento más profundo y esencial es una manifestación o acontecimiento del Ser: *ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.*

Decía Heidegger, desde la época de la *Carta sobre el humanismo*, “sigo escribiendo *Sein*, pero pienso *Ereignis*”.

La lógica, decía Heidegger, se mantiene en el plano de la relación con los entes. Nunca es el pensamiento exacto el más riguroso. El pensamiento esencial se relaciona con el ser y la verdad del ser. El pensar del Ser no se apoya en el ente.

El pensar que corresponde a la voz del Ser, busca la palabra que hace posible que la verdad del Ser llegue al lenguaje. El pensar del Ser abraza a la palabra y cumple en este abrigar su determinación o destino. *Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung.*

Se trata de la “cura” del lenguaje, de la palabra. Es en esta “cura” o “cuidado” que se asemejan el pensamiento y la poesía, el pensador y el poeta. Están, sin embargo, esencialmente separados. El pensador dice el Ser. El poeta nombra lo sagrado. Está por aclararse la semejanza y la distinción. Probablemente surjan del pensamiento originario. Mucho se sabe acerca de la relación entre la filosofía y la poesía, pero nada acerca del lenguaje del pensador y del poeta que “habitan cercanos en las montañas más alejadas”.

En la angustia y en el terror frente a la Nada falta el lenguaje. La Nada, como lo otro de los entes, es el velo del Ser. En el Ser se desarrolla el destino del ente.

Sófocles dice en el *Edipo*: “Cesad, nunca más la queja; en todas partes lo advenido guarda una decisión de cumplimiento”.

IV

El Ser es el camino único del pensar, la ontología es la superación de la metafísica. Es necesario buscar un saber esencial válido para el porvenir.

En su curso de Freiburg im Breisgau en 1941, dice Heidegger:

El pensar sobre el que meditamos no necesita actuar ni ser útil. Somos en él responsables de nuestra libertad. La ruina del saber es proporcional al quehacer de la época. La decadencia, al igual que la tarea, es gigantesca. El inicio de la historia está donde hay libertad. Relación con el Ser del ente y su verdad.

Para Nietzsche, el Ser es el humo final de la realidad que se evapora. La acción es guiada por la libertad y la libertad es la participación en la ley interna de la época. Es tener libertad de autorresponsabilidad. Es equivalente a la tesis de Kant: libertad es autolegislación, es decir, emplazarse a sí mismo bajo la ley de sí mismo. Para Nietzsche este sí mismo es la Voluntad de Poder o la libertad como Voluntad de Voluntad, que asume el cuidado del ente en total.

Nos movemos en la diferencia ente y Ser, más esencial que toda diferencia en el ente. A partir de esta diferencia, cómo podemos pensar al Ser. ¿Es lo más vacío?, o ¿es también plenitud y exuberancia? Veamos algunos términos:

1. El Ser es lo más vacío y lo más común de todo.
2. El Ser es lo más comprensible y desgastado.
3. El Ser es lo más fiable y lo más mencionado.
4. El Ser es lo más olvidado y lo más coactivo.

Pero frente a esto el Ser es al mismo tiempo:

1. El Ser es lo exuberante y la unicidad.
2. El Ser es la ocultación y el origen.
3. El Ser es el abismo y el acallamiento.
4. El Ser es el recuerdo interiorizante y la liberación.

Al pensar el ente en total, diferenciamos ya ente y Ser. Pero es imposible decir lo que son el Ser o la Nada sin convertirlos en algo ente. Sólo podrá decirse que “hay”, que “se da”. Más tarde Heidegger hablará cada vez más de *Ereignis*, “acontecer”, “acaecer”, “evento”.

El Ser es lo más común de todo y la unicidad. No como se ha planteado en la tradición. Cuando en la filosofía escolástica se dice: *omne ens est unum*, se habla del ente y no del Ser.

En Hegel, la identificación del Ser y la Nada muestra que esta relación funda-

mental se había pensado ya. Pero se trata de abstracciones en relación con la realidad efectiva. Hegel no se atrevería a decir que la realidad y la Nada son lo mismo.

La Nada es lo más vacío y lo único. Lo mismo rige para el Ser. Pero no son lo nulo.

Hölderlin escribe a su hermano el 2 de noviembre de 1797:

Mientras más nos inquieta la Nada, que como un abismo por doquier amenaza o por la sociedad y actividad de los hombres, que carente de figura, alma y amor, nos persigue y disemina, tanto más apasionada, vehemente y violenta debe ser por nuestra parte la resistencia, ¿o no?

El ente es dicho. El Ser es acallado. El acallamiento debe venir del Ser mismo y este es el fundamento de la posibilidad del callar y el origen del silencio. Aquí se gesta la palabra.

Debemos pensar el Ser, pero al hombre moderno en tanto que “sujeto” se le da el ente como objetividad. Cuando se nombra al Ser, se mienta al ente.

El hombre es una especie de ser viviente, animal, sobre la tierra y en el universo. Nietzsche en *Warheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dice:

En algún apartado rincón del universo [...] hubo un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el momento más arrogante y falaz de la historia universal, pero fue sólo un minuto. Tras algunos respiros de la naturaleza, el astro se volvió rígido y los animales inteligentes perecieron.

No nos interesa ahora el hombre como ser natural, ni como ser racional. Nos interesa la esencia del hombre históricamente y la relación con el Ser mismo. La esencia oculta de la historia. Que nos haga recordar e interiorizar. El recuerdo interiorizante del inicio primero del pensamiento occidental. Esto es meditación sobre el Ser.

El pasado es lo “ya no ente”, la historia trata de entes que ya no son. Pero el recuerdo interiorizante concierne a lo “sido”, a lo todavía “esenciante”, al Ser.

Pienso que quizás esta idea del pensar se da en Hegel cuando afirma: *Wesen ist was das Gewesen ist*. Y cuando desarrolla la significación profunda de *Erinnerung*.

Recordar interiorizando es ir al fundamento. El Ser mismo es el inicio y el fundamento. Recordar el inicio es ir al Ser que aún se muestra, es concebir al Ser como fundamento. La meditación sobre el Ser sería el recuerdo del primer inicio del pensamiento occidental.

No se trata de la actualización externa y anacrónica de lo que pensaron

sobre el Ser los primeros filósofos, sino de interiorizar al Ser. Interiorizar en relación con el Ser es algo distinto a elevarlo a conciencia. Concebir el Ser es concebir el fundamento, es “estar comprendido en el Ser por el Ser”.

Todo intento es provisional, pero precursor del porvenir de la historia acontecida. Sólo lo “iniciante es venidero”, lo presente es algo pasado. “El inicio no conoce prisa alguna. La meditación sobre el inicio es un pensar sin premuras, que nunca viene demasiado tarde y todo lo más demasiado temprano”.

V

En una obra, *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, desarrolla Heidegger el primer intento global, después de *Ser y Tiempo*, de plantear de nuevo la cuestión del Ser, en sentido histórico y originario. Se pregunta por el sentido de la verdad y de la esencia, es decir, de la manifestación del Ser pensado como *Ereignis*. Se propone mostrar el tránsito de la metafísica al pensar histórico del Ser, que como hemos dicho, está aún en camino.

En esta obra fundamental se explica por qué, para Heidegger, no debe hablarse de su “Obra”, sino de “Camino”. Trabajos posteriores como la *Carta sobre el humanismo*, la *Superación de la metafísica*, la *Cuestión del Ser* y otros, siguen los lineamientos de esta obra, voluminosa y decisiva, realizada a finales de los años treinta, pero publicada apenas en 1989.

Desde *Ser y Tiempo* la superación de la metafísica da lugar a equívocos e impide el acceso al fondo, a partir del cual puede aparecer la historia del Ser. La búsqueda de nuevos caminos del pensar es determinante. En *Zur Seins Frage*, en 1956, se habla ya de superar el nihilismo, haciendo a un lado el modo metafísico de representación del Ser, pero no para liquidar a la metafísica, sino al contrario para aceptarla, para liberar su Ser propio y dejar que su verdad venga a nosotros. Para salvar la metafísica en su Ser hay que volver al lugar donde tiene su origen.

La metafísica nos da la verdad del ente, su “entidad”, si se entiende también como apropiación del olvido del Ser. La metafísica es cosa pasada, pero en el sentido en que ha entrado en el tiempo en el que transcurre, pasa y finaliza. Este “pasar”, no olvidemos, dura más que la historia transcurrida hasta ahora de la metafísica.

No es posible hacer a un lado a la metafísica. Se manifiesta a partir del Ser mismo y sólo se supera como aceptación del Ser. La metafísica superada no desaparece. La declinación de la verdad del ente significa, no su negación, sino que pierde la exclusividad.

Esto es necesario como acabamiento de la metafísica, cuyo resultado es el hundimiento del mundo y su relación con la “devastación” de la Tierra. Hundi-

miento y devastación aparecen antes de que el Ser pueda mostrarse. Es necesario que se liquide el Ser como voluntad, que se invierta el mundo, la Tierra sea devastada y el hombre no sea sino “trabajo”, “bestia de labor”.

El fin de la verdad de la metafísica, su último estadio, se muestra en los hechos de la historia mundial característicos de este siglo. La realidad contemporánea pretende ignorar la verdad oculta de la esencia del Ser, del Ser que se rehúsa al hombre producto de la metafísica, la ciencia y la tecnología. La “bestia de trabajo” está entregada al vértigo de su obra, se desgarrá, se destruye y crea en la Nada.

La metafísica, hemos dicho, forma parte de la naturaleza del hombre como animal racional. No percibe aún la diferencia y se mueve en este mundo construido en la modernidad.

Para Descartes la ontología es filosofía trascendental y teoría del conocimiento. Esto alcanza su mayor desarrollo en Kant, para quién la entidad del ente es presencia y objetividad, desde la perspectiva trascendental. El final de la metafísica se inicia propiamente, para Heidegger, con la metafísica hegeliana del Saber Absoluto. Aún no aparece la voluntad de la Voluntad. Sin embargo, la filosofía hegeliana determina la realidad del ente en el sentido de la certeza. Las críticas a Hegel siguen formando parte de esta metafísica.

El problema de la realidad se plantea a fondo en Aristóteles, cuando piensa la *Energieia* en conexión con la *Ousia*. En la modernidad se habla de “naturaleza”, derivado de *Phisis*. La metafísica, frente a la naturaleza, coloca la razón y la libertad; frente al Ser el Deber y el Valor. Finalmente el Ser se convierte en Valor que depende de la Voluntad.

La metafísica es la fatalidad de occidente y la condición de su dominio en la Tierra. Se inicia apenas el dominio incondicionado de la metafísica. Es una fatalidad de la historia de Europa.

Con el final de la metafísica se inicia lo que le era inaccesible, la aparición del Ser y del ente, aún cuando no se muestre la verdad del Ser. El “acontecimiento”, *Ereignis*, es el signo precursor y la primera manifestación de la verdad del Ser. La superación de la metafísica sólo es posible a partir de la metafísica. Comienza la época de la metafísica acabada o su equivalente en la técnica planetaria. La metafísica de Nietzsche se inicia en este momento.

Parece tratarse del fin de la filosofía, pero no es de ningún modo el fin del pensar. Se abre la posibilidad de la verdad del Ser.

Nietzsche, en 1886, en sus notas a la última parte de *Zaratustra* dice: “[...] Jugamos la carta de la verdad. La humanidad morirá quizás. ¡Y bien, sea!” En *Aurora* escribió: “Lo que hay de nuevo en nuestra posición es la convicción, que no se ha dado en ninguna época, de que nosotros no poseemos la verdad. Los hombres de otro tiempo, incluso los escépticos, poseían la verdad”.

La filosofía en la época de la metafísica acabada se desarrolla sobre todo

como antropología, física, biología, psicología, y así parece como metafísica. Predominan la técnica y la ausencia total de meditación. La técnica, forma suprema de la conciencia racional, y la falta de meditación son la misma cosa.

El estado del mundo no podrá cambiarse sólo por la acción. La Voluntad de Voluntad, la técnica, uniforman todo y surge el sin-sentido de la acción humana como lo Absoluto.

Frente a esto, ya Hegel pensaba que la historia de la metafísica culmina en la conciencia Absoluta y en el principio del pensar.

Para Heidegger, a partir del Ser como *Ereignis* que llama al Ser del hombre, es posible que algunos mortales lleguen a la habitación pensante y poética.

El pensar y la poesía son inicio y apertura del camino al Ser. El Ser como *Ereignis* lo hace posible ahora, así como lo hizo con la verdad del Ser del ente y con la historia entera de la metafísica.

Es el momento en el que, desde dentro de la metafísica, puede el *Dasein* preguntar, como dice Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*, “¿por qué la verdad del Ser?” *Ereignis* hace posible el preguntar. No ya por el ente y por el Ente Supremo. La pregunta del tránsito: “¿por qué es en general ente y no más bien Nada?”, debe situarse, no en el plano de la metafísica, sino en el ontológico y preguntar por la Nada, el por qué, su fundamento y la cuestión misma como “Pensar del Ser”.

¿Por qué el Ser? Porque el Ser se muestra desde él mismo. ¿Qué significa él mismo? La fundamentación del Ser, su fundamento es la relación del Ser como abismo. El saber sin fundamento, abismal, como *Da-sein. Da-sein als er-eyget. Grund-los; abgründig*.

La realidad humana es histórica. No puede hablarse de fin de la historia. El fin de la metafísica durará y el tránsito se ve sólo como camino del pensar del Ser. El hombre es finito y sólo al terminar el hombre acabará la historia.

La metafísica forma parte de la naturaleza humana, así como el pensar del Ser como el camino. El lenguaje, hablado o callado, es la primera y más amplia humanización de los entes. El lenguaje se funda en el silencio. El lenguaje es fundamento del *Dasein* y de la relación entre el mundo y la Tierra.

El Ser como *Ereignis* es la historia. Historia de la metafísica y apertura a la historia del Ser.

Bibliografía

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978.

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*. Vittorio Klosterman. Frankfurt am Main, 1976.

HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana. The Hague, Netherlands, Haag Martinus Nijhoff.

KANT, Immanuel, *Werke*. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Berlin, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1922.

MARX, Karl und Friedrich ENGELS, *Gesamtausgabe*. (MEGA). Herausgegeben von Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin, Dietz Verlag, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1972.

Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol

Juliana González

La presencia de los griegos es una constante esencial en la filosofía de Eduardo Nicol. Y no solamente los filósofos, sino los poetas, los sabios, los políticos, el pueblo griego y su lengua; y no sólo los autores, sino los conceptos, las ideas, los mitos, los ideales, los valores, la *paideia* griega y cuanto ésta significa.

De todo lo cual, se seleccionan aquí la presencia de un filósofo en particular, Heráclito, y de tres conceptos íntimamente ligados entre sí: *logos*, *alétheia* y *ethos*, tomando en cuenta la fundamental significación que tales conceptos tienen para el autor de la *Metafísica de la expresión*.

En los fragmentos de Heráclito se hace expresa, en esencia, una triple y a la vez unitaria significación del concepto de *logos*, que es justamente aquello en lo que, ante todo, recae la hermenéutica de Nicol: *logos*, en un sentido, significa “palabra”, “discurso” o “lenguaje”; en otro, remite a la Ley o legalidad inherente a la realidad misma; y en un tercer sentido, *logos* es razón humana o pensamiento. Los tres significados son interdependientes y constituyen de hecho una unidad indisoluble en Heráclito, por razones no sólo lingüísticas, sino esenciales a su propia concepción filosófica; pues ésta, ciertamente, comprende como un todo unitario las tres direcciones: la razón humana en liga indestructible con la palabra y con el ser. (Y es esta unidad del *logos*, precisamente la que cobrará una significación fundamental en la filosofía de Nicol.)

En primer lugar así, el reconocimiento de la condición dialógica del *logos*, de la significación del *logos* como lenguaje, abre precisamente, para Nicol, la posibilidad de superar la crisis contemporánea de la metafísica recuperando el ser por un camino distinto del que emprendió la filosofía a partir de Parménides de Elea, retomando la vía trunca de una originaria ontología que comenzaba a gestarse en los filósofos milesios y en Heráclito —según la hermenéutica de la

filosofía presocrática desarrollada por Nicol.¹

En efecto: el lenguaje, la palabra, la expresión, el *dia-logos* es, para Nicol, como era para los filósofos griegos, algo constitutivo de la razón, no derivado ni aleatorio, sino inherente al acto mismo del pensamiento y el conocimiento. El *logos* es “dialógico” en su propia esencia.

De ahí que para el autor de la *Metafísica de la expresión*, la relación cognoscitiva no se establezca entre dos términos nada más: sujeto y objeto, sino entre tres: dos sujetos en relación a un objeto común; o mejor dicho, una intersubjetividad constituyente de toda objetividad posible, justo a través del lenguaje, de la función dialógica del *logos*. La inteligibilidad misma del lenguaje, aún en sus niveles más elementales y comunes, hace patente la remisión a algo transubjetivo y por ende “objetivo”.

Pero una vez que se reconoce la función dialógica se advierte asimismo que en la palabra hay un sustrato básico, primario, que contiene la aprehensión directa, inmediata y común de realidades; ésta es la *apóphansis* o presentación de lo real, como la designa Nicol. La virtud dialógica o comunicativa del *logos* revela la presencia inmediata de la existencia, previa a todo juicio que se emita sobre ella. En la base del lenguaje, en su raíz misma, subyace un contenido intuitivo, aunque no de intuiciones singulares e inefables, sino todo lo contrario: intuiciones comunes y expresables, que son la base precisamente de la comunicación interhumana.

Lo decisivo es, ciertamente, recaer en esa “realidad” que está implícita en el lenguaje y cuya evidencia es tal que, justamente por ello, se da por supuesta. Pero precisamente, teniendo de fondo la conciencia presocrática, a la vez que la necesidad fenomenológica de la vuelta a “lo dado primeramente en la intuición”, ha de preguntarse cuál es el importe epistemológico y ontológico de ésta, qué es, en suma, la realidad que subyace en la base del *logos*-palabra.

De acuerdo con el propio Heráclito, el significado primero y fundamental del *logos* es el de aquello “según lo cual todo sucede”;² equivale al *gnomon* o designio racional que “gobierna todo a través de todo”.³ Es decir, es el de la propiedad objetiva, real, inherente al ser mismo, equivalente al cosmos, a la realidad total en tanto que *orden*. *Logos* es, primeramente, *onto-logos*, Ley o legalidad del ser. Es “principio de racionalidad de lo real”, en térmi-

¹ Véase principalmente Eduardo Nicol: *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1957, 2a. parte, pgfs. 14 y 15; *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1965, caps. primero, segundo y octavo, y *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982, 5a. parte, caps. IX y X. Cf. asimismo, Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1981, caps. I y IV.

² Heráclito, B1.

³ *Idem*, B41.

nos de Nicol. El *logos* humano, en tanto que razón y palabra, depende del *logos* del ser y tiende, en tanto que *logos* “verdadero”, a su proximidad con éste, aunque esto no significa que constituya una identidad; la racionalidad de lo real rebasa el *logos* “lógico” del pensamiento humano.⁴

La intuición fundamental de Heráclito —y de los primitivos filósofos milesios— es la de una realidad sujeta a cambio, pero sujeta a la vez a *logos*, a orden, por obra del cambio mismo; pues éste, el devenir o tiempo es, él mismo, un orden o *táxin* para los primitivos filósofos, como lo destaca Nicol, haciendo la exégesis, no sólo del pensamiento de Heráclito sino en especial de Anaximandro, quien habla textualmente del “orden del tiempo” (*chrónon táxin*).⁵

Y en tanto que el devenir es poseedor de un *logos* interno, en tanto que es *logos* él mismo, el devenir está estructurado, cohesionado, permanece, y de hecho, *es*. El *logos* coincide con el ser mismo del devenir; y en definitiva, *devenir es ser*. El ser, entonces, no es algo aparte de la realidad cambiante y su *logos*; ella tiene regularidad, estabilidad, permanencia, cohesión, unidad y consistencia ontológica; es la *physis* o el ser en cuanto tal.

Lo que el *logos* de lo real implica, en efecto, es la equivalencia irrestricta del ser y el devenir, del ser y la realidad, del ser y la apariencia misma o *phainómenon*, el cual, en su sentido originario, no significa otra cosa que “lo que aparece y se manifiesta”. Pero entonces, el Ser no está “más allá” de la realidad visible y cambiante, de la realidad espacio-temporal, objeto de experiencia (no es, en este sentido, “meta-físico”). La realidad visible es consistente y unitaria en su propia diversidad y es eterna en su propia temporalidad; tiene absoluta plenitud ontológica; es, en términos de Heráclito, “Fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga según medidas”.⁶

Y es justamente esta equivalencia originaria del Ser y el Devenir, y a la vez, del Ser y el Fenómeno, lo que Nicol busca recobrar para la metafísica actual, haciendo confluír los cauces de la dialéctica con los de la fenomenología, es decir, a través de una dialéctica cercana a Heráclito, no especulativa y abstracta (Hegel), y de una fenomenología no idealista (Husserl), que incorpora el *logos* dialógico y temporal. Esto permite reconocer la irrestricta y total identificación de la realidad y el ser, del ser y el tiempo, pero a la vez —y esto es lo más significativo— la identidad del ser y la apariencia, del ser y el fenómeno, superando la larga tradición metafísica del *ser oculto*, que trasciende a la experiencia inmediata. “En la apariencia está todo

⁴ En este sentido, la irracionalidad, el sin-sentido, el des-orden, el “caos” mismo, quedan comprendidos dentro del *logos* cósmico, dentro de ese *gnomon* inagotable que todo lo gobierna.

⁵ Anaximandro, B1.

⁶ Heráclito, B30.

el ser” dirá Nicol. De nuevo, la clave se halla en la triple y a la vez unitaria significación del *logos*: lenguaje-razón-ser.

Ésta es la realidad que está en la base del lenguaje, en la *apóphansis* o presentación, en la experiencia inmediata y común: es el Ser mismo. Pues éste no es otra cosa —dice Nicol— que *el simple hecho de que “Hay Ser”*, hecho que se da con carácter de una evidencia apodíctica o indubitable. El fenómeno aparece precisamente en el *logos*-lenguaje, con la plenitud de su *logos*-ser; aparece como el ser mismo. De ahí que se trate del efectivo conocimiento metafísico. La fenomenicidad, la presencia espacio-temporal, no es exclusiva de los entes, singulares y finitos, sino de la realidad como un todo unitario y permanente, como presencia temporal, eterna e inagotable. En este sentido, la Realidad patente en la experiencia primaria y común es precisamente —dice Nicol— el Absoluto que busca la metafísica. El fenómeno no revela una realidad a medias, denigrada, “mera apariencia” y “sombras”, como lo han sostenido de un modo u otro las concepciones metafísicas —y antimetafísicas— hasta hoy. “En la apariencia está todo el Ser”.⁷ El simple hecho de Ser revela la presencia infinita y absoluta de la Realidad, revela esa eternidad cambiante, esa multiplicidad cohesionada y unitaria, ese cambio que permanece y es, con toda plenitud de ser, como veía Heráclito.

La metafísica, entonces, deja de buscar su objeto en una trascendencia, no sólo en el orden ontológico sino en el gnoseológico; deja de proyectarse más allá de la realidad y también más allá de la experiencia primaria e in-mediata de esta realidad. *La evidencia metafísica no se halla en el remate o culminación de la teoría*; es evidencia pre-teórica y pre-científica. No implica un salto por encima de lo inmediato, sino al revés, se trata de regresar a las intuiciones primarias; de “hacer experiencia” de la *physis* o del *arché*, o del *logos* de lo real, de un modo cercano a como vieron los milesios o Heráclito. También éste habla de la común propensión humana a olvidar lo que ya se sabe; de un “estar ausente” cuando se está presente, de la necesidad de recobrar la experiencia originaria, inmediata y común.

¿Qué es la teoría o el conocimiento teórico entonces? ¿Qué es la verdad de la ciencia en general y de la “ciencia primera” o metafísica, si el conocimiento del ser es preteórico y precientífico? ¿A qué se refiere el tercer sentido del *logos* como razón humana, como “pensamiento”? ¿Qué es la verdad de razón?

En principio —conforme se ha señalado— este *logos*-razón no opera, ciertamente, sin el *logos*-palabra ni sin el *logos*-ser, o sea, sin el *logos* dia-lógico y el fenómeno-lógico. No es tampoco para Nicol —ni era para Heráclito— *logos* sin *áisthesis* y *apóphansis*, sin percepción y manifestación del Ser: no es razón sin cuerpo y sin mundo; ni es razón sin diálogo (solipsista). Pero la razón de teoría,

⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit., p. 321.

que busca expresamente la verdad, implica algo más.

Nicol recuerda que el sentido más primitivo de la palabra griega que se traducirá por “verdad”, la *alétheia*, remite, no a la cosa, no a un des-velamiento o descubrimiento de un ser que estuviera oculto o encubierto (como piensa Heidegger), sino a un des-velamiento, a un despertar *del sujeto*: a un estado de “alerta” o de vigilia del hombre. “Los que están despiertos, tienen un mundo común, los que duermen se vuelven hacia su mundo particular” —afirmaba asimismo Heráclito.⁸

La *alétheia*, la vigilia en que consiste la verdad es *thauma*, asombro ante lo real; es un modo de ver y de interrogar al ser en cuanto a su ser.

Ciencia es, así, *theoría*, visión. El despertar de la *alétheia* implica un “salir de sí”, un “ver”. En este sentido implica un “des-interés”, un disponerse ante el ser en tanto que es y no en tanto que sirve, como dirá reiteradamente Nicol. Los griegos lo formularon sobre todo distinguiendo lo que es “*pros emous*”, para mí, de lo que es “*autó kathautó*”, en sí y por sí mismo; subjetividad u objetividad, doxa o episteme, opinión o ciencia.

No basta para el hombre la evidencia del Ser. Precisamente a partir de ella, y en la medida misma en que se recae en la existencia, surge el asombro ante lo real, la interrogación y de ahí la búsqueda, la indagación infinita para desentrañar el misterio de lo que es, el deseo insaciable de saber qué es y cómo es. Sobre la base de la seguridad en lo real y su *logos*, surge la aventura creadora de la ciencia. Sólo la evidencia es firme y segura, la ciencia es “poética” —dice Nicol—, siempre creativa, hipotética y relativa; siempre histórica y perfectible.

Pero la ciencia *parte de la evidencia*, no la obtiene como resultado del método y la teoría. La verdad de ciencia es, en efecto, búsqueda interminable, y no logro ni obtención de verdades o conocimientos totales y definitivos. Lo cual no cancela el absoluto de la evidencia primaria del ser, ni tampoco el sentido de la búsqueda teórica de la verdad, siempre aproximada y relativa pero no por ello menos digna de perseguirse, y de distinguirse de la mera opinión arbitraria y subjetiva.

No bastan, entonces, las condiciones ontológicas, epistemo-lógicas y metodológicas que hacen posible un conocimiento legítimo. Tienen también una significación primordial las que serían *condiciones éticas de la verdad*, y es en éstas, asimismo, en las que señaladamente recae la filosofía griega desde Heráclito y que adquieren particular importancia en Nicol. El *logos* de ciencia es un *logos* “depurado”, dice éste. Pero la depuración más importante no es tanto de orden metodológico y lógico, sino de orden existencial y ético. Es la depuración que implica para el sujeto del conocimiento, el disponerse teórica y desinteresadamente ante el ser; el afán de “hablar de las cosas tal y como son”,

⁸ Heráclito, B89.

“según su naturaleza”, como lo formulaba también Heráclito. Y tal des-interés no significa otra cosa en esencia que el primado de la objetividad, de la voluntad de verdad, de ver lo que es, independientemente del beneficio, o la utilidad que pueda obtenerse de tal conocimiento. Éste es el *ethos* de la ciencia.

Lo cual supone, ciertamente, una idea del hombre en la que —entre otra cosa— se reconoce la potencialidad humana de crear modos libres o autónomos de existencia y de vinculación.⁹

Y también los griegos supieron —y en esto insiste enfáticamente Nicol— que el *logos* de ciencia es *lógon didónai*: un *logos* que se da. Un “dar razón”. La ciencia es un modo de ser ante la realidad, al mismo tiempo que un modo de ser ante los otros: un modo “responsable” de relación. La verdad no sólo no es la pretendida *adequatio* de un mero “intelecto” solipsista a una “cosa”, sino una esencial forma de vinculación inter-humana.

Por aquí reaparece la condición dialógica del *logos*, en conexión con la condición ética de la *alétheia*: la verdad es responsabilidad, dice Nicol. El *logos* de la razón, el *logos* de la *theoría*, busca el *logos* del ser para darlo en la palabra racional. El despertar de la *alétheia* permite abrirse, en un nuevo nivel, al mundo común —objetivo— como base de un nuevo nivel de comunicación; confirma y refuerza por así decirlo, la triple dirección del *logos*. “Los despiertos” tienen, en efecto, “un mundo común”, en términos de Heráclito. Esta es la función existencial, humanizadora, de la ciencia en general y de la episteme filosófica en particular. Ella es modo de liberación y de libertad en la comunicación racional. “El pensar es virtud máxima”; “hay que hacer fuertes en lo que es común a todos” —declara también el efesio.¹⁰ La *alétheia* es fuerza o fortaleza humana, base de la acción y de la comunidad.

Pues, en efecto, así como lo fue para los griegos, la filosofía es para Nicol, ciencia e incluso “ciencia primera”. Pero lo que importa aquí no es tanto que la filosofía sea reconocida como ciencia, sino lo inverso: *que la ciencia se reconozca como philo-sophía*, como *philía* y también como *sophía*. El acento está puesto en esa esencia de *philía* o amor que se halla en la base de la relación con el ser y con los otros, propia de la *episteme*. Es a esta *philía* originaria y radical a la que se refieren, no sólo la condición de búsqueda interminable de la ciencia, sino la “visión des-interesada u objetiva” y la “responsabilidad” del *logos* que “da razón”, inherentes a la disposición de *theoría* y de *alétheia*.

Por esto el objetivo final es, ciertamente, la *sophía* o sabiduría, sobre todo tratándose de la ciencia filosófica. *La unidad de la ciencia y la sapiencia* es

⁹ Las condiciones subjetivas no son, en este sentido, meramente “ideológicas” sino precisamente éticas. El sujeto del conocimiento no es unívoca y estáticamente “falso sujeto” regido exclusivamente por los imperativos de la necesidad y del poder.

¹⁰ Heráclito, B112 y B114.

rasgo distintivo de la filosofía de Nicol, empeñada en mantener viva la memoria de la misión libertadora y humanizadora de la ciencia, como uno de los aspectos fundamentales del legado griego.

Pero es precisamente esta misión, esta condición de libertad que implica la ciencia como tal y la idea de hombre que la sustenta, aquello que se halla en peligro en la actualidad, según advierte Nicol. Hoy está amenazado, “el porvenir de la filosofía”, y con él, el porvenir de todas las “vocaciones libres”: la poesía, la mística, y en general todas las ciencias y las artes. Está amenazada la propia condición del hombre.

El peligro no viene de la filosofía misma, ni de la ciencia. No es consecuencia de una crisis teórica de la filosofía ni de los intentos de “cancelación” del pasado que son tan frecuentes en el pensamiento y en la *praxis* del mundo contemporáneo. No es por el auge de los escepticismos ni de nuevas modalidades de anti-metafísica y de sofística que prosperan en nuestro tiempo. Nicol se empeña en mostrar cómo éstas, en particular, son tributarias de los mismos supuestos y prejuicios de esa tradición metafísica que pretenden dar por cancelada. Precisamente, el análisis crítico de los orígenes griegos de la filosofía, particularmente de la diferencia entre Heráclito y Parménides, permite a Nicol poner de manifiesto que Protágoras —y con él la sofística en general—, no es sino la “contrapartida” exacta de Parménides. La sofística se asienta implícitamente en la misma dicotomía metafísica entre el ser y la realidad; sólo que en vez de tomar el lado del ser inmutable, fuera del espacio y del tiempo, esencialmente divorciado de la existencia, se queda con una idea, metafísica y parmenideana, de la realidad entendida como algo despojado de ser, de consistencia y de *logos*. Irónicamente, Protágoras está mucho más lejano de Heráclito que de Parménides. Y no obstante, la razón sofística es una opción y es *logos* libre.

Lo que amenaza, en cambio, el porvenir de la filosofía y de las vocaciones libres es la aparición de *una nueva forma de razón* que ya no da razón y que opera en función exclusiva de la Necesidad. Nicol la llama, precisamente “razón de fuerza mayor”, destinada exclusivamente a la satisfacción de necesidades.

Lo que amenaza es el auge totalitario del orden de la necesidad y de la mera utilidad; el imperativo indefectible de la especie biológica que necesita sobrevivir y ha creado una razón verdaderamente extraordinaria por sus poderes tecnológicos, de computación y de mecanización, pero que no es capaz de “dar razón”, ni es éste ya su propósito. Nicol insiste en que el problema, desde luego, no está en la tecno-logía como tal, sino en la tecno-cracia, en el imperialismo y totalitarismo de una mera razón tecnológica que avasalla a todas las demás. Es el peligro de una civilización tecnocrática que no deja ya lugar para las vocaciones desinteresadas, “in-útiles”, como él las designa, en tanto que son libres y creadoras, no necesarias y “productivas”. La nueva “razón de fuerza mayor” es, en efecto, la más absoluta

antítesis del *logos* griego: de la razón humanizada y de la humanización del hombre por la razón.¹¹

La presencia de los griegos equivale en definitiva al humanismo, y éste no es, en esencia, sino esa manera de “ser-hombre” en la libertad; esto es, en la tendencia permanente a sobre-pasar la mera Naturaleza y el reino de la pura Necesidad.¹²

Humanización o des-humanización son siempre posibles para el hombre. Humanismo es *ethos* y *paideia*. Pues la acción creadora, la *póiesis* más importante que el ser humano es capaz de realizar, tanto en el orden ético como en el “político”, es, según enseñan los griegos, la formación del hombre mismo, de su propia humanidad. *Auto-póiesis* la llama Nicol.

De ahí que los fines humanizantes sean los fines esenciales de la existencia y de la ciencia. Resurge por esta otra vía, la unidad indestructible entre *logos* y el *ethos*, entre la ciencia y el humanismo; unidad que estuvo ciertamente en el meollo de la cultura griega y que así reaparece en la obra de Nicol, tanto en su obra de *theoría* como en su propia *paideia* filosófica.

Los griegos están presentes dentro de la filosofía de Nicol, en tanto que está viva en ella, en suma, la esencia socrático-platónica del filosofar, la cual se cifra, efectivamente, en la búsqueda dialógica de la verdad, y en la formación del hombre por los caminos del *logos*.

Ejercer y comunicar la universalidad de la filosofía es uno de los rasgos más propios y distintivos de la obra y de la enseñanza de Nicol. El filosofar es inherente a la condición humana misma, tanto como lo es la capacidad de asombro y pregunta y la necesidad de buscar y dar razones de todo lo existente; es en este sentido originario, existencial que el filosofar es, ciertamente, para Nicol “vocación humana universal”. Pero incluso en su ejercicio profesional o técnico, la filosofía está en principio abierta para todo aquél que se acerque a la disciplina filosófica y esté dispuesto a la entrega cabal que ella reclama. De ahí la universalidad de la enseñanza de la filosofía, y de ahí también que tal universalidad se exprese en el hecho de que el quehacer filosófico pueda ejercerse con el mismo rigor en cualquier parte del mundo, persiguiéndose el mismo grado de excelencia. La filosofía no tiene fronteras.

Y no las tiene, sobre todo, en tanto que su universalidad es la universalidad de sus problemas, de sus métodos, de sus propósitos cognoscitivos y formativos. Es en este sentido que, para Nicol, sólo derivada y marginalmente, la filosofía

¹¹ Cf. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1972; *passim*.

¹² Un sobrepasar que, sin embargo, y como también ve Nicol, se produce desde la naturaleza y desde la Necesidad, sin romper nunca con ellas ni quebrantar nunca su reino; la acción libre no es ni contra ni anti natura, sino literalmente “sobrenatural”. Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, cap. cuarto.

recae sobre lo singular y circunstancial. El camino troncal de la filosofía es, para él, el camino de las más universales cuestiones acerca del ser y el conocimiento en general; el camino de la metafísica, entendida en su sentido originario de “filosofía primera”.

Pero la universalidad de la filosofía no se da sólo en el espacio, por así decirlo, en la trascendencia de las fronteras culturales, lingüísticas, nacionales, sino también más allá de las fronteras temporales —y esto es lo que por ahora más nos importa destacar. Nicol no recae solamente en la comunidad filosófica en tanto que comunidad actual, sincrónica, sino en la comunidad histórica que abarca unitariamente el todo de la filosofía occidental y donde, precisamente, la creación de los griegos lleva el papel principal.

La presencia de los griegos en la filosofía de Nicol no es una presencia erudita, ni siquiera la de un “helenista” o de un “humanista” amante admirador de los clásicos griegos que quiere rescatar la grandeza de sus creaciones. Es más que esto. No es presencia historiográfica ni tampoco filológica, sino precisamente filosófica. Se cifra en el reconocimiento de una cercanía esencial de los griegos al presente, y del presente a la antigüedad helénica. Es el reconocimiento de una básica unidad de los tiempos que borra las fronteras históricas haciendo patente, ahora en la dimensión temporal, la universalidad de la filosofía.

Por esto los griegos aparecen en la obra de Nicol como verdaderos contemporáneos; ella revela cómo su quehacer filosófico no nos es extraño; cómo las preocupaciones esenciales de la filosofía griega siguen siendo nuestras y sus búsquedas fundamentales perduran hasta hoy. Pero también a la inversa: pone de manifiesto de qué modo los afanes y los problemas filosóficos del presente, con todo y su especificidad y originalidad, no están, sin embargo, cortados de los afanes y de la problemática radical iniciada en Grecia, sino al contrario. Lo nuestro adquiere una particular significación cuando es llevado hasta sus raíces griegas, cuando es enfocado desde el trasfondo originario del pensamiento griego.

Lo que pervive asegurando esta comunidad esencial a través del tiempo es, según lo enfatiza Nicol, por un lado, la vocación de *theoría*, con todo lo que ella implica no sólo en cuanto a vocación del *logos*, sino ante todo, como un *ethos* o una disposición fundamental ante lo real; lo que compartimos con los griegos, lo que éstos nos legaron, es justamente la *philia* por la *sophía*; esto es lo que ellos potencializaron y transmitieron a la tradición occidental. Más aún, los griegos realizaron, en términos de Nicol, una “idea del hombre” que quiere decir una manera de “ser hombres”. Esto es lo que significa que nuestro ser sea histórico; que se ha formado en el tiempo, transmitido y conservado en él.

Y por otro lado, Nicol destaca cómo perviven *los problemas* fundamentales que plantearon los filósofos griegos. Han cambiado a lo largo de los siglos las respuestas, las soluciones o las hipótesis teóricas con las cuales la filosofía ha

intentado responder a unas interrogantes originarias; se ha enriquecido y complicado incluso la problemática porque cada nuevo sistema abre a su vez nuevas dificultades. Pero permanecen en el fondo las cruciales cuestiones con que se inició el filosofar, desde sus tiempos milesios: el problema de la unidad y la pluralidad, de la naturaleza radical de las cosas, de la permanencia y el cambio, de los caminos o “métodos” del conocimiento y de la razón, etcétera. Perduran asimismo los problemas planteados por la sofística y por Sócrates, y no se diga el caudal inagotable de las interrogantes abiertas por la filosofía platónica y aristotélica.

En la medida en que se reconoce esta pervivencia, esta esencial continuidad histórica, toda la tradición es revalorada. El reconocimiento de los orígenes griegos otorga precisamente unidad al proceso entero de la filosofía —y de la historia— occidental. Dentro de esa comunidad temporal, cada momento, cada nueva creación se ve empeñada en una misma empresa, comprometida en un destino común. Y el proceso entero aparece como un todo articulado, estructurado en el tiempo. *La historia de la filosofía* no se presenta, entonces, como algo accesorio, como el simple horizonte de los “antecedentes” de cada momento, sino como algo esencial, intrínseco; el proceso como tal da inteligibilidad al momento, constituye un verdadero *contexto temporal* fuera del cual se pierde la significación más interna y viva de las ideas. La creación filosófica es reconocida ciertamente por Nicol en su esencial temporalidad, pero ésta a su vez no se concibe como mera caducidad, sino como forma misma en que se unifican lo permanente y lo fugaz.

No se trata, pues, de un intento por recobrar unos orígenes míticos donde se cree que el principio se sustrae al proceso que de él se ha generado; ni de unos orígenes que fueron seguidos de una edad de oscuridad, de un intermedio vacío hecho de pérdida o de “olvido”. No hay un sólo episodio filosófico que no renueve la tarea en su lado vocacional, que no retome la búsqueda, independientemente de las soluciones que proponga. En su legado vivo y fundamental, los griegos están presentes en todo el proceso creador de la historia de la filosofía occidental.

En notable contraste con muchos de los modos contemporáneos de concebir el pasado, de creer incluso que el presente se cifra en toda clase de “cancelaciones”, en la filosofía de Nicol se produce, en efecto, una significativa reivindicación de las creaciones pretéritas. Lo cual no significa que se trate de una incorporación acrítica de todo cuanto ha sido. La revaloración nicoleana es crítica, radicalmente crítica.

Pero el propio Nicol hace expresa la esencial paradoja de que la crítica sólo consigue superar lo objetado cuando logra penetrar en su sentido y encontrar su justificación. Reconocer la continuidad histórica y la pervivencia del pasado no es, en Nicol, ciertamente, mero conservadurismo estático, si-

no todo lo contrario; él mismo se propone una transformación de la filosofía del presente que deje en verdad atrás una forma milenaria de pensar, originada también entre los griegos.

De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol

Ricardo Horneffer

I

Heidegger y Nicol son dos filósofos preocupados por el Ser: sus filosofías son auténticas ontologías. El problema que ambos se plantean es ¿cómo acceder al *ontos*?, ¿qué método utilizar para mostrar el Ser? La respuesta es común, el método es el mismo: la fenomenología. Para Heidegger “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”.¹

Y unas líneas más adelante: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método”.²

Objeto de la filosofía es el Ser; *el* método para acceder al Ser es *la* fenomenología. A su vez, Nicol señala

No hay metodología sin ontología [...] Metodología *es* ontología. Esta afirmación es cabalmente comprensible mediante su complementaria: ontología es fenomenología. La unidad de método y sistema se manifiesta en la inevitable inclusión del tema del Ser en el tema del método.³

Hemos dicho que para Heidegger y Nicol el “camino” es el mismo. Pero ¿recorren el *mismo* “camino”? La cuestión es: si bien Heidegger y Nicol conciben a la *onto*-logía y a la *fenómeno*-logía como unidad indisoluble ¿tienen en

¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos. México, FCE, 1974, p. 46.

² *Ibid.*, p. 49

³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México, FCE, 1982, p. 171. (El subrayado es nuestro.)

ellos un significado equivalente los conceptos ser y fenomenología? También debiéramos preguntarnos de dónde parten y hacia dónde se dirige su investigación.

Para explicar lo que entienden por fenomenología, ambos filósofos recurren a las raíces griegas de los dos términos que conforman este concepto. Así, en Heidegger leemos:

[...] “fenómeno” se deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse. *Phainómenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. *Phainesthai* por su parte es una forma *media* de *phaino*, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. *Phaino* pertenece a la raíz *pha*, como *phos*, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno” hay por ende que *fixar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente.⁴

En torno a este mismo concepto, Nicol apunta:

Phainómenon deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz (*phos*). Así el verbo *phaino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente.⁵

Como se puede apreciar, los dos textos dicen prácticamente lo mismo. Fenómeno es lo patente, lo evidente. Y sin embargo, no basta con que algo sea patente o evidente. No es suficiente señalar que el fenómeno es lo que se “muestra en sí mismo” o lo que “aparece con claridad manifiesta”, porque tanto el mostrar como el aparecer implican un *ante quién*. ¿Quién ve lo que se muestra, lo que se presenta?, y quizá sea más importante preguntar ¿cómo lo ve y, principalmente, con qué lo ve?

Que se vea “con los ojos” es una respuesta correcta, aunque insuficiente, no sólo porque la percepción, aunque siempre “positiva” para aquel que ve, sea parcial, dado que su “campo visual” es siempre limitado, sino sobre todo porque es *intransferible*: no es capaz de re-presentar lo visto. En este sentido podemos decir que nadie puede *ver* por mí, nadie percibe, en sentido estricto,

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

⁵ E. Nicol, *op. cit.*, p. 156.

lo mismo que yo.⁶

A pesar de lo dicho, solemos manifestar que compartimos (o no) un “punto de vista”. ¿Cómo se logra este acuerdo? Compartir, sólo se puede lo común, lo que ya nos ofrece un indicio de que si bien “lo visto” es en todo caso “lo visto por mí”, no significa que esto mismo sea privativo mío, sino más bien que los ojos no son suficientes para re-producir a un otro la imagen captada. Esta re-producción, re-presentación o re-creación se logra con el *logos*, que “permite ver” no sólo a aquel que percibe, sino que posibilita ex-poner lo visto a un otro, que no necesariamente requiere de *sus* propios ojos para “ver” lo que se le señala con el *logos*. Éste es el medio por el cual se puede *transferir* lo que se “muestra”, lo que se “presenta”. La percepción no es “comunitaria”, el habla sí. El fenómeno, lo que se muestra, se presenta en el habla. Así, Heidegger apunta:

Lógos en el sentido de habla quiere decir [...] hacer patente aquello de que “se habla” en el habla [...] El *lógos* permite ver algo, [...] a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla [...] o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” [...] partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla, [...] si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla.⁷

Para Nicol:

La presencia es exterior, pero la evidencia no es meramente visual. La percepción es singular e intransferible, mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica. La palabra *apódeixis* indica justamente la ex-posición o presentación de algo a alguien. La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos*. Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos. Éstos no son un órgano comunitario. A mí no me consta que otro sujeto ve lo mismo que yo, si no me lo dice. Este decir es dar razón: acto de

⁶ Esta insuficiencia promovió, ya en Grecia, un segundo significado del término fenómeno, entendiéndolo como aquello que *parece* que la cosa es. En otras palabras, que la cosa “en realidad” *no es* del modo como se da. De ahí que el “verdadero” ser, su esencia, tuviera que buscarse en otro lugar, “más allá” de lo que la cosa “parece” ser.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 43.

comunidad simbólica.⁸

Hemos dado por supuesto que el *ante quién* de la mostración de los fenómenos es el hombre. ¿Por qué? ¿Qué base tenemos para afirmar que el ser humano es el indicado, el “señalado” para recibir y transmitir lo recibido?

A lo largo de las obras de Heidegger y Nicol se demuestra que el ser humano se diferencia radicalmente, es decir, ontológicamente, de cualquier otra forma de ser.⁹ El “ser ahí” heideggeriano y el “ser de la expresión” nicoleano son los promotores de un cambio radical que, sin la presencia del *logos*, nunca se habría dado. Así, dice Nicol: “Sin el *logos*, Ser y materia serían equivalentes [...] la aparición del *logos* representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que habría permanecido mudo desde la eternidad”.¹⁰

Y Heidegger “Sin la palabra [...] el ‘mundo’ se hundiría en la oscuridad incluyendo al yo [...]”¹¹

Estas dos citas ya nos muestran claramente que el *logos* no es un simple receptor del fenómeno que lo transmite “exactamente” como se muestra o se presenta. El habla no se limita a ser un simple *conducto* por el que “fluyen”, de un hombre a otro, de manera natural, los fenómenos. Mucho menos es el habla una especie de “*salvo-conducto*” que nos permita transitar por el mundo sin riesgo alguno. ¿Qué es, entonces, el *logos* de la fenómeno-logía?¹²

De inicio podemos decir que sin *logos* el fenómeno permanecería en sí mismo o, para decirlo de otra manera, el modo de ser de “lo que es” se conservaría inalterado. ¿Es factible sostener que el *logos* simplemente “presenta” lo que ve tal como se muestra?

Un hecho es seguro: el *logos* nos permite captar lo que no podemos obtener con la “visión”. El habla logra lo que la percepción no: la transferencia, la comunicación, el ofrecimiento al otro de algo que él mismo ni siquiera necesita ver. Pero este “beneficio” del *logos*, que consiste en poder *compartir* lo “visto”, también trae consigo una “dificultad”. Mientras que la simple percepción, en

⁸ E. Nicol, *op. cit.*, p. 232.

⁹ Heidegger, en *El Ser y el Tiempo* y Nicol, en *Metafísica de la expresión* explican la preeminencia ontológica del hombre.

¹⁰ *Ibid.*, p. 259

¹¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona, Ed. Odós, 1987, p. 158.

¹² El término *logos* presenta serias dificultades para su traducción. Como lo advierte Heidegger: “*logos* se traduce, es decir, se *interpreta*, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero ¿cómo podrá modificarse ‘habla’ para que *logos* signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico?” M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 42. (El subrayado es nuestro.) Por lo anterior, hemos utilizado preferentemente el término *logos*.

tanto individual e intransferible, es in-comunicante y, por ello, imposible de ser comparada con cualquier otra percepción, el logos, por el solo hecho de “*presentar* un punto de vista”, implica ya una “toma de posición” de aquel que habla *frente* a lo percibido y, sobre todo, *frente* a aquel que escucha. Con lo anterior queremos hacer notar que la percepción del logos nunca es neutra: siempre es cualificada, tiene una carga, que precisamente le impide ser “transparente”, en el sentido de unívoca. Se puede decir que “*hablamos* de lo que *vemos, desde* donde lo vemos, *para* lo que lo vemos y *con quien* lo vemos”. Esto significa que el habla siempre *dice* algo acerca de aquello que *ve*. Por medio del logos siempre mostramos algo, además de aquello que se muestra. Esta esencial ambigüedad del logos trae consigo que lo dicho tenga necesariamente que ser “traducido”, es decir, interpretado. Por lo anterior podemos decir que la capacidad creativa del logos viene acompañada de la in-capacidad de presentar los fenómenos de manera uniforme. El riesgo que se corre con el logos es que, como dice Nicol “Una vez generado [...] puede ser degenerado, y de esta inminencia no se librará nunca”.¹³

Es precisamente el poder, la posibilidad, sobre lo que hay que llamar la atención. Esta doble capacidad que tiene el logos de generar una verdadera comunicación o de de-generar en in-comunicación se basa en el hecho de que el logos pronunciado *nunca* es el único posible ni el definitivo. Hablar es una actividad que tiene comienzo más no un término, entendido éste como consumación, acabamiento, o incluso agotamiento. La palabra podría llegar a perecer, sin por ello haber llegado a su límite. Es necesario asumir, para comprender el *ser* del logos, que: “Ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo”.¹⁴

Si tomamos en consideración que el logos es eminentemente expresivo, es decir, comunicativo y no retentivo, entonces quedará claro que:

Todo concepto y proposición fenomenológica originalmente obtenida está, en cuanto proposición comunicada, en posibilidad de degeneración [...] la dificultad de esta disciplina (la fenomenología) consiste justamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo consigo misma.¹⁵

El logos fenomenológico, aquel que intenta mostrar las cosas del modo como se presentan, debe ser *constantemente* crítico, auto-crítico. Y se ha de comportar así porque está constantemente presente la posibilidad de que, en lugar de “abrir” el fenómeno a la comprensión, no haga más que encubrir,

¹³ E. Nicol, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1957, p. 40.

¹⁵ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 47.

desvirtuar o desfigurar el fenómeno comunicado y, peor aún, el fenómeno mismo. El logos, elemento indispensable para la comunicación, puede llegar no sólo a no comunicar lo que “pretendía”, sino incluso a decir una cosa distinta y, con ello, mostrar algo que no era objeto de la comunicación. Por estar presente la posibilidad de que el logos pierda su sentido o que éste degenera en cualquier otro, debe ser la “mirada” fenomenológica constantemente “reflexiva”.

Pero más que lo anterior, más todavía que un “cuidado” constante del logos consigo mismo, la propuesta va dirigida a no dar por definitiva ninguna palabra expresada, como si, mediante el habla, pudiésemos decir la última palabra. La invitación es a comprender el logos de la fenomenología como un *proceso* que tiene como exigencia primordial *no dar nada por supuesto*. Con esto, no hacemos otra cosa más que retomar el principio de la fenomenología: la necesidad de *partir sin supuestos*, de ir *a las cosas mismas*.

La pregunta metodológica es ¿cómo se *va* a las cosas mismas?, o bien, de manera más aguda, ¿qué *son* las cosas mismas?

Hemos dicho que el método es el fenomenológico y que en éste el logos ocupa un lugar preponderante. Sin embargo, no hemos indicado el tipo de relación que se establece entre el logos y los entes, entre el logos y el ser.

II

La propuesta heideggeriana

En la introducción de *Ser y Tiempo* señala Heidegger que el error fundamental de la historia de la ontología ha sido el “olvido” de aquello que debiera constituir su tema principal: el ser. Esto se debe, apunta el propio Heidegger, a que ya en Grecia se determinó el sentido del ser como “pura presencia” y, por ende, “[...] sin noción ni menos comprensión de la fundamental función ontológica del *tiempo*”.¹⁶ Como principio de recuperación de la pregunta original por el “sentido del ser” propone la “destrucción de la ontología”, que implica “romper” con la tradición y, paralelamente, intentar que el logos “hable”, no *sobre* el ser, sino *desde* la “proximidad del ser”, erigiendo al lenguaje en “la morada del ser”. Lo anterior apunta a la importancia que le concede Heidegger al logos, pero ¿al logos en general?, ¿a todo logos? Definitivamente no cualquier logos es capaz de ser “morada”. El logos filosófico y el logos poético son los señalados por Heidegger como los modos “eminentes del decir”.

Sin embargo, a lo largo de su obra, puede observarse una marcada tendencia a acercarse cada vez más al logos poético. ¿Querrá decir esto que la poesía

¹⁶ *Ibid.*, p. 36. (El subrayado es nuestro.)

es, según Heidegger, un modo más acabado para que el hombre “habe” el ser por medio del lenguaje? La respuesta tendría que ser ambigua: sí y no. Si nos basamos en lo que dice en *De la experiencia del pensar*,¹⁷ en donde presenta a la filosofía como un “peligro malo y, por ello, confuso”, frente a la poesía como un “buen peligro y, por ello, saludable”, entonces no queda duda alguna de que el camino de la filosofía debe ser desechado. Esto no significa, sin embargo, que el de la poesía sea *EL* camino a seguir puesto que, a pesar de ser “saludable”, es “peligroso”. Si, en cambio, nos referimos a *De camino al habla*, entonces filosofía y poesía beben de la misma fuente: “[...] los dos modos eminentes del *decir*, la poesía y la filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad”.¹⁸

Poesía y filosofía *dicen*, y es su decir el que las aproxima. La búsqueda heideggeriana, por tanto, no es en modo alguno un ir “más allá” para encontrar lo que pudiera dar fundamento a la filosofía y a la poesía. Al contrario: “Afortunadamente, no precisamos ni buscar la vecindad ni ir a su encuentro. Ya nos hallamos y nos movemos en ella”.¹⁹

La vecindad ya está dada. Más precisamente aún, poesía y filosofía *crean* su mutua vecindad, la cual, para mantenerse debe “desarrollarse”, re-crearse. Pero ¿por qué son “modos eminentes” del decir?, ¿en qué radica su “eminencia”?

Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.²⁰

El habla cotidiana no *conduce* a ningún lugar porque no *procede* de lugar alguno. No tiene principio ni fin, y su impureza es la que impide que reluzca en ella alguna voz digna de ser escuchada. Es el habla cotidiana la enemiga de la vecindad, la que se aventaja y quiere llegar a prevalecer, la que corre más rápido porque carece de destino. Ahora bien: “Lo contrario a lo hablado puro, al poema, no es la prosa. La prosa pura no es jamás ‘prosaica’. Es tan poética y por ello tan escasa como la poesía”.²¹

Frente a la “riqueza” del logos filosófico y poético, que consiste en el permanente esfuerzo porque el hablar efectivamente “diga”, por “llamar” *con* el logos, el hablar cotidiano es pobre en posibilidades, no tiene dirección alguna y, por lo

¹⁷ M. Heidegger, *De la experiencia del pensar*, trads. Alberto Constante y Ricardo Horneffer (inédito).

¹⁸ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 166. (El subrayado es nuestro.)

¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

tanto, carece de destino: las significaciones ya están establecidas, determinadas.

Aquello que en *Ser y Tiempo* se anunciaba como el “mundo del *se*”, de las habladurías y avidez de novedades, de la “publicidad” o, más bien dicho, lo “público”, adquiere, en *De camino al habla*, pleno significado. Carece de sentido, es decir, de futuro, hablar por hablar, hablar *desde* el olvido, utilizar la palabra como si ésta fuera a tal grado libre que se pudiese otorgar a ella misma su propio fundamento, hablar sin decir nada. Es necesario lograr que el *Decir*, como quiere Heidegger, muestre, deje aparecer, deje ver y oír.

La palabra, pues, no se sustenta a sí misma sino es la que, de algún modo, como decíamos líneas más arriba, “permite ver”.

A partir de un poema de Stefan George, cuya última estrofa canta:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra

Heidegger sostiene: “Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo *es* [...] Solamente la palabra confiere el ser a la cosa”.²²

Es la palabra la que *hace* presente lo que *ya está ahí*, la que lo muestra, comunica, ofrece y, al mismo tiempo, deja ser.

La lucha de Heidegger es contra la concepción del ser como pura presencia, que entiende lo “puesto ahí delante” como ser ya constituido que, como tal, ha de ser conocido. Frente a esto, propone “traer al mundo” a las cosas *con* la palabra, pero no como si estos dos términos fuesen ajenos el uno al otro. Antes bien, la relación entre palabra y cosa “[...] no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que ‘es’ una cosa”.²³

La retención, bien entendida, no es la que se guarda para sí el “ser de la cosa”, sino es la que dona, pues

[...] en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que se da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que “se den” palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*). ¿De qué hace don? [...] la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el “ella, que da” (“*es, das gibt*”) la palabra como la donante

²¹ *Idem*.

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 152.

misma, sin estar ella misma jamás dada.²⁴

Es necesario recalcar que la palabra *no* es el fundamento propio de la cosa: *decir* y *ser* se “pertenecen mutuamente”, las cosas *se dan* en cuanto son dichas. Pero ¿cómo? “[...] ¿cómo puede una simple palabra lograr esto— llevar algo a ser?”²⁵

La respuesta, aunque más que dicha debe ser escuchada, nos la ofrece el propio Heidegger:

[...] solamente la palabra deja la cosa ser como cosa. A partir de entonces debe el poeta corresponder a este misterio de la palabra apenas presentido, a este secreto que sólo es posible adivinar meditativamente.²⁶

La vecindad entre filosofía y poesía no se crea porque digan lo mismo, sino porque tienen un principio común: la capacidad de, mediante el logos, ofrecer el ser a la cosa. Quiere esto decir que la vecindad, misteriosa en sí misma, es triple: la del logos filosófico, la del poético, y la del logos con el ser. El ser *se da* en lo hablado, en lo dicho filosófica y poéticamente.

III

La propuesta nicoleana

A lo largo de su obra reitera Nicol la exigencia de *partir* de un *dato*, de un principio que, además de ser necesario, sea apodíctico y común. De ahí que la tarea de la filosofía, de la fenomenología, sea reconocer este principio para poder construir un método que permita hablar de aquello que se muestra. La fenomenología, que es considerada por Nicol como auténtica ontología, ha de comenzar por advertir que la “pregunta por el sentido del ser” sólo tiene sentido, es decir, fundamento, si partimos del hecho de que “hablar del Ser es hablar de lo inmediato [...] La pregunta *sobre* el Ser se formula *desde* el Ser”.²⁷

No hay, pues, camino que *conduzca* al ser, a su presencia. Es necesario invertir el proceso: partimos de la presencia y desde ella hablamos. No tenemos que ir *en busca* del Ser; en él estamos ya. Ahora bien, el que el fundamento sea común no nos asegura ningún tipo de conocimiento. La simple presencia *no* es

²⁴ *Ibid.*, p. 173.

²⁵ *Ibid.*, p. 147.

²⁶ *Ibid.*, p. 206.

reveladora de lo que el Ser es. Al contrario, es a partir de este dato, de lo dado, que necesariamente surgen las preguntas, las dudas. De ahí que diga Nicol que: “Primero es el Ser; luego la indagación de las formas de ser, la cual requiere una penetración profunda”.²⁸

La pura presencia del Ser no nos resulta suficiente, pero no porque ésta sea in-suficiente en sí misma, sino más bien porque no alcanzamos a penetrar “a primera vista” todo lo que se muestra. Es ella la que, a pesar de percibir lo manifiesto, no tiene la capacidad de ofrecer evidencia alguna de ello, por lo que requiere el complemento del logos. Es éste, en última instancia, el que permite, además de “captar” del Ser, describirlo.

La mera imagen sensible no es una auténtica re-presentación. Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, *dialógica*. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo.²⁹

Captar el ser simbólicamente equivale a decir que lo captamos dialógicamente: con un logos común, compartido. Y esto porque el acto de nombrar no está dirigido a la cosa que identifico con lo dicho, pues ésta no puede atender mi llamada, sino está encaminado a un otro ser que tiene la capacidad de recibir y descifrar el mensaje, es decir, establecer una relación entre lo dicho y lo con ello mentado, representarlo y responder al que se expresó inicialmente, dándole a entender que hablan de *lo mismo*.

Claro está que la comunicación que se establece entre los dialogantes no implica, de manera alguna, la aceptación incondicional de la representación hecha con el logos. Más bien, es la referencia común al ser por medio del logos la que posibilita que, a lo largo de la con-versación, los inter-locutores se *pongan de acuerdo, o no*, en lo dicho. Que el logos *no* es unívoco, es un hecho que constatamos a cada momento. Pero que sea multívoco no significa que sea incommunicante. Todo lo contrario. Comunicar es hacerle ver a un otro, no sólo el ser del que hablo, sino el modo como se me presenta y el modo en el que me lo re-presento. En este sentido, condición de posibilidad tanto del acuerdo como del des-acuerdo, es que el diálogo verse sobre la misma cosa; podríamos decir que hablamos de lo mismo, pero de múltiples maneras.

Pero, cabría preguntar, ¿cómo es posible el habla, el diálogo?, es decir, ¿cómo es posible que, mediante el logos, el hombre se apropie de algo que le es

²⁷ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica...*, p. 172.

²⁸ *Ibid.*, p. 244.

²⁹ *Ibid.*, p. 226. (El subrayado es nuestro.)

ajeno, logre comunicarlo a un otro y encima éste le responda? La clave está en comprender que el logos es, en sí mismo, dia-lógico. La *diánoia* platónica, este “diálogo interior y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma”, no tiene otro sentido más que el de indicar que el contenido del logos siempre tiene un destino, un destinatario *posible*. Esta característica del logos es la que le permite confirmar a Nicol que la fenómeno-logía es dia-léctica.

Un ser definido por la facultad de hablar es ser simbólico; vale decir dialéctico. *La comunidad simbólica es dialéctica: por el logos, lo ajeno se convierte en lo propio, sin dejar de ser ajeno*. La conversión es doble: el yo se apropia del tú, y ambos se apropian de algo que no es ni el uno ni el otro.³⁰

Nicol parte del hecho, y con ello lleva a cabo una crítica a la “tradición”, de que entre “sujeto” y “objeto” no se puede establecer, en sentido estricto, comunicación alguna; este tipo de relación no se puede dar ya que la cosa, para ser lo que es, no necesita del logos humano, lo cual significa que, en todo caso, permanece indiferente a la palabra, porque ésta no le significa nada: la cosa, lo ajeno, no responde, porque *no puede*. A su vez, una relación inter-subjetiva no puede ser carente de contenido, vacía. Los inter-locutores hablan *entre sí* porque tienen algo que decir, algo que ofrecer.³¹ De ahí que la relación de conocimiento esté compuesta por *tres* términos: los dos sujetos dialogantes y el objeto al cual se refieren.

Lo sorprendente es que dos seres humanos logren comunicarse y con ello complementarse, sin perder cada uno su propia individualidad, “a través” de objetos que, ni tienen capacidad verbal, ni requieren del logos para ser.

La materia es anterior al logos y podría existir sin éste; lo cual no significa que la palabra, limitada como es, pase desapercibida, que desaparezca en el tiempo infinito como si nada hubiese sucedido. El logos transforma la materia *sin* tocarla.

El origen de la palabra es un misterio, dice Nicol. ¿En qué sentido?

[...] la materia sola, si pudiera hablar, siempre diría lo mismo: su lenguaje son sus leyes, y éstas son inalterables. Tal monotonía contrasta con la polifonía del verbo, que es creador incansable de formas mensajeras. Cuando afirmamos que el ser que tiene voz tiene infinitas voces, indicamos que tiene esa libertad de ser que le es negada a la materia. El logos no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

³¹ En su obra habla Nicol de intencionalidad comunicativa y de contenido significativo.

historia. Ni la mito-logía ni la onto-logía pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis.³²

La aparición del hombre en el universo significó primariamente el arribo de una “especie” más, hecho ya de por sí notable; pero sobre todo, su presencia implicó que se trastocara el “orden natural” de las cosas, no sólo por transformarlas, sino por su capacidad de darles sentido, de representar cualquier fenómeno, por nimio que éste pareciera, con el solo logos, de infinitas maneras posibles.

*¿Qué hace el logos? ¿Da el ser o parte del ser para recrearlo? Lo cierto es que: “Hay más ser desde que se puede hablar del ser [...] Por qué hay ser, es un misterio; el cual no nos desprende del ser, ni nos impide acrecentarlo, iluminándolo con la palabra”.*³³

Cabría todavía preguntar ¿y si el hombre, y con él el logos, desapareciese? Eso *también* es un misterio.

³² *Ibid.*, p. 276.

³³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 130.

Relaciones russellianas

Guillermo Hurtado

La cuestión acerca de la naturaleza de las relaciones es de importancia crucial para todas las áreas de la filosofía; sin embargo, ha estado plagada de omisiones y confusiones. Durante siglos las relaciones fueron ignoradas o rechazadas por lógicos y metafísicos. No fue sino hasta finales del siglo XIX que fueron vindicadas gracias a los trabajos de De Morgan, Peirce, Frege y Russell. De todos ellos, Russell fue quien estudió la cuestión de las relaciones más a fondo. En la primera década del siglo XX, Russell ofreció una serie de argumentos en contra de las doctrinas lógico-ontológicas de la reducibilidad de las relaciones y de las relaciones internas que lograron muy pronto gran aceptación. Mi propósito en este ensayo es examinar estos argumentos y la concepción sobre las relaciones que Russell propuso en su lugar. Creo que esta labor no sólo es importante para entender el resto de la filosofía russelliana —Russell mismo reconocía que los cimientos de su sistema se encontraban en su defensa de las relaciones externas— sino que también es relevante para nuestra comprensión actual de las relaciones. Me parece que —debido a lo convincentes que resultaron los argumentos de Russell— la noción de relación que tenemos hoy sigue siendo, en buena medida, de factura russelliana. Pero quisiera mostrar que no todo lo que Russell dijo sobre las relaciones es esclarecedor. Voy a prestar especial atención a su famosa —pero, por lo general, mal entendida— crítica del dogma de las relaciones internas; creo que es ahí en donde hay más trabajo lógico por hacer. Como veremos, el asunto de las relaciones internas es mucho más complejo de lo que generalmente se supone. Voy a proponer varias definiciones formales de lo que se puede entender por una relación interna. Estas definiciones pueden resultar engorrosas, pero estoy convencido de que sin ellas no podemos dar una descripción metafísica del mundo. La ontología es también, en un sentido, una ciencia exacta.

Relaciones como accidentes

Las doctrinas de las relaciones internas y de la inexistencia de las relaciones están íntimamente ligadas. Como veremos luego, estas doctrinas no dicen lo mismo, pero algunos filósofos —entre ellos, Russell— las han confundido.

Que las cosas están relacionadas entre sí es un hecho indisputable. Lo que ha sido cuestionado —por distintas razones teóricas— es la tesis de que hay relaciones. Durante muchos siglos el tema de las relaciones estuvo influenciado por la concepción de la predicación como la inherencia de un accidente en una substancia. En las *Categorías*, Aristóteles contaba entre las cosas que se dicen de una substancia a los relativos. Los relativos no son relaciones tal y como las entendemos hoy en día. Son propiedades que apuntan a una cosa desde otra cosa en donde inhiere. En lenguaje escolástico, son *esse-ad* y *esse-in*. Esta doctrina tuvo como consecuencia que durante siglos se viera a las relaciones como reducibles a propiedades no-relacionales de los *relata* —es decir de los términos de la relación— o, al menos, como sustentadas en propiedades no-relacionales de los *relata*. Esta doctrina también apuntaló la tesis lógica de que las proposiciones son, todas ellas, de la forma sujeto-predicado. O, al menos, de que todas las proposiciones que nosotros describimos como relaciones lo son. La forma lógica perspicua de una proposición que exprese que una substancia tiene una relación aristotélica con otra cosa es siempre *Fa*.

Para Russell —como para nosotros— las relaciones no inhiere en sólo uno de los *relata*. Hoy diríamos que las relaciones se predicán de todos y cada uno de sus *relata*. Y, por lo mismo, diríamos que la forma lógica perspicua de una proposición que exprese que una cosa está relacionada con otra cosa no es *Fa*.¹ Aristóteles no ofreció argumentos en contra de las relaciones russellianas. Simplemente las ignoró. Lo mismo puede decirse de muchos pensadores posteriores que adoptaron la concepción de las relaciones como *in-esse*.² Sin embargo, se han dado argumentos en contra de las relaciones. La mayoría de ellos fueron dados por filósofos escolásticos, cuando la cuestión de las relaciones fue muy debatida por sus consecuencias teológicas. No es éste el lugar para examinar todos los argumentos que se dieron entonces en contra de las relaciones. Sólo voy a considerar aquí dos argumentos en contra de ellas que comparten una premisa acerca de la naturaleza de los accidentes.

Quizá la razón principal que se ha dado en contra de las relaciones es que es imposible que un accidente inhiera en dos substancias a la vez. Un conocido

¹ Para un análisis de la forma lógica perspicua de las proposiciones relacionales, véase Guillermo Hurtado, "Forma lógica y predicación" en *Análisis filosófico*, vol. XIV, núm. 1. Buenos Aires, mayo de 1994.

² Aunque no todos los filósofos medievales pensaron igual. Duns Escoto sostuvo que las relaciones son realmente distintas de sus fundamentos y Henry de Harclay a f i r m ó que las relaciones son condiciones no-inherentes. Para un examen detallado de la c u e s t i ó n en la Edad Media, véase M. Heininger, *Relations*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

ejemplo de este razonamiento se encuentra en la quinta carta de Leibniz a Clarke:

La razón o proporción entre dos líneas L y M puede ser concebida de tres maneras: como la razón de la mayor L a la menor M, como la razón de la menor M a la mayor L y, finalmente, como algo abstracto de ambas, razón entre L y M, sin considerar cual es la anterior o la posterior, el sujeto o el objeto. [...] De acuerdo a la primera consideración, L, la mayor, es el sujeto; de acuerdo a la segunda, M, la menor, es el sujeto de ese accidente que los filósofos llaman relación. ¿Pero cuál de ellas es el sujeto de acuerdo a la tercera manera? No puede decirse que sean ambas, [...] de ser así, tendríamos un accidente en dos sujetos, con una pierna en uno y otra en el otro; y esto va en contra de la noción de accidente.³

Leibniz concluye —como antes lo hicieron Ockham, Spinoza y Gassendi— que ya que las relaciones no son ni substancias ni accidentes, éstas son puramente mentales. Leibniz defiende la tesis de que las relaciones son contrarias a la noción misma de accidente ya que supone que los accidentes son instancias de un universal cuya identidad depende de la substancia particular en donde inhiere. De esto se sigue que un accidente no puede estar en dos substancias a la vez. Los accidentes, nos dice Leibniz, no son como prendas que se puedan usar por más de una persona a la vez.⁴ Un argumento similar fue dado por McTaggart. Dice así:

La razón principal que se ha dado para rechazar a las relaciones es que

³ *La raison ou proportion entre deux lignes, L et M, peut être conçue de trois façons: comme raison du plus grand L au moindre M, comme raison du moindre M, au plus grand L, et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, raison entre L et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou le objet. [...] Dans la première considération, L, le plus grand, est le sujet; dans la seconde, M, le moindre, est le sujet de cet accident, que les philosophes appellent relation ou rapport: mais quel en sera sujet dans le troisième sens? On ne sauroit dire que tous les deux, [...] car ainsi nous aurions un Accident en deux sujets, qui auroit une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre. Ce qui est contre la notion de accidents [...]* (G. Leibniz, *Correspondence Leibniz-Clarke*. París, Presses Universitaires de France, 1957, p. 144).

Nota: He traducido todas las citas de obras originalmente escritas en otros idiomas de las que no existe una traducción al español. También he traducido algunas citas de obras que tienen una traducción a nuestro idioma, pero que me parecen son poco fieles al original. Cuando la traducción es mía, incluyo, como en este caso, el texto original en una nota.

no hay un lugar en donde puedan estar. No están, es claro, en ninguno de sus términos sin estar en los otros. Tampoco están en cada uno de ellos tomados por separado. Se dice que están *entre* los términos sin estar *en* ellos. Pero entonces nos preguntamos, ¿hay algo *en* donde puedan estar? Y cuando se responde negativamente, se concluye que son imposibles.⁵

Una premisa de este argumento es que los accidentes deben de estar en una substancia (es decir, que deben ser *in rebus*). Sin embargo, me parece que podemos aceptar la existencia de relaciones y sostener que deban de estar en al menos dos substancias. Lo que hace a McTaggart decir que esto sea imposible es su supuesto de que no pueden estar en cada uno de los relata por separado.

La irreducibilidad de las proposiciones relacionales

Russell creía que hay relaciones, pero defendió su existencia de manera oblicua. Lo que Russell hizo fue rechazar el dogma de que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado. El rechazo de este dogma abrió las puertas para muchas aplicaciones antes insospechadas de la Lógica. Pero también —y esto no es menos importante— socavó la teoría aristotélica de que todos los hechos consisten en que una substancia tenga un accidente. A diferencia de los filósofos medievales que, en contra de la autoridad del estagirita, aceptaban la existencia de relaciones no reducibles a accidentes, Russell afirmó que hay proposiciones y hechos relacionales y que estos tienen entre sus constituyentes a relaciones no reducibles a propiedades. De este modo, la crítica russelliana a Leibniz y Bradley no pretendía ser sólo una discusión acerca de la forma lógica, sino acerca de la naturaleza misma de las propiedades y relaciones.

El blanco visible de los argumentos russellianos es la doctrina de que todas

⁴ Si bien Leibniz consideraba que las relaciones eran ideales, no negaba que algo fuera el caso cuando una oración relacional es verdadera. Leibniz sostenía que si *a* es más pequeña que *b*, es porque ambas tienen ciertas características. Lo que Leibniz negaba es que aparte de esas características hubiera algo más. Por ejemplo, en una carta a Des Bosses sostenía que la paternidad de David es una cosa, la filiación de Salomón otra y que la relación entre ambos es algo mental basado en la modificación de los individuos.

⁵ *The chief reason which has been given for the rejection of relations is that there is nowhere for them to be. They are not, it is clear, in either of the terms without being in the other. Nor are they in each of them, taken separately. They are, it is said, between the terms, and not in them. Then, it is asked, is there anything in which they can be? And when this is answered in the negative, it is concluded that they are impossible* (J. McTaggart, *The Nature of Existence*, vol. 1. Cambridge, 1921, p. 81).

las proposiciones son de la forma sujeto predicado. Russell nos dice:

Me di cuenta por vez primera de la importancia de la cuestión sobre las relaciones cuando trabaja sobre Leibniz. Descubrí [...] que su metafísica estaba basada explícitamente en la doctrina de que toda proposición atribuye un predicado a un sujeto y (lo que para él era casi lo mismo) que todo hecho consiste en que una substancia tenga una propiedad. Descubrí que la misma doctrina subyace a los sistemas de Spinoza, Hegel y Bradley.⁶

Es justo decir que la doctrina de que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado es una postura muy extrema y que difícilmente se encuentra a alguien que la defienda. Hay posturas menos extremas que implican que no hay proposiciones relacionales. Por ejemplo, podemos sostener que sólo las proposiciones atómicas son de la forma sujeto-predicado. De este modo, las proposiciones moleculares no tendrían que verse como forzosamente compuestas de un sujeto y un predicado. Tengo la sospecha de que esta postura es más cercana de la que, de hecho, fue defendida por algunos de los oponentes de Russell. Para determinar esto tendríamos que hacer una lectura cuidadosa de la obra de estos autores. Pero creo que la doctrina de que *todas* las proposiciones son de la forma sujeto-predicado no fue un dogma defendido por todos los filósofos antes de Russell y que ni Leibniz ni Bradley defendieron tal doctrina.⁷

Pero examinemos los argumentos de Russell contra esta doctrina. Russell distingue dos versiones de la doctrina en cuestión. La primera intenta reducir las proposiciones relacionales a dos o más proposiciones no relacionales. La segunda, intenta reducirlas a una proposición acerca de una totalidad que comprende a los *relata*. Russell llamó *monadismo* a la primera estrategia reductiva y *monismo* a la segunda.

El argumento de Russell en contra del monadismo es como sigue:

⁶ *I first realised the importance of the question of relations when I was working on Leibniz. I found [...] that his metaphysics was explicitly based upon the doctrine that every proposition attributes a predicate to a subject and (what seemed to him almost the same thing) that every fact consists of a substance having a property. I found that the same doctrine underlies the systems of Spinoza, Hegel, and Bradley (Bertrand Russell, My Philosophical Development. Londres, 1959, p. 61).*

⁷ Para Bradley, por ejemplo, la pregunta de si todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado no era importante ya que él consideraba que, a fin de cuentas, ninguna proposición es de dicha forma. Un postulado del monismo de Bradley es que la distinción sujeto predicado es falsa desde un punto de vista metafísico ya que no hay distinción real entre las cosas y sus propiedades. Por otra parte, si bien parece que Leibniz consideró durante algún tiempo que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado, también consideró que la cópula diádica era reducible a lo que él

Supongamos, por ejemplo, que un volumen es mayor que otro. Podemos intentar reducir la relación “mayor que” que se da entre ambos volúmenes si decimos que uno es de tal y cual dimensión y el otro de tal y cual otra dimensión. Pero si tratamos de reducir esta nueva relación a adjetivos de las dos dimensiones, los adjetivos todavía deberán tener una relación correspondiente a la de “mayor que” y así sucesivamente. Por tanto, no podemos, sin una regresión infinita, negarnos a admitir que tarde o temprano llegaremos a una relación no reducible a adjetivos de los términos relacionados.⁸

Me parece que este argumento no es muy poderoso. Pretende concluir que todas las proposiciones relaciones son monadísticamente irreducibles a partir del examen de solo una proposición relacional asimétrica. Pero hay muchos tipos de proposiciones relacionales que Russell no considera. Y tampoco nos ofrece un criterio claro para decir cuando una proposición es relacional y cuando no lo es. Veamos un ejemplo similar al de Russell. Tomemos la proposición:

(1) *a* es más pesado que *b*.

Alguien podría intentar reducir (1) a, digamos:

(2) *a* pesa 10 gramos y *b* pesa 8 gramos.

Un problema que de inmediato podría plantearse con esta reducción es que pesar 10 gramos no es una propiedad sino una relación. Pero asumamos que tener un peso no es tener una relación sino una propiedad. Queda todavía la dificultad de que (1) es verdadero aunque *a* pese 3 gramos y *b* pese 2 gramos. Por tanto, necesitamos especificar que el peso de *a* es mayor que el de *b* sin comprometernos con un peso en particular de *a* y *b*. Para solucionar este problema podríamos analizar (1) así:

(3) “(*x*) (*y*) ((*x* es una cantidad & *y* es una cantidad) $\bar{\circ}$ ((*a* pesa *x* & *b* pesa *y*) $\bar{\circ}$ (*x* > *y*))).

denominó *coincidencia* de conceptos (véase sus *Investigaciones generales sobre el análisis de la nociones y las verdades*, parágrafo 16). Por tanto, no es del todo cierto que Leibniz sostuviera la doctrina de que todas las proposiciones fueran de la forma sujeto predicado. Más correcto sería decir que sostuvo la doctrina de que todas las proposiciones expresan la coincidencia de conceptos.

⁸ *Suppose, for example, that one volume is greater than another. One may reduce the relation “greater than” between the volumes to adjectives of the volumes, by saying that one is of such and such a size and the other of such and such another size. But then the one size must be greater than the other size. If we try to reduce this new relation to adjectives of the two sizes, the adjectives must still have a relation corresponding to “greater than”, and so on. Hence we cannot, without an endless regress, refuse to admit that sooner or later we come to a relation not*
r e d u c e c i b l e
to adjectives of the related terms (B. Russell, “The Monistic Theory of Truth” en *Philosophical Essays*. Londres, 1910, pp. 166-167. Traducido como *Ensayos filosóficos*. Madrid, Alianza Editorial, 1968).

Pero podríamos sostener que (3) no funciona como una reducción de (1), ya que estamos usando la relación “>”. Si bien “ $(x > y)$ ” es una fórmula abierta, tiene una estructura relacional irreducible y, por tanto, aunque aceptemos que (3) no tiene la misma forma que, digamos, Rab , incluye a una fórmula de esa forma. El problema es determinar en qué consiste una reducción exitosa de una proposición relacional. Desde una perspectiva (3) puede tomarse como una reducción, pero desde otra, como lo he señalado, no. Podría decirse que el argumento russelliano funciona sólo en el caso de reducciones –como la de relaciones cuantitativas– en donde uno necesita afirmar que hay una relación entre las propiedades a las que hemos reducido la relación original. Pero hay casos en donde parece que no necesitamos relacionar las propiedades a las que hemos reducido la relación original. Por ejemplo, podríamos sostener que “ a es paralelo a b ” se puede reducir a “dada una dirección ϕ , a tiene ϕ y $b \phi$ ”, sin tener que afirmar, por ejemplo, que $\phi = \phi$. Ante esto podría decirse que de todos modos estamos invocando una relación, a saber, la conjunción y que, por tanto, no hemos reducido realmente la proposición relacional. Pero no es claro en qué sentido es la conjunción una relación. También se podría sostener que tener la dirección ϕ no es una propiedad no relacional.⁹ Pero no hace falta agotar todos los casos. Quizá algunas proposiciones relaciones son monadísticamente reducibles. Lo importante es que no todas lo son, pues esto basta para refutar al monadismo.

De acuerdo al denominado monismo, la proposición expresada por “ a ama a b ” se puede reducir a un compuesto de la forma $R(ab)$, donde (ab) puede verse como una suma mereológica de a y b . El argumento principal de Russell en contra del monismo¹⁰ está basado en el hecho de que no podemos distinguir entre $R(ab)$ y $R(ba)$ sin hacer uso de relaciones asimétricas. En respuesta podría decirse que si habláramos de pares ordenados, el problema se resolvería, ya que en este caso podríamos distinguir a $R\langle a, b \rangle$ de $R\langle b, a \rangle$ sin aludir a una relación adicional.¹¹ Sin embargo, la solución es sólo aparente. Aunque no necesitemos una relación para distinguir a $R\langle a, b \rangle$ de $R\langle b, a \rangle$ si necesitamos una para distinguir los pares $\langle a, b \rangle$ y $\langle b, a \rangle$, pues extensionalmente son idénticos. Se podría responder que gracias a Wiener¹² y Kuratowski podemos solucionar este problema, ya que podemos reducir el par ordenado $\langle a, b \rangle$ a la clase $\{\{a\}, \{a, b\}\}$ y, por tanto, distin-

⁹ Es interesante percatarse de que, años más tarde, Russell aceptó la reducibilidad de las relaciones simétricas –aunque dijo, casi en tono de excusa, que las relaciones asimétricas son “the most characteristically relational of relations” (B. Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, en *Logic and Knowledge*. Londres, 1956, p. 45).

¹⁰ Cf. B. Russell, *The Principles of Mathematics*. Cambridge. 1903, p. 225. Traducido como: *Los principios de la matemática*. Buenos Aires-México, Espasa Calpe, 1948.

guir los pares extensionalmente. Sin embargo, un problema con la reducción Wiener-Kuratowski es que nos obliga a dejar de hablar de a y b para hablar de las clases unitarias $\{a\}$ y $\{b\}$. Pero no era de clases de las que queríamos hablar, sino de individuos. Quine ha intentado responder este problema definiendo a los individuos como clases unitarias, pero debo confesar que encuentro la medida algo desesperada. Por otra parte, la reducción Wiener-Kuratowski tampoco ayudaría al monismo, ya que, a fin de cuentas, no podemos *formular* la reducción sin hacer uso de relaciones.¹³ Para entender " $\langle a, b \rangle =_{df.} \{\{a\}, \{a, b\}\}$ " debemos asumir que $a \in \{a\}$ y " ε " es una relación asimétrica irreducible. A fin de cuentas, la diferencia entre $\langle a, b \rangle$ y $\{\{a\}, \{a, b\}\}$ se reduce a que $\langle a, b \rangle$ se entiende mediante la convención espacial de la dirección de lectura de izquierda a derecha, mientras que $\{\{a\}, \{a, b\}\}$ se entiende por una convención no-espacial por la que el primer elemento del par ordenado es el que pertenece a la clase unitaria.

Proposiciones relacionales y relaciones

Asumamos que Russell mostró que no todas las proposiciones relacionales son reducibles a proposiciones no-relacionales. ¿Mostró con ello que hay relaciones?

Si uno acepta que la doctrina de que no hay relaciones implica que no hay proposiciones relacionales y luego muestra que la doctrina es falsa, entonces uno naturalmente aceptaría que hay relaciones. Así es como el Russell de principios del siglo xx veía las cosas. Para Russell las proposiciones verdaderas son idénticas a los hechos. Y él pensaba que los hechos relacionales están constituidos por relaciones. Pero si uno distingue entre las proposiciones y los hechos, parece que uno puede sostener que existen proposiciones relaciones irreducibles sin que existan relaciones. Esto es lo que piensan algunos filósofos entre los que podemos contar a Castañeda, Fisk, Butchvarov y Campbell.¹⁴ Según ellos, las

¹¹ Una solución similar fue adoptada por algunos lógicos escolásticos. Las unidades complejas de Fray Alonso de la Veracruz refieren a pares ordenados y las relaciones se predicán de estos (W. Redmond, "Relaciones y unidades complejas en la lógica de Fray Alonso de la Vera Cruz", en W. Redmond y M. Beuchot, *La teoría de la argumentación en el México colonial*. México, UNAM, 1995).

¹² Véase N. Wiener, "A Simplification of the Logic of Relations", en J. Van Heijenoort, (ed.), *From Codel to Godel: A Source Book in Mathematical Logic, 1897-1937*. Cambridge Mass., Harvard, 1967.

¹³ Cf. H. Hochberg, "Russell's Paradox, Russellian Relations, and the Problems of Predication and Impredicativity", en Savage y Anderson (eds.), *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 74.

proposiciones relaciones son irreducibles, pero hechos relaciones no tienen relaciones como constituyentes, sino que se dan en virtud de que los *relata* tienen ciertas propiedades no-relacionales. En otras palabras, el substrato de la relacionalidad no lo proveen relaciones, sino propiedades de los *relata*. Me parece que esta postura es indefendible. Los defensores de esta doctrina deben asumir que los hechos relacionales implican hechos no-relacionales. Esta es una de las distintas maneras en las que se entiende la doctrina de las relaciones internas. Pero como veremos más adelante, la doctrina es falsa.

Hay una postura todavía más extrema que sostiene que aunque las proposiciones relacionales sean irreducibles, la relacionalidad no requiere más substrato que los *relata* mismos. De acuerdo a una influyente lectura del *Tractatus* —defendida, entre otros, por Anscombe y Copi—¹⁵ Wittgenstein sostuvo que aunque los objetos están relacionados entre sí, no hay relaciones. En sus palabras: “En el hecho atómico los objetos están combinados de un modo determinado”,¹⁶ pero “En el hecho atómico los objetos dependen unos de otros como los eslabones de una cadena”.¹⁷ En una carta a Ogden, Wittgenstein dijo que el significado de la metáfora de la cadena es que no hay una entidad que vincule a los objetos. Y parece que esto es lo que significa la proposición 3.1432 del *Tractatus*: “el signo complejo “aRb” no dice que “a” está en la relación “r” con “b”, sino que “a” está en una cierta relación con “b”; dice que “aRb”.” ¿Tiene Russell un argumento en contra de la postura de Wittgenstein? No lo creo. Cuando Russell hizo su vindicación de las relaciones, él no distinguía —como Wittgenstein en el *Tractatus* y como él mismo años después— entre una proposición y el hecho que expresa. De modo que él consideraba que si las proposiciones relacionales no son reducibles, los hechos tampoco lo son. Pero, por otra parte, cuando Russell hizo su vindicación de las relaciones, parece que asumía la siguiente premisa: no hay relacionalidad sin substrato.

Si los *relata* mismos no pueden ser el substrato de la relacionalidad que se da entre ellos y si las propiedades de dichos *relata* no siempre podrían serlo —tal como muestra Russell en su refutación de la doctrina de las relaciones internas—

¹⁴ Véase H.N. Castañeda, “Plato’s Phedo Theory of Relations”, en *Journal of Philosophical Logic*, núm. 1, 1972; M. Fisk, “Relatedness without Relations”, en *Nous*, núm. 6, 1972; P. Butchvarov, *Being qua Being: A Theory of Identity Existence and Predication*. Indiana, Bloomington, y K. Campbell, *Abstract Particulars*. Oxford, Blackwell, 1990.

¹⁵ Véase E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*. Londres, 1959 e I. Copi, “Objects, Properties and Relations in the Tractatus” en I. Copi y R. W. Beard, (eds.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. Londres, Macmillan, 1966.

¹⁶ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Revista de Occidente, 1948, proposición 2.031.

¹⁷ *Ibid.*, proposición 2.03.

entonces parece no haber otra opción que sostener que las relaciones son el substrato de la relacionalidad. Además, Russell podría decir que podemos atribuir distintas propiedades a las relaciones –por ejemplo, que son reflexivas o simétricas– y esto las convierte –según sus principios ontológicos– en términos, es decir, en relaciones entitativas. Pero esta es la conclusión que Wittgenstein precisamente quería evitar, a saber, que las relaciones son entes. No voy a considerar aquí las razones por las que Wittgenstein creía lo anterior, pero basta con decir que cuando Russell adoptó el atomismo lógico wittgensteniano, él también sostuvo que no hay relaciones en sí. De este modo, en su ensayo “Logical Atomism” –publicado en 1924– Russell dijo que “La concepción de la relación como un tercer término, interpuesto entre los otros dos, peca contra la teoría de los tipos y ha de evitarse con sumo cuidado”.¹⁸ Sin embargo, esta era precisamente la postura que él había defendido a principios de siglo.

La regresión de Bradley

Bradley hizo célebre un argumento que concluye que no hay relaciones, aunque se conocen versiones de éste desde la Edad Media. Bradley lo utilizó para defender la doctrina.

La primera premisa del argumento es la siguiente:

(I) No hay relacionalidad sin relaciones.

Por ejemplo, si a y b están relacionadas de algún modo, debe haber, de acuerdo a (I), una relación R que los relacione de esa manera. Digamos que la relación entre a y b la expresamos mediante la oración “ Rab ”. Bradley diría que R , a y b están relacionadas de algún modo y, por tanto, que debe haber otra relación –llamémosle PRE – que relaciona a R con a y b . Expresamos lo anterior mediante la oración “ $PRE(R, a, b)$ ”. Entonces podríamos decir que se precisa de otra relación –digamos PRE^* – que relacione a PRE con R , a y b , y que dicha relación se expresaría mediante la oración “ $PRE^*(PRE, R, a, b)$ ”. Y así hasta el infinito. Bradley consideraba que esta regresión es viciosa. Luego, consideraba que a y b no pueden estar relacionadas.

Es importante percatarse de que Bradley no sólo intentaba mostrar con su argumento que la relacionalidad es imposible, sino que la predicación misma es imposible. Bradley consideraba que la predicación –es decir, la condición última de que algo tenga una propiedad o una relación– sólo puede entenderse de una manera relacional. Pero si esto es así –nos diría– no puede entenderse, ya que la relacionalidad es imposible. En sus palabras: “si se considera a las cualidades sin las relaciones, no tienen un significado inteligible [...] si se les considera

¹⁸ B. Russell, “Logical Atomism”, en *op. cit.*, p. 472.

junto con ellas, son igualmente ininteligibles".¹⁹ El argumento contra la predicación empieza por asumir la premisa:

(II) No hay predicación sin relacionalidad.

Luego, con base en (I) sostenemos que:

(III) No hay predicación sin la relación *PRE*.

De modo que para cualquier objeto x y cualquier propiedad Φ , si están relacionados de la forma " Φx " entonces debe haber una relación *PRE* tal que '*PRE* (F, x)', pero, a su vez, *PRE*, F , y x deben estar relacionados por *PRE** y así al infinito.²⁰

La manera más radical de detener la regresión es sostener una postura wittgensteniana y rechazar (I) —es decir, sostener que la relacionalidad jamás requiere de relaciones.

Una manera menos radical —y, creo, más prometedora— es sostener que si bien hay relaciones, *PRE* no existe. Esto puede explicarse de dos maneras. La primera —en mi opinión, poco plausible— es rechazando la tesis de que la predicación es de naturaleza relacional. Esta postura puede ser atractiva para aquellos que piensan que las propiedades y las relaciones no son entidades auto-subsistentes. La segunda manera —que prefiero a la anterior— es decir que si bien la predicación es relacional, ésta se da sin necesidad de relaciones como *PRE* o *PRE**. Por tanto modificaríamos (I) de esta manera:

(I) No hay relacionalidad sin relaciones, excepto cuando se trata de la predicación.

Desde esta perspectiva la predicación es relacional pero no es una relación. Lo que relaciona a ' F ' y a ' a ' en ' Fa ' no es otro constituyente de ' Fa '. Esto no implica que puede haber relacionalidad sin substrato. Podemos decir que aunque la predicación sea relacional, su substrato no es una relación, no es una entidad, sino que lo podemos llamar un *vínculo*.

Hay otra salida de la regresión en la que uno puede aceptar (I) y (II). En *The Principles of Mathematics* Russell distinguió dos tipos de regresiones. El primer tipo es aquel que produce un número infinito de proposiciones *inferidas*. Por ejemplo, podemos decir que la proposición P implica una cadena de proposiciones de la forma $(P \vee R)$, $(P \vee R \vee Q)$, etcétera y que la proposición ' P es verdadera' implica una cadena de proposiciones de la forma " P es verdadera' es verdadera", etcétera Según Russell, estas regresiones son

¹⁹ "*qualities, taken without relations, have no intelligible meaning [...] taken together with them, they are equally unintelligible*" (F. Bradley, *Appearance and Reality*, 2a. ed. Londres, 1897, p. 33).

²⁰ La conclusión de Bradley es que las proposiciones son constructos ideales y que no hay nada en el mundo —nada real— que corresponda a ellas. Pero ya que él cree que las cosas y los conceptos no pueden subsistir por sí mismos, sin estar relacionados entre sí, también concluye que no hay cosas ni conceptos.

inofensivas, ya que no hay nada indeseable acerca de una regresión infinita. Las regresiones del segundo tipo —que para Russell son viciosas— son aquellas en las que el *significado* de una proposición es analizado por medio de otra proposición y ésta por otra más y así hasta el infinito. Ahora bien, un defensor de Bradley podría sostener que el hecho de que *Rab* no sea posible a menos que se dé *PRE* (*R*, *a*, *b*) y así sucesivamente, implica que:

(IV) *PRE*, *PRE**, etcétera son constituyentes de ‘*Rab*’ y, por tanto, son parte del significado de “*Rab*”.

Toca a Russell rechazar (IV) y probar que *PRE* y *PRE**, etcétera no son constituyentes ocultos de *Rab* y, por tanto, que no son parte del significado de “*Rab*”. En *The Principles of Mathematics* Russell afirmó que la regresión bradleyana no es una regresión de análisis, sino de inferencias, por lo que no es viciosa. Nos dice:

Puede sostenerse que es parte del significado de una proposición relacional el que la relación involucrada guarde con los términos la relación expresada cuando decimos que los relaciona, y que esto es lo que hace la distinción [...] entre la relación que relaciona y la relación en sí misma. Sin embargo, en contra de este punto de vista puede argumentarse que la aserción de una relación entre la relación y el término, aunque implicada, no es parte de la proposición original.²¹

Esta solución acepta las tesis (I) y (II) pero no acepta (III). De esta perspectiva, la predicación que integra a una proposición implica *PRE* en otro lugar, es decir, en otra proposición. *PRE*, *PRE** etcétera están en otras proposiciones inferidas de la proposición inicial. De este modo se obtiene un regreso de inferencias y no de análisis. ¿Pero qué pasa con la predicación en aquellas proposiciones en donde no ocurren *PRE*, ni *PRE**, etcétera? Me parece que, en este caso, Russell hubiera respondido que aunque la predicación es relacional, no es otra relación. Pero este no es el lugar para defender esta conjetura.

¿Qué son las relaciones internas?

²¹ *It may be urged that it is part of the very meaning of a relational proposition that the relation involved should have to the terms the relation expressed in saying that it relates them, and that this is what makes the distinction [...] between a relating relation and a relation in itself. It may be urged, however, against this view, that the assertion of a relation between a relation and the term, though implied, is not part of the original proposition [...] (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, pp. 99-100).*

Es común escuchar que Russell refutó la doctrina de las relaciones internas. Pero Russell nunca fue claro con respecto a lo que entendía por una relación interna. Para ser justos, tampoco los idealistas fueron muy claros al respecto. Como veremos más adelante, la llamada doctrina de las relaciones internas es, en realidad, una compleja familia de doctrinas entre las cuales se dan ciertas relaciones lógicas.

En “The Monistic Theory of Truth” –el texto en donde trató más a fondo el asunto– Russell afirmó que la doctrina de las relaciones internas puede expresarse así: “Toda relación esta sustentada (*grounded*) en las naturalezas de los términos relacionados”. Pongamos lo anterior de este modo:

(IN1) R es una relación interna si y sólo si para toda x y y , tal que Rxy , R esta sustentada (*grounded*) en las naturalezas de x y y .

Si esto fuera todo lo que nos hubiera dicho acerca de qué entendía por una relación interna no habría mayor problema. Pero luego añade: “Si el axioma es verdadero, el hecho de que dos objetos tengan una relación implica algo en las naturalezas de estos dos objetos, en virtud de lo cual tienen la relación en cuestión”.²²

De esta cita podemos extraer dos tesis distintas de (IN1). Russell afirma aquí que si las relaciones son internas, entonces un hecho relacional:

(IN2) implica complejidad en sus *relata*; e

(IN3) implica algo en las naturalezas de los *relata* en virtud de lo que tienen la relación en cuestión.

A fin de saber si (IN2) es equivalente a (IN3) –como lo sugiere la cita anterior –y si (IN1) implica (IN2), necesitamos saber qué entendía Russell por “estar sustentado en algo”, por la “naturaleza” de un cosa, por “complejidad” y por “tener algo en virtud de algo más”. Pero antes consideremos qué entendía Russell por una relación externa. Parecería que si una relación externa es lo contrario a una relación interna, una relación R sería externa si no todo caso de R está sustentado en la naturaleza de sus relata. Sin embargo, Russell describe su postura de una manera más compleja. Nos dice:

De acuerdo a la postura opuesta, que es la que yo defiendo, hay hechos en los que un objeto tiene una relación con otro objeto y tales hechos no pueden reducirse o inferirse de un hecho acerca de los objetos y de un hecho acerca del otro objeto: no implican que los dos objetos tengan alguna complejidad o cualquier propiedad *intrínseca* que los distingua de un par de objetos que no tengan la relación en cues-

²² *If this axiom holds the fact that two objects have a certain relation implies complexity in each of the two objects, i.e. it implies something in the “natures” of the two objects, in virtue of which they have the relation in question.* (B. Russell, “The Monistic Theory of Truth”, *op. cit.*).

ción.²³

De aquí puede extraerse que si las relaciones son externas entonces los hechos relacionales:

(EX1) no se reducen a hechos no relacionales acerca de los *relata*,

(EX2) no se infieren de hechos no relacionales acerca de los *relata*,

(EX3) no implican complejidad en sus *relata*,

(EX4) no implican propiedades intrínsecas en los *relata* que los distinguan de objetos que no tengan la relación en cuestión.

Como en el caso de las relaciones internas debemos preguntarnos si las tesis anteriores se implican entre sí. Debemos prestar atención a que mientras (EX2) parece lo contrario de (IN1) y (EX3) lo es claramente de (IN2), ni (EX1), ni (EX4) corresponden a nada dicho con respecto a las relaciones internas. Y esto parece indicar que cuando Russell hablaba de relaciones internas tenía en mente algo más que (IN1) (IN2) y (IN3).

Relaciones sustentadas

¿Qué significa estar *sustentado* en algo? Digamos que x está sustentado en y si x es necesariamente implicado por y . Por lo que podemos decir que un hecho relacional Rab está sustentado en los hechos no-relacionales Pa y Lb si y sólo si es necesario que si Pa y Lb entonces Rab . El condicional de la definición anterior no es material, ya que de otra manera si “ Rab ” expresa un hecho, cualquier otro hecho lo implica materialmente. También podemos decir que una relación R entre a y b está sustentada en propiedades no-relacionales de a y b sólo si estas propiedades de a y b implican la relación en cuestión. Por otro lado, una relación que no sea cualitativamente sustentada será una relación que –como reza (EX3)– no es necesariamente implicada por propiedades de sus *relata*. Debemos, por tanto, distinguir la tesis de que un hecho está sustentado en otros hechos de la tesis de que *superviene* en ellos. Digamos que un hecho relacional Rab es superviniente si necesariamente para cualquier x y y tal que x y y son *cualitativamente idénticas* a a y b , entonces x y y están relacionadas por R . Toda relación sustentada es superviniente, pero una relación puede supervenir

²³ According to the opposite view, which is the one that I advocate, there are such facts as that one object has a certain relation to another, and such facts cannot be reduced to, or inferred from, a fact about the one object only together with a fact about the other object only: they do not imply that the two objects have any complexity or any intrinsic property distinguishing them from two objects which do not have the relation in question (*Ibid.*, p. 161).

en unas propiedades sin estar sustentada en ellas, es decir, sin ser necesariamente implicada por ellas.

¿Qué significa estar sustentado en la *naturaleza* de algo? Me parece que la noción de la naturaleza de un objeto se ha usado para hablar de: (i) la clase de todas las propiedades de una cosa (que llamaré la *naturaleza amplia* de dicha cosa), (ii) la clase de sus propiedades no-relacionales (su *naturaleza estrecha*) y (iii) la clase de sus propiedades esenciales no-relacionales (su *naturaleza estrecha esencial*). Russell no nos ofreció una definición del concepto en su discusión acerca de este asunto,²⁴ pero me parece que lo que tenía en mente era o bien (ii) o (iii). Como veremos más adelante, algunas de sus afirmaciones pueden entenderse de un modo o de otro.

Russell dijo que una relación interna está sustentada en la naturaleza de *sus relata*. Pero esto puede significar que al menos una de las propiedades de cada uno de los *relata* necesariamente implica la relación. O puede significar que las naturalezas de los *relata* —es decir, el conjunto de todas las propiedades de cada uno de los *relata*— implica necesariamente la relación. Esta duda está resuelta por (IN3), que indica que lo que Russell tenía en mente era lo primero. Por tanto, podemos ofrecer la siguiente definición tentativa de lo que Russell entendía por una relación interna.

[INS] Una relación R es interna-S si y sólo si para todo x y y , si Rxy entonces hay una propiedad no-relacional Φ y una propiedad no relacional Γ tal que Φx y Γy y es necesario que para todo w y z , si Φw y Γz entonces Rwz .

Aclaremos algunos detalles de esta definición. Lo primero que hay que señalar es que se habla de relaciones internas-S. La “S” sirve para distinguir a las relaciones sustentadas de otras que veremos más adelante. En (IN1) sostuvimos que una relación es interna cuando cada caso de ella está sustentada en la naturaleza de sus relata. Sin embargo una relación puede estar sustentada en distintas propiedades. La cuantificación sobre Rxy antes de la cuantificación sobre Φ es importante para asegurar que el hecho relacional pueda estar sustentado de diversas maneras. Por ejemplo, Rab puede estar sustentado en Fa y Gb , mientras que Rac puede estar sustentado en Ha y Kc . La cuantificación sobre w y z sirve para que la suficiencia de las propiedades no relacionales sea independiente de x y y .²⁵

Puede mostrarse que todas las relaciones internas-S son supervinientes, ya que si x y y cesaran de estar relacionadas por R , entonces o x no tendría Φ o y no tendría Γ y, por tanto, serían cualitativamente distintas de lo que eran cuan-

²⁴ Años después, en *The Problems of Philosophy*, Russell dijo que el hegelianismo dependía de interpretar “naturaleza” como naturaleza amplia (es decir como significando “todas las verdades acerca de una cosa”). En la escolástica “naturaleza” se entendía, por lo general, como naturaleza estrecha esencial.

do estaban relacionadas por R . Y esto parece seguirse de la negación de (EX4).

Una noción más estricta de una relación interna-S postularía que sólo una propiedad de x y sólo una de y implican Rxy . Pero de acuerdo a [INS] un hecho relacional puede estar sustentado de distintas maneras. Por tanto, el sustento de la relación puede cambiar. Por ejemplo, digamos que si Evita —una vaca— es más pesada que Rosita —otra vaca— lo es en virtud de los hechos de que ambas vacas tienen ciertos pesos. Ahora bien, si Evita dejara de ser más pesada que Rosita, entonces Evita o Rosita o ambas tendrían que haber cambiado de peso. Pero el peso de cada vaca o de las dos puede cambiar sin que Evita deje de ser más pesada que Rosita, es decir, el hecho relacional en cuestión puede permanecer inalterado.

Lo que llamaré la *doctrina de las relaciones internas-S* sostiene que todas las propiedades están sustentadas en propiedades no-relacionales de sus *relata*. La doctrina de las relaciones externas-S, por tanto, será la doctrina de que ninguna relación es interna-S. Creo que no hace falta un argumento muy elaborado para mostrar la falsedad de la doctrina de las relaciones internas-S. Es evidente que no todas las relaciones son internas-S. Sin embargo, sería un grave error suponer —como me temo lo hizo Russell— que la refutación de la doctrina de que *todas* las relaciones son internas-S equivale a mostrar que *ninguna* lo sea. También es evidente que *algunas* relaciones están sustentadas —y que algunas otras supervienen— y negarlo, por cualquier razón, nos lleva a una visión errónea de la realidad. En general, creo que todas las doctrinas de las relaciones internas y externas son falsas: algunas relaciones son internas y otras externas en los distintos sentidos de esta noción que vamos a examinar.

Relaciones contra-sustentadas y recontra-sustentadas

¿Es la doctrina de las relaciones internas-S la doctrina rechazada por Russell?

²⁵ Una definición similar a la de relación sustentada es la que ofrece D. Armstrong de una relación interna: “Dos o más particulares están relacionados internamente si y sólo si existen propiedades de los particulares que lógicamente necesitan que se d e n las relaciones” (D. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*. Cambridge, 1978. Traducido como *Los universales y realismo científico*. México, UNAM, 1988, p. 278). Es importante señalar que Armstrong —con el mismo espíritu que los idealistas— combina esta definición con lo que llama el principio reductivo de las relaciones internas, a saber, que “Si dos o más particulares están relacionados internamente, entonces la relación no es más que la posesión, por parte de los particulares, de las propiedades que la relación necesita”, (*Ibid.*, p. 280). Sin embargo, como sostendré luego, uno puede sostener que las relaciones son sustentadas sin sostener que son reducibles.

Algunas de las cosas que nos dice acerca de las relaciones internas parecen indicar que lo que él quería decir por una relación interna es distinto de una relación interna-S. Esto nos obliga a ofrecer un par de definiciones adicionales. Empecemos por distinguir entre sostener que un hecho esté sustentado y sostener que un hecho F no se daría a menos que otro hecho se diera. Voy a decir que un hecho relacional está *contra-sustentado* en hechos no-relacionales cuando el primero no se pueda dar sin los segundos, es decir, cuando el primero necesariamente implique a los segundos. Puede haber hechos relacionales que estén sustentados pero no contra-sustentados en hechos no-relacionales. Sin embargo, ni los idealistas ni el propio Russell le prestaron atención a esta distinción. Si deseáramos preservar un paralelo con [INS], podríamos definir a una relación interna-CS de esta forma: una relación R es interna-CS si y sólo si, para toda x y y , si Rxy entonces hay una propiedad no-relacional Φ y una propiedad no-relacional Γ tales que Rxy implica Φx y Γy y es necesario que para cada w y z , si Rwz entonces Φw y Γz . Ahora bien, si R necesariamente implica Φ y Γ , entonces cada instancia de R estará contra-sustentada en el mismo par de propiedades. Por lo que no necesitamos en la definición de relaciones contra-sustentadas —como sí requeríamos en la definición de relaciones sustentadas— la engorrosa parte de la fórmula que sostiene que si “si Rxy entonces hay una propiedad no-relacional Φ y una propiedad no-relacional Γ tales que Rxy implica Φx y Γy ”. Esto nos permite simplificar la definición de una relación interna-CS así:

[INCS] Una relación R es interna-CS si y sólo si hay una propiedad no-relacional Φ y una propiedad no-relacional Γ tal que es necesario que para cada w y z , si Rwz entonces Φw y Γz .

Podría decirse que las relaciones internas-CS son menos interesantes que las internas-S ya que si la subsistencia es una propiedad todas las relaciones —y todas las entidades en general— son contra-sustentadas. Pero la pregunta —enorme— de si la subsistencia es una propiedad no debe preocuparnos ahora. Las relaciones internas-CS vienen a cuento porque me parece que la afirmación hecha por Russell de que las relaciones internas implican *complejidad* en sus *relata* puede verse como otra manera de decir que son contra-sustentadas. Y esta conjetura tiene como apoyo indirecto su afirmación de que las relaciones externas no implican propiedades en sus *relata* que los distinguan de objetos que no tienen la relación en cuestión.

Una relación puede estar sustentada y contra-sustentada en las mismas propiedades. En este caso la relación es lo que llamaré una relación *recontra-sustentada*. Voy a definir a una relación interna-RS como sigue:

[INRS] Una relación R es interna-RS si y sólo si hay una propiedad no-relacional Φ y una propiedad no-relacional Γ tales que es necesario, para cada w y z , que Rwz si y sólo si Φw y Γz .

Me parece que la caracterización russelliana de una relación interna en (IN3) se parece mucho a [INRS], ya que Russell afirma que una relación interna *implica* propiedades en los *relata en virtud de* los cuales se da la relación.

¿Qué entendía, pues, Russell por una relación interna? No hay una respuesta definitiva a esta pregunta en “The Monistic Theory of Truth”; si bien Russell dice de manera explícita que las relaciones internas son relaciones sustentadas, hay varios párrafos que sugieren que las relaciones internas son recontra-sustentadas. Mi sospecha es que lo que Russell a fin de cuentas entendía en “The Monistic Theory of Truth” –y en otros textos– por la doctrina de las relaciones internas era [INRS] o algo parecido. En algunas obras posteriores él fue más específico acerca de ello y sostuvo textualmente que de acuerdo a la doctrina de las relaciones internas un hecho relacional es *lógicamente equivalente* a hechos no-relaciones acerca de los *relata*.

En lo que sigue voy a examinar (IN2) y la tesis opuesta a (EX1) para ver si están implicadas por [INRS]. Luego voy a examinar la elucidación de G. E. Moore de una relación interna que se obtiene al negar (EX4).

Internalidad-S y complejidad

Prestemos atención a (IN2), es decir, a la afirmación de que las relaciones internas implican complejidad en sus *relata*. Desde *The Philosophy of Leibniz*, Russell había rechazado la tesis aristotélica de que la predicación es la inherencia de una propiedad en una substrato y había hecho lo mismo con la tesis –atribuida a Leibniz– de que la predicación es la inclusión de una propiedad en un agregado de propiedades. Las cosas aristotélicas son complejas en el sentido en el que sus propiedades inhiere en ellas. Esto las hace complejas de una manera similar a la que decimos los hechos son complejos. Y algo parecido puede decirse de ver las cosas como agregados de propiedades: es obvio que, desde esta perspectiva, si una cosa obtiene una propiedad, adquiere un grado de complejidad –en el sentido peculiar en el que un agregado es complejo– y por tanto, si pierde o gana una propiedad se vuelve algo distinto numéricamente. Sin embargo, creo que podemos rechazar las doctrinas aristotélica y leibniziana de la predicación –que es lo que implica que las cosas sean complejas– y seguir aceptando la doctrina de las relaciones internas, que no implica, por ella misma, que los *relata* de las relaciones sean complejos. Y también podemos decir que la suposición de que algunas relaciones implican complejidad cualitativa en sus *relata* no implica que estas relaciones se den en virtud de propiedades de los *relata*.

No obstante, algo puede rescatarse de la afirmación russelliana de que una relación interna-S implica complejidad en sus *relata*: si las cosas son idénticas a

sus naturalezas, entonces si dos cosas dejan de estar internamente relacionadas no sólo cambiarían cualitativamente, sino que dejarían de ser ellas mismas. Como veremos adelante, esta fue una de las maneras más comunes en las que se entendió a las relaciones internas —manera, por cierto, que no está claramente captada por la definición russelliana. Otro punto interesante es que Russell sostuvo la tesis de que ninguna relación implica complejidad en sus *relata* junto con la tesis de que la predicación es un tipo de relación. Una consecuencia de sostener ambas tesis es que las cosas son siempre simples y sólo las proposiciones son complejas. No es difícil descubrir aquí el origen del atomismo lógico.

Internalidad y reducibilidad

En “The Monistic Theory of Truth” Russell sostuvo que la doctrina de que las relaciones son internas puede significar al menos dos cosas: que las relaciones están *constituídas* por las naturalezas de sus *relata* o que están *sustentadas* en dichas naturalezas.²⁶ Según Russell los idealistas no distinguieron estas dos versiones de la doctrina, ya que pensaban que ambas llevaban a la tesis de que, a fin de cuentas, no hay relaciones. Parece que Russell creía lo mismo, ya que no tomó en cuenta la distinción. Es obvio que si x está constituido por y y z entonces x está sustentado en ellos. Pero puede ser falso que si x está sustentado en y y z entonces x esté constituido por ellos. Es decir, puede haber relaciones sustentadas en propiedades no-relacionales que no estén constituídas por ellas. Lo mismo vale para los hechos. Decir que un hecho relacional está constituido por hechos no-relacionales es decir algo más fuerte que decir que sólo está sustentado en ellos.

Hemos visto que lo que Russell entendía por la doctrina de las relaciones internas era algo como [INRS]. En 1924, por ejemplo, decía que:

¿Qué es, entonces, lo que queremos expresar mediante la teoría de las relaciones internas? [...] que una proposición relacional no es, en general, formalmente equivalente desde un punto de vista lógico a una o más proposiciones de sujeto-predicado.²⁷

Este tipo de afirmaciones han hecho que algunos estudiosos confundan la doctrina de las relaciones internas —entendida como [INRS]— con la doctrina de la reducibilidad de las relaciones, a saber, la doctrina de que ya que no hay relaciones y, por tanto, hechos de la forma “*Fab*”, entonces todo lo que decimos de una manera relacional debemos poder decirlo con una o más proposi-

²⁶ Cf. B. Russell, “The Monistic Theory of Truth”, *op. cit.*, p. 162.

ciones no-relacionales. Hay al menos dos razones para calificar a esta confusión como lamentable. La primera es que el argumento de Russell en contra de la doctrina de la reducibilidad de las relaciones no supone que ninguna proposición de la forma ' $Rab \leftrightarrow (Fa \ \& \ Gb)$ ' o ' $Rab \leftrightarrow H(ab)$ ' sea verdadera, sino que Fa y Gb o $H(ab)$ no expresan lo mismo que Rab ; y, por tanto, que aunque ' $Rab \leftrightarrow (Fa \ \& \ Gb)$ ' y ' $Rab \leftrightarrow H(ab)$ ' sean verdaderas, la proposición de la derecha del bicondicional no es una *reducción* de la proposición de la izquierda. La segunda razón se desprende de una consideración —más general— acerca de la relación entre las nociones de *equivalencia lógica* y *reducción ontológica*. Si ' $A \leftrightarrow B$ ' es verdadera, no podemos decir que A se reduce a B sin decir también que B se reduce a A, ya que el bicondicional es una relación simétrica. Por tanto, creo que la reducción ontológica no puede expresarse mediante una equivalencia lógica.

Aunque las doctrinas de las relaciones internas y de la reducibilidad de las relaciones no fueron distinguidas con claridad por los idealistas, tratan de asuntos diferentes. Me pregunto por qué Russell nunca sostuvo esto. Quizá él también estaba confundido. Pero nosotros debemos tener en cuenta que las doctrinas de la reducibilidad de las relaciones y de las relaciones internas-RS no son la misma. Si bien la primera implica la segunda, la segunda no implica a la primera, ya que una relación puede estar sustentada en unas propiedades sin ser reducible a ellas. Esta fue la postura de algunos medievales, como Duns Escoto, que sostuvieron que las relaciones sustentadas son distintas de su sustento cualitativo. Como ya dije antes, del hecho que un hecho relacional implique y esté implicado por hechos no-relacionales no se sigue que se reduzca a ellos. Por tanto, la refutación russelliana de la doctrina de la reducibilidad de las relaciones no implica —como lo han creído algunos— la refutación de la doctrina de las relaciones internas.

Moore y las relaciones internas

La elucidación de la noción de relación interna que se obtiene de negar (EX4) depende de qué se entienda por una propiedad intrínseca. Si entendemos por ello una propiedad no-relacional contingente, se sigue que si dos objetos dejan de estar internamente relacionados ya no serían cualitativamente los mismos objetos. Pero si por propiedad intrínseca entendemos una propiedad no-relacional esencial, esto implicaría que si dos objetos dejan de estar internamente relacionados dejarían de existir. Desgraciadamente, Russell no dijo nada acerca de la noción de relación interna que se obtiene de negar (EX4). Afortunadamen-

²⁷ *Ibid.*, p. 472.

te, G.E. Moore elucidó esta noción de relación interna en su brillante ensayo “External and Internal Relations”. Moore nos dice:

Deseo proponer, entonces, que algo que siempre es implicado por el dogma de que “todas las relaciones son internas” es que, para cualquier propiedad relacional, siempre puede afirmarse con verdad de cualquier término A que tiene tal propiedad, que cualquier término que no la tuviera sería necesariamente distinto de A .²⁸

Moore se dio cuenta que esta formulación es ambigua. Uno de sus significados es que los objetos no serían *cualitativamente* los mismos —en el sentido en el que no tendrían las mismas propiedades. Quizá esto es lo que Joachim tenía en mente cuando dijo que “Todas las relaciones cualifican o modifican o hacen una diferencia entre los términos entre los que se da”.²⁹ Voy a llamar a estas relaciones *internas-C* y diré que:

[RIC] Una relación R es interna-C si y sólo si para todo x y y , si Rxy , entonces es necesario que, para todo z y w , si no- Rzw , entonces x es cualitativamente distinto de z y y es cualitativamente distinto de w .

Debemos percatarnos de que las relaciones internas-C son muy parecidas a las relaciones supervinientes, tal como las definimos antes. La diferencia principal es que mientras que la definición de las relaciones internas-C es modal, la definición de las relaciones supervinientes no lo es.

Moore se percataba de que la tesis de que los *relata* de una relación interna serían distintos si dejaran de estar relacionados puede también significar que no serían numéricamente distintos, es decir, que no serían idénticos. Este es el significado de la doctrina de las relaciones internas que Bradley parece tener en mente cuando dijo que “toda relación penetra esencialmente el ser de sus términos y es, en este sentido intrínseca” (y el uso que hace de la palabra “esencialmente” indica que intenta presentar una tesis modal). Voy a llamar a estas relaciones *internas-N* y las definiré como sigue:

[RIN] Una relación R es interna-N si y sólo si, para todo x y y , si Rxy , entonces es necesario que, para todo z y w , si no- Rzw , entonces $x \neq z$ y $y \neq w$.

Un posible ejemplo de una relación interna-N es la de “estar en el mismo lugar” que hay entre la materia de una estatua y la estatua. Ya que la materia de la estatua está tallada en la forma de la estatua y la estatua fue tallada en esa

²⁸ *I want to suggest, then, that one thing which is always implied by the dogma that, “All relations are internal”, is that, in the case of every relational property, it can always truly be asserted of any term A which has that property, that any term which had not had it would necessarily have been different from A (G. Moore, “External and Internal Relations”, en *Philosophical Studies*. Londres, 1922).*

²⁹ H. Joachim, *The Nature of Truth*. Oxford, 1906, p. 11.

materia, si no estuvieran en el mismo lugar, serían necesariamente otra estatua y otra pieza de materia.

Puede decirse que ya que nada puede ser numéricamente distinto de sí mismo, [RIN] implica, a fin de cuentas, que:

[RIN]* Una relación R es interna-N si y sólo si para todo x y y , tal que Rxy , es necesario que si x y y subsisten entonces Rxy .

También puede decirse que si la subsistencia fuera una propiedad, todas las relaciones internas-N serían internas-C. Por ejemplo, uno puede sostener que dos cosas pueden subsistir continuamente sólo si están relacionadas por R , entonces ambas cosas sólo pueden ser cualitativamente continuas si están relacionadas por R —ya que si la subsistencia es una cualidad, entonces si algo preserva todas sus cualidades preserva también su subsistencia. Pero estamos pisando terreno pantanoso. Se puede sostener que la subsistencia no es una propiedad. Y también se puede afirmar —como lo hiciera Meinong— que las cosas no subsistentes pueden tener propiedades. Sin embargo, debemos tener muy en claro que uno puede sostener que a y b no serían cualitativamente las mismas si dejaran de estar relacionadas por R , sin tener que sostener que no subsistirían si dejaran de estar relacionadas por R .

Moore afirmó que si todas las relaciones fueran internas-C, sería necesario que fueran internas-N. Para inferir [RIN] de [RIC] necesitamos como premisa adicional el principio de la indiscernibilidad de los idénticos. Esta inferencia es importante porque el argumento de Moore en contra de la doctrina de las relaciones internas lo toma como una premisa. Lo que Moore hace en su ensayo es mostrar que no todas las relaciones son internas-N y luego infiere de esto, por un *modus tollens*, que no todas pueden ser internas-C. En sus propias palabras:

Creo que la razón más concluyente para decir esto (que el dogma de las relaciones internas es falso) es que si todas fueran internas en el primer sentido (el cualitativo), todas serían necesariamente internas en el segundo (el numérico), y esto es evidentemente falso.³⁰

La única manera en la que podríamos rechazar la afirmación de Moore de que la negación de la doctrina de las relaciones internas-N implica la negación de la doctrina de las relaciones internas-C es rechazar el principio de la indiscernibilidad de los idénticos. Pero dudo que podamos hacer esto de manera promisoria.

Moore rechazó la doctrina de las relaciones internas de una manera directa, sosteniendo, por ejemplo, que es un hecho innegable que una parte puede existir independientemente de un todo. Pero también ofreció un largo y complejo argumento que muestra que la defensa de la doctrina de las relaciones internas estuvo basada en una confusión lógica elemental. De acuerdo a Moore, la doctrina de las relaciones internas-N, que él presenta como:

$$(3) (x)(\Phi) (\Phi x \supset \exists (y) (\neg \Phi y \supset x \neq y))$$

—donde Φ es una propiedad relacional— fue inferida incorrectamente de la tesis que afirma que si x tiene una propiedad Φ , cualquier cosa que no tenga Φ , *debe* ser distinta de x :

$$(4) \exists (x) (\Phi) \Phi x \supset (y)(\neg \Phi y \supset x \neq y).$$

Moore sostuvo que ya que (3) no se sigue de (4), no hay razón para defender la doctrina de las relaciones internas-N y como la doctrina de las relaciones internas-C implica a la de las relaciones internas-N, tampoco hay razón para que aceptar a ésta. Sin embargo, Moore no refuta, en un sentido estricto, la doctrina de las relaciones internas-N, sino sólo muestra que no puede defenderse sobre la base de (4). Moore perdió de vista que lo que importa con respecto a la doctrina de las relaciones internas-N —si se va a derivar de la doctrina de las relaciones internas-C, como él quiere— es la pregunta de si las relaciones pueden reducirse a propiedades —y por tanto modificar la naturaleza de las cosas— o la de si las cosas son idénticas con su naturaleza.

Moore también sostiene que la doctrina de las relaciones internas-C implica el principio de la identidad de los indiscernibles. Nos dice:

Si fuera cierto que, para cualquier propiedad relacional, cualquier término que no la tuviera sería necesariamente cualitativamente diferente de cualquier término que la tuviera, se seguiría, por supuesto, que si tenemos dos términos, uno de los cuales tiene una propiedad relacional y el otro no, los dos serían cualitativamente diferentes. Pero de la proposición de que x es distinto de y , se *sigue* que x tiene una propiedad relacional que y no tiene; y, por tanto, si el dogma de las relaciones internas es verdadero, se sigue que si x es distinto de y , x también es cualitativamente distinto de y .³¹

Moore considera que esta es una objeción más a la doctrina de las relaciones internas, pues él consideraba que el principio de la identidad de los indiscernibles es “obviamente falso”. Para Moore lo que habitualmente se llama el dogma de las relaciones internas consiste en la defensa conjunta de la doctrina de las relaciones internas-N y el principio de la identidad de los indiscernibles (ya que la doctrina de las relaciones internas-N más el principio de la identidad de los indiscernibles implican la doctrina de las relaciones internas-C).

³⁰ *I think that the most conclusive reason for saying this (i.e. that the dogma of internal relations is false) is that if all were internal in this first sense (i.e. the qualitative sense), all would necessarily be internal in the second (i.e. the numerical sense), and that this is plainly false* (G. Moore, “External and Internal Relations”, *op cit.*, p. 287).

Comparación de las posturas de Russell y Moore

La concepción mooreana de las relaciones internas difiere de la russeliana en varios aspectos. El más importante es que mientras Moore distingue las versiones cualitativa y numérica de la doctrina de las relaciones internas, Russell sólo adopta la versión cualitativa de manera explícita. Esto debilita su posición frente a los idealistas, ya que es claro que ellos defendían algo como la doctrina de las relaciones internas-N. Es más, Russell piensa que lo que hemos llamado doctrina de las relaciones internas-N se ha usado en un mal argumento a favor de la verdadera doctrina de las relaciones internas. En sus palabras:

Podemos decir que: “Si A y B están relacionadas de cierto modo, entonces todo lo que no esté relacionado de tal modo debe ser distinto de A y B, por tanto, etcétera”. Pero esto sólo prueba que lo que no está relacionado como A y B debe ser numéricamente distinto de A o B; no probará que haya diferencia de adjetivos a menos que asumamos el axioma de las relaciones internas. Por tanto, el argumento sólo tiene fuerza retórica y no puede probar su conclusión sin un círculo vicioso.³²

Russell está en lo cierto: la doctrina de las relaciones internas-N no implica la de las relaciones internas-S. Pero lo importante es que Russell sólo considera una lectura cualitativa y no una numérica de la afirmación de que lo que no está relacionado como a y b debe ser distinto de a o b (o al menos no lo hizo explícitamente, ya que como sugerí arriba la tesis de que las relaciones internas implican complejidad en sus relata puede interpretarse de una manera numérica).

Al final de su ensayo Moore considera la formulación russelliana de las relaciones internas como “Toda relación está sustentada en la naturaleza de los términos relacionados” y sostiene que si una relación es interna-C o interna-N se sigue que está sustentada en la naturaleza de los términos relacionados. En sus palabras:

Mr. Russell está indeciso acerca de si por “la naturaleza” de un término

³¹ *For if it be true, in the case of every relational property, that any term which had not that property would necessarily be qualitatively different from any which had, it follows of course that, in the case of two terms one of which has a relational property, which the other has not the two are qualitatively different. But from the proposition that x is other than y, it does follow that x has some relational property which y has not; and hence, if the dogma of internal relations be true, it will follow that if x is other than y, x is always also qualitatively different from y (Ibid., p. 307).*

debe entenderse el término mismo o algo más. [...] Pero cualquiera que sea el significado que tomemos, se seguirá de lo que he dicho que el dogma de las relaciones internas implica que toda propiedad relacional poseída por un término está, en un sentido perfectamente preciso, *sus-tentada* en su naturaleza. Se sigue que toda propiedad relacional está sustentada en *el término*, en el sentido en el que, para cada caso de tal propiedad, se sigue de la mera proposición de que el término es el término, que tiene la propiedad en cuestión. Y también se sigue que tal propiedad está sustentada en las cualidades del término, en el sentido en el que si tomamos *todas* sus cualidades, se seguirá, de la proposición de que el término tiene *todas* las cualidades que tiene, que, para toda propiedad relacional, tiene la propiedad relacional en cuestión; y esto está implicado por la proposición de que, dada cualquier propiedad relacional, cualquier término que no la tuviera sería necesariamente distinto en cualidad del término en cuestión.³³

He dicho que Russell considera que la naturaleza de un término consiste en todas sus propiedades no relacionales (por eso insiste en que la doctrina de las relaciones internas tiene que ver con diversidad de *adjetivos*). Por tanto sólo consideremos la afirmación de Moore de que la doctrina de las relaciones internas-C implica la doctrina de las relaciones internas-S. Moore está equivocado. Del hecho de que la relación R entre a y b sea interna-C no se sigue que R esté implicada por alguna(s) propiedad(es) no relacional(es) de a y b . Moore no entendió la diferencia que hay entre su concepción de las relaciones internas y la de Russell.

Es interesante advertir que para Moore la doctrina de las relaciones internas-CS no es del todo implausible. Nos dice:

[...] hay otro sentido de “estar sustentado” en el que puede ser verdadero que toda propiedad relacional está sustentada en la naturaleza de cualquier término que lo posea. A saber, que en el caso de tal propiedad, el término en cuestión tiene alguna cualidad *sin la cual* no podría tener la propiedad. En otras palabras, que la propiedad relacional *implica* alguna cualidad en el término, aunque ninguna cualidad en el término *implique* la propiedad relacional.³⁴

³² We may say: “If A and B are related in a certain way, then anything not so related must be other than A and B , hence, etc.” But this only proves that what is not related as A and B must be numerically diverse from A or B ; it will not prove difference of adjectives, unless we assume the axiom of internal relations. Hence the argument has only a rhetorical force, and cannot prove its conclusion without a vicious circle (*Ibid.*, p. 166).

Sin embargo, Moore no nos dijo porque razón pensaba que todas las relaciones pueden ser contra-sustentadas.

Más relaciones internas

A partir de nuestro examen de algunos textos de Russell y Moore hemos distinguido varios sentidos de la noción de relación interna. Pero todavía pueden distinguirse muchos más.

En su libro *Idealism: A critical survey*, A. Ewing distinguió diez sentidos que se han dado a la noción de relación interna. Casi todas las definiciones de Ewing las hemos considerado arriba o pueden reformularse usando nuestras definiciones. No voy a examinarlas aquí en detalle.³⁵ Sólo voy a considerar la última definición propuesta por Ewing, que es el sentido más fuerte que se le puede dar a las relaciones internas.

La décima definición de Ewing puede reformularse de esta forma: una relación R es interna si y sólo si para todo x y y , tal que Rxy , es imposible para x que subsista a menos que y subsista y estén relacionados por R ; y es imposible para y que subsista a menos que x exista y estén relacionados por R . Llamaré a estas relaciones *internas-E* (la “E” es por Ewing). Ahora bien, ya que hemos aceptado que es necesario que si Rxy entonces x y y subsisten, la definición previa se puede simplificar de esta manera: una relación R es interna-E si y sólo si para todo x y y , tal que Rxy , es imposible que x y y subsistan a menos que estén relacionados por R . Lo que es lógicamente equivalente a decir que:

[INS] Una relación R es interna-E si y sólo si para todo x y y , tal que Rxy , es necesario para la subsistencia de x o y que Rxy .

Un ejemplo de relación interna-E es la de identidad. Es importante darse

³³ *Mr. Russell is uncertain as to whether by “the nature” of a term is to be understood the term itself or something else. [...] But whichever meaning we take it will follow from what I have said, that the dogma of internal relations does imply that every relational property which a term has is, in a perfectly precise sense, grounded in its nature. It will follow that every such property is grounded in the term, in the sense that, in the case of every such property, it follows from the mere proposition that the term is that term that has the property in question. And it will also follow that any such property is grounded in the qualities which the term has, in the sense, that if you take all the qualities which the term has, it will again follow in the case of each relational property, from the proposition that the term has all those qualities that it has the relational property in question; since this is implied by the proposition that in the case of any such property, any term which had not had it would necessarily have been different in quality from the term in question (Ibid., p. 308).*

³⁴ *[...] there is another sense of “grounded “ in which it may quite well be true that every relational property is grounded in the nature of any term which possesses it. Namely that, in the case of every such property, the term in question has some quality without which it could not have had the property. In other words, that the relational property entails some quality in the term, though no quality in the term entails the relational property (Ibid., p. 309).*

cuenta que si una relación es interna-N no se sigue que también sea interna-E. Mientras que la definición mooreana de R como interna-N en su versión [INR]* es:

$$(5) (x)(y) (Rxy \bar{\circ} 1 ((Ex \& Ey) \bar{\circ} Rxy))$$

(donde “Ex” significa que subsiste) la definición de una relación interna-E en su versión es [INS]:

$$(6) (x)(y) (Rxy \bar{\circ} 1 ((Ex \vee Ey) \bar{\circ} Rxy)).$$

Mientras que en la definición mooreana Rxy implica la conjunción de Ex y Ey , en la de Ewing Rxy implica la disyunción de Ex y Ey . En otras palabras, mientras que la definición de Moore sostiene que no hay un mundo posible en donde x y y subsistan sin estar relacionados por R , la de Ewing sostiene que no hay un mundo posible en donde x o y subsistan y no estén relacionadas mediante R . Por lo que la definición de Moore permite la existencia de un mundo posible en donde x subsista y y no subsista y, por tanto, no esté relacionado con x mediante R . En suma: las relaciones internas-E, a diferencia de las internas-N, implican la mutua dependencia ontológica de sus *relata*.

¿Pero qué pasa cuando queremos expresar una relación asimétrica de dependencia ontológica de una cosa con otra? Es decir, cuando queremos decir que a depende ontológicamente de b pero no viceversa. Por ejemplo, la relación entre un todo y una de sus partes es de este tipo. El todo no puede subsistir sin la parte, pero la parte puede subsistir sin el todo.

Todas las definiciones que hemos dado sostienen que si una relación R entre a y b es interna, entonces todo lo que vale para a vale para b . Por ejemplo, si R está fundada en propiedades de a también debe estar fundada en propiedades de b . O si R es interna-N entonces ni a ni b serían numéricamente las mismas si dejaran de estar relacionadas por R . Pero hay toda una familia de relaciones que llamaremos *parcialmente internas*. Por ejemplo, podríamos decir que R esta

³⁵ La primera es que las relaciones pertenecen a la naturaleza de los *relata*. La segunda es que son esenciales a sus *relata*. La tercera es que son reducibles a propiedades. La cuarta es que suponen unidad entre sus *relata*. La quinta es que los *relata* perderían su naturaleza si perdieran la relación en cuestión. La sexta es que están sustentadas en las naturalezas de los *relata*. La séptima es que los *relata* serían necesariamente distintos de lo que son si no estuvieran relacionados. La octava es que de nuestro conocimiento de A, más el hecho de que se encuentra en una relación interna con B, podemos inferir con necesidad lógica que B posee una característica diferente a la de tener la relación en cuestión. La novena es que si A está relacionada internamente con B por la relación r , entonces A no podría existir a menos que B existiera y estuviera relacionada a ella mediante r . Ewing sostiene que todas las relaciones son internas en el primero y el cuarto sentido, que no todas son internas en el tercero y el quinto sentido, que ninguna es interna en el segundo sentido y que todas son internas en el sexto sentido, aunque esto no implique que sean internas en los sentidos séptimo, octavo, noveno y décimo —que son lo que, en su opinión, los idealistas tomaban como relaciones internas.

parcialmente fundada en propiedades de *a* pero no en propiedades de *b*. O podríamos decir que entonces R es parcialmente interna-N con respecto a *a* si *a*, pero no *b*, no sería numéricamente la misma si no estuviera relacionada con *b* mediante R. Las relaciones parcialmente internas no afectan a todos sus *relata* sino sólo a algunos de ellos. Hay dos tipos de ellas: aquellas en las que no está determinado cuál o cuáles *relata* son afectados y aquellos en donde está determinado por el orden de la relación. Por ejemplo, la relación asimétrica de creación que se da entre Dios y las criaturas es una relación parcialmente interna-E que afecta a la criatura y no al creador. Es decir, si tomamos la relación 'x crea a y', y no podría subsistir sin estar relacionado mediante esta relación con x, pero x si podría. Puede haber, además, relaciones parcialmente internas en las que sea indistinto cuál *relatum* o cuáles de los *relata* sea el relevante o el afectado. Por ejemplo, una relación parcialmente interna-S puede estar sustentada en propiedades de sólo uno de los *relata* sin importar en cuál. Todas las definiciones de relaciones internas que hemos ofrecido pueden modificarse para obtener definiciones de relaciones parcialmente internas.

Las relaciones parcialmente internas han sido frecuentemente ignoradas. Russell, Moore, Ewing y los idealistas no las contemplaron. Esta omisión ha tenido consecuencias muy graves. Ninguna ontología que las niegue o las ignore puede ser verdadera. El mundo es como es porque muchas cosas e incluso ámbitos enteros de la realidad están relacionados entre sí mediante relaciones parcialmente internas. Es lamentable que pocos filósofos se hayan ocupado de estas relaciones. Entre ellos podemos mencionar a Meinong y a Husserl (que dijo algo al respecto en la tercera de sus *Investigaciones lógicas*).³⁶ Recientemente, Peter Simons e Ingavar Johansson³⁷ han realizado trabajos valiosos al respecto. No cabe duda que el estudio de las relaciones parcialmente internas es, hoy en día, una de las tareas más importantes en el campo de la ontología formal.³⁸

³⁶ E. Husserl, *Logical Investigations*. Londres, Routledge, 1970.

³⁷ P. Simons, *Parts: A Study in Ontology*. Oxford, Clarendon Press, 1987 e I. J o h a n s o n, *Ontological investigations*. Londres, Routledge, 1989.

³⁸ Agradezco a David Bostock, Alejandro Herrera, Raúl Orayen y Timothy Williamson por sus comentarios a versiones previas de este ensayo.

Artículos

Constitucionalidad y procedimiento democrático

Rodolfo Vázquez

Fel 12 de junio del presente año se publicó en el *Diario Oficial* la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal. Dicha Ley, aprobada por la mayoría del PRI y sin el concurso del resto de los partidos en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, excluye a los partidos políticos de la elección de los consejos ciudadanos.

Tal eliminación de la mediación partidista viola lo dispuesto en el artículo 41 constitucional que a la letra dice:

Los partidos políticos son entidades de interés público; la ley determinará las formas específicas de su intervención en el proceso electoral.

Los partidos políticos tienen como fin promover la participación del pueblo en la vida democrática, contribuir a la integración de la representación nacional y como organizaciones de ciudadanos, hacer posible el acceso de éstos al ejercicio del poder público [...]

Contraviene, asimismo, el artículo 122 constitucional que se refiere al gobierno del Distrito Federal, y que en su fracción primera, inciso *e* dice: “[...] La Ley [de Participación Ciudadana] establecerá la participación de los partidos políticos con registro nacional en el proceso de integración de los consejos ciudadanos”.

Ante esta violación constitucional, el 3 de julio los partidos de oposición ejercieron una demanda por vía de acción de inconstitucionalidad en contra de la citada Ley. Esta acción, sin duda novedosa en el ámbito jurídico mexicano, se fundamentó en los términos del artículo 105 constitucional, cuya reforma fue publicada en el *Diario Oficial* el 31 de diciembre de 1994 para entrar en vigor en enero de 1995.

El 10 de julio, el ministro instructor designado por la Suprema Corte resolvió desechar la demanda, por notoria improcedencia, al considerar que para la

declaración de invalidez de las disposiciones impugnadas deberían examinarse normas generales de naturaleza electoral que, por tradición constitucional e institucional, son un impedimento para la Corte.¹ En efecto, de acuerdo con el mismo artículo 105:

La Suprema Corte de Justicia de la Nación conocerá, en los términos que señale la ley reglamentaria, de los asuntos siguientes:

[...]

II. De las acciones de inconstitucionalidad que tengan por objeto plantear la posible contradicción entre una norma de carácter general y esta Constitución, con excepción de las que se refieran a la materia electoral

[...]

Desechada la demanda referida, el 14 de julio se interpuso un recurso de reclamación por el representante de los partidos de oposición en el cual se argumentaba que la violación cometida por la ley en cuestión alude a la exclusión de participar a los partidos políticos en la postulación de candidatos para la elección de consejeros ciudadanos, que constituye un derecho previo y anterior a lo que es propiamente el proceso electoral.

La reclamación recibió el apoyo del procurador general de la República:

[...] dicho recurso de reclamación, decía el procurador, debe ser admitido por esa Suprema Corte de Justicia, ya que es condición indispensable que se precise el alcance que la expresión “materia electoral” tiene en relación con el uso que de ella hace el primer párrafo de la fracción 11 del artículo 105 constitucional.

El procurador trata de demostrar que la expresión referida no es unívoca, clara ni precisa y, por lo tanto:

[...] no se puede rechazar por notoriamente improcedente una demanda con base en algo que no se sabe con precisión cuándo se aplica y cuándo no, especialmente porque al respecto ese alto tribunal no ha fijado un criterio preciso y constante durante los 78 años de vigencia de nuestra Constitución.²

¹ *Proceso*, núm. 982. México, 28 de agosto, 1995, p. 24.

² Antonio Lozano Gracia, “Comentario al recurso de acción de inconstitucionalidad en contra de la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal”, en Procuraduría General de la República, Oficio núm. PGR 0383/95, 15 de agosto, 1995.

No hace mucho el mismo procurador reiteró que la Suprema Corte de Justicia debe definir exactamente en qué puntos del ámbito político no puede tomar decisiones: “porque me parece que no todo lo que tiene que ver con elecciones es materia electoral, sino que también se relaciona con los derechos políticos fundamentales de los hombres”.³

El 5 de septiembre, los once ministros de la Suprema Corte resolvieron por unanimidad que era procedente y fundado el recurso de reclamación interpuesto en contra del acuerdo inicial que desechó la demanda por vía de acción de inconstitucionalidad. Por lo tanto, la Corte daba entrada al recurso por considerar que el concepto materia electoral era un concepto “difícil” y, de esta manera, ganaba tiempo para fallar sobre su competencia o bien sobre la constitucionalidad o no de la referida ley. Por supuesto esta decisión fue saludada con beneplácito por los partidos de oposición y por el procurador general de la República, no así por el Ejecutivo Federal.

El presidente, el secretario de Gobernación y el regente capitalino se pronunciaron, inmediatamente, por la constitucionalidad de la Ley de Participación Ciudadana. Más aún, el regente enfatizó que por tratarse de un asunto electoral, la Corte está impedida para intervenir y que más bien de lo que se trata es que en las elecciones de noviembre participen exclusivamente quienes deben tomar parte, es decir, los ciudadanos;⁴ entiéndase, la sociedad civil.

Dados estos antecedentes las opciones posibles para la Corte, de acuerdo con el constitucionalista José Ramón Cossío, fueron las siguientes: a) pronunciarse en el sentido de que, en efecto, se trataba de materia electoral y, por lo tanto, declarar la demanda improcedente y sobreseída; b) pronunciarse en favor de la inconstitucionalidad de la ley pero sin alcanzar la mayoría calificada (ocho ministros de once) y, por lo tanto, sin que la sentencia tuviera efectos; c) pronunciarse por la inconstitucionalidad alcanzando la votación calificada y con efectos anulatorios generales; d) pronunciarse por la constitucionalidad de la ley que sólo exige la mayoría simple. Cualquiera de las posibilidades tendría efectos políticos trascendentes en vísperas de las próximas elecciones del 12 de noviembre. La decisión, la conocemos bien, fue la primera. El 31 de octubre la Suprema Corte dictaminó por seis votos a favor y cinco en contra, que era improcedente la demanda de inconstitucionalidad. El voto definitivo lo dio su presidente al momento de un empate técnico.

Traigo a cuento esta situación que se vive actualmente en México no, por supuesto, con el afán de mostrar la pugna política entre el partido mayoritario y los partidos de oposición, que salta a la vista por su obviedad y que forma

³ “La capital”, en *La Jornada*. México, 20 de octubre, 1995.

⁴ “La capital”, en *La Jornada*. México, 7 de octubre, 1995.

parte del juego político en cualquier estado democrático; ni tampoco para mostrar lo que Alonso Lujambio ha calificado de “incongruencia política” del Poder Ejecutivo quien en su Plan Nacional de Desarrollo afirma que: “Los partidos políticos son el vínculo político por excelencia entre los electores y su gobierno” para defender ahora, con igual vehemencia, la constitucionalidad de la Ley de Participación Ciudadana que, como hemos visto, excluye la mediación partidista.⁵ A estas alturas a nadie sorprende este tipo de incongruencias.

Creo, más bien, que la importancia del asunto es especialmente relevante porque, como ha señalado Juan Molinar, dicho asunto: a) tiene que ver con una decisión que afecta gravemente los derechos políticos de los casi diez millones de habitantes del Distrito Federal; b) porque la exclusión de los partidos políticos de un proceso electoral en el que pueden participar más de cuatro millones de habitantes, estorba al desarrollo y fortalecimiento de los mismos; c) porque aceptar la idea de que la Corte no puede revisar la constitucionalidad de la Ley de Participación Ciudadana puede abrir la puerta a la impunidad gubernamental; y d) porque si la Corte se abstiene de intervenir en la materia dejaría fuera del marco de revisión jurisdiccional a la Ley de Participación Ciudadana, ya que ninguna otra autoridad de índole jurisdiccional estará capacitada para intervenir y, de esta manera, los ciudadanos y los partidos se quedarían sin autoridad alguna ante quien acudir para defender sus derechos. Se trataría, entonces, de un fuero total conferido a las instituciones amparadas bajo esa Ley.⁶

A la luz de estos hechos y comentarios recientes pienso, entonces, que resulta de interés volver a reflexionar sobre el problema que, a mi juicio, se halla en el fondo del asunto y que tiene que ver con la misma facultad que tienen los jueces para controlar la constitucionalidad de las normas jurídicas y sobre su posible activismo político. Con este propósito dividiré mi presentación en dos partes: I. ¿Cuáles son los argumentos en favor y en contra del control judicial de constitucionalidad?; y II. ¿Qué razones justificarían un papel activo de los jueces en el contexto de un Estado liberal democrático?

I

Parece que una de las características centrales de las democracias liberales consiste en la facultad que tienen los jueces para controlar la constitucionalidad

⁵ Alonso Lujambio, “A ver Suprema Corte”, en *Reforma*, sección editorial. México, 7 de julio, 1995.

⁶ Juan Molinar, “Embrollo constitucional”, en *Reforma*, sección editorial. México, 24 de julio, 1995.

de las normas jurídicas —leyes o decretos, por ejemplo— que dictan los órganos democráticos —congreso o ejecutivo. Sin embargo, a pesar de su relevancia, la justificación de tal facultad de los jueces no es del todo clara. A su favor, se han aducido al menos dos argumentos: el de la supremacía constitucional y el del reconocimiento de derechos que, como espero mostrar, resultan lógicamente inconsistentes. En su contra, se ha argumentado con la conocida “dificultad contramayoritaria”. Veamos, brevemente, cada uno de estos argumentos.

El primer argumento en favor del control judicial de constitucionalidad es el que hace derivar lógicamente dicho control de la supremacía de la Constitución.

El argumento parte de la idea de que en el caso de un conflicto entre la Constitución y una ley, el juez o debe aplicar la Constitución dejando de lado la ley, o aplicar la ley a expensas de la Constitución. Dado que la Constitución se reconoce como ley suprema, es decir, no sólo es una ley sino que define qué otras normas son leyes y el legislador no puede derogarla como otra ley ordinaria, sólo cabe la primera posibilidad, es decir, aplicar la Constitución dejando de lado la ley. Esta es la línea de argumentación de filósofos del derecho como Hart y Kelsen. Para el primero, la Constitución —si se identifica con la regla de reconocimiento— será el último fundamento para determinar la validez y pertenencia de las normas a un ordenamiento jurídico.⁷ Para el segundo, aunque la validez y pertenencia de la Constitución descansa en una norma supuesta —la norma fundamental— lo cierto es que en la pirámide jerárquica es la Constitución la que determina qué otras normas son válidas y pertenecen al ordenamiento jurídico.⁸ Si se reconoce la supremacía de la Constitución se sigue necesariamente el control judicial de constitucionalidad: los jueces no deben aplicar las normas contrarias a la Constitución. Cuando se niega ese poder a los jueces se está rechazando la supremacía de la Constitución; se la concibe, entonces, sin fuerza jurídica vinculante.

Contra este argumento, se ha señalado que no es verdad que siempre que una ley contradice las condiciones en cuanto a procedimiento y contenido que establece la Constitución, ella pierde fuerza obligatoria. Hay al menos tres circunstancias que pueden determinar que la norma siga siendo válida. Puede suceder: a) que la inconstitucionalidad no sea nunca planteada ante la justicia, por lo que aun cuando la ley sea objetivamente contradictoria con la Constitución mantendrá su fuerza obligatoria; b) que los tribunales se equivo-

⁷ Véase Herbert L. A. Hart, *El concepto de derecho*. Trad. de Genaro Carrió. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1990, cap. vi.

⁸ Véase Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*. Trad. de Roberto Vernengo. México, UNAM, 1979, v, 34.

quen y declaren constitucional una ley que objetivamente no lo es, en cuyo caso la norma conservará su fuerza vinculante; y c) que los tribunales se nieguen a revisar la inconstitucionalidad por razones procesales, en cuyo caso también una norma objetivamente inconstitucional puede mantener su fuerza obligatoria.⁹

Kelsen advirtió tales dificultades y propuso que cuando una norma inferior es considerada válida, no obstante que contradice el texto explícito de una norma superior, ello implica que la norma superior tiene una “cláusula alternativa tácita” que permite el dictado de la norma inferior, aunque no se cumplan las exigencias de la parte expresa. La respuesta no es del todo convincente porque no tiene sentido la idea de la autorización que da una norma para que se dicten otras inferiores, si al lado de la autorización condicionada a que se satisfagan ciertas condiciones hay una autorización en blanco para que sean violadas esas mismas condiciones.¹⁰ Con todo, este intento de Kelsen deja ver, al menos, que el hecho de que una norma no pertenezca al sistema jurídico porque su dictado no estuvo autorizado por una norma superior que sí pertenece a ese sistema, no quiere decir necesariamente que aquella norma no sea válida o deje de tener fuerza obligatoria. Si aceptamos esta conclusión entonces no es cierto que un sistema que no cuente con un control judicial de constitucionalidad sea una imposibilidad lógica o excluya la supremacía de la Constitución. No hay ningún impedimento lógico para concebir cláusulas tácitas contingentes de la misma Constitución que establecieran que los mismos jueces y la Corte están obligados a aplicar una ley —contraria a lo establecido por la Constitución— si ella no es derogada por el órgano que la dictó o declarada inconstitucional por otro órgano político. Por lo tanto, la facultad de los jueces de declarar la inconstitucionalidad de las leyes puede estar ausente de ciertos sistemas jurídicos aun cuando cuenten con una Constitución suprema. El caso más claro, quizás, sea el de Gran Bretaña donde, como se sabe, su Constitución no es escrita pero goza de una enorme adhesión por parte del mismo Parlamento británico. Dígase lo mismo de los países escandinavos y de Holanda.

Un segundo argumento que se aduce en favor del control judicial de constitucionalidad tiene que ver con el reconocimiento de derechos.

Una de las funciones centrales de la Constitución, se afirma, es establecer derechos, y éstos son, por definición, límites o barreras a las decisiones de las mayorías en protección de intereses de los individuos. Si no hubiera control judicial no se reconocerían derechos ya que no habría límite alguno a las decisio-

⁹ Véase Carlos S. Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*. Buenos Aires, Astrea, 1992, p. 675.

¹⁰ *Ibid.*, p. 676.

nes de la mayoría expresadas a través de órganos políticos como el Congreso. La función de los jueces es, precisamente, proteger los derechos de los individuos. Por lo tanto, si se reconocen derechos, ello implica aceptar el control judicial de constitucionalidad.

Ante tal argumento cabe decir que si bien los derechos constituyen barreras de protección contra los *intereses* mayoritarios, de esto no se infiere que los derechos constituyan barreras contra las *decisiones* mayoritarias. No hay contradicción lógica en sostener que la única autoridad encargada de reconocer derechos es la del órgano mayoritario. Es concebible un sistema jurídico que reconociera derechos individuales, aunque su protección sólo quedara en manos de las mayorías a través del proceso democrático y no hubiera revisión judicial de las decisiones.¹¹ Puede suceder que la mayoría esté tentada a suprimir los derechos de una minoría, pero no hay ninguna garantía de que otra minoría o individuos –los jueces– sirvan de mejor protección.

Si se acepta la crítica anterior al segundo argumento, ella misma nos lleva de la mano al planteamiento de la llamada “dificultad contramayoritaria” en contra del control judicial de constitucionalidad.

El constitucionalista estadounidense Alexander Bickel advirtió esta dificultad en los siguientes términos:

La dificultad radical es que el control judicial de constitucionalidad es una fuerza contramayoritaria en nuestro sistema [...] cuando la Suprema Corte declara inconstitucional una sanción legislativa o una acción de un Ejecutivo electo, ella tuerce la voluntad de los representantes del pueblo real de aquí y ahora [...] ella ejerce control no en nombre de la mayoría prevaeciente sino en su contra. Esto, sin connotaciones místicas, es lo que realmente sucede. El control judicial pertenece del todo a una pecera diferente de la democracia, y ésa es la razón de que se pueda hacer la acusación de que el control judicial es antidemocrático.¹²

Por su parte, el filósofo del derecho, Genaro Carrió, ha expresado la dificultad con las siguientes palabras:

Cómo es posible que una ley sancionada tras amplio debate por los representantes del pueblo democráticamente elegidos, quede sometida o supeditada, en cuanto a su validez constitucional, al criterio de los integrantes de un grupo aislado, no elegidos por procedimientos sufi-

¹¹ Véase Carlos S. Nino, “Los fundamentos del control judicial de constitucionalidad”, en *Fundamentos y alcances del control judicial de constitucionalidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 122.

¹² Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court and the Bar of Politics*. Citado por Carlos S. Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*, p. 684.

cientemente democráticos, no controlados en su actuación por los representantes del pueblo y, en la práctica institucional efectiva, no responsables ante ellos.¹³

Si atendemos a los anteriores planteamientos no parece clara la fundamentación del control judicial en general pero, mucho menos, si tal control se realiza con respecto a las llamadas “cuestiones políticas”. Si se ejerciera con respecto a estas cuestiones resultaría obvia la injerencia del Poder Judicial en los órganos democráticos. La posición más aséptica y, para muchos, la más jurídica, sugeriría, entonces, que la Corte, como dijo el ministro instructor en el caso de la constitucionalidad de la Ley de Participación Ciudadana, se declarara incompetente en tales materias.

Ahora bien, si partimos de la idea de que el juez sólo se limita a aplicar la ley o la Constitución sin valorarla, la falta de legitimidad democrática del juez parecería no ser relevante. Su actividad es la de un técnico o científico, y los científicos no son seleccionados por el voto mayoritario. Pero si se acepta que la tarea del juez es sustancialmente valorativa —ponderación de los principios básicos de moralidad social y en los distintos pasos de la interpretación jurídica— surge la pregunta siguiente: ¿Quién es un juez para sustituir al pueblo en general y a sus órganos más directamente representativos en tales valoraciones?

Es cierto que filósofos como Carrió, aun asumiendo el argumento contramayoritario, terminan defendiendo el control judicial. Carrió habla de una defensa *condicionada* del control judicial. Propone como condiciones, por ejemplo: idear un método más adecuado para la designación de los jueces en el que no sólo participe la Cámara de Senadores sino también la de Diputados; limitar la duración de los jueces en su cargo; introducir la institución de los *amicus curiae* con lo cual el debate judicial se volvería más democrático, etcétera.¹⁴ Algunas de estas condiciones se implementaron en México con las reformas recientes entre las que cabe destacar, además, la creación del Consejo de la Judicatura. Sin embargo, aún con todas estas modificaciones, la pregunta formulada más arriba sigue siendo válida: ¿Quién es un juez para sustituir al pueblo en general en decisiones sustancialmente valorativas? Es cierto que un proceso judicial implica alguna discusión pero de ninguna manera se trata de discusiones públicas e institucionalizadas en la que participan, con igual oportunidad, todos los que están afectados por la norma que se toma como base de la decisión.

Llegados a este punto tiene sentido preguntarse aún si el juez y especialmen-

¹³ Genaro Carrió, “Una defensa condicionada de la *Judicial Review*”, en *Fundamentos y alcances del control judicial de constitucionalidad*, p. 148.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 158 y ss.

te la Corte Suprema deben jugar algún papel relevante en una sociedad democrática. Mi opinión es afirmativa y paso con ello al segundo apartado: ¿Qué razones justificarían un papel activo de los jueces en el contexto de un Estado liberal democrático aun aceptando la fuerza de la dificultad contramayoritaria?

II

No es mi propósito argumentar en estos momentos en favor de una democracia liberal. Sólo unas palabras para decir que, en la línea abierta por John Rawls —el Rawls de *A Theory of Justice*—, me inclino por la aceptación de una justificación epistemológica de la democracia sobre la base de un objetivismo moral. Pienso que dicha justificación de la democracia provee las bases para la conciliación de ésta con un liberalismo igualitario en tanto que la democracia es el medio más apto para alcanzar el reconocimiento de los principios de autonomía, dignidad e igualdad de la persona —principios pilares de un liberalismo igualitario— con todos los derechos que de ellos se derivan; y no sólo los individuales sino también los sociales como una extensión natural de los primeros.

Con este marco de referencia, y siguiendo de cerca la propuesta del ya varias veces citado Carlos S. Nino, pienso que el primer argumento en favor de una participación activa de los jueces es la de ser custodios de la autonomía personal.

El argumento descansa sobre el mismo valor epistémico de la democracia. Este valor está dado principalmente por la tendencia inherente hacia la imparcialidad que tiene un procedimiento de discusión amplio y con posibilidades de participación igual. Si aceptamos, además, que existen dos tipos de principios morales posibles: los *intersubjetivos* (públicos y sociales), que valoran una conducta por sus efectos en los intereses de otros individuos; y los *autorreferentes* (privados y personales), que valoran una acción por los efectos en la propia vida de acuerdo con ideales de excelencia humana; entonces, el principio de imparcialidad y, por lo tanto, el valor epistémico de la democracia, no se aplica con respecto a las acciones autorreferentes dado que la validez de un ideal de excelencia humana no depende de que sea aceptable por todos en condiciones de imparcialidad.

Siendo así, los jueces no tienen razones para observar una norma jurídica de origen democrático que esté fundada en ideales personales. Por lo tanto los jueces deben revisar y si es el caso descalificar las leyes y otras normas democráticas de índole *perfeccionista* que pretendan imponer ideales de virtud personal. Esta es la protección judicial a la autonomía personal.¹⁵

El segundo argumento en favor de una participación activa de los jue-

ces es el de constituirse en controladores del mismo procedimiento democrático.

Una concepción dialógica de la democracia en el marco de un liberalismo igualitario maximizará su capacidad epistémica si se cumplen algunas condiciones como, por ejemplo: la amplitud de participación de los afectados por las decisiones o medidas que se discuten; la libertad para expresarse en el debate y en la discusión; la igualdad de condiciones con que se participa; la exigencia de justificación de las propuestas; etcétera. Las reglas del proceso democrático deben asegurar que se den estas condiciones en el mayor grado posible.

Ahora bien, son precisamente los jueces quienes están obligados a determinar en cada caso si se han dado las condiciones que fundamentan el valor epistémico del proceso democrático, de modo que la ley en cuestión goce de una presunción de validez, que permita al juez poner entre paréntesis, a los efectos de justificar una decisión, su propia reflexión individual. Los jueces, como afirma John Ely, se convertirían entonces en una especie de *referee* del proceso democrático. Cumplirían con una función de “limpieza de canales” para hacer posible el cambio político y facilitar, entre otras cosas, la representación de las minorías.¹⁶

Si, finalmente, alguien preguntara por qué son mejores los jueces que los órganos democráticos para corregir y ampliar el proceso democrático, la respuesta sería que si el proceso democrático está viciado, él no puede tener la última palabra acerca de su corrección porque, como resulta obvio, carecería de valor epistémico. Que los jueces pueden equivocarse, no hay duda alguna. Pero el efecto de un control judicial de índole *procedimental* es el de promover las condiciones que otorgan valor epistémico al mismo proceso democrático. No sería función de los jueces imponer valores sustantivos que conduciría irremediablemente a un “perfeccionismo judicial”, contrario a los principios de un liberalismo igualitario, como ya dijimos. Su función, reitero, sería la de preservar y promover el *proceso* mismo de participación democrática.

Si se acepta lo anterior, entonces estamos ya muy lejos de la pretendida asepsia que deben tener los jueces hacia la llamada “cuestión política”. Todas las cuestiones que hacen al funcionamiento del proceso político —la libre expresión de las ideas; el funcionamiento de los partidos políticos; el proceso electoral; la división de poderes; la intervención federal, etcétera— deben ser objeto de aten-

¹⁵ Nótese que esta defensa incondicional de la autonomía personal supone una posición *activa* por parte de los jueces muy lejos de la pretendida *pasividad* que defienden los liberales a ultranza. En este sentido, es preferible referirse a la actividad de los jueces en términos de imparcialidad, que no excluye la toma de posición por razones de equidad, que en términos de neutralidad sí la excluye.

¹⁶ John Ely, *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review*. Véase Carlos S. Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*, pp. 694-695.

ción por parte de los jueces como parte del control judicial de constitucionalidad.

Concluyo. En México el Poder Judicial no ha jugado históricamente un papel importante para preservar la desconcentración del poder, indispensable en una democracia liberal, y para evitar los desbordes de un Poder Ejecutivo centralizado en desmedro de los derechos fundamentales. A la luz de los argumentos presentados pienso que las reformas al artículo 105 constitucional fueron insuficientes y se debió eliminar la excepción sobre asuntos en materia electoral tanto por lo que hace a las controversias constitucionales como a las acciones de inconstitucionalidad. Esta hubiera sido la reforma de fondo.

No habiéndose hecho tal reforma —que sería deseable para un futuro— se abrió, sin embargo, una excelente oportunidad no sólo para poner a prueba la efectividad del recurso por acción de inconstitucionalidad con respecto a la Ley de Participación Ciudadana violatoria del 41 y 122 constitucional —como señalé al principio— sino también para convertir a los jueces en personajes activos para la consolidación de una auténtica democracia liberal. El sobreseimiento del recurso de reclamación confirma, una vez más, la timidez de una Corte que en aras de una no politización esconde, sin embargo, un preocupante sometimiento al Poder Ejecutivo y que en nada ayuda para asegurar su propia independencia.

Problematizando a Gadamer

Mariflor Aguilar

Por doquiera resuena la propuesta hermenéutica de H. G. Gadamer entre otras cosas porque junto con Paul Ricoeur y Habermas es uno de quienes abanderaron la reivindicación contemporánea de la hermenéutica con éxitos definitivos; además, porque Gadamer recupera lo mejor de la tradición filosófica para proponer una teoría sumamente compleja y completa de la interpretación de textos, teoría que ha convertido a la hermenéutica en un supuesto obligado¹ para todo analista o crítico social y literario en la medida en que toma sistemáticamente en cuenta la inmersión del sujeto y el objeto en sus contextos respectivos y extrae de esto sus implicaciones para el significado de la comprensión (*verstehen*).²

Mas no obstante el interés y relevancia del pensamiento gadameriano —y quizás precisamente por ello— vale la pena detectar ciertos puntos de fuga en algunos de sus planteamientos con el fin de poder echar mano de la mejor manera posible del aparato hermenéutico que ofrece. En lo que sigue haré una exposición medianamente detallada de la hermenéutica de Gadamer intercalando problematizaciones cuando se requiera. Esta exposición la dividiré en siete puntos. En el primer punto me referiré a la noción central de *fusión de horizontes* que representa un planteamiento epistemológico polémico en tanto plantea la relación sujeto-objeto como una identidad no hegeliana. La fusión de horizontes la relacionaré con las nociones de prejuicio, autoridad y tradición, centrales en el distanciamiento gadameriano de la Ilustración. En el segundo punto trataré la cuestión de la *pertenencia* del sujeto al proceso de producción de la verdad y de constitución del conocimiento mediante el procedimiento

¹ Una nueva *Koiné* dice Vattimo (Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós Studio, 1991, p. 55).

² J. Mendelson, “The Habermas-Gadamer Debate”, en *New German Critique*, núm. 18, otoño, 1979, p. 51.

dialógico. El punto siguiente, llamado “*Dimensión práctica*”, alude a la naturaleza no sólo epistemológica de la hermenéutica. Después me referiré a una de las cuestiones centrales en el pensamiento gadameriano, a saber, la de la *finitud*. Aquí me referiré a cómo la finitud permite a Gadamer distanciarse de Hegel y, también, la importancia metodológica que puede tener la conciencia de tal finitud. En el quinto punto expongo algunos recursos filosóficos de Gadamer para sustraerse a planteamientos subjetivistas, y también esbozo algunas aporías que se derivan de tal estrategia. En el punto sobre la “*aplicación*” explico la relación de ésta y, por tanto de la interpretación, con el universo aristotélico de la práctica y de la *phrónesis*, lo cual hace entrar a los planteamientos hermenéuticos en conflicto con la teoría crítica y con ciertas tesis sobre la reflexividad. Por último, el séptimo punto está dedicado a la cuestión de la *verdad* y a plantear cómo esta noción, tomada de Heidegger, hace también entrar en conflicto los planteamientos gadamerianos con la crítica y la reflexión.

1o. *Horizonte, prejuicio, autoridad y tradición*. Entre el texto y el intérprete hay un horizonte común. El intérprete se acerca al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer le llama *fusión de horizontes* la cual supone una previa rehabilitación de las nociones de *prejuicio autoridad y tradición* fuertemente puestas en cuestión por la Ilustración. De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos. Desde mi punto de vista la tradición es un personaje central de la hermenéutica de Gadamer además de ser una vía para la crítica al subjetivismo. Es la tradición la que convalida las nociones previas que deberán incorporarse a la comprensión; es en la tradición donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión.³

La comprensión de un texto de la tradición no se lleva a cabo desplazándonos del todo, “por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera”;⁴ desde nuestro horizonte propio nos desplazamos hacia otro horizonte, con lo cual ascendemos “hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro”.⁵ La “fusión de horizontes” es importante para la comprensión porque hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete, sin

³ H. G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1992, p. 262.

⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1991, p. 375.

⁵ *Idem*. Más adelante dice Gadamer: “Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones” (*Ibid.*, p. 376).

subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro.⁶

El que quiere comprender un texto también debe participar de los prejuicios que hicieron posible ese texto, debe comulgar con los valores y la cultura que conformaron las opiniones de la comunidad en la que se insertaba el autor de este texto. Es una cuestión de equidad: si nosotros proyectamos nuestros prejuicios, el texto tiene derecho también a proyectar los suyos propios.

De todos estos prejuicios, los del texto y los del intérprete, hay que saber distinguir los “buenos” de los “malos”. Hay prejuicios legítimos que son los que hacen posible la comprensión, mientras que hay otros que la obstaculizan y producen los malos entendidos.⁷ La posibilidad de distinguir unos de otros descansa en la *distancia en el tiempo* que es tomada en cuenta aquí como una posibilidad positiva y productiva del comprender.⁸ Es la distancia en el tiempo la que instaura la *dimensión crítica* de la hermenéutica pues es la que elimina prejuicios inútiles y deja surgir otros que sí guían correctamente la comprensión.

En este punto se puede preguntar otra vez a Gadamer qué significa “guiar correctamente la comprensión”, es decir, se puede preguntar otra vez por los criterios de validez o de legitimidad. Su respuesta aludiría a la durabilidad de los prejuicios, es decir, a la tradición. Por eso decíamos antes que es la tradición la vía regia para convalidar las propias opiniones previas así como una instancia en la que descansa el rechazo al subjetivismo, sólo los prejuicios que encuentran eco en la distancia temporal de la tradición serán sancionados. Anclar los prejuicios en la tradición y en la historia, lo hemos visto, aleja de la hermenéutica el fantasma subjetivista. Pero hay que preguntar si con esto quedan resueltos todos los problemas. Ciertamente la respuesta es no. Resta resolver al menos el problema que se presenta cuando hay que elegir entre dos o más prejuicios, opuestos entre sí y arraigados en la misma tradición.

2o. *Dialogicidad de la hermenéutica*. La hermenéutica de Gadamer por otra parte, y por lo demás como toda hermenéutica al decir de Vattimo, “reivindica la pertenencia del ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdad”.⁹ Esta reivindicación del sujeto al “juego” de la comprensión y la verdad tiene lugar mediante la concepción *dialógica* de la interpretación. Entre el texto y el intérprete se establece un diálogo que parte de un *acuerdo previo* o precomprensión que se funda en la comunidad de lenguaje de la tradición del texto y del intérprete. En este sentido se trata de una comprensión *abierta* a la *tradición*.

⁶ *Ibid.*, p. 377.

⁷ *Ibid.*, p. 365.

⁸ *Ibid.*, p. 367.

⁹ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 63.

La comprensión tiene estructura de diálogo porque es el encuentro con la tradición, y ésta no es algo inerte sino que es lenguaje, “esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”.¹⁰ El “tú” es un otro con el cual nos relacionamos pero que también tiene comportamientos respecto a uno. La conversación auténtica requiere también que se dé todo su peso al *tú*, es decir, “atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar [...] querer entender lo que dice” recogiendo el derecho objetivo que tiene de expresar su opinión.¹¹

Pero una buena conversación es aquella en la que los interlocutores saben *preguntar*. La comprensión hermenéutica comienza por la pregunta. Habíamos visto que el círculo hermenéutico comienza por saber escuchar lo que la cosa dice, pero este saber escuchar es posible si se sabe preguntar adecuadamente a la cosa. Preguntar quiere decir abrir;¹² dejar “un abierto” sin respuesta predeterminada. La apertura está en una relación particular con la pregunta. Por un lado Gadamer afirma que la apertura (de la experiencia hermenéutica) tiene la estructura de la pregunta, pero por otro lado, sugiere que la apertura (el estar abierto) opera como criterio de validez o de legitimidad del preguntar: “decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos”.¹³

El recurso a la conversación tal como Gadamer la entiende como modelo de la comprensión hermenéutica es importante por diversas razones: primero, porque el modelo dialógico o conversacional representa un nuevo paradigma epistemológico que rompe con la concepción del conocimiento concebida como relación entre sujeto-objeto; segundo, resta peso al esencialismo metafísico pues enfatiza el preguntar por encima del responder; esto es que la pregunta hermenéutica es un preguntar en el sentido heideggeriano en tanto que no espera una respuesta sino apunta siempre a la dirección del preguntar;¹⁴ tercero, se opone al subjetivismo pues en el lenguaje en general y en su estructura dialógica rige la esfera del *nosotros* en lugar de la del *yo*.¹⁵

3o. *Dimensión práctica*. Son diversas e importantes las consecuencias de la concepción dialógica de la interpretación. Una de ellas es que en el proceso del diálogo ambos interlocutores se ven modificados. Mediante el acuerdo hermenéutico se lleva a cabo “una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”.¹⁶ Lo que esto significa es que en el

¹⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 434.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibid.*, p. 440.

¹³ *Ibid.*, p. 441.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

¹⁵ *Ibid.*, p. 150.

verdadero diálogo se lleva a cabo una transformación práctica de los que en él están involucrados. Estar-en-conversación es para Gadamer “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro”.¹⁷

4o. *Finitud*. Por otra parte, la comprensión hermenéutica que propone Gadamer está signada por la *finitud*, que se refiere a la imposibilidad de la completud del conocimiento por estar siempre atravesados por las ataduras al pasado, inaprehensible en su totalidad y presente siempre en la *pertenencia* y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el *proyectar*;¹⁸ la finitud tiene una doble connotación que no aparece claramente planteada. Por un lado alude a la dimensión histórica y temporal de la comprensión hermenéutica que se manifiesta en la “irrebasabilidad” de nuestra historia, es decir, en la imposibilidad de “superar”, como quiso la filosofía moderna, aquéllo de lo que surgimos; pero por otro lado, y esto de manera no tan clara, alude a la imposibilidad del juicio racional basado en buenas razones y evidencias. Este segundo sentido de la finitud se detectará sobre todo en las respuestas de Gadamer ante los ataques de Habermas, pero también puede verse por sus efectos al posibilitar que se sustenten ciertas tesis en relación con la incuestionabilidad de la tradición.

La finitud es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer ya que concentra su crítica específica al subjetivismo, al positivismo y al racionalismo de tipo hegeliano. Gadamer recuerda que no son Heidegger o Nietzsche los primeros en cuestionar la conciencia del sujeto y su certeza. Hegel desarrolla magistralmente la crítica y superación del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo. El positivismo, por su parte, traza su proyecto teórico precisamente contra la participación de la subjetividad en la producción del conocimiento científico. ¿Cuál es entonces la diferencia entre ambas críticas a la conciencia? ¿Entre la crítica hegeliana o positivista y la heideggeriana o gadameriana? Esta diferencia se centra en la idea de la *finitud*. Hegel y el positivismo criticaron la subjetividad

¹⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 458. Con esta idea de transformación, Gadamer continúa la idea heideggeriana de mudanza radical “del modo de ser del hombre en el mundo” mediante la superación de la metafísica. Cf. G. Vattimo, *op. cit.*, p. 125.

¹⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 356.

¹⁸ Queremos aclarar que aunque la noción de *futuro* es intrínseca al pensamiento heideggeriano y así debería serlo en el de Gadamer, en éste no es tan clara su presencia ya que aparentemente, en último análisis, la *apertura* intrínseca a la comprensión hermenéutica no es una apertura hacia el futuro como puede leerse en Heidegger, sino que puede —y quizá *debe*— leerse como una apertura hacia la *tradición*, o sea, otra vez hacia el pasado. Nuestra interpretación coincide con la de G. Vattimo quien afirma que “es posible sin embargo que la dirección en la que Gadamer retoma y desarrolla la ontología hermenéutica heideggeriana sea sobre todo la del pasado, lo cual entraña el riesgo de construir una especie de ‘historicismo ontológico’” (G. Vattimo, *op. cit.*, p. 146).

pero creyeron que dando un rodeo por el espíritu objetivo o por el método podía accederse a la transparencia de la conciencia. En la categoría de finitud lo que Gadamer con Heidegger postula es más bien la *necesaria opacidad* de la conciencia en cualquiera de sus formas incluyendo la conciencia científica.

Un plano relevante en el que se desarrolla la noción de finitud es mediante el término de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*; literalmente: historia de los efectos). Lo que enfatiza la historia efectual es que la comprensión histórica es ella misma un *efecto* de la propia historia. Es decir, la historia efectual (o lo que es lo mismo: el principio según el cual la historicidad produce efectos sobre la propia comprensión histórica), determina nuestra selección de los temas históricos y de nuestro objeto de investigación. La historia efectual es, en este sentido, la conciencia de la historicidad de la propia comprensión histórica (“un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad”),¹⁹ y ésta consiste en la conciencia de la *finitud*. Es decir, no basta con saber que el proceso de la comprensión en general está atravesado por la historicidad, sino se requiere la conciencia de que *el propio comprender* comparte esta misma naturaleza y extraer de este hecho todas sus consecuencias, todos sus efectos. No es explícito Gadamer en este punto, pero lo que parece sugerir con la propuesta de la “conciencia de la historia efectual” es que la sola conciencia de la finitud, es decir, de la imposibilidad de abarcar todos los presupuestos de nuestro hacer y pensar, exige que tomemos distancia y relativicemos tales presupuestos.²⁰ La investigación hermenéutica misma se ve modificada cuando el intérprete tiene conciencia de la finitud. Es decir, el intérprete tomará en cuenta la amplitud e infinitud del conjunto de determinaciones del texto y sabrá que su interpretación no puede abarcarlas todas, por lo que sus afirmaciones tendrán siempre el carácter de provisionalidad. La conciencia de la historia efectual impide asimismo elevarse por encima del propio condicionamiento. Abandonar la conciencia histórica es salirse reflexivamente de la relación vital con la tradición y quien hace esto, destruye el verdadero sentido de la misma tradición.

5o. *Antisubjetivismo*. Si el sujeto o intérprete está implicado en el comprender, esto no significa un rendimiento subjetivista, es decir, no significa que se sacrifica el objeto o la objetividad para concebir el conocimiento como un simple proyectar caprichoso; dice Gadamer siguiendo a Heidegger que el cono-

¹⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 370.

²⁰ McCarthy atribuye esta lógica de pensamiento también a Rorty y la cuestiona ya que, plantea, la conciencia de la finitud o de nuestros presupuestos para hablar y actuar, más que para relativizar y tomar distancia de los presupuestos, deben servir mejor para construir un punto de partida de una pragmática reconstructiva. Cf. Thomas McCarthy, D. C. Hoy, *Critical Theory*. Cambridge, Blackwell, p. 59, nota 29.

cimiento no es un “proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos”;²¹ no, el conocimiento para Heidegger, es también *acuerdo con la cosa*; sólo que en este caso “la cosa” incluye también el proyecto, o como dice Gadamer, “la cosa” no es un *“factum brutum*, un simple dato simplemente constatable y medible, sino que es en definitiva algo cuyo modo de ser es el estar ahí”;²² la proyección del intérprete hacia lo comprendido, confiere a “la cosa” la sustancia del ser-ahí, del ser humano. Siguiendo el pensamiento de Heidegger, lo que marca este “acuerdo con la cosa” es un principio de normatividad y de restricción de la subjetividad en la que consiste la libertad.²³

Es para Gadamer importante dejar claro desde el comienzo de la exposición de su propuesta hermenéutica su rechazo al subjetivismo por lo cual emprende en esta parte una batalla campal contra las opiniones previas, las opiniones propias, nuestros hábitos lingüísticos, la “arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas”, etcétera. De éstas se protege enfatizando a lo largo de toda su propuesta la exigencia de objetividad de la comprensión hermenéutica la cual se alcanza si el intérprete evita dirigirse hacia los textos directamente y, en lugar de esto, examina las opiniones previas, seleccionando las legítimas de las que no lo son. Las opiniones previas legítimas serán las que no desaparecen o no son aniquiladas por su origen y validez. En esta parte de la exposición Gadamer es crítico al hablar de la legitimidad de los prejuicios u opiniones previas. Aunque en ningún momento será suficientemente explícito, con desarrollos posteriores, que veremos enseguida, irán quedando más claros los criterios de validez o legitimidad a los que se refiere. Por ahora solamente ofrece algunas ideas como que la objetividad resulta de la convalidación que las opiniones previas van obteniendo a lo largo de su elaboración,²⁴ o mediante el examen del intérprete de su origen y validez.²⁵

En todo caso, no deja de representar un problema que Gadamer distinga las opiniones previas legítimas de las ilegítimas, al mismo tiempo que sostiene la tesis de la finitud en sus dos sentidos, como pertenencia a la tradición y como restricción cognoscitiva, pues si por principio la conciencia no es transparente para consigo misma, no se ve claro por qué puede serle transparente la legitimidad de unas opiniones previas y su diferencia de la ilegitimidad de otras. Lo que se puede anticipar como respuesta a esta cuestión es que en Gadamer la transparencia para la conciencia de la legitimidad o ilegitimidad de las opiniones

²¹ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 327.

²² *Idem.*

²³ Cf. G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 70-71.

²⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 333.

²⁵ *Ibid.*, p. 334.

previas no es resultado de un acto reflexivo del sujeto sino de un obrar de la Verdad (*alétheia*) que hace posible que la legitimidad se haga patente revelándose.

6o. *Aplicación*. La fusión de horizontes se realiza en el momento de la *aplicación*. La aplicación constituye un momento polémico de la propuesta gadameriana que marca su especificidad pues lo que con él se propone es que sólo con la aplicación se efectúa la comprensión y la interpretación. La aplicación es el tercer momento de la unidad hermenéutica; el primero es la comprensión que en Gadamer significa comprender el mundo que el texto abre y no la subjetividad del autor; el segundo es la interpretación que significa hacer inteligibles en nuestro marco de referencia las creencias y prácticas que rodean al texto. El tercero es la aplicación. Lo que significa esta unidad hermenéutica es que la comprensión cambia con la situación concreta.²⁶

La tesis de la aplicación polemiza con la hermenéutica tradicional que concebía separadamente este momento de los otros dos siguiendo la separación que habitualmente se plantea entre la teoría y la práctica: primero obtenemos la teoría y después la aplicamos en distintos momentos y lugares. Lo que Gadamer estaría planteando en cambio, es que la comprensión hermenéutica no crea una teoría abstracta aplicable a cualquier objeto y en cualquier momento posterior a su producción sino que es un tipo de comprensión más parecida al saber moral desarrollado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (*phrónesis*) que a la *episteme*, en tanto que ésta se puede pensar alejada del ser, mientras que el saber moral piensa la razón y el saber “no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”.²⁷ Esta propuesta metodológica reúne categorías de un universo propio tales como “concreto”, “práctica”, “situación práctica”, “situación concreta”, etcétera, entrando en polémica con las categorías pertenecientes al mundo de los universales y, desde la óptica de McCarthy, también con el universo crítico ya que, según él, a partir de la noción de aplicación, la comprensión hermenéutica puede verse como la e x i g e n c i a de encontrar suficientes puntos de referencia en el texto interpretado que lo hagan de interés para nuestro punto de vista lo que, a su vez, puede significar que deben reconocerse todas las pretensiones de validez planteadas por el texto. Esta lectura de McCarthy puede justificarse cuando leemos en Gadamer

²⁶ Dice Gadamer: “Si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta” (*Ibid.*, p. 380). Sobre la relevancia de este momento hermenéutico, Cf. T. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1978, y Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

frases como la siguiente: “Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir [...] sólo nos conservamos abiertos realmente a la tradición si nos mantenemos abiertos a su pretensión de verdad”.²⁸ Esta frase podría leerse como afirmando dos cosas: o bien que todas las pretensiones de validez de la tradición son “dignas de diálogo”²⁹ o bien que todas deben ser aceptadas. Con afirmaciones como ésta Gadamer se pronuncia no solamente a favor de la inescapabilidad de la tradición sino aparentemente también a favor de su preeminencia cognoscitiva lo cual es inaceptable para los críticos ya que si se aceptara tal preeminencia se bloquea la posibilidad de poner en cuestión la tradición. El empeño de Gadamer—legítimo desde mi punto de vista— de no soslayar ni un solo aspecto de la historia y de la tradición en la comprensión hermenéutica lo conduce, aparentemente, a validar al mismo tiempo todas sus pretensiones de validez, lo cual puede significar—y aparentemente así es tomado por Gadamer— que se restringen las posibilidades de conocimiento diferentes a las postuladas por la tradición.

Según todo lo anterior el diálogo hermenéutico es un diálogo entre la tradición y su intérprete. La estructura de esta relación (entre tradición e intérprete) no es de naturaleza hegeliana con referencias teleológicas sino que tiene la naturaleza del *acontecimiento*, es decir, en ella “algo *acontece*”. Ahora bien, la noción de “acontecer” continúa la lógica del combate al subjetivismo y al racionalismo pues alude al hecho de que no es el intérprete el que busca su objeto y “extrae” lo importante de lo dicho sino que, dejando al lenguaje como centro de la conversación y no a los interlocutores, la verdad acaece, se manifiesta, dejando surgir “algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo”.³⁰ La dialéctica que tiene al lenguaje como centro es el hacer de la cosa misma, que no es solamente experiencia del pensamiento como “del concepto que pretende liberarse por completo del poder del lenguaje”,³¹ sino es un hacer de la cosa que es también un padecer, un comprender, un acontecer. Su diferencia básica con la dialéctica de Platón y Hegel es que éstas someten el lenguaje a su “enunciación”, a lo-dicho, lo explícito, con lo cual el lenguaje no alcanza “la dimensión de la expresión lingüística del mundo”.³² La dialéctica que corresponde a la experiencia hermenéutica concibe lo dicho en unidad de sentido con la infinitud de lo no-dicho. Esta dialéctica no es otra que la dialéctica de la pregunta y la respuesta, dialéctica que no une contrarios ni tiene principio y fin, ni telos ni *Aufhebung*; tiene sólo centro y este

²⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 383.

²⁸ *Ibid.*, p. 438.

²⁹ Según expresión de McCarthy, *op. cit.*, p. 217.

centro, que es la situación hermenéutica bajo la forma de la pregunta/respuesta, determina el “carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa”.³³ Ahora bien, la apertura del acontecer de la comprensión no significa su arbitrariedad. No toda comprensión es adecuada: “es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje”.³⁴

Aparentemente, pues, “la cosa” no es más que el lenguaje de la *tradición*. Concluye Gadamer:

No es posible una conciencia en la que la “cosa” transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un “aspecto” de la cosa misma.³⁵

Me detendré aquí para hacer algunas observaciones. Cuando Gadamer opta para su hermenéutica por el modelo hegeliano de *reintegración* en contra del modelo *reconstructivo* de Schleiermacher, opta de hecho por la *creación* en contra de la *recuperación* de lo viejo. No se cansa de repetir a lo largo de su exposición que recuperar lo originario es imposible, bien sea el texto, la intención del autor, la pregunta a la que el texto responde, etcétera; siempre debe suponerse que no se recupera sino que se *crea*. Esto lo expresa, por ejemplo, en la frase que recién citamos que sugiere que siempre hay surgimiento de algo nuevo. Sin embargo, a pesar de tomas de postura y declaraciones en favor de la *creación*, creemos encontrar en el trabajo que hemos expuesto la presencia, en última instancia, de un elemento de pasividad reflexiva por parte del sujeto. Lo que no es extraño si consideramos que es precisamente el subjetivismo bajo la forma de la intencionalidad, uno de los enemigos filosóficos principales de nuestro autor. Según esto, la comprensión opera por “selección natural” de la historia y del tiempo: así se seleccionan los prejuicios, las opiniones previas y los propios textos que rompen la barrera de la distancia en el tiempo. Esta postura no deja de resonar al estructuralismo francés en sus diversas manifestaciones, con la salvedad de que para éste la lectura estructural de la realidad era ella misma producción del conocimiento, mientras que para

³⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 553.

³¹ *Ibid.*, p. 557.

³² *Ibid.*, p. 561.

³³ *Ibid.*, p. 565.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

Gadamer aparentemente no es más que manifestación del ser.

7o. *Universalidad y verdad*.³⁶ Gadamer cierra la exposición de su propuesta refiriéndose al aspecto *universal* de la hermenéutica. Una vez establecida la lingüisticidad de la mediación entre pasado y presente va a subrayar la *universalidad*: “la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio”.³⁷ Lo que quiere decir con esto es que todo aquello que tenga forma lingüística es comprensible y, por tanto, objeto de la hermenéutica. Esta afirmación es importante por sus efectos entre los críticos, en particular en Habermas, quienes no están dispuestos a aceptar que la hermenéutica sea un instrumento suficiente para comprender ciertas manifestaciones lingüísticas como aquellas que están “distorcionadas” o infiltradas por los intereses o el poder. La tesis de la universalidad defiende que la hermenéutica está presente en *todo* comprender, científico y no científico y en ese sentido es anterior y más comprensiva que la ciencia y sus métodos.

La experiencia hermenéutica es al final enmarcada por la noción de *verdad* como manifestación o revelación (*alétheia*). Para arribar a esta noción, Gadamer transita primero por el concepto metafísico de lo bello en cuya esencia está el *manifestarse*:³⁸ “sólo a la belleza se le ha dado esto, el ser lo más patente y amable”.³⁹ De aquí se traslada a la metáfora de la luz para indicar que la manifestación o el aparecer es posible en virtud de su brillo, para luego llevar a cabo una *equivalencia tendencial entre verdad y lenguaje*, ya que previamente dirá que “la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra”.⁴⁰ Por último, explica la verdad en términos de *juego* para enfatizar el rasgo de la comprensión hermenéutica que da la espalda a la subjetividad y que entra en un espacio con reglas no establecidas por el intérprete.

Tal vez esta noción de verdad que esta a la base del pensamiento gadameriano es la que establece una limitante a la reflexividad del sujeto. Es la noción de verdad desarrollada por Heidegger según la cual se establece una equivalencia entre *Lichtung* y *Wahrheit*, entre el término *Lichtung* que apunta al despejamiento, al claro del bosque, y que a su vez es traducido como *apertura* por Vattimo,⁴¹ y la verdad. La *Lichtung*, según la lectura de Apel, no establece compromiso metodológico-normativo con aquello que se comprende,⁴² es simplemente el lugar abierto a la luz después de estar precedida por la oscuridad. La *apertura* del ser-ahí entendida en este sentido (como *Lichtung*) es un aconte-

³⁶ Agradezco a Luis Tamayo quien amablemente revisó esta sección y me hizo interesantes sugerencias.

³⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 568.

³⁸ *Ibid.*, p. 574.

³⁹ Citado de *Fedro*, 250 d 7, en *Ibid.*, p. 575.

cer anónimo, condición de posibilidad de la constitución del sentido, que elude las cuestiones de la validez. La equivalencia entre la *apertura* (como *Lichtung*) que designa condiciones de posibilidad de la aparición del ente, y la verdad (que designa un compromiso valorativo), basculando el significado hacia el primer término y no hacia el segundo, hace que la noción de verdad sobre la que se asienta el pensamiento de Gadamer imprima a éste rasgos cuestionables por los críticos en tanto que esa noción de verdad (como manifestación) aparentemente no suscita la participación activa del sujeto quien ante la presencia develada de los entes pueda imprimir en ellos una direccionalidad.

Ahora bien, lo anterior no significa que no deban reconocerse los aspectos relevantes del ejercicio heideggeriano de identificar *Lichtung* y *Wahrheit*. Por el contrario, creo que la articulación de la verdad con *Lichtung* representa una revolución epistemológica pues apunta no sólo a los momentos luminosos de la producción del conocimiento (a la cadena sucesiva de verdades) sino a todo aquéllo que les antecede, a su historia, a sus condiciones de posibilidad, mostrando en ese movimiento que aquéllo de donde el conocimiento surge, habitualmente denominado *error*, no es más que un conjunto de “prejuicios tenaces solidarios” (Bachelard) que permanecen en la oscuridad. Por esto *Lichtung* conviene a la pretensión de pensar de otra manera la historia de la producción del saber, porque en tanto claro del bosque (o despejamiento) reúne en su seno tanto la claridad como la oscuridad, luz oscura⁴³ que metafóricamente permite pensar lo no-pensado por la metafísica de la luz⁴⁴ La asimilación de *alétheia* a *Lichtung*, es decir de la verdad y el esclarecer, fuerza al pensamiento a pensar lo no-pensado, fuerza vincular el conocer con su historia y con sus “bajos fondos” (Nietzsche), radicaliza una postura frente a concepciones caducas de la producción de la ciencia. Esto es innegable e invaluable.

Pero como suele ocurrir, el precio que se pagó fue el de una *reducción*: en beneficio de la luz arrojada sobre *alétheia*, que no es otra cosa que el proceso de constitución del sentido, se eludió el compromiso de la fuerza reflexiva, es decir, la posibilidad de justificar o no las condiciones de posibilidad del comprender.⁴⁵ La equivalencia entre *Lichtung* y *Wahrheit* representaría entonces algo que puede expresarse bajo la siguiente fórmula: *una reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte del destino del ser que acontece*.⁴⁶

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 577.

⁴¹ Siguiendo algunos pasajes de Heidegger en los que la apertura del ser ahí [*Erschlossenheit*] es llamada también *Lichtung*, según L. Amoroso, “La *Lichtung* de Heidegger como *Lucus* a (non) *lucendo*”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, p. 202.

⁴² Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, t. I. Madrid, Taurus, 1985, p. 38.

⁴³ L. Amoroso, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 206. En relación con la *Lichtung* Heidegger habla también de “paraje” en tanto una “permanente extensión, que recogiendo toda la realidad, se abre de tal manera que, en ella, lo abierto es mantenido [*gehalten*] y empujado [*angehalten*] a dejar que surja cada cosa en su propia quietud”, citado por L. Amoroso, *Ibid.*, p. 206 de M. Heidegger, *Gelassenheit*.

⁴⁵ K. O. Apel, *op. cit.*, p. 37. Vattimo se refiere también a esto en *Ética de la interpretación*: “[...] Una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima ‘descripción’ de la estructura de la experiencia [...] La hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las ‘otras’ tradiciones con que se mantiene en contacto. La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no se puede pensar efectivamente desde una teoría del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía ‘metafísicamente’ descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición”, *ibid.*, pp. 66-67.

⁴⁶ Esta fórmula toma una idea de Apel en una paráfrasis nuestra de un pasaje de Habermas. La frase de Habermas es una crítica a Gadamer que sostiene que el descubrimiento de éste de que la comprensión se articula siempre a partir de prejuicios lo lleva a inferir una “reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte de las convenciones vigentes”, en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, p. 304. La idea de Apel va en la misma línea que hemos expuesto de su crítica a Heidegger en la que, cuestionando la separación entre constitución del sentido y validez, lo acusa de ser “una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del ‘kairós’ del destino del ser que acontece”, en K. O. Apel, *op. cit.*, p. 38.

El positivismo como filosofía política (México. Siglo XIX)

María Rosa Palazón

o positivo

Lo positivo
Leibniz llamó verdades positivas a las de hecho, en cuanto son distintas de las verdades de razón. Para Augusto Comte es positiva la realidad en cuanto se diferencia de las quimeras o fantasías. Según el punto de vista de este último, que compartió con Saint-Simon, el conocimiento empírico se basa en el método “positivo”, que se inicia en la observación (reglada) y tiene que comprobar sus hipótesis en la experiencia. Para el argentino José Nicolás Matienzo la misma ciencia política ha de ser experimental, si se pretende que sus disertaciones alcancen valor epistémico. Debido a que es experimental, la ciencia (supuestamente) se opone a las falacias de autoridad, a los dogmas y a las abstracciones “metafísicas”, que carecen de referencia o designación precisa. El mexicano Porfirio Parra dijo que en tanto vacía o incierta en su designación, la metafísica tiene cerradas las puertas de acceso al conocimiento verdadero o positivo.

La teoría del conocimiento positivista defiende el monismo metodológico, es decir, la existencia de un solo método para las ciencias empíricas (para ella la matemática y la lógica son “formales”, no empíricas), que consta de los siguientes pasos: después de observar los hechos se formulan hipótesis generales que al ser demostradas se convierten en leyes, formadas éstas (y por lo tanto las hipótesis generales) por un suceso a explicar y unas condiciones que se relacionan entre sí (estas últimas y aquél) con alguna regularidad. Las leyes no se aplican a los cambios que ocurren una sola vez, sino a la probabilidad de cumplimiento de las relaciones que generan un cambio, es decir, a la frecuencia en que unos cambios pueden ocurrir y de hecho ocurren. Una vez establecidas, esto es, comprobadas, las leyes no cambiarán, porque las circunstancias y las probabilidades de su aplicación quedan señaladas en sus cuantificadores. Las leyes sirven a dos propósitos, la explicación y la predicción. En las explicaciones nomológicas (de *nomos*, ley), el resultado o suceso a explicar ha de deducirse

de las condiciones utilizadas en su formulación, no de otras —prueba lógica—; los elementos de la relación han de ser comprobables (en la realidad) —prueba empírica—, y las explicaciones han de seleccionar los hechos según lo indican las leyes o generalizaciones —prueba de relevancia.

Así pues, los epistemólogos positivistas se mantuvieron fieles a la recomendación de la lección I de la sección 10 del *Curso de filosofía positiva* de Comte, a saber, que se unifiquen los pasos metódicos de las ciencias empíricas. En México se fundó la Asociación Metodófila, encargada de estudiar cómo se aplica el método positivo a toda clase de hechos, incluidos los sociales, añade Manuel Ramos en “Estudio de las relaciones entre la sociología y la biología”, aunque, redondea, no se aplica a lo meramente biográfico e histórico, esto es, a las vicisitudes de lo que sucedió una sola vez y es irrepitible.

Las excelencias y el alcance que los miembros de la Asociación atribuyeron al método nomológico, se resume en estas frases: “indica los puntos de apoyo, que la actividad humana busca como Arquímedes para fijar la palanca que cambie la faz del mundo”.¹ Y en su opinión habría de cambiarla porque ofrece verdades objetivas que valen para cualquier hombre, sin importar su nacionalidad, clase o credo, y porque su validez incluso está al margen de adhesiones personales.

Fases de la evolución

La tercera propuesta del positivismo que se ocupó de la génesis y evolución de los hechos naturales o sociales es que ésta ocurre regular y unilinealmente (pasa por las mismas fases o estadios). Comte, Spencer, Proudhon, Morgan, Tylor y José Ingenieros, entre otros, defendieron el monoevolucionismo o continuidad universal del desarrollo, es decir, que las comunidades humanas han pasado o pasarán por las mismas etapas: del matriarcado al patriarcado, del salvajismo a la civilización, pasando por la barbarie; o por los mismos estadios: teológico, metafísico y positivo (de la religión a la filosofía y luego a la metafísica o método, en apreciación de Proudhon).

Los estadios o fases históricas fueron “registradas” en continentes, países y comunidades. Bajo la óptica de Gabino Barreda, escribe Ezequiel A. Chávez, en México conviven “almas” en la prehistoria o edad de piedra; “almas” de conquistadores del siglo XVI; “almas” medievales; “almas” del siglo XVIII, sumidas en una

¹ Prólogo de P. Parra a los *Anales de la Asociación Metodófila* citado por Leopoldo Zea en *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1968, p.153 (Sección Obras de Filosofía). Habían cambiado los fetiches religiosos por otro, el científico, en frase del mismo Zea (*Ibid.*, p. 268).

actitud de negatividad (o no propositiva); y egregias “almas” positivas, hijas predilectas de su tiempo.

Debido a que las sociedades están comunicadas entre sí directa e indirectamente, los positivistas sostuvieron que las de vanguardia (en un tiempo histórico) acaban arrastrando consigo a las que se quedaron rezagadas.

El término “progreso”, que empleó la filosofía de la historia ilustrada, fue revitalizado por el positivismo evolucionista, conservando su significado estricto de un cambio favorable, esto es, del desarrollo de algo por el cual este algo mejora (si los biólogos han desvinculado las nociones de “evolución” y “progreso”, los filósofos en cuestión las concibieron como sinónimas). Y para esta última corriente lo mejor es lo más complejo y “ordenado”, en comparación con lo más simple: la evolución transcurre a través de sucesivas diferenciaciones que van “ordenando” la realidad. Herbert Spencer, que influyó en Justo Sierra, supuso, yendo más allá de lo que cualquier teoría biológica puede comprobar, que en cualquier clase de realidades, de la naturaleza o de la sociedad (sea el gobierno, el comercio, la industria, la ciencia o las artes), ocurre siempre una mejoría, un progreso que al final de la historia habrá de culminar en la perfección de los hombres y en su felicidad.²

Los positivistas mexicanos rechazaron las teorías darwinianas porque “intentan explicar” los cambios de las especies (y en ellas) como mutaciones al azar. Comentando el ensayo de Pedro Noriega, “Consideraciones sobre la teoría de Darwin”, Gabino Barreda concluye que ésta carece del rigor científico que hubiera tenido en caso de que contemplara las “leyes” de la reproducción y de la transmisión de caracteres, es decir, si en la evolución de las especies hubiera descubierto la relación entre unas condiciones (o causas) y un resultado (o efecto), así como la regularidad con que ésta ocurre o probabilidades de cumplimiento.³

Gracias a Gabino Barreda se introdujo en México el monoevolucionismo, o evolución continua y lineal, o “ley” de los tres estadios de A. Comte. Según las estimaciones comtianas durante el primer estadio, el teológico (o ficticio), es investigada la naturaleza primigenia de las cosas y sus primeras causas, dice este francés. Los hechos se atribuyen entonces a la acción de fuerzas sobrenaturales, divinas o demoniacas. Los vestigios de este modo de pensar perduran en el lenguaje poético.

En “Las causas primeras”, Porfirio Parra, igual que Frazer, encontró junto a

² Cf. Herbert Spencer, *First principles*, parágrafo 176.

³ Ricaurte Soler analiza los planteamientos sociológicos sobre la evolución (filogenética y ontogenética) del argentino José Octavio Bunge, quien, objetó a Spencer y fue influenciado por las teorías darwinianas acerca de la herencia, adaptación, cambios y selección de las especies. Véase R. Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. México, UNAM, 1979. (Seminario de Filosofía en México)

y mezclado con el animista pensamiento teológico (que localiza las causas originales de los “fenómenos”, o hechos de cualquier índole, en la voluntad de agentes omnímodos), los inicios del pensamiento “positivo” o derivado de la experiencia.

A juicio de Comte, a las fases –fetichismo, politeísmo e inicios del monoteísmo– de este estadio evolutivo primero o inicial, se corresponden un poder espiritual teocrático, un poder temporal monárquico y un Estado militar. Los positivistas mexicanos dijeron que en la historia de su país esta etapa abarca desde el mundo prehispánico hasta la guerra de independencia.

Comte piensa que en el estadio metafísico (o abstracto), que arranca del monoteísmo, se desantropomorfizan los hechos. En él, la “pseudoe explicación” animista de la realidad es sustituida por otra que fabrica quimeras, o indemostrables ideas abstractas y principios racionales. No obstante se trata, sobre todo, de una etapa crítica, combativa, de negación. Política y económicamente es un periodo desordenado y anárquico en que el poder espiritual recae en los sabios.

Para los positivistas que ocuparon altas esferas administrativas y políticas durante el porfiriato, como Luis F. Ruiz, Miguel y Pablo Macedo, P. Parra, Justo Sierra, Manuel Flores, Francisco Bulnes, José Yves Limantour y Manuel Fernández Leal (los dos últimos fueron respectivamente ministros de finanzas y de fomento), en la historia de México el triunfo y consolidación del Partido de la Reforma fue la cola, el último tramo de la desordenada etapa metafísica, que se había iniciado en 1810. Parra sostuvo que, habiendo cumplido su misión transitoria y excepcional de destruir el poder del clero y la milicia, el metafísico liberalismo había dejado de estar a la orden del día, de ser compatible con el progreso, mostrándose incapaz de contener la anarquía y el desorden. En su “Oración cívica”, que pronunció el 16 de septiembre de 1867 en Guanajuato, o sea bastantes años antes de que sus discípulos externaran las anteriores apreciaciones, Gabino Barreda, colaborador de Benito Juárez, en discrepancia, aseguró que desamortizando los bienes del clero, separando Iglesia y Estado y obstaculizando el dominio de los militares, los gobiernos reformistas habían demostrado ser la expresión del espíritu positivo en marcha. E incluso al calor del entusiasmo dijo que por haber repelido la invasión francesa de Napoleón III y logrado contener a la voraz Norteamérica, el México republicano se perfilaba como tierra de promisión, baluarte de la historia en ascenso, que iba dejando atrás a la decadente y monárquica Europa.

De acuerdo con el esquematismo evolucionista comtiano, finalmente sobreviene el estadio positivo, que sustituye las hipóstasis metafísicas por verdades científicas, frente a las cuales van perdiendo credibilidad otras interpretaciones del mundo. Para los positivistas mexicanos afines con el gobierno de Porfirio Díaz, con éste se había iniciado la etapa positiva de paz y consolidación.

Dos corrientes positivistas

Las discrepancias entre Barreda, el mentor, y sus discípulos indican, a criterio de Leopoldo Zea, que en México hubo una corriente positivista “combativa” que, uniendo liberalismo y filosofía comtiana, rebatió a nivel ideológico la “retrógrada” y oscurantista organización clerical-militar que acabó de afianzar Antonio López de Santa-Anna, el “Proteo Político”, en expresión de Ignacio Manuel Altamirano, que transformó los Estados de la Federación en comandancias militares. Y hubo una segunda corriente del positivismo, la “conservadora”, que funcionó como portavoz de la dictadura porfiriana.

Mientras para la generación del Ateneo de la Juventud —José Vasconcelos, entre otros— el positivismo siempre estuvo íntimamente ligado con el régimen de Porfirio Díaz, José Torres rechaza que en México haya habido vínculo entre teorías centradas en el método y prácticas dictatoriales. Zea observa atinadamente que este tipo de deslindes son los fallidos intentos de escindir lo que de hecho estuvo unido.

El genocidio

Las situaciones comunes que enfrentaron los reformistas y porfirianos fueron las siguientes: después de once años de guerra civil, dos imperios, constantes levantamientos armados, intervenciones extranjeras, saqueo de territorios y recursos nacionales, México se hallaba sumido en una economía exógena y de subsistencia, organizada en circuitos regionalizados de producción y consumo.

Los reformistas expropiaron los bienes del clero, a la sazón el mayor latifundista y la principal institución de crédito usurero.

Dos importantes metas que se impusieron tanto los gobiernos de la Reforma cuanto el porfirista fueron: reunir los mercados dispersos, abriendo nuevas redes caminales y otras vías de comunicación, como el ferrocarril, e industrializar a México. Para esto abrieron el país a la inversión extranjera.

Los presidentes Lerdo de Tejada y Benito Juárez juzgaron que la fragmentación económica de México se debía en gran parte a los aislados asentamientos indígenas, y procedieron a eliminar los fueros que éstos tenían, lo que significó, entre otras cosas, despojarlos de sus tierras comunales, obligándolos a entrar en un régimen competitivo y de propiedad privada ajeno a su idiosincrasia. Esta política propició continuos levantamientos armados de los indios.

Porfirio Díaz mantuvo la misma línea de acción. Sus ideólogos, reuniendo la idea de progreso y los postulados racistas, que supuestamente evalúan “científicamente” los caracteres físicos y el coeficiente intelectual de las personas, dicta-

minaron que las culturas aborígenes eran degeneradas y al mismo tiempo inmaduras: los mexicanos “de pura sangre”, cuyos antepasados ocuparon lugares de avanzada histórica, se habían anquilosado en aquella su infancia gloriosa, por lo que ahora, en tanto fósiles vivientes o testigos residuales de la antigüedad, habían devenido una “raza” semibárbara, abyecta, retrógrada e ignorante, condenada a ser absorbida por los “mestizos” hispanohablantes, o a su autoconsunción.

En nombre del progreso, los funcionarios de la Reforma y del Porfiriato apostaron a que el bienestar social llegaría cuando las poblaciones de México se homologaran (Juárez y Altamirano fueron destacados como ejemplos vivos de la exitosa incorporación de los indios a la “cultura nacional”).

Ambos regímenes predicaron que el futuro de la nación mejoraría si el Estado, siguiendo la mecánica civilizatoria, ponía en práctica medidas integradoras y absorbentes, como la mezcla de las “razas” “vencida y vencedora”, mestizarlas, porque, en su opinión, los “mestizos” no habían dejado de transitar por los caminos del progreso. En “México social y político” Justo Sierra asegura al respecto que los criollos habían sido conservadores; los indios, retrógrados, y los “mestizos”, progresistas.

Algunos textos, que aparecieron en la porfiriana revista *La Libertad*, no solamente hablan de los cortos alcances intelectuales de los indios, sino de que la persistente rebeldía en que se habían mantenido no dejaba otro camino para domar su barbarie que el uso de la fuerza. Menos radical fue Justo Sierra. En el mismo texto (que acabo de mencionar) dijo que eran una casta redimible si sus necesidades de nutrición y educativas eran cubiertas (por supuesto que nadie puso en duda que deberían recibir una enseñanza monolingüe, en español).

En suma, pese a las diferencias que hubo entre la Reforma y el Porfiriato, en ambos casos las clases dominantes decretaron quiénes eran los mejores ciudadanos, los más dignos representantes de la patria, y quiénes necesitaban ser homologados con éstos.

Positivismo y burguesía

En su ya clásico libro *El positivismo en México*, Leopoldo Zea insiste en que los filósofos de esta corriente defendieron “el derecho a la preeminencia social de la clase que representaban”,⁴ a saber, la burguesía industrial (en apreciaciones de Ricaurte Soler el positivismo argentino, más heterogéneo que el mexicano, tuvo pretensiones políticas y económicas más diversificadas). Cabe matizar los cambios ideológicos que mediaron entre positivistas de la Reforma y sus sucesores, los “científicos” del Porfiriato. Tales cambios dan razón, entre otras cosas, de por qué Gabino Barreda fue desterrado en pleno auge del despotismo de Díaz, de por qué Agustín Aragón, director

de la *Revista Positiva*, quiso deslindarse del gobierno de don Porfirio y de por qué los “científicos” porfiristas atacaron como a sus principales enemigos a los gobiernos que los antecedieron, por encima de los otrora poderosos clero y milicia.

Bajo la influencia de la Ilustración y de los fisiócratas, los reformistas mexicanos idealizaron las virtudes de la clase media ciudadana, en la que apoyaron su lucha contra el alto clero (Arturo Ardao en *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* observa que los positivistas de esta nación establecieron compromisos con las capas medias). Asimismo, bajo la influencia de Francisco Quesnay, los liberales valoraron el trabajo de los campesinos como el mayor generador de riqueza.

Para Gabino Barreda la acumulación de riquezas era resultado de la conquista y expoliación; una vez instaurada la burguesía en el poder, dijo, la riqueza tendría que ponerse al servicio del progreso social, reglamentándola, y agregó que era necesario humanizar a los ricos por medio de valores propios de las clases medias.

La expropiación de los bienes del clero y de los indígenas incrementó el latifundismo de la población civil (no indígena): los nuevos hacendados, la burguesía financiera, un pequeño número de industriales, el clero y varios intelectuales con ambiciones políticas, cerrando filas en torno a Porfirio Díaz, aplaudieron la concentración de la riqueza en unas cuantas manos. Celosos de su prosperidad política y de su poder académico, estos intelectuales positivistas justificaron en nombre del progreso que se explotara de manera creciente a los campesinos y a las clases medias, que la Iglesia y los militares readquirieran prerrogativas que habían perdido durante la Reforma, y que una oligarquía se adueñara de México.

Para Zea una señal de las diferencias que median entre los liberales y los “científicos”, cuyo fin principal fue vivir o seguir viviendo del erario público,⁵ es que los primeros, bajo la influencia de Rousseau, consideraron el Estado y las legislaciones de interés colectivo como fruto de un contrato social. Visto desde el ángulo de las manipulaciones políticas, esto significó la exigencia de que los individuos guardaran obediencia a sus gobernantes; pero también que éstos debían favorecer a las mayorías, y obedecer los señalamientos que derivaran del “espíritu del pueblo”, hipotético sujeto colectivo en que se personalizaron las opiniones de consenso, y significó además que el gobierno “de todos” tiene la obligación de moderar entre las facciones en conflicto (los reformistas apoyaron tanto a la libertad de expresión, de tránsito y de asociación cuanto a un Ejecutivo homologador y auto-

⁴ L. Zea, *op. cit.*, p. 28.

⁵ *Ibid*, p. 38.

ritario).

Cuando debido a las medidas reformistas la riqueza se concentró en unas cuantas manos, los positivistas defensores del *statu quo* porfirista hablaron del contrato social como una invención “metafísica”. Lo que existe son, dijeron, individuos con nombre propio. En “Nuestros principios” Justo Sierra, influenciado por Herbert Spencer, combate la creencia populista y “antropomorfizante” según la cual el Estado debe hacer feliz al pueblo, siendo, dice, un simple guardián de una organización social que necesariamente beneficia a unos cuantos individuos, los más aptos o mejor adaptados a sus circunstancias, no a todos. Esta sugerente posición, traducida a la práctica, sirvió de apoyo a la plutocracia porfiriana.

Educación neutra y objetiva

Como los gobiernos reformistas comprendieron que su labor social no se consolidaría si la enseñanza continuaba en manos de los curas, decretaron que fuera laica. Como tampoco habría de consolidarse cambiando de maestros y no el contenido de las asignaturas, en 1867 Benito Juárez le encargó a Gabino Barreda que redactara un plan de reorganización educativa del bachillerato. Lo hizo sobre bases positivas, porque, según él, la escolástica y la metafísica habían perdido vigencia y actualidad para hombres modernos que, en vez de alzar la mirada al cielo, permanecían con los pies clavados en la tierra (adapto unas frases de Horacio Barreda, hijo de don Gabino). Años después, rememorando esta “revolución” educativa, Porfirio Parra observa que en México tres filosofías se disputaron la enseñanza: la escolástica, el idealismo y la positiva, defendidas cada una por curas católicos, por liberales y por científicos.

El plan de Barreda comprendía todas las ciencias, empezando por la matemática, cima de los conocimientos axiomáticos, siguiendo por la cosmografía, la física, la geografía, la química, la botánica, la zoología, la lógica, que enseña a “pensar correctamente”, y las lenguas vivas. Para que los educandos se familiarizaran con el modo positivo de razonar, se eligieron como profesores a científicos especializados (que consideraron este plan omniabarcante como una ambición ilusoria).

En “Rectificaciones históricas”, Gabino Barreda declaró que la reforma educativa no vino a ocupar una plaza desierta, sino a poner la bandera de la “Ciencia” (la escribe con mayúsculas) donde las demás banderas habían caído por su propio peso. Vino a instalar “el diamantino guión de la verdad y de la plena concordancia de lo objetivo con lo subjetivo”.⁶

Para Gabino Barreda que los jóvenes fueran introducidos en el que concibió como único método (el nomológico) para acceder a la verdad, acabaría por abrir las puertas de México al progreso, porque al mismo tiempo ordenaría los

saberes y a la revuelta sociedad mexicana, dividida en bandos ideológicamente irreconciliables. Como reminiscencia de su manera de pensar, en el escudo de la Escuela Nacional Preparatoria figura el lema de Augusto Comte “Amor, orden y progreso”.

En el *Curso de filosofía positiva* de este filósofo francés se lee que no existe orden estático o al margen del progreso ni progreso o dinamismo sin orden (fórmula que excluye el retroceso a un orden “superado” y el progreso como resultado del desorden). En su “Oración cívica”, Barreda alteró la divisa comtiana a “Libertad, orden y progreso”, diciendo que la primera era el medio; el segundo, la base, y el progreso, el fin.

Descifremos el lema en cuestión, que años después se reasumiría, simplificándolo a “Orden y progreso”. Con el método nomológico o positivo, aseveraron tanto don Gabino como los articulistas de la revista *La Libertad* (publicación periódica fundada por Telésforo García, cuya sección científica estuvo al cargo de Porfirio Parra, Luis F. Ruiz y Manuel Flores), se ordena el mundo, descubriéndose verdades objetivas que son comprobables y, por lo mismo, válidas para hombres de cualquier lugar, de cualquier época, presente o futura, y de cualquier convicción (republicana, anarquista o demócrata). Luego, a todos nos está permitido “participar en la comunión científica”,⁷ exclamó con sugerentes palabras Manuel Ramos. Por consiguiente, aplicando “el método”, el universo no sólo es entendido al someterlo a un ordenamiento “racional”, sino que deberán establecerse consensos tales que la humanidad entera acabe avanzando a —progrese hacia— la fase histórica positiva, la última, la que llegó para quedarse.

Bajo la perspectiva de los filósofos positivistas mexicanos, los auténticos conocimientos son ciencia; la ciencia comprueba; lo que se comprueba es objetivo, y lo objetivo convence. Donde hay esta clase de convencimiento se han puesto los cimientos del orden y la fraternidad, y esto último porque las verdades científicas, y sólo ellas, establecen un consenso durable que evita retrocesos, confrontaciones, la anarquía y el desorden. Justo Sierra “comulgó” con esta visión religiosa de las ciencias. Cuando Ezequiel Montes criticó la ley de 15 de marzo de 1869, que establecía la educación positiva, porque relegaba importantes inquietudes y problemas de que se ocupa la metafísica, Sierra contrargumentó que esta última disciplina, cuyas figuras más encumbradas, dice, son Rousseau y Saint-Just, nunca ha abordado problemas con la misma fundamentación y durabilidad que la ciencia, por lo que históricamente ha sido considerada menos peligrosa y ha predispuerto menos al sacrificio que la “verdad” científica, como ejemplifican los casos de Galileo y Giordano Bruno.

⁶ *Ibid*, p. 131.

⁷ *Ibid*, p. 184.

El positivismo, religión de varias generaciones, irrumpió abiertamente en los asuntos públicos de México cuando la revista *La Libertad* apoyó las candidaturas de Porfirio Díaz y de Prudencio Dorantes a las gubernaturas de Oaxaca y Michoacán. El redactor, Hammecken Mexía, aseveró con petulancia que las reflexiones políticas insertas en esta publicación habían sido elaboradas excluyendo consideraciones teológicas y metafísicas, por lo que siendo objetivas o científicas (debido a esta clase de aclaraciones, los políticos positivistas de esta etapa fueron conocidos como los “científicos”), habrían de contribuir a un orden durable o “estática social”, en terminología de Comte, y al progreso o “dinámica social”.

Gabino Barreda primero y sus discípulos, metidos a politólogos y políticos después, sostuvieron que el ideario positivista apoyaba la máxima de la libertad de creencias personales, esto es, que el Estado debía abstenerse de imponer un credo religioso, respetándolos todos (por lo mismo la educación estatal era laica y la Constitución de 1857 había consagrado la libertad de conciencia).⁸ El campo de lo espiritual quedaba, según dijeron, al libre arbitrio de los mexicanos (que podían pensar y actuar según sus convicciones, mientras no lastimaran a terceros), aunque subrayaron que la paz y el orden no deberían ser alterados en nombre de creencias netamente personales. “Entre naciones como entre individuos el respeto al derecho ajeno es la paz”, fue el enunciado con que Juárez sintetizó las anteriores ideas. Sin embargo de estas declaraciones de tolerancia, los filósofos positivistas estuvieron seguros, o dijeron estarlo, de que el conocimiento científico iría destruyendo prejuicios y conjurando el desorden al uniformar las mentes en un método y en un fondo común de verdades.

Ellos pensaron obtener un fuerte ascendiente espiritual mediante su programa de educación integral y positiva, que, según predicaron, ofrecía el máximo posible (en esa época) de “verdades objetivas” y, como tales, públicas y comunes.

Frente a las acusaciones de que se trataba de una reforma sectaria y violatoria de la libertad de conciencia, respondieron que, a diferencia de las falaces enseñanzas que se habían instituido, su método educativo operaría mediante el convencimiento, superando, por lo mismo, los exámenes puramente memorísticos con que se calificaba a los alumnos.

Nótese que para los positivistas las religiones y las doctrinas metafísicas eran reminiscencias del pasado, que acabarían siendo derrocadas con la “fuerza” del convencimiento. Luego, vaticinó Horacio Barreda, en la entonces recientemente estrenada fase positiva en México (que en Europa comenzó, según él, después del triunfo de la Revolución francesa) las creencias indemostrables, pro-

⁸ Gabino Barreda insistió en que el Estado podría mantenerse separado de las instituciones educativas.

pías del fuero privado, serían reemplazadas por las verdades científicas, neutras y objetivas, propias del fuero público.

Con los conceptos de “orden”, “paz” y “progreso” los reformistas justificaron la represión de bandos y grupos enfrascados en inacabables guerras intestinas, aunque nunca entraron en contraposición abierta con el principio de la división de poderes, que limita la acción del ejecutivo. En contraposición, varios filósofos de la siguiente generación apoyaron una administración fuerte y unipersonal, concretamente atribuyeron a Porfirio Díaz el papel de omnímodo guardián de la paz, y aplaudieron que con mano férrea hubiera dejado atrás el anárquico liberalismo o “jacobinismo”, cuyos principios, acertados, los reformistas habían tratado de hacer efectivos antes de tiempo. Ciertamente, dijeron los “científicos”: el gobierno no debería intervenir en los mercados; la democracia implica la división de poderes y la organización de los países supone una república federal; ciertamente es indispensable que los partidos hagan públicos sus programas para que la ciudadanía elija libremente a sus gobernantes; y ciertamente que el trabajo, ennoblece y fija el valor de las mercancías. Sin embargo, según ellos, este *laissez faire* político, económico y social sólo podría hacerse efectivo cuando los mexicanos estuvieran preparados, cuando sus idiosincrasia y actuación se hallaran a la altura del presente histórico.

Evolución contra revolución

La Constitución de 1857 fue utópica, dice Justo Sierra en “Evolución política del pueblo mexicano”: concedió derechos para los cuales no estaban preparados los mexicanos. “Fundamentó científicamente” sus apreciaciones en H. Spencer: las sociedades humanas, igual que los organismos naturales, cambian paulatinamente, siguiendo leyes fijas, no a saltos. Cuando su desarrollo es violentado, porque se les imponen medidas reaccionarias (que las fuerzan a volver a lo superado) o revolucionarias (que la fuerzan a brincar etapas), se genera un caos que se conjurará, si es que logra conjurarse, en el momento en que tales sociedades readquieran su propio ritmo evolutivo. Por lo tanto, nosotros los conservadores, que no reaccionarios, completa Sierra, visualizamos las revoluciones como una “enfermedad del organismo social” provocada por la impaciencia.

En términos de poder estas disquisiciones querían decir que si para Comte en Europa y G. Barreda en México el liberalismo (que ubicaron respectivamente antes de la Revolución francesa y antes del juarismo) ya había cumplido su misión histórica, para los “científicos” mexicanos, en Hispanoamérica, México incluido, aún no llegaba su tiempo, quizás porque estas partes del mundo nunca fueron educadas “positivamente” y dentro de los cánones liberales, especula Sierra en “México social y político”. Por ende, estos positivistas dictaminaron

que su patria necesitaba un transitorio y legalizado gobierno de tipo dictatorial (en su concepto la ley debería otorgar amplias atribuciones al ejecutivo, para que no las buscara por otras vías), aunque no personalista, esto es, que no beneficiara (sólo) a los altos funcionarios.

La selección natural

Según los positivistas, reunidos en el partido de los “científicos”, las “leyes” biológicas tendrían que ser tomadas en cuenta para gobernar. Barreda, más cercano a Comte, no tuvo ningún afecto especial por la biología.¹⁰ De la filosofía de Herbert Spencer, Justo Sierra tomó la analogía de las sociedades con los organismos vivos, y equiparó la industria, el comercio y el gobierno con los órganos de nutrición y los sistemas circulatorios y “de relación”. También este filósofo inglés lo convenció de que la evolución no tiene un punto final (que para Comte es el estadio positivo), sino que cada una de sus fases, aunque durante ellas alcance un relativo equilibrio, lleva en sí misma el germen de su destrucción.¹¹

Spencer definió la “ley universal de la evolución” como el paso de la materia de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a otro de heterogeneidad determinada y coherente. Es, pues, el paso de lo indefinido a lo definido: en la medida que un organismo se integra más, sus partes van diferenciándose; los individuos, por ejemplo, se especializan en sus funciones (si en una sociedad primitiva un curandero también fue gobernante, poeta y sacerdote, en otra posterior varios realizaron estas mismas tareas); luego, el movimiento progresivo va generando formas más complejas y perfectas. Por su parte, la diferenciación de funciones y capacidades favorece la mejor realización de los individuos dentro de un orden social cada vez más racionalizado.

De Spencer, no de Darwin, los positivistas del Porfiriato (véase José Torres, “La crisis del positivismo”) tomaron la hipótesis de la selección natural, cuya versión simplificada reza: en la lucha por la supervivencia triunfan los más aptos física e intelectualmente, que transmitirán sus caracteres físicos e intelectuales a sus hijos, quienes, a su vez, si ejercitan tales aptitudes, podrán desarrollarlas

⁹ L. Zea, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰ En Argentina Matienzo intentó comprender la evolución política de este país mediante las teorías sociológicas de Spencer. Pero, añade R. Soler, el positivismo argentino se esforzó en rebatir el esquematismo interpretativo de este inglés.

¹¹ A pesar de su tendencia “positiva”, Sierra y los demás pensadores influenciados por Spencer no objetaron el improbable postulado de éste según el cual la evolución es el modo en que se manifiesta el Ser incognoscible, el absoluto o la “Fuerza”, que este filósofo presentó como fondo último de la realidad universal y que usó para conciliar religión y ciencia.

más allá de lo previsto por las “leyes” de la herencia (la inercia, por el contrario, disminuye el valor de los seres humanos).

Manuel Ramos en “Estudio de las relaciones entre la sociología y la biología” apoya las máximas de la eugenesia, que se siguieron de esta clase de planteamientos: si los gobiernos protegen a los más débiles, violentando los procesos de selección natural, colaborarán a la formación de sociedades mal adaptadas. Por lo tanto, sólo deben esforzarse en estimular a “los más fuertes”.

Utilizando la versión spenceriana de la selección natural, los positivistas defendieron la existencia de clases. Para Miguel Macedo —“Ensayo sobre los deberes recíprocos de los superiores y de los inferiores”— cuando se ha accedido a una economía en que la adquisición de riquezas depende del trabajo, no de la herencia, es lógico que el patrón, el fuerte o superior, se aproveche de la mano de obra de sus trabajadores, los débiles o inferiores, que habrán de respetarlo, mientras que él, para ser respetado, mostrará abnegación por ellos.

Con el mismo tipo de argumentación “biológica” se exculpó el etnocidio y la plutocracia, aunque también podría haber sido usada para justificar la expoliación de países débiles como México, sumido en una organización “incoherente” e “indiferenciada”, que lo dejaba inerme en relación con Europa y Estados Unidos de Norteamérica, y en una situación geopolítica a tal grado desfavorable que ya había perdido más de la mitad de sus territorios del norte. No obstante, tanto los positivistas liberales como los porfiristas defendieron a su patria, temerosos de que eventualmente fuera borrada del mapa por su poderoso vecino (las inversiones europeas sí fueron bienvenidas).

Nuevas inquietudes

Las políticas del Porfiriato y los postulados filosóficos que las cobijaron fueron insatisfactorios. La generación del Ateneo de la Juventud, encabezada por Antonio Caso, Alfonso Reyes y Henríquez Ureña, entre otros, así como muchos filósofos posteriores se han afiliado a nuevas teorías que fundamentan las revoluciones sociales, la democracia, la igualdad económica y la diferenciación cultural, así como los derechos de las mayorías y minorías. Paralelamente, en la física, la química, la biología y las ciencias sociales humanas, el método nomológico-deductivo ha ido mostrando sus limitaciones, su incapacidad de explicar los sorprendentes y creativos sistemas metaestables (ordenados y desordenados), que cambian al azar y que distan de evolucionar unidireccionalmente.

Entrevista

Lo universal en lo particular. Una conversación con Leopoldo Zea

Carlos Pereda

Si Leopoldo Zea tuviese que elegir a sus maestros, éstos ¿quiénes serían?

En primer lugar escogería a quien fue realmente mi maestro, José Gaos. Me formé con él, le debo sus enfoques, su aliento. Gaos me enseñó a ver mi realidad como parte de la realidad universal; con él aprendí yo a ubicar lo particular en lo universal y lo universal en lo particular.

Gaos tuvo también otros discípulos...

Claro que sí, muchos otros y muy distintos. Por ejemplo, Gaos inspiró también a los hegelianos. En cambio, yo me comprometí con reflexionar auténticamente sobre mi realidad; y así, lo que hago es realmente filosofar, y si no es filosofar lo que hago, pues lo siento mucho.

Usted comienza su trayectoria con un libro ya clásico: El positivismo en México. Poco a poco, sin embargo, abandona en algún sentido la historia de las ideas en México y, en general, en América Latina, para dedicar sus esfuerzos a construir lo que se podría llamar una "Filosofía latinoamericana", por ejemplo, la filosofía que se desarrolla en América como conciencia. ¿Qué le impulsó a ello?

Regresemos con mi maestro Gaos. Según él, lo que yo tenía que hacer era reflexionar sobre mi mundo, sobre mi realidad concreta. Recuerdo que yo le había planteado que quería hacer una tesis sobre los sofistas griegos, me interesaban mucho por aquello del hombre como medida del hombre. A lo que Gaos me dijo: "Puede hacer un buen trabajo, es usted muy inteligente, pero lo que usted haga aportará poco o nada a lo que se ha dicho sobre el tema a nivel mundial. ¿Por qué no toma un tema que nadie haya tocado, un tema de su

región, de América Latina? Un tema sobre cómo ha sido recibida determinada filosofía entre nosotros, por ejemplo, el positivismo en México. Si usted es malo, de cualquier manera aportará algo, y si es bueno, su aporte será fundamental". Entonces, por ahí tomé el rumbo de la historia de las ideas. Luego me dediqué a hacer una historia de esta problemática a nivel de Latinoamérica. El mismo Gaos en una carta me dice: "en su libro, cuando usted formula una historia de la filosofía en América Latina, usted ya está haciendo una auténtica filosofía universal". De esta manera, pasé de la historia de las ideas a la filosofía de la historia.

A veces se ha objetado a quienes intentan desarrollar una "filosofía latinoamericana" que cometen lo que se ha llamado la "falacia genética". Esto es, ¿en qué sentido la geografía y la historia de un pueblo condiciona o determina su filosofía? Por ejemplo, suele recordarse que Kant no es un filósofo estrictamente alemán sino un pensador universal. ¿Qué hay de particular y de universal en la filosofía?

El punto de partida de quien piensa es siempre el hombre concreto. Kant no era un "hombre en abstracto", no pensaba "en universal". Kant partía en su pensamiento de problemas que tenía como alemán y como europeo, por ejemplo, se preguntó si tenía sentido plantearse ciertos problemas en los términos de la metafísica tradicional. Y al enfrentarse a ese problema, surgido en cierta tradición, ofreció una respuesta universal. Lo que digo de Kant puede decirse de Platón, de Aristóteles, de Hegel. Esta es la regla de oro de la filosofía: partir de problemas propios, concretos y luego, buscar lo universal que puede haber en ello.

¿Qué parecidos y diferencias encuentra usted con un libro muy leído que, en algún sentido, posee ciertos vínculos con su propia obra, El laberinto de la soledad?

Creo que cuando Octavio Paz escribió su libro se encontraba dentro de la temática de búsqueda de la identidad, temática que había introducido Gaos con el antecedente de Samuel Ramos y, también, de Vasconcelos. Paz enfoca el problema de la identidad del mexicano con la perspectiva del gran literato que es. Y coincido con él cuando señala que en la soledad nos encontramos todos los hombres, y que hay formas de llegar a lo universal que es por lo interno, "por debajo". En lugar de esperar, como los europeos, que se dé una universalidad "de arriba", los latinoamericanos la encontramos "por debajo": encuentro la universalidad en mi propia identidad. Quiero decir, en mi identidad me topo con otras identidades semejantes, hallo que hay otros hombres que tienen pro-

blemas como yo: problemas como los que poseen todos los hombres en todos los tiempos. Lo cual quiere decir que hay problemas comunes y soluciones comunes para todos los hombres. Pero esos problemas y esas soluciones hay que buscarlos “desde abajo” y no “por arriba”. No soy universal abstractamente; no, soy hombre que está trabajando en y con una realidad concreta, y la solución que yo le dé a mis problemas concretos tal vez pueda ayudar a las que les den otros hombres concretos a sus respectivos problemas. Defiendo, pues, la universalidad “de abajo” en contra de la universalidad “de arriba” del idealismo europeo.

¿Cómo Ortega, cómo Ramos?

Cuando llegaron los exiliados de la República Española yo ya había tomado varios cursos con Ramos. Ramos me mostró un Ortega muy distinto. Para mí, hasta ese momento, Ortega había sido un literato. Porque yo, como tantos otros en América Latina, entré en la Filosofía por la vía de la Literatura. Me inscribí en Mascarones, en Filosofía y Letras, a la carrera de Literatura. Recuerdo que tomé un curso con Salazar Mallén sobre Valle Inclán, Pío Baroja y Ortega. Ahí leí al Ortega literato. Pero cuando Ramos dio un curso sobre Ortega de inmediato descubrí que él me podía dar lo que yo esperaba para justificar mi propio enfoque. Por lo demás, Samuel Ramos es para mí un gran antecedente. Ramos tenía entonces la problemática del *Perfil del hombre y la cultura en México*, que Gaos vino a demostrar que era un problema que también estaban, en ese momento, retomando los españoles, como era el caso de Ortega. Para mí es precisamente ese “salvar las circunstancias” lo que une a mis maestros mexicanos, entre ellos, a don Antonio Caso y a Ramos, con los maestros españoles que llegaron con el exilio, concretamente, con Gaos.

Hablando de otras filiaciones, ¿cómo se sitúa usted con respecto a la tradición de la filosofía de la liberación latinoamericana y su influencia, tan peculiar, de una convergencia entre el marxismo y la teología cristiana?

Para empezar, toda filosofía es filosofía de liberación, ya que permite al hombre tomar conciencia de su contorno natural y social, su situación y, a partir de esta toma de conciencia, libremente, de acuerdo con esas posibilidades y obstáculos, actuar. He tratado de reflexionar en este sentido y, al parecer, he tratado problemas como los que plantea la filosofía de la liberación y la sociología, que hace algunos años se planteó el problema de la dependencia. La relación, si existe, no ha partido de mí. Entiendo que a algunos de los filósofos de la liberación les moleste que se me señale como antecedente.

Cuando se realizó en México el Congreso de Americanistas, me encontré con mi fraterno amigo Darcy Ribeiro. El sociólogo alemán Gunther Frank fue a saludar a Darcy; éste, con su estilo muy propio me presentó a Gunther Frank y le dijo: “¡Gunther dile a Zea cómo han utilizado ustedes el problema de la dependencia que él expuso en su libro *América como conciencia!*”. Ciertamente el problema de la dependencia me ha preocupado centralmente por lo que se refiere a México y la América Latina y éste trae consigo el problema de la liberación. Quizá sea ésta mi relación con la filosofía de la liberación. Pero una filosofía de la liberación que encuentra en Marx argumentos de confrontación no me parece muy liberadora. La confrontación es parte de la dialéctica, pero esto debe conducir a una nueva síntesis o a su conciliación.

Explíqueme más ampliamente esto.

El escritor y crítico estadounidense José Luis Gómez-Martínez ha hecho un libro titulado *Ortega y Gasset y la formación de una conciencia iberoamericana*. Habla de las influencias de Ortega en América Latina y se refiere al final del mismo a mi filosofar, dice textualmente: “la superación del estado de confrontación la inicia el mismo Zea”. Se trata de reconocer al otro el derecho a expresar su propio discurso; en lugar de enfrentarlo para negarlo se trata de comprenderlo para hacerse comprender. “Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de los otros hombres”, no se trata de destruir sino de construir o reconstruir.

¿Podría usted elaborar un poco esa consigna; en lugar de destruir, construir?

Lo haré en relación con la teología de la liberación, que siempre había sentido cercana a mis reflexiones. El teólogo de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez, con el que me encontré en 1984 me dijo: “maestro, usted ni se acuerda de mí, yo era un estudiante de medicina en 1951, entonces lo escuché y quiero decirle que lo que vengo haciendo es en parte culpa suya”. La reiteró en Chihuahua, hace poco tiempo. Platiqué con él y nos entendimos, y más que nunca sentí esa teología como algo propio. Me preocupó mi encuentro, el pasado 1994, con el teólogo de la liberación, el brasileño Leonardo Boff. Asistíamos a una reunión convocada por la UNESCO en Río de Janeiro sobre problemas de la tolerancia. Fue muy afectuoso conmigo, me dio un libro suyo con la dedicatoria siguiente: “al profesor Zea, maestro que nos enseñó la universalidad desde América Latina”. Lo que me preocupó fue su ponencia. En ella habló de dos culturas, la depredadora del mundo capitalista, desarrollado, que va a desaparecer y la cultura natural del hombre que

se adapta a la naturaleza sin destruirla, y ella le provee lo que necesita. Ésta es la esperanza del futuro, la que está expresa en el mundo indígena en el que queda también incluido el negro traído de África para su esclavización. Me recordé del “Buen Salvaje” de Rousseau. Ésta era la cultura que había que precaver impidiendo que se contaminase con la brutal cultura capitalista. Pensé inmediatamente en las reservaciones estadounidenses para preservar la identidad de los pieles rojas o el *apartheid* de Sudáfrica para preservar igualmente la identidad de los negros, como los blancos deben preservar la suya. La reacción de un asistente negro al congreso fue inmediata: “Padre, le dijo, usted no me puede mandar a la selva, me niego a ir, mientras tenga vida esa cultura tengo derecho a compartir sus frutos. Yo y mis antepasados hemos trabajado mucho por ella y tenemos derecho a gozar de sus frutos que también son nuestros, ya que los originaron nuestra explotación y nuestro sacrificio”.

La confrontación es rechazada y se busca la conciliación por la que todos los hombres, sin discriminación alguna reciban, por derecho, por justicia, lo que corresponde en un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios.

Concretamente, ¿cuál es su relación con la filosofía de la liberación en México?

De los filósofos de la liberación en México solo conozco a Enrique Dussell y a Horacio Cerutti. El primero está más en la línea de la confrontación en supuesta defensa de la identidad de algunos hombres. El segundo, me parece, va en la relación conciliadora. Así lo ve José Luis Gómez-Martínez. Pienso que a ningún hombre hay que marginarlo del desarrollo que a su vez, si ha de continuar y no destruirse, tendrá que ser compartido. Cuanto mayor sea el número de hombres que compartan sus frutos más posibilidades tendrá de sostenerse.

Regresemos a la historia de las ideas. ¿Qué figuras rescataría como conformando la herencia más fecunda de la tradición filosófica mexicana y, en general, latinoamericana?

En México, centralmente la figura de Vasconcelos, con su visión grandiosa de una “raza cósmica”, idea que se empieza a discutir en muchas partes. En los Estados Unidos la idea de la “raza cósmica” les hace tomar conciencia de algo de lo que no tenían conciencia y la necesidad de conciliar culturas distintas. De otra forma se acaban matando los unos a los otros, como sucede en Yugoslavia. Felizmente, nosotros tenemos una experiencia de siglos de convivencia de razas y de culturas. Fuera de México, en América Latina tenemos que rescatar figuras como las de Martí, Rodó y la del peruano Mariátegui. Pensadores que

han enfrentado los problemas desde su realidad, y les han dado soluciones que pueden ser compartidas por todos los hombres. Bolívar es una figura extraordinaria por su discurso político en que la diversidad se integra en una comunidad conciliadora.

¿Cuáles considera Leopoldo Zea como los aportes fundamentales de su obra a lo que se ha llamado “filosofía sin más”? Creo que es una expresión del peruano...

No, es una expresión mía.

Ah, perdón.

No se trata de hacer una filosofía mexicana, ni latinoamericana. De lo que se trata es de filosofar. Hay que hacer filosofía sin más. No hay que pensar si estoy pensando como mexicano o argentino. Tengo que pensar los problemas como los piensa todo filósofo; sin pretender ser universal. Partir de la realidad y buscar la universalidad “desde abajo”. Buscar y comprender a otros hombres y tratar de que ellos me comprendan. Partir del concepto de *logos* en sus dos acepciones: como capacidad para comprender y como capacidad para comunicar. Por el diálogo rompo mi soledad. Hay que superar la tradición filosófica de “yo pienso luego existo, y la existencia de los otros depende de mi existencia”. Debemos pensar que mi propia existencia, depende, a su vez, de que yo sea pensado y comprendido por los otros. Existo porque los otros existen y ellos existen porque yo y otros existimos.

Maestro Zea, muchas gracias.

Discusión

El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau

Adolfo Sánchez Vázquez

Nos reunimos hoy para conmemorar el centenario del nacimiento de Joaquín Xirau, una de las figuras más eminentes del exilio filosófico español en México. Pero también en esta fecha, podemos traer a nuestra memoria que también se cumplen casi 50 años de su muerte, una muerte estúpida e inesperada, y por ello, más dolorosa.

Hemos dicho “una de las figuras más eminentes del exilio filosófico español”, y ciertamente lo es, tomando en cuenta que de ese grupo exiliado forman parte también filósofos tan destacados como los procedentes de la Universidad de Madrid: José Gaos, María Zambrano y José Gallegos Rocafull, así como de su propia Universidad, la de Barcelona: Jaime Serra Hunter, Juan David García Bacca y Eduardo Nicol. A estos nombres, de una y otra procedencia, habría que agregar el de Eugenio Imaz, con una obra filosófica importante, aunque no ejerció —ni aquí ni allá— la docencia universitaria.

Si se exceptúa a Serra Hunter que muere en el exilio tres años antes, Joaquín Xirau, fue por su temprana muerte, el filósofo español que ocupa una franja más breve —apenas de siete años— de 1939 a 1946, en el largo, larguísimo, periplo del exilio, que abarcara 36 años —si se toma como fecha emblemática la de 1975, en que muere su principal causante: el dictador Franco. Breve espacio de tiempo, pues, en la vida de un filósofo. Xirau llega a México, a los 44 años, dejando atrás una rica e intensa actividad docente en diferentes universidades españolas, en particular, la de Barcelona, y no sólo en la cátedra, sino también como activo reformador de la enseñanza superior. A esto hay que agregar su participación en los Congresos Mundiales de Filosofía, especialmente en el de Descartes, en 1937, que elevan el reconocimiento de su participación filosófica más allá de las fronteras de su país. Pero, hay que agregar asimismo, que Xirau llega a México con una personalidad filosófica ya definida con su labor en la cátedra y en foros internacionales, así como con una obra ya publicada, de la que forman parte sus dos tesis:

de filosofía, sobre Leibnitz, y de Derecho, sobre Rousseau.

Y a estas investigaciones primerizas, hay que sumar a su producción filosófica, anterior al exilio: sus libros, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, *El sentido de la verdad*, *La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho*, y una introducción a escritos de Fichte. Llega, pues, Xirau a México con una personalidad filosófica que ya pisa firme, con su valiosa obra y con un merecido prestigio en los medios filosóficos y universitarios cuyos ecos llegan a México. Ahora bien, es en este país, y no obstante su breve paso por él, donde Xirau encuentra el cauce adecuado para afirmar y enriquecer su personalidad filosófica tanto en la cátedra como en las obras que aquí publica: *Amor y mundo*, 1940 y *La filosofía de Husserl*, 1941 (aunque ciertamente ambos libros debieron tener su gestación ya antes de su llegada); pero en el exilio escribe y publica cuatro libros más que acreditan su madurez filosófica, como son: *Lo fugaz y lo eterno*, 1942; *El pensamiento de Juan Luis Vives*, 1944; *Manuel B. Cossío y la educación en España*, 1945 y, póstumamente, en 1947, *Vida y obra de Ramón Llull*. En sus trabajos de investigación en el exilio, habría que incluir también, dos importantes ensayos: “Poderío, magia e intelecto” y en inglés “*Time and its dimention*”; el primero aparece en 1945 y el segundo, el año mismo de su muerte: 1946.

No puedo detenerme en esta breve intervención, en una obra que, a mi juicio, por constituir un capítulo importante de la filosofía contemporánea tanto de España como de México, merece más atención de la que hasta ahora se le ha prestado en estos dos países, a los que está estrechamente vinculada. De ella sólo diré, antes de ofrecer algunos testimonios y reflexiones en torno a las circunstancias que la hicieron posible aquí, en el exilio mexicano, sólo diré — repito— que se orienta en tres grandes direcciones de extensión y peso desigual en el conjunto de ella. Una es la propiamente filosófica, que tiene como núcleo central su gran trabajo *Amor y mundo*; en él muestra el significado y la esencia del amor con su papel central en la cultura y la vida humana, y establece así una ontología —o más bien antropología— del amor, de raíces platónicas cristianas, en torno a la cual giran también su concepción de la realidad y de los valores. Otra línea de su pensamiento es la que responde a su preocupación pedagógica, a su idea de la educación, entendida en su sentido más amplio como formación del ser humano, o dicho con las propias palabras de Xirau: como “una actividad mediante la cual convertimos una realidad imperfecta y fallida en otra realidad superior y armónica”, actividad que tiene, a su vez, como claves, la libertad y el amor. En sus ideas y práctica pedagógicas se deja sentir una relación, presente también en otros filósofos exiliados, pero aun más viva y directa en Xirau, con la Institución Libre de Enseñanza, cuyos principios educativos y morales se airearon con el viento fresco que llegó a España con la segunda República.

Y una tercera vertiente del pensamiento de Joaquín Xirau lo constituyen los

textos que significan —de acuerdo con la acertada caracterización de su hijo Ramón un “descubrimiento de España”— o sea el rescate del humanismo español que se encarna, en Luis Vives y que en México se prolonga con Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga. A Vives lo ve “en posesión de un claro ideal de la vida humana y de una ciencia apta para proporcionarnos la manera de acercarnos a él [...]”

Y en las reformas educativas, políticas y sociales que Vives propone, encuentra implícitos “los ideales y las instituciones pedagógicas, políticas y sociales de los tiempos modernos”, de unos tiempos —podemos agregar— que España sólo pudo vivir fugazmente en el siglo xx. Y justamente por no haberlos podido vivir en España, al ser truncada su fugacísima presencia con la República, Xirau como tantos otros sueñan con ellos desde el exilio.

Ciertamente, Xirau llega a México acogido por la generosa hospitalidad que brinda el General Cárdenas, en nombre del pueblo mexicano. Viene, pues, no por motivos académicos, sino políticos; es decir, por haberse identificado plenamente con la causa de la República y por haber defendido la libertad, la democracia y la soberanía asociadas a ella. Cuando decimos político, lo decimos en su sentido más profundo, dando a la política también una dimensión moral. Para Xirau, defender una causa tan noble frente a la agresión interior y exterior a la República es ante todo una cuestión de dignidad y por ello, Xirau está dispuesto a sacrificarlo todo. Como lo era para el otro gran exiliado el poeta Antonio Machado con el que Joaquín Xirau pasó a pie la frontera, en las durísimas condiciones de un día de enero de crudísimo invierno para no volver jamás a pisar tierra española.

Xirau llega a México, ya terminada la guerra, y desde el primer momento, procura hacer —desde la Casa de España en México y en nuestra Universidad Nacional— lo único que quiere, sabe y puede hacer: enseñar, y cuando puede —hurtando algunas horas a un agotador quehacer docente—, escribir las importantes obras que ya hemos mencionado.

Como profesor tenía una serie de virtudes que puedo atestiguar por haber seguido con él un curso de filosofía contemporánea dedicado a Heidegger. Exponer la filosofía heideggeriana en un semestre, hacer llegar a su núcleo vital a través de la selva negra de su lenguaje, es una prueba difícil para el mejor expositor, y Xirau la pasa ejemplarmente. Y es que —como nos lo hacía ver en este curso—, era un expositor claro, capaz de volver accesible lo inaccesible, sin sacrificar el rigor conceptual. No obstante mi lejanía del pensamiento de Heidegger, que entonces era sobre todo el de *Ser y tiempo*, me fascinó la versión que Xirau nos ofrecía del rocoso y oscuro pensamiento heideggeriano, su lenguaje lúcido mediterráneo. Y esta fascinación dejó su huella en los elaborados apuntes que tomé de su clase y que, hace ya tiempo, obsequié a su hijo Ramón.

Pero, a la fecunda labor docente de Xirau, que descansaba en su sólida formación filosófica y en su capacidad pedagógica para hacer que otros pudieran saborear sus frutos, Xirau añadía la atracción de su personalidad: la de un hombre que se caracterizaba por su trato afable, su entusiasmo y su elevado y optimista tono vital, todo lo cual contribuía a tender puentes de confianza y comprensión entre él, como profesor, y los alumnos, tendencia por otra parte no frecuente entre sus colegas españoles de la época, más bien dados a pontificar desde la cátedra.

Ahora bien, Xirau —que como vemos era un académico ejemplar— no lo era en el sentido de que hiciera de su cátedra una torre de marfil, ajeno a los problemas del mundo. Y éstos eran para él, en aquellos años, los de su martirizada España, cuando todavía estaba tan fresco el drama de la Guerra civil, a la que seguían los sufrimientos inauditos del pueblo español a manos de un vencedor implacable.

La actividad política del exilio en aquellos primeros años era muy intensa, y Xirau —un intelectual comprometido que llegó a ser en España miembro de la Unión Socialista de Cataluña— no podía sustraerse a ella, sobre todo a la que se desplegaba en los medios intelectuales del exilio, en revistas como *España Peregrina* y en organizaciones como la Junta de Cultura Española.

Me tocó a mí, antes de ser alumno suyo y como activo participante político en esos medios, establecer contacto personal, en más de una ocasión, con Xirau, y darme cuenta de la generosidad y amplitud de miras en este terreno, estimulando a su vez —dado su temple entusiasta— la esperanza tan compartida entonces, de que el retorno no estaba lejos.

Ya dije antes que no me ocuparía especialmente de su obra en México. Pero sí quiero agregar una consideración última sobre ella, antes de poner punto final a mi intervención en esta Mesa. De las dos vertientes de su obra, a que me referí anteriormente: la propiamente filosófica, que se centra en su antropología del amor y su teoría de los valores, así como la vertiente de sus ideas educativas, cabe afirmar que aquí realizó, al encontrar las condiciones adecuadas de libertad de pensamiento, la obra importante que en España pudiera haber realizado si las condiciones de allá no la hubiesen hecho imposible. Pero por lo que toca a la tercera vertiente de su obra, o sea: sus ideas sobre España e Hispanoamérica, el exilio no sólo le permitió desarrollarlas, sino que les dio un sesgo propio, pues aquí se afirma en su convicción de que, en definitiva, la misma España que ha oprimido a la otra España, la de los humanistas como Vives, es la misma que le ha arrojado al exilio, y la misma también que en el pasado —desoyendo las voces humanistas españolas de Las Casas y Vasco de Quiroga, en México— ha arrojado a sus pueblos indígenas, con la conquista, a su destrucción. Y en México encuentra Xirau el hilo que une a la España de los humanistas de ayer con la España peregrina de su tiempo.

Ciertamente, como sucede con la mayoría de los exiliados en esos primeros años, Xirau solo tiene ojos para la tierra que se ha visto forzado a abandonar. Es más bien, de acuerdo con la diferenciación que he tratado de matizar, un “des-terrado” más que un “transterrado” (en la acepción de Gaos), anclado más en su “patria de origen” que en su “patria de destino”. Y es que Xirau sólo pudo vivir los primeros y más terribles años del desgarrón terrible que representa el exilio.

Estoy seguro de que de no haber sido por su trágica y prematura muerte, los ojos que aquí buscaban la huella del humanismo tantas veces truncado en España, se habría vuelto también al México profundo, que tenía también otras raíces, de los que viene el México contemporáneo, siempre dispuesto a dar la mano —como lo demostró sobre todo el gesto solidario del General Cárdenas— a la España de los humanistas que Xirau tanto amaba.

Amor y subjetividad. Reflexiones sobre Amor y mundo

Lizbeth Sagols

Joaquín Xirau forma parte de nuestra herencia filosófica. Leerlo hoy en día es como enterarse de pronto de una herencia inesperada y saber que se es rico o aún más rico que antes. De esta riqueza que él ha dejado voy a concentrarme en *Amor y mundo*. Este es un libro que surge de la síntesis fundamental en todo humanismo filosófico entre *eros* y *logos*, entre el amor y el pensamiento. Muchas son las obras de este género, pero en nuestro ambiente tal síntesis ha sido explorada también en las obras de Ramón Xirau (hijo de Joaquín) de Eduardo Nicol y de Juliana González. Ramón, desde su interés por lo sagrado y en su estilo ensayístico —que afirma sin detenerse exhaustivamente en las pruebas— nos ofrece múltiples sentencias que iluminan el problema. Asimismo, él afirma de manera expresa que su filosofar surge de la unión entre “mitos, eros, logos y juego”.¹

Nicol, con base en el humanismo griego dedica gran parte de sus esfuerzos a demostrar que la razón no se explica por sí misma, sino que se funda en la pasión, en el ímpetu amoroso y donador. Por ejemplo, en *La idea del hombre* vemos que la filosofía no es obra de Apolo, sino de la síntesis apolíneo-dionisiaca, pues lo irracional —dice Nicol— está en la razón misma. La razón sin fuerza es una mera abstracción. “La pasión es la fuerza de la razón”.² Por otra parte, la pureza del *logos* está en el desinterés propio del amor, en el hablar de las cosas “en sí” y “por sí”, con objetividad. Y por esta síntesis entre el amor y el pensar, el hombre se propone siempre fines, se dirige a un sentido y no desarrolla el pensamiento de manera indiferente. Para Nicol, la relación entre *eros* y *logos* involucra de manera radical el *ethos*. Juliana González en sus búsquedas éticas, parte de la perspectiva nicoliana, pero recorre además de manera lúcida y

¹ Véase Ramón Xirau, *José Ortega y Gasset, razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas*. México, El Colegio Nacional, 1983, p. 64.

² Eduardo Nicol, *La idea del hombre*. México, FCE, 1977, p. 148.

penetrante, las vías promisorias que ofrece el pensamiento contemporáneo, en especial el pensamiento de Freud y Nietzsche.³

En *Amor y mundo* encontramos una recuperación de la intuición, de lo irracional y del misterio, pero a la vez, Joaquín Xirau se propone hacer ciencia o teoría del amor y no escatima esfuerzos en explicar, en ofrecer la fundamentación crítica y detallada del fenómeno amoroso. *Amor y mundo* está escrito desde el básico afán teórico de ofrecer el por qué. Sobre todo, a Joaquín Xirau le interesa el amor desde el horizonte ético, en especial desde el ámbito del valor que encarna de manera explícita o implícita la persona única e irreductible. Y este ámbito se da para él exclusivamente en la conciencia subjetiva y no en la relación del yo con la realidad objetiva. Él intenta reunir así, ciencia y subjetividad.

Pero la ciencia moderna —según lo reconoce el propio Xirau— desde Galileo hasta el positivismo se basa en la posibilidad de medir y cuantificar, busca identidades fijas y desprecia, por ende, la cualidad. ¿Cómo hablar de una ciencia de lo cualitativo: de las emociones, del valor, los apetitos, afanes, esperanzas y angustias, o sea, de todo aquello que tiene que ver con el dinamismo de la vida? Para Joaquín Xirau, la ciencia del amor es posible desde una fenomenología de la conciencia. Junto con Max Scheller, él distingue dos niveles de la vida consciente. Uno es el intelectual y superficial, en el que rige el principio de no contradicción y en el que el mundo se organiza desde la estrechez de los criterios matemáticos. A este nivel correspondería también la metafísica. Desde Parménides hasta Spinoza, piensa Xirau, la metafísica busca la raíz irreductible de todo lo real y por tanto, homogeniza las formas de existencia: las emociones, los impulsos, la libertad, son mera apariencia que sólo se torna real si se les conduce “more geométrico”. No obstante, hay un segundo nivel, más básico y fundamental, el emotivo, en el que se da el amor y el rencor. Pero mientras el amor organiza el mundo con la luz del sentido, el rencor destruye toda finalidad constructiva y el mundo aparece ante él como “caos polvoriento”. La auténtica conciencia emotiva reside pues, en la dimensión amorosa; ésta es el fundamento de la actividad intelectual, ya que surge de la vida misma, es dialéctica y por tanto capaz de entender la contradicción, el movimiento y la transformación del ser humano.

Bajo la conciencia intelectual orientada en el principio de identidad y brotando de una fuente más profunda, se halla implícita la conciencia amorosa y presenta a la vida sus exigencias irreductibles.⁴

³ Véase Juliana González: *El malestar en la moral*. México, Joaquín Mortiz, 1983; *Ética y libertad*. México, UNAM, 1989, y *El ethos, destino del hombre*. México, FCE/UNAM, 1995.

⁴ Joaquín Xirau, *Amor y mundo*. Barcelona, Península, 1983, p. 88.

Gracias al amor, lo real nos revela su íntima verdad: el orden del valor. Por la conciencia amorosa el mundo deja de ser percibido como mera sucesión de hechos y se nos revela como una construcción lúcida, cálida, exuberante y solidaria, de nuestra subjetividad. Por el amor captamos la profundidad del mundo; es la verdad fundamental de la vida, por tanto, ha de ser posible una ciencia de él. Y es que la subjetividad de que habla Xirau no reside en el interés, en el mero deseo, el poder y el dominio, el provecho personal e inmediato, sino que se centra en la actividad radical de la conciencia que trasciende el movimiento mecánico y ciego de los instintos proponiéndose fines, percibiendo valores y pugnando por darles plena realidad a éstos.

No es el amor en sentido estricto, un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta orientación y un sentido.⁵

O sea que el amor inside en la estructura activa de la subjetividad y no en el carácter caprichoso de ella. Tiene que ser posible entonces dar razón de esta estructura, no ya con el principio de identidad, pero sí con una reflexión dialéctica y comprensiva. A la vez, esta ciencia parece factible porque el amor mismo es racional. Junto con Ramón Llull, Joaquín Xirau considera que “el amor nos ha sido dado para pensar”. De acuerdo con esto, cabe decir que no sólo es el *eros* base del logos, sino que el logos es el fin del *eros*. El amor no es algo meramente sensible, es ante todo una fuerza vidente y reflexiva ¿cómo si no podría organizar el mundo en torno a un sentido?

Con base en estos fundamentos, *Amor y mundo* nos ofrece una caracterización de la conciencia amorosa, de aquello que en última instancia constituye el fenómeno del amor en cualquiera de sus modalidades: mística, poética, filosófica, y sobre todo, interpersonal. En este análisis, Xirau no está solo, dialoga con diversos puntos de vista y trata de reunir —por lejanas que parezcan— las aportaciones de la tradición griega (platónico-aristotélica) y la tradición cristiana (en especial en la vertiente de san Agustín y de Ramón Llull). Además incorpora —aunque en menor medida— elementos del romanticismo y de la mística.

Las tradiciones griega y cristiana —advierde Xirau— están unidas y a la vez separadas. En ambas, el amor es un anhelo que surge de la dualidad inmanencia/trascendencia, finitud/eternidad y por lo mismo, es un anhelo siempre insatisfecho que, sin embargo, hace a la vida digna de ser vivida. No obstante, para los griegos el amor es un fenómeno dialéctico: abundante y carente, divino y

⁵ *Ibid.*, p. 92.

humano, sapiente e ignorante. Por otro lado, el anhelo en que consiste el amor es un movimiento ascendente hacia la perfección del objeto, del Ser, de las Ideas, y finalmente hacia el Bien y hacia Dios. De tal suerte que el encuentro interpersonal es sólo un episodio en la búsqueda del Bien. Asimismo, para los griegos, el cosmos está organizado en una jerarquía ascendente en la que la individualidad temporal corresponde a lo imperfecto y carente, mientras que Dios es eterno, es plenitud total y está en el más allá.

Por el contrario, para el cristianismo Dios no sólo es trascendente, sino que —por el misterio de la encarnación— se hace hombre, a fin de salvar a la humanidad. Dios desciende por amor y humildad, se vierte en todos los seres, en el débil, en el fuerte, en el que está a punto de perderse, y los salva a todos ellos con su sola presencia. De este modo, la perfección se hace patente en lo temporal y cambiante. El mundo es fecundado —por así decirlo— con la gracia divina. La persona individual adquiere un valor por sí misma y ella es el fin último y perfecto del amor o *charitas*. Este amor no se dirige pues a un objeto trascendente, sino a la persona, en la que Dios habita y en la que se da el misterio. Y para penetrar en este misterio se requiere de una permanente actividad espiritual. El cristianismo es así —destaca Xirau— el creador de la subjetividad, del espíritu, de la vida interior que permite advertir la gracia divina en el mundo humano. El camino de la perfección no consiste en ascender a lo más alto, sino en el recogimiento interior. No se trata de llegar a la contemplación de lo impersonal, sino de entregarse a un tú; la persona es la jerarquía suprema.

¿Qué notas tendría entonces la conciencia amorosa desde esta doble perspectiva? De los griegos, Xirau toma el carácter dialéctico y el afán de perfección del *eros*, pero sin lugar a dudas, su concepción parte del cristianismo, del predominio de la subjetividad y de la presencia de la gracia que otorga a lo profano plenitud y perfección. Estas características se hacen patentes de manera particular en el primer componente del amor:

1) La abundancia de la vida interior. ¿De dónde puede proceder la abundancia en un ser frágil e infirme como el hombre si no es de un ser superior? Para Xirau, el amor es vigor, fuerza, salud, proyección, creatividad, plenitud expansiva e incluso dominadora: es el ejercicio pleno de la iniciativa y la donación. Pero no porque el amante no tenga carencias (como parece ocurrir, por ejemplo, en la idea nietzscheana de la voluntad de poder)⁶ ni tampoco porque sea un ser prepotente y afanoso de dominio, sino porque su permanente disposición a dar le hace vivir en la plenitud de la gracia infundida por Dios: en la plenitud del espíritu.

2) En segundo lugar, la conciencia amorosa se caracteriza por la revelación

⁶ Véase Lizbeth Sagols, *¿Ética en Nietzsche? Del Zarathustra a la Voluntad de poder*, Tesis doctoral. México, 1994.

del valor y el sentido del mundo, de las personas y las cosas. Pero esto no ocurre porque el amante se proponga cambiar al amado, sino que puede transformarlo por la visión de sus valores, previa aceptación respetuosa de sus virtudes y defectos. El amor es esencial capacidad de ver, de percibir lo que queda oculto ante la mirada indiferente, es claridad e iluminación de las “excelencias de un ser, atracción y tendencia vehemente a compartirlas y gozarlas, decisión y anhelo de llevarlas a su más alto grado de perfección”.⁷ Aquí se da para Xirau el impulso ascendente del *eros* platónico, pues se trata del movimiento del no ser al ser, movimiento que tiende a lo que es más y se constituye como una fuerza eternamente insatisfecha que ve y organiza lo inferior en función de lo superior.

3) La tercera característica de la conciencia amorosa (presente sobre todo en la tradición caballerescas y romántica) es la ilusión entendida como revelación de lo superior y no como huida de lo real. El amor ve toda realidad en función de lo que “puede llegar ser” y no se conforma con lo que es, por tanto, implica elevación, esperanza y fe. En la conciencia amorosa priva lo sobrenatural e increíble sobre lo natural y consabido, aparecen el prodigio y el milagro, se nace verdaderamente a una vida nueva o renovada, el mundo se organiza luminosamente, “el universo entero se transfigura”.⁸

4) Por último —como lo señala la tradición profana y mística— el amor implica fusión y reciprocidad. Pero tal fusión no significa anular al otro o anularme yo, sino acceder al centro intransferible del tú mediante la aceptación y comprensión. Mediante estas actitudes me entrego a la visión del otro: siento y veo el mundo como lo ve él. Y para poder entregarme —advierte Xirau— tengo que estar en mí, respetarme y amarme como persona. Por la comprensión somos dos en uno, nos fundimos sin desaparecer. A su vez, la reciprocidad, en tanto surge de la acción y no de la pasión, no implica necesariamente que el otro me ame a mí en la misma medida en que yo lo amo, sino tan sólo que el tú esté abierto a la comunicación, que me revele su intimidad para poder compartirla. Sin esta reciprocidad, el amor es un mero conato que no alcanza su perfección y se halla en constante peligro de aniquilamiento.

Centrándose en la subjetividad, Xirau destaca con todo esto aspectos relevantes de la vida amorosa. El amor es para él, en síntesis, actividad, donación y exigencia con uno mismo. Y ciertamente esta concepción suscita preguntas que es válido plantear, por ejemplo: ¿no implica también el amor una entrega a lo real y objetivo?, ¿cómo amar y comprender al otro si no es desde una radical pertenencia a una realidad externa que también nos conforma? Podemos compartir la idea de que la persona encarna un valor único e irreductible, pero ¿no

⁷ J. Xirau, *Amor y mundo*, p. 100.

⁸ *Ibid.*, p. 107.

hay también un valor “en sí” en los hechos y en las situaciones?, ¿no podría incluir, en fin, la teoría del amor una teoría sobre el ser?, ¿por qué considerar que al pensar el ser reducimos todo a identidad?, ¿no cabe una ontología que trascienda el principio de no contradicción?

Xirau no es ajeno a estos cuestionamientos, él mismo señala en el Prefacio a *Amor y mundo* que una teoría cabal implicaría ciertamente una ontología del mundo, sólo que ésta quedaba para un esfuerzo posterior.⁹

Como quiera que sea y ante lo inevitable de un destino que nos privó de su presencia y de la continuidad de sus reflexiones, lo que resulta indiscutible, a mi modo de ver, es que —como afirma Ramón Xirau— esta obra es decisiva para un “mundo roto” como el nuestro. Ella ofrece sin lugar a dudas una alternativa al clima de guerra y destrucción que parece extenderse día a día y que ocasiona la infiltración de la violencia en todos los órdenes de la vida. Diversos discursos teóricos hablan de abismos, de rupturas y desordenes. Y en múltiples manifestaciones artísticas, especialmente en la novela y en el cine, vemos reflejados los pleitos cotidianos así como el deterioro de las relaciones de pareja. En un luminoso contraste con todo esto *Amor y mundo*, sin olvidar la precariedad de la existencia, constituye una invitación llena de confianza a lo que los clásicos llamaron *ordo amoris*.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

Joaquín Xirau: el amor en los tiempos de la barbarie

Josu Landa

*A Ramón Xirau, con el afecto
y el respeto del discípulo.*

F en un pasaje de *Dulcinea encantada*, la novela de Angelina Muñiz-Huberman, se lee:

[...] ¿te acuerdas de quién te regaló esa pulsera bordada con hilos de seda color guinda, que decía “Cuernavaca” y que guardaste tantos, tantos años? Claro que me acuerdo: me la regaló Joaquín Xirau. Y me sorprendió muchísimo, porque yo solamente estaba viendo cómo entrelazaba los hilos el hombre que la tejía y nunca pensé en tener la pulsera. Y, de pronto, la pulsera estaba en mi mano. Regalo de filósofo. [...] En su cara había una sonrisa y yo tuve que ponerme la pulsera. ¿No te gustaba la pulsera? No, pero la guardé muchos, muchos años. ¿Fue por la sonrisa? Sí, fue por la sonrisa.¹

A simple vista estamos ante una anécdota muy usual: un hombre bondadoso obsequia sin más una pulsera a una niña. Suponemos que él a su vez supone que la niña desea la pulsera y decide satisfacerla generosamente. No leer más que esto, en el fragmento citado, sería legítimo, pero también obtuso. La propia advertencia de *Dulcinea*, en cuanto a que ha recibido un “regalo de filósofo”, es una invitación a descubrir en ese acto de Joaquín Xirau y en la sonrisa que lo acompaña los rasgos que definen tanto su personalidad como su filosofía.

¹ Angelina Muñiz-Huberman, *Dulcinea encantada*. México. Joaquín Mortiz, 1992, pp. 40-41.

Joaquín Xirau es “un filósofo del amor”, como lo ha señalado ya Ramón Xirau.² No podemos decir, obviamente, “el filósofo del Amor”, porque cuando menos le antecede entre los de su estirpe el Sócrates de *El banquete*, especialista —como es bien sabido— en las cosas del Amor. Desde luego, en esto de la ciencia del Amor, también le preceden san Agustín, Ramón Llull y Marsilio Ficino, además de otros. Pero no es mi propósito, en este momento, asentar la genealogía de la erótica de J. Xirau. Me conformo con situarlo en una tradición filosófica fuerte y prestigiosa, al mismo tiempo que absurdamente olvidada en el presente.

En *Amor y mundo*, J. Xirau esboza con una prosa serena y sosegada, a la vez que precisa y claridosa, su propia “visión” —es decir, *idea*— de un orden amoroso. La fuerza indudable del texto mencionado estriba en esa combinación poco frecuente de especulación rigurosa, valentía, compromiso moral y sentido utópico que rezuma por entre todas sus líneas. En *Amor y mundo* se conjuga la más alta exigencia teórica con un programa ético, que el propio J. Xirau proclama así: “El único imperativo es amarlo todo y buscar en todo el valor. *Ama et fac quod vis*”.³ Por lo demás, una propuesta que se aviene con su intuición de que existe una “relación íntima entre Ser y Valor”, para decirlo con palabras de Ramón Xirau.⁴

Esta proposición es la consecuencia de una larga y metódica iniciativa especulativa, de ahí su notorio carácter concluyente. Sin embargo, no se le oculta a J. Xirau la aporía que encierra: si es dable y exigible amar todo, ¿cómo reivindicar el valor? No todo tiene el mismo valor. Las preferencias ante lo que vale y las jerarquías que tales preferencias concitan no sólo son posibles sino inevitables. La solución de J. Xirau a este problema consistirá en proponer una “dialéctica amorosa”. El amor con sentido, esto es, el amor dirigido hacia lo valioso no halla su sustento ontológico ni en el sujeto amante ni en el ser amado ni en el objeto al que se le asigna valía, tomado cada uno por separado. Lo expresa mejor que yo el propio J. Xirau:

La realidad concreta y el valor no es posible que se hallen nunca en el puro “sujeto” que es por sí mismo una pura nada, ni en el “objeto” puro que se reduce a otra nada, sino precisamente entre uno y otro, en la dinámica de su mutua confluencia. [...] Nada hay absolutamente ajeno a la subjetividad. Aun en la abstracción más pura hay un acto de amor.

² Ramón Xirau, “Memorial de Mascarones”, en *Memorial de Mascarones y otros ensayos*, México, El Colegio Nacional, 1995, p. 9.

³ Joaquín Xirau, “Amor y mundo”, en *Amor y mundo, y otros escritos*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona/El Colegio de México/Península, 1983, p. 124.

⁴ R. Xirau, “Joaquín Xirau (1895-1946). Un esbozo”, *Estudios*, núm. 5. México, ITAM, verano de 1986, p. 63.

Mediante él su “objetividad” se incorpora a la subjetividad y se hace mía. El arco sujeto-objeto es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor.⁵

Naturalmente, para llegar a este punto, J. Xirau ha debido realizar dos operaciones teóricas previas: una interpretación de las principales tesis acerca del Amor en la tradición occidental (lo que, a su turno, exige una historia y una crítica de dichas tesis) y un peculiar “acoso” de la realidad del Amor, es decir, un proceso de definición de su objeto de estudio, dirigido a figurarlo como categoría provechosa para la construcción de su teoría. Ambas operaciones son imprescindibles en un proyecto de reflexión rigurosa como el que emprende J. Xirau y, por lo mismo, son complementarias, se requieren y convocan mutuamente.

El amor de que habla J. Xirau es el “amor puro”, el Amor (con mayúscula). Esto lo emparenta con Platón y el neoplatonismo. Pero, en realidad, la idea del amor que más se aviene con la iniciativa teórico-práctica de J. Xirau es la de ascendencia cristiana. Así, el Amor se da como proclividad del alma a ascender hasta la contemplación de y la con-fusión con las realidades supremas, al mismo tiempo que como entrega y derramamiento gratuitos –J. Xirau emplea insistentemente el vocablo “radiación”– en los otros y en las cosas del mundo. A su vez, todo ello ha sido creado por Dios, en un acto que sólo puede haber sido amoroso: “Por el amor de Dios son las cosas lo que son y participan en la comunidad amorosa”.⁶ Tal vez ahora se puede entender mejor el sentido de traer a colación, en este texto, la anécdota de la pulsera que el filósofo sonriente, J. Xirau, regala a Dulcinea Encantada. La inocente sencillez del gesto apenas puede encubrir su profunda vinculación con una manera de ver el mundo, de estar en él y de relacionarse con el prójimo.

No voy a hacer aquí una reseña exhaustiva de la teoría xirauana del Amor. Quien tenga interés en ello hará mejor en leer directamente *Amor y mundo*. Por lo que concierne a este texto, bastará con destacar la originalidad y el sentido crítico con que J. Xirau procesa por igual las ideas platónicas y cristianas del amor, antes de llegar a sus propias conclusiones al respecto. En ese trabajo, destaca primero la vía negativa; vale decir, el método consistente en mostrar lo que no es el Amor. Sin embargo, ello no priva al discurso de J. Xirau de un portentoso y ejemplar esfuerzo por definir al Amor también en términos positivos.

Una honesta identificación con el cristianismo induce a J. Xirau a aclarar –no sin lúcida severidad– que esa religión “no es [...] un vago sentimentalismo.

⁵ J. Xirau, “Amor y mundo”, en *Amor y mundo, y otros escritos*, p. 147.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

Antes, al contrario, lo condena. Las páginas de los Evangelios respiran alegría, jovialidad, gozo, despreocupación”.⁷ Asimismo, J. Xirau precisa que “no es el amor impulso sexual, ni simpatía sentimental, ni contemplación desinteresada, aunque todos y cada uno de ellos puedan acompañar ocasionalmente al amor”.⁸ Tampoco se trata, “en sentido estricto, (de) un ‘contenido’ de la conciencia”.⁹ Asimismo, “no se funda el amor en la compasión” ni se debe creer que es pasión ni que sea “imperativo o deber”.¹⁰ Tampoco es paz,¹¹ y se confunden quienes piensan que el amor es “una fuerza ‘real’ que intervenga en el mundo y lo transforme”.¹² No están menos perdidos quienes aceptan el lugar común de que “el amor es ciego”¹³ y quienes creen que el amor es deseo.¹⁴ Frente a estas opciones negativas, J. Xirau postula una idea positiva del amor, en tanto que “una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido”.¹⁵ Así, el amor es, por otra parte, acción, “iniciativa y espontaneidad, entrega gratuita y sin intención ni esperanza de recompensa ni aun de correspondencia”.¹⁶ Además, el amor es “guerra” y “la conciencia amorosa es conciencia imperial”.¹⁷ Y así como el amor de Diótima es un *daimón*, el de J. Xirau es “en el sentido más estricto, poeta, creador”.¹⁸ Por último, la ágil argumentación de J. Xirau desemboca en la visión del Amor como “claridad y luz”, que “ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales”.¹⁹ Constata ahora el Amor como “videncia”, como todo lo contrario de la “tópica ceguera” que se le achaca, en virtud de su “desatención hacia los valores negativos o inferiores” y de la “sumisión y subordinación de éstos al perfil [...] de los valores positivos y estimables”.²⁰ Descubre, igualmente, que el Amor es “ilusión” (en el sentido de “aliciente, esperanza, anhelo, fe”),²¹ por lo que tal vez no deba extrañarnos que “proporciona goce, pero origina también pena”, que “en la conciencia amorosa hay más alegría,

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 98.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 99 y 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 100.

²¹ *Ibid.*, p. 103.

pero hay también más sufrimiento”.²²

De cara a las exigencias e intereses del filósofo, o sea, de quien tiene el compromiso de *pensar* en temas ontológicos, éticos, antropológicos... los afanes titánicos de J. Xirau por sustentar una rigurosa teoría del Amor se presentan como un atractivo ejemplo. Su solución puede ser —de hecho lo es— discutible, pero no por ello carece de alicientes teoréticos. El uso teórico de la razón le permite a J. Xirau descubrir el siguiente haz de verdades:

1. El amor supone abundancia de vida interior. 2. El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta. 3. Hay en el amor ilusión, transfiguración, *vita nuova* o *renovata*. 4. La plenitud del amor supone reciprocidad y, por lo tanto, en algún sentido, fusión.²³

Un resultado nada desdeñable, en especial, si se considera que previamente J. Xirau ha debido comprobar que “la actitud amorosa es una realidad específica e irreductible” y de que se trata de “describir el ‘amor puro’ o, si se quiere, de delimitar con pureza el fenómeno del amor [...]”.²⁴

Ya he hablado de la honestidad de J. Xirau. Me refería a su modo de asumir su cristianismo. Ahora aludo a una virtud intelectual, además de moral. No le fue ajena al filósofo catalán la embarazosa aporía intrínseca a su idea del “amor puro”. Él mejor que nadie pudo percatarse de la magnitud de las dificultades teóricas implicadas en este término, puesto que él mismo se encargó de aclarar que la noción de “amor puro” comporta considerar al amor con prescindencia de “las circunstancias mudables de la vida en las cuales aparece o desaparece”.²⁵ La pregunta no se hace esperar: ¿es posible un amor así en la realidad? J. Xirau sabe que no y así lo reconoce. ¿No supone este hallazgo una refutación insalvable de su teoría del amor puro? Si la especulación de J. Xirau, en *Amor y mundo*, hubiera obedecido a una intención exclusivamente teórica, tal vez habría que responder que sí. Pero lo que motiva a dicha obra de J. Xirau es un propósito teórico-práctico. Debo insistir en que nuestro filósofo aspira a proponer *grosso modo* una suerte de “nuevo orden amoroso”, en el que encuentren lugar adecuado cierta moralidad y cierto sentido de la ley, así como determinada idea de la sexualidad, de la ciencia, de la educación y de otras dimensiones de la vida. Con tal propósito concuerda un nuevo imperativo, el imperativo que considero

²² *Ibid.*, p. 114.

²³ *Ibid.*, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁵ *Idem.*

decisivo en la obra que aquí examino: “tratar las cosas con pureza”.²⁶ Decisivo porque:

- a) delimita en el plano práctico la exigencia anteriormente formulada de amar todo y en todo buscar el valor;
- b) salva la empresa de proponer una teoría del Amor, arimándole a su consistencia lógica un fundamento que proviene de la praxis, es decir, de lo que puede poner el ser humano en las cosas del mundo, por mor de la intención amorosa de tratarlas y hacerlas ser con pureza (que es una forma de decir “con amor”).

J. Xirau terminó de componer lo que hoy conocemos como *Amor y mundo* en 1940. Quiere decir que ya tenía noticia cierta de hechos históricos de la mayor gravedad: múltiples manifestaciones de lo que Ortega bautizó como “rebelión de las masas”, la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la Segunda, la Revolución bolchevique (precedida por la no menos importante Revolución mexicana), las purgas stalinistas y los estragos anti-humanos de la idea soviética del Progreso, la irrupción del fascismo y del nazismo... Desde luego, padeció en carne propia casi todo lo malo que brotó de la diabólica sementera de pasiones que fue la Guerra civil española, tanto en su efervescente Cataluña natal como en parte de su subsecuente exilio. No se conocían todavía los horrores de los campos nazis de concentración ni los alcances de los holocaustos (hablo en plural, para no olvidar que los nazis se aplicaron en exterminar tanto judíos como gitanos, comunistas, libertarios, discapacitados, etcétera) ni la devastación insólita de las armas nucleares. Sin embargo, puede decirse que, para cuando redacta *Amor y mundo*, J. Xirau conoce muy bien las facciones más resaltantes del rostro de la barbarie de nuestro tiempo. También sabe que este fenómeno monstruoso debe de tener algún vínculo con un malestar en la cultura y en la moral, que a su vez debe de yacer en el fondo de una crisis cultural, que algunos de los filósofos e intelectuales más lúcidos del siglo constatan con pasmo y desazón indescriptibles.

Ante una realidad como la descrita sumariamente, J. Xirau pudo haber reaccionado de muchas maneras. Estaban, desde luego, las consabidas posibilidades comunista, nacionalista y fascista. También podía optar, sin más, por una desesperación paralizante o la simple complacencia acomodaticia. Fiel a sí mismo y a sus valores, como una forma de ser amorosamente fiel a una confraternidad humana que se deshacía por doquier, se decidió en favor de un compromiso social, no por catalanista en sus manifestaciones concretas menos vocado por exigencias universales. Ello supuso un precio social, académico y vital muy

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

alto, que sin embargo J. Xirau supo pagar con sobrada dignidad: el destierro aunado a cierta soledad intelectual.

Dejo a otros más competentes que yo la tarea de abundar en esta valentía política de J. Xirau. Me interesa detenerme ahora, aunque sea de soslayo, en su reacción como intelectual (como “espiritual”, más bien) y filósofo ante las monstruosidades que le tocó vivir. También en este campo, J. Xirau pudo haberse inclinado por convertirse en simple epígono de alguno de los “maestros pensadores” de mayor influjo teórico-ideológico en el siglo XX. Es decir, pudo ejercer de marxista, de fenomenólogo, de vitalista, de bergsonista, de existencialista, de historicista. Reine Guy advierte legítimamente sus vínculos con el personalismo. Sin embargo, tengo para mí —y puede que sólo se trate de un capricho, ya que no soy un historiador de la filosofía— que no sucumbió en verdad ante ninguna de estas “tentaciones”. Esta es una apreciación que hago a partir de la lectura de *Amor y mundo*, aunque ese mismo acto me impone reconocer que respetó y hasta supo cultivar con provecho algunas vertientes de dichos sistemas doctrinales. A medida que la barbarie avanzaba y amenazaba con tornarse invencible, curtido ya en las vicisitudes del exilio, esto es, en 1942, J. Xirau precisaba, en la introducción a *Lo fugaz y lo eterno*, lo que para mí es el programa de un pensador con voz propia, ajeno a todo dogmatismo y, en general, a toda heteronomía intelectual: “Es preciso escribir una nueva *Ciudad de Dios* y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual”.²⁷

Sin menoscabo de su importancia, tal vez resulte inconveniente detenernos puntillosamente en los contenidos, en las tesis concretas que dan sustancia a una obra filosófica demasiado acosada por lo que el propio J. Xirau llamó la “coacción de las circunstancias”. Tales contenidos siempre se verán amenazados por la caducidad o por interpretaciones sujetas a determinaciones de toda índole, entre las cuales un diálogo tal vez inevitablemente imperfecto no será la más insignificante. En lo personal me interesa más aprender de las *actitudes*. Me complace más destacar la autonomía y la autenticidad con que J. Xirau reacciona en el plano político moral, intelectual y teórico, ante las realidades poco menos que inenarrables de su tiempo. Trato de aprender humildemente del filósofo que, en el ostracismo y tras la dispersión de la Escuela de Barcelona —su principal referencia intelectual, en cierta etapa de su vida— reafirma su genio y madura un pensamiento propio. Me atrae sobremanera que J. Xirau reivindicase el Amor en el momento “menos oportuno”, cuando más se le opondría todo, cuando tiene que nadar contra las corrientes que más se le oponen. Me conforta suponer una consecuencia plena entre sus ideas y sus actos: imagino que J. Xirau levanta el estandarte del Amor, en un campo desolado y regado de sangre

²⁷J. Xirau, “Lo fugaz y lo eterno”, *loc. cit.*, p. 175.

abundante, porque está enteramente convencido de que “el bien destruye el mal no por contraposición o negación –toda negación suscita el rencor y fomenta el odio–, sino por superación e integración”.²⁸ Me seduce, en fin, ese pensador que en 1940 está prácticamente solo y que, en medio de la vorágine de horror, clama con coraje contra los profetas de la decadencia, al tiempo que proclama una amorosa ilusión y fe en el ser humano.

Ese es el J. Xirau que estimo en el terreno moral. Lo mismo me sucede con el filósofo, en los dominios de su trabajo teórico. Hay que bendecir sus “ganas” – en la acepción unamuniana de la palabra– de rebasar las oscuras fuerzas de una crisis intelectual y de pensamiento, por medio de esa peculiar historia del amor que es *Amor y mundo*. Hay que celebrar, en ese contexto, su fe razonada en la razón, así como su crítica a la metafísica de la ciencia positiva y a una idea anti-humana de la técnica y del progreso económico y social. Hoy todo esto nos puede parecer poca cosa. No lo era en sus días, cuando un sistema de dogmas se combatía a partir de otro análogo, cuando era una temeridad el simple intento de aguzar la mirada, para que pudiera traspasar la caliginosa nube de las creencias incondicionales en favor de las redenciones milenaristas de la humanidad o de la supuesta necesidad histórica del Progreso. Pocos tuvieron, en su tiempo, la apertura de mente necesaria para descubrir, por ejemplo, las consecuencias perturbadoras de la “dialéctica descendente” –así le llamó J. Xirau– inherente a la ciencia moderna:

A fuerza de proclamar a toda costa que no es “en el fondo” sino una manifestación esporádica de otra realidad inferior –el amor en nuestro caso (es) placer, interés, libido [...] y el placer, consecuencia de un mecanismo psicofisiológico–, acaba por perder el sentido de las cosas hasta el punto de perder todo sentido y aun la posibilidad misma de pronunciar palabras con significación. Destruída toda ilusión en la vida, reducida la ilusión a “simple ilusión”, todo deviene igual a todo y, en último término el ser, tras el cual van todos los anhelos, queda reducido al puro no ser, a la realidad angustiosa y omnipresente de la nada.²⁹

Una intuición que, oportunamente considerada, nos habría ahorrado más de una baratija posmodernista, de esas que tanto abundan en la feria de la filosofía de nuestro tiempo.

Ya he hablado del filósofo que hace regalos con desinterés y con sonrisas que, al refrendar el don, lo hacen irresistible. Que ese sencillo episodio de amor sirva ahora para revelarnos el enorme acto de amor con que J. Xirau prodigó a

²⁸ J. Xirau, “Amor y mundo”, en *Amor y mundo, y otros escritos*, p. 107.

²⁹ *Ibid.*, pp. 74-75.

sus contemporáneos y a todo hombre de buena voluntad en los tiempos subsecuentes, no sólo un haz de visiones fecundas sino el *ethos*, las actitudes, las perplejidades y los medios discursivos que hicieron posible acceder a aquéllas. Este ha sido el mayor regalo de J. Xirau; algo que se resiste a la acción del tiempo, que está y estará más allá de los vaivenes de la moda. Amor con amor se paga. Un mínimo sentido de correspondencia nos exige estar a la altura de ese regalo y atrevernos a aceptarlo.

Reseñas y notas

Cercanía de Montaigne

Bolívar Echeverría

Adolfo Castañón, *Cercanía de Montaigne*. México, Ed. Ensayo, 1995.
(Cuadernos de Montaigne)

Se trata de una miniatura, de un pequeño libro precioso que termina demasiado pronto, antes de que el lector haya podido hacerse plenamente de todo el entusiasmo que se ha despertado en él por el asunto del que trata, es decir, por el filósofo francés del renacimiento tardío llamado Michel de Montaigne y por su libro llamado *Ensayos*.

Sólo la mitad de las 76 páginas que cuenta el volumen son textos originales del autor. La otra mitad —al servicio de la cual parece que quisiera estar la primera— consta, primero, de algunas “muestras”, preferidas por el autor, del cuerpo de los *Ensayos*, segundo, de las sentencias clásicas y bíblicas que Montaigne tenía grabadas en la biblioteca del tercer piso de la famosa torre donde compuso su libro; y, por último, de una selección de opiniones, de los más diversos autores —de Voltaire y Savater a Byron y Lezama Lima, de Cuesta y Auerbach a Emerson y Horkheimer—, sobre la figura de Montaigne y su obra.

Siete u ocho aproximaciones a Montaigne conforman la primera mitad de este volumen —bella y cuidadosamente editado—. Todas preparan al lector para el mejor disfrute de la segunda mitad y se ordenan en torno a tres o cuatro de ellas que, escritas por Adolfo Castañón a la manera de notas de viaje, dan el tono a las demás y se presentan, no como aproximaciones a Montaigne, sino al país de Montaigne (Périgord), al lugar donde se levanta su torre y a la torre misma.

Al terminar la última página, suspendido entre el placer de la lectura, que permanece aún, y la sorpresa de que haya terminado tan pronto, al lector de este libro no le queda más que preguntarse en qué puede consistir el secreto de su eficacia, de su capacidad de cautivar al lector.

Y lo primero a lo que llega es a la consistencia de la prosa del autor, a la composición de la escritura con que está hecho. En efecto, mantener el equilibrio sobre el filo de la cuchilla que separa a la tentación del efecto retórico, por un lado, de la tentación del rigor racional, por otro, o, dicho en otros términos,

dar con el punto en el que la oferta de idea que le es inherente a todo tropo coincide con la demanda de tropo que le es inherente a toda idea, requiere de un arte sumamente difícil, un arte en el cual Adolfo Castañón se ejercita cada vez con mayor maestría. Lo segundo a lo que el lector llega con su pregunta es, por supuesto, al asunto mismo del libro, a la figura fascinante de Montaigne, a su modo de estar ahí, tan expuesto y al mismo tiempo tan huidizo.

Pero tal vez el secreto de la eficacia del libro no esté ni en las artes de su autor ni en la calidad de su asunto sino en el modo singular en que ambas se juntan y combinan en él. En efecto, lo original de estas aproximaciones a Montaigne está en que no son propiamente una invitación a una posible, posterior, lectura de los *Ensayos*; en que no esperan la aquiescencia del lector para servirle de introducción a ellos, sino que directamente y sin preámbulos lo instalan ya, de una vez, en su lectura. Leyéndolas, el lector se percata de que está en medio de otra lectura, que engloba a la suya: la que su autor, Adolfo Castañón viene haciendo desde hace mucho tiempo —desde siempre, dice él— de Montaigne y sus *Ensayos*; una lectura que lo involucra gozosamente y le hace compartir la fascinación que la domina. Tanto es así, que, una vez terminado el libro, el lector descubre que ha sido montaignano durante el corto tiempo que duró su lectura él mismo y reconoce que quisiera seguir siéndolo.

Tal vez el mejor ejemplo de esto sea la cuarta o quinta de las aproximaciones —la que yo prefiero entre todas—, que lleva el título de *Apología mínima de Raymundo Sebond*. Al escribir sobre el hecho de que la mitificación espontánea de lo cotidiano tiende a construir bestiarios, galerías de animales cuyas peculiaridades sirven de asiento a la representación de las virtudes y los pecados humanos, Adolfo Castañón hace lo que haría Montaigne, es decir, lee a Montaigne al escribir con y desde él una experiencia propia, análoga a la que se adivina detrás de lo leído. Esta es la vía por la que convierte a sus lectores en seguidores del encanto de Montaigne.

Quiero hacer como si la lectura de este libro continuara y, sin perder el curso montaignano de la “libre disertación sin rumbo fijo”, seguir por escrito con una de las conversaciones que tenía en silencio con Adolfo Castañón mientras leía su libro.

“¿Por qué Montaigne?” Es la pregunta con la que comienza su libro. Y se entiende: ¿por qué Montaigne hoy, en estos tiempos caracterizados por el desquiciamiento de todas las fuerzas, “conmovidos por la mudanza de los paradigmas y los dogmas y, concomitantemente, por la reestructuración del orden cotidiano en el proceso civilizatorio”? Allí mismo, la respuesta dice: “Y en épocas desquiciadas, ¿a quién no se le antoja conversar con un hombre que ha hecho del no salirse de sus quicios privados y públicos toda una ciencia o mejor —que no otra cosa es ésta— un arte?” Un hombre que sabe “cómo caer de pie en un mundo que está de cabeza”.

Montaigne aparece aquí, siguiendo la vuelta hacia él que se observa en algunas zonas de la vida cultural francesa y europea de nuestros días, como un modelo de vida y de pensamiento, adecuado para tiempos, estos sí, de penuria espiritual, para tiempos de desconcierto y desasosiego.

Como en otras épocas en las que la historia sólo parece poder avanzar si abandona el cauce que viene siguiendo y, discontinuamente, se cambia a otro diferente —épocas como la de la decadencia de la sociedad grecorromana o la actual, de la decadencia de la modernidad capitalista—, también en los tiempos de Montaigne, la segunda mitad del siglo XVI, la permanencia de la vida civilizada parecía estar en peligro. Las guerras de las naciones europeas en gestación, las revoluciones religiosas, los auges y las depresiones económicas, la recomposición técnica y moral de la vida cotidiana, todo parecía confabularse para impedir la realización del sueño renacentista de una ciudad luminosa para la vida humana. Todo proyecto de gran aliento parecía sospechoso, ningún relato mayor resultaba convincente. Es sobre este trasfondo que la figura de Montaigne resulta ejemplar. Montaigne, el inventor de la estrategia para que el espíritu humano pase a través de lo inhóspito de una época, la estrategia del replegarse sobre sí mismo como recurso para trascender la estrechez que lo acosa o, como dice Adolfo Castañón, de “ensanchar el fondo de sí mismo” para tener en premio “la posibilidad de caminar cada vez más adentro del mundo”. De lo que se trata para Montaigne, dice Ramón Fernández —autor admirado por Walter Benjamin— en un pasaje suyo incluido en este libro, es de rescatar “la vida interior”, demostrando así, de paso, que “aquello que el cristianismo había añadido al hombre antiguo podía sobrevivir al margen de la fe”, sin el “concurso de lo sobrenatural”. Y añade:

Montaigne ha rebajado y hecho retroceder al hombre, no para entregarlo al escepticismo, sino al contrario, para captar y conservar su realidad espiritual por mediocre y claudicante que apareciera en él. Para conservar el fuego, ha encendido una pequeña llama de espíritu. Este movimiento de descenso, de reducción, esencialmente ético, sólo es perceptible para la más fina sensibilidad moral. De igual manera se ve cómo el arte, en ciertas épocas, se limita a obras pequeñas y familiares, y no por desprecio de la belleza, sino para asegurar su permanencia. (p. 56)

Los momentos constitutivos de ese “movimiento de descenso, de reducción” de las dimensiones de lo humano, del que habla Ramón Fernández, son conocidos; entre ellos están su escepticismo cognoscitivo, su relativismo moral, su abstencionismo político, su retrotraimiento al mirador del escenario íntimo, individual.

Todas estas son diferentes virtudes de Montaigne que, enfatizadas ahora en

Europa por la condición posmoderna, incitan a la relectura de sus *Ensayos* y contribuyen a que se vea en él todo un modelo de existencia humana civilizada.

Pero, ¿qué es lo que hace que todas estas virtudes se conjunten y sinteticen, y que puedan ser percibidas efectivamente como un modelo? ¿Qué es lo que las reúne en un todo coherente?

Adolfo Castañón lo dice con toda claridad: es la presencia de la duda. No de la duda cartesiana —que renegaría de sí misma al ponerse como un medio para un fin, y, peor aun, al emplearse como instrumento o método para llegar precisamente a su contrario, la certeza— sino de una duda sin fin, en perpetua “agonía”, como diría el otro gran ensayista, Miguel de Unamuno.

En el texto que precede a la segunda parte del libro, intitulado *Cultivemos nuestros jardines: Hacia las sentencias*, texto de apenas una página, que si peca de algo es sólo de brevedad, escribe lo siguiente:

El centro de la Torre está vacío. En el centro de la Torre está Montaigne, y en él —tensa oquedad, espacio vacío entre las sentencias— la duda. Así los *Ensayos* se yerguen como una construcción para albergarla [...] Son en cierto modo un invernadero pues la duda aparece como la planta más frágil del jardín donde prosperan, despontáneas y exuberantes, las ideas y las creencias. Al revés de lo que se piensa, esa duda está lejos de ser estéril. Su fruto, raro y excepcional, no suele madurar, se malogra [...] Más que un abrigo la Torre parece un eje, y la duda el punto inmóvil a cuyo derredor gira la rueda de la fortuna. De la gozosa transformación de esa perplejidad en juicio y sentido depende en buena parte que seamos capaces de transformar la fortuna en historia, el accidente en responsabilidad [...] (p. 37)

El sentido, fruto raro, excepcional, de la frágil planta que es la duda, es el que se ofrece —pero sólo para quien es capaz de disfrutarlo— en los *Ensayos* de Montaigne. Es el fruto que ahora, en esta nueva época de desquiciamiento y desasosiego, aparece como lo más demandado. Pero, ¿cuál es el sentido que deslumbra fugazmente en la lectura de los *Ensayos*?

Quisiera dar mi opinión.

Lo que vuelve atractivo, fascinante incluso, el modo de vivir y de pensar, de Michel de Montaigne —un modo desgraciada e irremediabilmente inimitable— es su carácter de comprobación de que la propuesta que está implicada en él es una propuesta viable, realizable: la propuesta de un comportamiento humano capaz de ser al mismo tiempo plenamente moderno y sin embargo completamente diferente, alternativo respecto del comportamiento moderno establecido. Lo que se percibe por debajo y unificando todas las virtudes de la actitud tanto vital como cognoscitiva de Montaigne es una afirmación de las posibilida-

des que la modernidad abre para lo humano y al mismo tiempo una radical toma de distancia frente a la realización efectiva de las mismas como una realización que las disminuye y empobrece.

Para explicarme quisiera recurrir a dos observaciones recogidas también en este volumen, una de Francis Jeanson y otra de Jorge Cuesta. Francis Jeanson, buen discípulo del primer Sartre, cuestiona la sinceridad que es necesaria para que funcione la autotematización característica del discurso ensayístico inventado por Montaigne: el tomarse a sí mismo como material primero de la tematización del mundo.

Hay en Montaigne –dice– una exigencia de sinceridad, pero una exigencia profundamente equívoca. De un lado, se tratará de no decir de sí mismo más que lo que uno es capaz de hacer, de no representarse en palabras de una manera distinta de la que realizan nuestros actos, en una palabra, de no pintarse más grande de lo que uno es. Pero de otra parte, una vez que uno haya empezado a contarse a sí mismo de esa manera, se tratará de no traicionar de ninguna manera aquello que se haya dicho de sí mismo. La fidelidad del retratista a su modelo remite a una fidelidad en sentido inverso, la del modelo al retrato. (pp. 54-55)

En “una dialéctica vivida entre la descripción de sí y la realización de sí”, Montaigne *se pinta* como es pero también *es* como se pinta.

Por su parte, la observación de Jorge Cuesta –aleccionada en el descubrimiento freudiano de la indecible contra-natura que está en las profundidades del alma humana– es casi sólo una exclamación admirativa. Respecto de la auto-tematización de Montaigne, Cuesta no deja que se nos escape lo evidente: Montaigne, dice, se inventa el “yo natural”, el yo en pleno acuerdo con la naturaleza.

Goza en contemplarse a sí mismo, porque *no encuentra ningún motivo de repugnancia de sí mismo*. Y no decide buscar en él mismo un placer, sino que lo encuentra ya hecho, dándosele como una gracia de la naturaleza. (p. 54)

Una a una, en todas las virtudes reconocidas en Montaigne –su escepticismo, su relativismo, su abstencionismo, su ensimismamiento– subyace la duda. De la duda resulta el sentido que reúne a todas esas virtudes, convirtiéndolas en un modelo de comportamiento humano. Y ese sentido es el de una apuesta acerca de la relación entre el cosmos y el caos, entre la naturaleza y la civilización, entre la pasión y la razón; una apuesta acerca del fundamento de la vida humana, individual y colectiva, íntima y pública. La apuesta de Montaigne es la misma que define a la modernidad en su conjunto; él apuesta a que esa relación

fundante del mundo de la vida es en verdad una relación de armonía, de complementareidad, y no de incompatibilidad y exclusión.

Si su yo se le presenta a Montaigne como un yo en el que no hay “ningún motivo de repugnancia”, es decir, nada contra-natura, si para Montaigne su yo es natural, como dice Cuesta, y su vida por lo tanto es contable, decible, pintable, ello se debe a que se vive a sí mismo dentro de un juego de fortuna al que se ha entregado por entero: él, el modelo de carne y hueso, debería coincidir —como dice Jeanson— con su retrato, la armonía que él postula entre su razón y su pasión es una armonía que debería darse en la realidad.

La pequeña pero abismal diferencia entre esta modernidad de Montaigne y la modernidad que comienza a establecerse en su época, la misma que ha entrado en una crisis profunda en nuestros días, reside en que aquello que en la modernidad de Montaigne está dejado al azar —la coincidencia entre sociedad y naturaleza (tanto interior como exterior al cuerpo humano)— en la modernidad efectiva, la modernidad capitalista, está, por el contrario, impuesto en contra del azar, en virtud de una subordinación forzada de la naturaleza a la sociedad, de un sacrificio de la primera en provecho de la segunda.

Numerosos y apasionantes son los temas sobre los que lleva a conversar el Montaigne que Adolfo Castañón nos entrega en su libro. Ahí está, por ejemplo, su pregunta acerca de las razones que explicarían por qué es débil la réplica iberoamericana de la actual vuelta a Montaigne en Occidente, o, más en general de por qué ha habido, como dice el autor, una “ausencia ubicua de Montaigne en el pensamiento hispánico e hispanoamericano”, de por qué Montaigne “no forma parte de las costumbres de la cultura escrita en español”. Pero son temas que rebasan los límites de esta nota.

Gunther Gerzso, el esplendor de la muralla

María Herrera

Rita Eder, *Gunther Gerzso, el esplendor de la muralla*.
ERA / CONACULTA, Galería. Colección de Arte Mexicano, 1994.

Fl libro que comentamos ahora supone un esfuerzo poco común en nuestro medio. Es un intento afortunado de reunir enfoques y textos diversos en torno a la interpretación de la obra de un pintor importante, en su madurez, cuando puede emprenderse ya con cierta perspectiva una valoración de conjunto de su tarea creativa.

El texto principal del volumen es de Rita Eder, responsable también de la selección y edición del libro. En éste encontramos que al cuidado del historiador en la presentación de la información, se une el interés de los análisis conceptuales que nos ofrece, tanto sobre la obra de Gerzso como sobre sus fuentes y el sentido general de su trayectoria. Es preciso señalar el mérito de este empeño por fecundar el trabajo del historiador de arte con la reflexión teórica, no sólo porque es algo que sucede con escasa frecuencia, sino porque los resultados conseguidos tendrían que servir de aliento a esfuerzos semejantes. Por otra parte, el haber incluido también otros textos críticos sobre el pintor —de autores por demás ilustres— me parece una decisión acertada, ya que presenta una visión bastante completa de la recepción crítica de la obra de Gerzso y nos permite comparar y contrastar entre sí esas interpretaciones. Además de que ese diálogo entre sus críticos pone de manifiesto un panorama considerable de discusión sobre teorías e ideas estéticas contemporáneas del más alto nivel, conservando siempre en el trasfondo la obra del pintor como punto de partida y objetivo del análisis.

Desde el punto de vista más bien restringido de la teoría del arte —el que me corresponde por vicio y oficio— más modesto en sus pretensiones de lo que se piensa generalmente, el primer problema a considerar es el de la idea misma de interpretación referida a la pintura. ¿En qué consiste la labor de un crítico de arte, en parte historiador, en parte crítico y filósofo?

Si cuando usamos la palabra “crítica” al hablar de crítica de arte queremos decir “juicio razonado” (como la proponía ya el Romanticismo) tendríamos

que ser capaces de establecer, al menos, qué clases de razones son válidas para defender una interpretación frente a las opiniones rivales. Es interesante recordar que desde sus inicios, la crítica literaria y de las artes surgió con un tono polémico. No importa con qué frecuencia se sostenga que en materia de preferencias estéticas (o en cuestiones de gusto) no es posible llegar a un acuerdo, puesto que al mismo tiempo, y muchas veces por parte de los mismos sujetos, se afirma con vehemencia que la postura defendida ante una obra o un movimiento artístico es la correcta, o que nuestra interpretación es válida, o al menos, que tiene la pretensión de ser reconocida como tal. No podemos zanjar la cuestión diciendo simplemente que se trata de meras “descripciones”, ya que se trata en todo caso de una cierta “traducción” (de las imágenes visuales al discurso) y como tal, supone inevitablemente un proceso de selección, de ordenamiento, de jerarquización (qué se describe, en qué orden, a qué se asigna mayor valor o importancia, etcétera) en otras palabras, se trata de una interpretación.

No obstante, debemos ser cautelosos al hablar de interpretación, en especial cuando nos referimos a la pintura, ya que parecería que no se trata tampoco en sentido estricto de un problema de traducción. No existen códigos que fijen significados estables, ni tenemos acceso a mecanismos que nos permitan comprobar el éxito de nuestra tarea interpretativa: no podemos acudir al ir y venir que ocurre en el uso de las palabras de distintos lenguajes; tampoco tenemos acceso a pruebas pragmáticas, es decir a observar el lenguaje en uso para establecer el rango de sus significaciones posibles. Tenemos entonces que acudir a metáforas: se habla de “leer” un cuadro y no sólo de percibirlo como un fenómeno visual, o de “comprender” el sentido de un poema (más allá, por supuesto, de su significado literal). Con ello, de hecho, estamos suponiendo que la recepción de las artes constituye una forma de “apreciación” que es algo más que un acto de percepción ordinaria, y al mismo tiempo, que no es incompatible con una cierta noción de interpretación. No se trata en modo alguno de limitar la idea de “interpretación” a la identificación de los aspectos figurativos (al “contenido” de la pintura como se le solía llamar en la distinción ya desacreditada de la “forma” y el “contenido” que no es finalmente sino una metáfora visual: la imagen del recipiente, la obra de arte como una botella o un vaso de agua). Más bien, se trata de proponer que la interpretación como un fenómeno universal de la comprensión humana y el arte como una instancia privilegiada de ésta —a la manera en que la entiende Gadamer, uno de los críticos más importantes de la Hermenéutica en nuestros días— supone un movimiento doble: por un lado, un ir hacia el autor o artista, trasladándonos al mundo de sus intenciones y deseos, de sus ideas y emociones, y por otro, un ir de vuelta hacia el horizonte del intérprete, aquel que aprecia y re-significa desde su experiencia e intereses vitales, que juzga y valora apelando no sólo a la razón sino también

a sus emociones. Esta clase de recepción afectiva es lo que Gadamer llama el “momento de la apropiación” y corresponde a la última fase de la interpretación: aquella que completa el arco comunicativo.

Podría aducirse en contra de esta concepción de la recepción del arte (como una forma peculiar de interpretación) que es válida solamente para un cierto tipo de obras, no sólo para aquellas abiertamente figurativas —otra de las distinciones que tienden a disolverse cuando la miramos de cerca es la de figuración/abstracción, justamente en casos como el de la obra de Gerzso, una pintura de “figuración ambigua” como la llama Luis Cardoza y Aragón en su texto incluido en este libro.¹ Una pintura que “no representa pero significa”—.² Al menos, entonces, tendríamos que restringirla a obras que se entienden a sí mismas como portadoras de un significado, aún en la forma abstracta de una “idea estética” a la manera en que lo entendían Kant o Schiller, como una imagen sintética de la experiencia de alguna dimensión de la realidad.

No entraremos ahora en la polémica acerca de si el arte ha concluido este ciclo en su auto-comprensión: si efectivamente ha conseguido librarse de toda alusión figurativa o de la clase de recepción afectiva que supone un sujeto como individuo que juzga, valora y aprecia, haciendo uso de sus facultades perceptuales y también de su capacidad de imaginar y recrear el universo interior de otro ser humano tal y como éste aparece expresado en sus obras. Más bien queremos defender la idea de que estos “abandonos” muy bien podrían conducir al vacío de la pérdida de identidad del arte o a la simple confusión o fusión de la producción artística en el mundo de las mercancías. Claramente la obra que nos ocupa no pertenece a esta categoría, es por el contrario, un ejemplo de la defensa de la mirada interior, inteligente y profunda, tanto como serena y capaz de intensidades afectivas. Es, para nuestra fortuna, una obra anterior a la “muerte del sujeto”. Y es entonces de éste, y de y en su obra, de quien se ocupan sus críticos en los textos incluidos en el presente libro.

Marta Traba, nos dice, por ejemplo, que las pinturas de Gerzso “jamás podrían ser valoradas en términos puramente formales, plásticos”, y para Rita Eder, tanto como para Dore Ashton, los “paisajes de la conciencia” de Gerzso (como los llama John Golding) siempre implican la apertura, más allá o detrás de ellos, de otros espacios inexplorados e impenetrables.³ Pero la interpretación sobre el sentido de esa realidad interior en la pintura de Gerzso sigue cursos distintos entre los críticos aquí representados: mientras que para algu-

¹ “Gunther Gerzso”, p. 169. (Todas las referencias corresponden al libro reseñado).

² Como dice Octavio Paz citando al mismo Cardoza y Aragón en: “Gerzso: La Centella Glacial”, p. 170.

³ En los textos incluidos en el presente volumen: Marta Traba, “Gunther Gerzso”, pp. 170-175. John Golding, “Gunther Gerzso. Paisaje de la Conciencia”, pp. 175-179. Dore Ashton, “La Pintura de Gunther Gerzso”, pp. 180-182.

nos el peso recaer en la continuidad del espíritu Surrealista —para Octavio Paz el tránsito de Gerzso de la figuración a la abstracción no supone una ruptura con el Surrealismo que conserva más como un “sistema de alusiones” que de formas— o para Marta Traba, quien ve esta continuidad en el uso de técnicas Surrealistas como la yuxtaposición de elementos insólitos (más que en la referencia a la magia o al inconsciente freudiano) así como en la conservación de un cierto “punto de vista sobre la existencia”. Para otros, como Luis Cardoza y Aragón, las distintas etapas de la pintura de Gerzso supondrían, en especial en el caso del Surrealismo, una suerte de ruptura o discontinuidad. Habría, en fin, otras coincidencias y discrepancias: en algunos casos, se hace jugar a la influencia del Cubismo el papel protagónico en el desarrollo del lenguaje pictórico de Gerzso, mientras que en otros se sugieren alternativas interesantes, como la de Marta Traba, quien atribuye a su trabajo como escenógrafo el haber adquirido una especial maestría en la “racionalización de la ilusión” que le habría permitido ver a sus “paisajes” no sólo como “campos” sino como “muros” y “telones”.

Algo que estos textos tienen en común, sin embargo, a pesar de sus discrepancias importantes, es el entenderse como esa clase de interpretaciones a las que antes aludíamos. Se trata de visiones o “lecturas” de la obra en su conjunto y de la trama de sus relaciones internas que entretienen una historia, que construyen una red de sentidos que van de la vida a la pintura —y que no sólo surgen de la propia pintura— para crear en ella un mundo propio, un lenguaje plástico altamente original.

De acuerdo con lo dicho, la historia de la reflexión estética podría ser caracterizada, al menos en parte, como una crónica de modos de interpretar más o menos afines o adecuados a sus objetos. Si las artes visuales son maneras de ver el mundo cristalizadas en formas sensibles, las “lecturas” críticas de las obras son intentos de esclarecimiento que suponen una difícil traducción entre lenguajes heterogéneos. Por un lado, carecemos de reglas o criterios estables que nos sirvan de guía en esta tarea, y por otro, las convenciones que crean los discursos de la crítica y la historia de las artes poseen un alcance limitado: tanto por su apego a movimientos o modas en el mundo del arte —un caso típico es el de los formalismos estéticos— como por su escaso poder explicativo ante obras que se resisten a ingresar sin mayores problemas al catálogo de las codificaciones establecidas. Esto supone indudablemente una limitación: cuando una teoría estética depende excesivamente de las prescripciones y prohibiciones de un estilo o movimiento artístico se ve afectada por una peculiar ceguera: una incapacidad de comprender obras que propongan nuevas maneras de construir sentidos.

De ello, sin embargo, derivamos también una ventaja: el que podamos defender con buenas razones que algunas interpretaciones o “lecturas” de las obras de arte son mejores que otras. Tendríamos que concluir que el éxito o la

buena fortuna de una interpretación frente a otras tiene que ver con su plausibilidad en el contexto de la totalidad de la obra del autor, con su posible constatación con las opiniones que el artista tenga o haya tenido de la misma, y por último con ese difícil acuerdo (ya que no creemos más en el “sensus communis” de Kant) entre las opiniones autorizadas. Como caso extremo, no obstante, cabe la feliz paradoja en las interpretaciones sobre el arte de poder acomodar “lecturas” dispares de una misma obra, no sólo porque atiendan a aspectos distintos de la misma o hayan sido emprendidas desde perspectivas distintas (la metáfora visual nos sugiere un relativismo de la visión permisible) sino porque el momento de la “apropiación”, es decir, la recepción desde una visión particular, subjetiva, permite licencias inadmisibles en otros campos. En el arte es posible incluso discrepar con el autor acerca de su propia obra. Pero más allá de estos posibles juegos interpretativos, aún en esos casos, tendríamos que intentar ofrecer razones para defender nuestra postura o particular apreciación de alguna obra.

Regresamos así a la idea de que pueden existir lenguajes críticos más cercanos a sus objetos de reflexión. La prueba de su eficacia, por otra parte, tendría que ponerse de manifiesto en aquello que se pide de toda buena crítica: su ayudarnos a descubrir aspectos nuevos de las obras u ofrecer modos de lectura más comprensivos, más abarcentes y coherentes de la obra en su conjunto. Esta es una de las virtudes del libro de Rita Eder. Su interpretación de la obra de Gerzso no sigue pasivamente las prescripciones del discurso crítico predominante, entre otras razones porque, como lo observa John Golding en su texto incluido en este mismo volumen, su obra se resiste a los análisis y clasificaciones establecidas. Más bien, la “lectura” que nos ofrece Rita Eder se gestó lentamente en el tiempo que duraron las entrevistas que hizo al pintor, en el que las interpretaciones previas se fueron modificando al prestar un oído atento no sólo a las opiniones del pintor sobre sus obras y sobre la pintura en general, sino también al atender sus gestos, observar sus actitudes, y configurar así una imagen más compleja de las relaciones entre su forma de ser y de vivir y su quehacer artístico.

Es interesante también contrastar esta visión con las opiniones críticas sobre la obra de Gerzso reunidas en el mismo volumen. De ese modo podemos observar que uno de los aspectos que distinguen al trabajo de Rita Eder es el de no limitarse a la descripción y análisis de las obras. Además de establecer ideas generales acerca de la trayectoria y evolución del pintor le interesa preguntarse —en una especie de “hermenéutica de la pintura”— sobre el ejercicio de ésta como tarea cotidiana, buscando en los modos del hacer una guía para desentrañar el sentido de lo hecho, en un intento por ver a la obra como un conocimiento práctico palpable de los límites y posibilidades del oficio.

En el caso de la pintura de Gerzso, se trata de investigar la relación del artista

consigo mismo y con el mundo en el uso de sus materiales, en las maneras a la vez puntuales y constantes en las que éstos registran su historia como medios expresivos: cómo puede una forma —un color, una línea— “representar” una emoción. Aquí, la insistencia del pintor en el contenido emocional de su pintura encuentra eco en la lectura que Rita Eder ofrece de ella: la estética de Gerzso se nos ofrece como una estética de la representación expresiva. O mejor dicho, como un jugar con las nociones de representación. Representar no sólo quiere decir en su obra establecer relaciones convencionales de significado sino “tomar el lugar de” algo: una línea que se transforma en rasgadura, en alusión al sexo, o en herida, o planos de color que representan niveles o “capas” del continuo de la experiencia; o formas arquitectónicas que se convierten en autorretratos, espacios construidos que son habitados y que sirven a la vez de resguardo a la intrusión de los otros. La tarea del crítico —y del observador atento de su obra— se transforma en descubrir cómo a partir de estas asociaciones que encuentran su sentido y justificación en el uso que hace de ellas el artista, se genera un sentido, una secuencia y un orden; cómo a partir de ellas se construye un lenguaje propio, una poética, que en palabras de Baumgarten, sería la conjunción de la invención y la fantasía. En la repetición de los motivos pictóricos, en las maneras de ver y hacer de su oficio, en esa mirada convertida en uso técnico de los materiales (en ese aprender a “tocar con la mirada” como diría Cézanne) logra el pintor establecer sus “señas de identidad” y asienta las claves para la apreciación (y no sólo para la interpretación) de su obra.

Así, al alejarse del dogma del abstraccionismo y de su prohibición de la representación, la pintura de Gerzso se abre al mismo tiempo a otras manifestaciones plásticas cultural y temporalmente remotas, como el arte prehispánico. Lo que es interesante señalar en este acercamiento, observado también con claridad por Octavio Paz, es que se trata de un encuentro de sensibilidades. Podríamos decir que no se reduce a una mirada completamente externa, a una apropiación de aspectos formales de algo que se presenta como lo absolutamente “otro”. Más bien parecería, por ejemplo, que el acudir de Gerzso no sólo a los aspectos visuales sino a la poesía de estas culturas (al acompañar de textos mexicanos antiguos su serie del “Árbol Florido”) buscara confirmar su afinidad con las dimensiones universales de aquellas culturas.

Finalmente, podemos ya sólo mencionar algunos de los temas que se intercalan en la discusión en torno a la obra de Gerzso: tales como el del valor del arte como conocimiento, o los problemas del concepto de representación pictórica, o el sentido y tarea de la reflexión estética en nuestros días. Temas que atestiguan tanto la profundidad de la reflexión de los autores aquí reunidos como el valor ejemplar de la obra que motivó estas reflexiones.

Las explicaciones del marxismo

Elisabetta Di Castro

Paulette Dieterlen, *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*. México, UNAM, Coord. Gral. de Estudios de Posgrado/FFYL, 1995, 256 pp. (Seminarios)

Más allá de los diversos marxismos y de sus correspondientes pretensiones de fidelidad a las fuentes originales, una gran gama de los principales acontecimientos del siglo XX pueden enmarcarse dentro de la polémica pro o contra las ideas marxistas. Hace apenas unos años, con la caída del muro de Berlín, se anunciaba la definitiva retirada del socialismo de la escena de la historia, pero, incluso desde la euforia de los supuestos vencedores, el destino de las reformas políticas y económicas se presenta todavía hoy bastante incierto. En este sentido, parecería que un fantasma sigue recorriendo a la vieja Europa, y no sólo a ella.

Sin embargo, también se debe señalar que, a pesar de todos los matices y observaciones posibles, como propuesta teórica y política, el marxismo no puede ser inmune al gran fracaso del experimento iniciado en 1917. Entre las lecciones pagadas con altísimos costos destaca el frecuente descuido de una serie de temas que se consideraban tradicionalmente vinculados al liberalismo y al capitalismo, siendo sin duda uno de los principales el problema del individuo. Y, paradójicamente, el ideal de un sistema más justo y humano lo tiene como centro: es el individuo quien da sentido a la lucha contra el capital, y, podemos agregar, contra la dictadura de la burocracia. De esta manera, si alguna pertinencia puede tener todavía hoy el marxismo ésta será a partir de su acercamiento a otros marcos conceptuales que le permitan replantear viejos y nuevos problemas.

Al menos por lo que se refiere al ámbito teórico, desde 1978 con el libro de G. A. Cohen titulado *Karl Marx's theory of history: a defence*, se inaugura una fértil conjunción cuando la filosofía analítica extiende su campo de estudio a los problemas del marxismo. Así, a partir de una escuela que “no veía nada de filosófico” en esta corriente, Cohen logró llamar la atención sobre la relevancia de algunos de sus temas principales, al grado de que se fue consolidando una nueva escuela conocida hoy como *marxismo analítico*. En especial, los marxis-

tas analíticas se han preocupado por tres campos problemáticos: uno de carácter ético que gira en torno a la injusticia del capitalismo y la necesidad de una sociedad igualitaria; otro de carácter económico que cuestiona la teoría del valor y de la explotación capitalista; y uno más de carácter metodológico que reflexiona sobre la clase de explicaciones formuladas por Marx. Este último es el campo problemático que desarrolla Paulette Dieterlen en su libro *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*.

Ubicados en los problemas metodológicos, la principal polémica dentro del marxismo analítico la sostuvieron el propio Cohen y Jon Elster. Por un lado, el primero reconstruye al materialismo histórico como una teoría que ofrece explicaciones de tipo funcional; por otro, el segundo insiste en que para dar cuenta de la estrategia de la lucha de clases, piedra angular de dicho materialismo, es necesario recurrir a explicaciones de tipo intencional. Obviamente, la relevancia de esta polémica no descansa sólo en la puesta en juego de una clase de explicación sino también en la posible atribución de los cambios sociales a ciertas estructuras o a los individuos, y, finalmente, en la defensa de cierto determinismo o de la intencionalidad de los agentes en el desarrollo histórico. Planteamientos frente a los cuales Dieterlen se preocupa por defender la posible compatibilidad entre los dos tipos de explicaciones contrapuestas.

Para abordar la polémica Cohen-Elster, la autora analiza minuciosamente las discusiones en torno a las explicaciones funcionales e intencionales no sólo dentro del marxismo, y, en especial, retoma del sociólogo Robert Merton la idea de que sí es posible incorporar las intenciones de los agentes en las explicaciones funcionales (las llamadas funciones manifiestas). De hecho, después de analizar la propuesta de Cohen, Dieterlen destaca cómo finalmente en su reconstrucción del materialismo histórico se incorporan las intenciones de los agentes: al conciliar la supuesta inevitabilidad del cambio social con la motivación que tienen los agentes para incorporarse al movimiento revolucionario; al sostener que el desarrollo de las fuerzas productivas presupone que los hombres son racionales; y, por último, en tanto es necesario el reconocimiento de la pertinencia de ciertas relaciones de producción para el propio desarrollo de las fuerzas productivas.

En relación a Elster, la autora nos propone recuperar sus críticas a las pretensiones de que un dispositivo que es legítimo sólo en la biología se extienda a las ciencias sociales y así poder sostener que en éstas el mecanismo adecuado es el intencional. En otras palabras, por lo que se refiere en especial a las ciencias sociales, las únicas explicaciones correctas serían las que parten de las creencias, deseos e intenciones de los agentes.

Sin embargo, frente a las dificultades en las que cae Cohen para defender las

explicaciones funcionales, Philippe van Parijs propone reconstruir al materialismo histórico como un mecanismo causal de refuerzo. Se trataría, entonces, de una teoría que puede explicar por qué, en determinados momentos históricos, se equilibran y desequilibran las relaciones de producción con respecto a las fuerzas productivas. Para lograrlo recurre a un mecanismo de optimización local, el cual también es cuestionado por Dieterlen en la medida en que la explicación del cambio de unas relaciones de producción a otras va a exigir más bien el recurso a un mecanismo de optimización global. Pero, por lo que se refiere en especial al tipo de explicaciones, la autora destaca que en las ciencias sociales las explicaciones funcionales e intencionales lejos de ser incompatibles se refuerzan y enriquecen. En el propio pensamiento de Marx, por ejemplo, el cambio de creencias es fundamental, al grado de que puede motivar, sin recurrir al estado de crisis, a que los agentes busquen establecer otras relaciones de producción.

Como concluye Dieterlen,

[...] es posible reconstruir el materialismo histórico como una teoría que ofrece explicaciones funcionales, y que dichas explicaciones son legítimas si hacemos explícito el mecanismo causal de las acciones de los individuos. Lo anterior significa que debemos explicar cómo los miembros de una clase social determinada, con ciertas creencias, que surgen de unas relaciones de producción, pueden descubrir la relación de éstas con las creencias y así tengan la posibilidad de cambiarlas. (p. 234)

Conclusión que inmediatamente después es matizada al señalarse que con ello no se está comprometiendo a que toda explicación en ciencias sociales deba recurrir a algún mecanismo funcional. De hecho, Dieterlen sostiene que ciertos problemas en el ámbito de la política y la economía pueden, y parecería que deben, como sostiene el individualismo metodológico, ser explicados a partir de las intenciones de los agentes. Con lo que finalmente se confirma la impresión que nos ha acompañado a lo largo de la obra, de que en última instancia la explicación en las ciencias sociales, aunque llegue a incorporar algunos elementos funcionales, sigue siendo intencional.

Sin embargo, la relevancia del texto de Dieterlen no descansa tanto en sus conclusiones sino en el dejar sobre la mesa de discusión algunos aspectos teóricos que, ciertamente, más allá de que la práctica política del marxismo ya no sea vigente, no pueden simplemente ser abandonados. Problemas teóricos a los que hay que sumar también la vigencia del reto al que el marxismo pretendía hacer frente: la organización de una sociedad más justa. En este sentido, precisamente en estos días en que, en distintos espacios y desde diversas perspecti-

vas, se arremete contra Marx tratándolo como a un “perro muerto”, nos congratulamos de la aparición de un texto como el de Dieterlen con el que se puede declarar la pertinencia de aquel pensador y hasta llegar a coquetear de vez en cuando con su peculiar lenguaje. Ciertamente, también nosotros podríamos sostener que el hecho de que el marxismo haya sufrido en este siglo una “mistificación”, no obsta para que esta propuesta haya expuesto algunos de los principales problemas de la sociedad contemporánea. Aunque ya no es cuestión simplemente de poner de pie lo que se presupone se encuentra de cabeza, podemos descubrir bajo su corteza mística también una semilla racional.

Como bien se señaló en su momento, no se trata tanto de ser marxista, sino de ver en la propuesta de Marx, como en cualquier clásico, un punto de partida tal vez necesario pero no suficiente para reflexionar sobre nuestra realidad. El texto de Dieterlen es uno de esos intentos que además viene a cubrir un segundo hueco: ni siquiera en los momentos de auge del marxismo se discutió ampliamente en México su vertiente analítica, lo que sin duda puede al menos ahora enriquecer las discusiones sobre esos problemas e ideales que siguen urgentemente vigentes.

Esencia y crítica de la modernidad

Crescenciano Grave

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*.

México, UNAM / El Equilibrista, 1995.

Comprender lo que es presentándolo como algo racional en sí era para Hegel la tarea de la filosofía. La racionalidad en sí no es una manifestación inmediata sino un proceso de objetivación y mediación históricas de la Idea manifestándose y concibiéndose a sí misma. La filosofía, como forma suprema del pensamiento, se construye dando cuenta de este proceso. La Idea, esencia de todo, se manifiesta como realidad temporal y como representación reflexiva de esa misma realidad. Así “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”.¹ El pensamiento hegeliano —a partir de la identidad entre “lo que es” y “lo racional en sí”— se presenta como el horizonte sintetizador de todos los entes: la realidad, fundada desde la razón, y la filosofía son una y la misma. De este modo, Hegel representa el último gran intento de aprehender la totalidad de lo real a partir de las fuerzas del pensamiento.

La realidad se ha liberado de esta aprehensión y, abandonando sus determinaciones hegelianas, ha reasumido el devenir en sentido radical; ha disgregado su fundamento y dispersado su sentido anulando su identidad con lo racional. La configuración misma de la realidad, de acuerdo con Adorno, derrota las pretensiones del pensamiento racional por aferrar su totalidad.² Lo que ahora se ofrece al pensamiento es una realidad fragmentada a la que, para construir una imagen inteligible de la misma, es necesario someter a la crítica. Sin dejar de ser hija de su tiempo y de una experiencia de la vida la filosofía crítica —decía Horkheimer— se esfuerza por encontrar la palabra que describa y valore a ese tiempo y a esa experiencia y, al conseguirlo, escapa, es decir, va más allá de su tiempo.³ De los pensadores que vienen inmediatamente

¹ Georg W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México, UNAM, 1975, p. 15.

² Cf. Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*. España, Planeta, 1994, p. 73.

³ Cf. Max Horkheimer, “La filosofía como crítica de la cultura” en Adorno y Horkheimer, *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1971, p. 49.

después de Hegel es Marx el que con mayor énfasis asume la dimensión crítica del pensamiento y, a partir de él, se desarrolla una tradición que, lejos de sacralizar el texto marxiano, lo toma como punto de partida, no exento él mismo de crítica, para reflexionar sobre la realidad moderna. Derivando a partir de Marx pero también nutriéndose polémicamente del mismo Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Freud, esta tradición comprende a pensadores como Lukács, Korsch, Gramsci, Bloch, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse y, entre nosotros, José Revueltas y Adolfo Sánchez Vázquez. Ubicándose en esta tradición y sin olvidar la dimensión semiótica de la realidad Bolívar Echeverría describe y asume de la siguiente manera la tarea de la filosofía.

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia *nos hace* al mismo tiempo en que nosotros *la hacemos*. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de “lectura”; una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida (p. 97).

La vida que se pretende interpretar es la vida moderna, es decir, la serie de experiencias constitutivas de las relaciones sociales actuales: producción, distribución y consumo de mercancías, urbanización de la vida, determinación económica de la política, relación con el pasado que a partir de la revolución (política y tecnológica) fundó una época de prometida abundancia que la realidad concreta se encarga de desmentir.

Por otra parte, después de ciertos sucesos recientes, nuestra época se muestra más claramente sumida en un periodo de transición. El derrumbe del socialismo real y su símbolo, la caída del muro de Berlín, no son, como muchos se apresuran a afirmar, la consolidación definitiva de una forma de vida fundada en un modo peculiar de producir y consumir mercancías, el capitalismo, sino, más bien, son el acontecimiento que confronta a los actores sociales con la posibilidad de un proyecto histórico distinto de aquellos (capitalismo y socialismo real) que antaño se disputaban el poder planetario. En este sentido, dice Bolívar Echeverría, la caída del muro de Berlín es un símbolo “en suspenso”.

Las ilusiones de la modernidad es un libro conformado por una serie de ensayos reunidos por la voluntad de “poner a prueba una propuesta de inte-

ligibilidad para la época de transición en que vivimos” (p. 10). La tarea no es fácil. Nuestra época, por su propia esencia —buscar su identidad disputada por distintos proyectos históricos—, no es fácil de aprehender. Es escurridiza y proteica en más de un sentido: su bello maquillaje oculta rostros horribles y algunas de sus feas máscaras quieren hacer aparecer como imposibles rostros más amables. Sumergida en el devenir y en la multiplicación de sus características nuestra época moderna parece repeler todo intento de inteligibilidad. Sin embargo, además de la aceptación del carácter fragmentario de la realidad, una de las características del pensamiento crítico es la subversión de la noción de objeto. El objeto no es estático e idéntico a sí mismo sino construido en su relación con un sujeto que a la vez se construye en esa relación comprensiva. En este sentido inteligir es pensar críticamente: es describir pero también interpretar y, por lo tanto, valorar. Inteligir significa observar una realidad histórica como concreción determinada pero también vislumbrar tendencias posibles de concreción distinta: pensar negándose a identificar lo real con lo realmente existente a la vez que se expresa la experiencia de esa realidad y el deseo de su transformación.

La propuesta de inteligibilidad de nuestra época que se nos ofrece localiza ciertas claves de comprensión para la crisis del conjunto. Estas claves aparecen desarrolladas en el último texto llamado “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. Este texto —quizá concebido sobre el modelo de las “Tesis de filosofía de la historia” de W. Benjamin— sirve como resultado de algunos puntos tratados en los ensayos precedentes y a la vez como iluminación retrospectiva de los mismos. En lo que sigue intentaremos apuntar, siguiendo algunas de las tesis, lo que nos parece el eje de la concepción de Bolívar Echeverría sobre la modernidad. Este eje, no hay que olvidarlo, aparece en el conjunto de los ensayos enriquecido mediante la discusión de algunas vertientes y detalles: la confrontación de los conceptos de capitalismo de Marx y Braudel, la autocomplacencia y la ausencia de crítica en la cultura contemporánea, la necesidad de volver a pensar el concepto (no sólo el mito) de revolución, la relación de Heidegger con el nazismo —su papel central en nuestra comprensión de la modernidad y su negativa a discutir con la izquierda—, el logocentrismo y la logocracia de la comunicación social, el cinismo diseminado en nuestra época, el dinero y su complicidad con el fetiche erótico, etcétera. Este entrelazamiento de temas muestra la voluntad de inteligibilidad como deseo de “echar algo de luz sobre la densidad de la vida cotidiana moderna” (p. 78).

Desde los distintos discursos, es decir, como mera abstracción la modernidad es una “*forma ideal de totalización* de la vida humana” (p. 140). Aquí la esencia de la modernidad se manifiesta a un nivel sólo potencial: posibilidad que busca su forma concreta o que es encontrada por ésta. La esencia de la modernidad es polimorfa. Sin embargo, como tal esta esencia no existe; la moderni-

dad es una “*configuración histórica efectiva*” (p. 141), y, en cuanto tal, la modernidad se revela como una realidad plural en la que se suceden o coexisten, no sin conflicto, diversos proyectos históricos que desean imponer su dominio. Fundamentando estos proyectos se encuentra la indetenible consolidación de la tecnología. La modernidad efectiva más funcional que se ha desplegado en la historia es la modernidad del capitalismo:

[...] aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil (p. 143).

El capitalismo en tanto modo de reproducción de la vida económica, o sea, como el conjunto de actividades de producción, circulación y consumo de bienes es una parte de la modernidad entendida como “forma histórica de totalización civilizatoria” (p. 138). La crisis de la modernidad efectiva reside en su relación paradójica con el capitalismo. El capitalismo, una parte de la totalización civilizatoria, le impone a ésta su sello y la refuncionaliza alrededor suyo. Así la teoría crítica del capitalismo es una de las claves para comprender la crisis de la modernidad. Esto por dos razones: el modo de reproducción capitalista de la riqueza social es una realidad típicamente moderna y ningún otro contenido de la modernidad es tan esencial para definirla como el capitalismo.

La subordinación de la identidad del proyecto civilizatorio totalizador al capitalismo otorga una marcada ambivalencia a los rasgos que definen la vida moderna. Estos rasgos son: el *humanismo*, el *progresismo*, el *urbanicismo*, el *individualismo* y el *economicismo*.

El humanismo consiste en la definición del hombre como sujeto autónomo: realidad hipostasiada que desde sus estructuras racionales legisla —somete— a la Naturaleza considerada como mero objeto al que se le impone un orden. El humanismo, en la modernidad dominada por el proceso de valorización del valor, padece una doble reducción: lo humano se circunscribe al desarrollo de la razón y ésta se realiza sólo como “práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo [...]” (p. 151). El progresismo consiste en la asunción de la historicidad esencial de la vida humana como un proceso de innovación más que de re-novación. Bajo este rasgo la modernidad capitalista rechaza la restauración y en su lugar afirma la sustitución de lo viejo por lo nuevo. El progresismo rechaza la conservación y se afirma como un proceso de sustitución continua del que nada se escapa. El humanismo racionalista y el progresismo se consolidan en un espacio concreto: la ciudad. El urbanicismo se encarga de la realización de lo humano bajo la modernidad capitalista. La ciudad es el centro alrededor del cual se organiza la cultura moderna en sus espec-

tos industriales, comerciales y políticos. El urbanicismo es también la fuente generadora de la identidad de los individuos. El individualismo moderno identifica a los agentes sociales sólo en su calidad de propietarios privados de mercancías (productores/consumidores) de tal modo que terminan incrustados como partes sustituibles de una masa anónima. El individuo así determinado está sometido al economicismo. El animal político deriva en mero animal económico: el ejercicio de la vida social como formación cotidiana de lo humano se supedita a la política económica.

Estos rasgos de la modernidad no se presentan como una realidad externa o como un proyecto elegible por los hombres. El mundo moderno es una fatalidad. La modernidad, originada en el afán de autonomía y rectoría del hombre sobre sí mismo, se ha trabado con el capitalismo y ha terminado por convertir sus impulsos originarios en ilusiones.

Modelar la socialidad a voluntad del sujeto político, construir identidades colectivas a partir del estado capitalista, remontar el abismo entre lo privado y lo público [...] son todas pretensiones que, cada vez más, resultan no sólo desmedidas sino ilusorias (p. 49).

¿Cómo aceptan o resisten los individuos en su cotidianidad las determinaciones de la vida moderna? Según Bolívar Echeverría la experiencia cotidiana de la vida dentro de la modernidad capitalista presenta cuatro *ethes* puros cuyo entrelazamiento constituye el conjunto de posibilidades de construir un carácter frente a la realidad dada. El *ethos realista* representa la trabazón de las dinámicas de valorización del valor y de desarrollo de las fuerzas productivas como un único e indiscernible proceso. Esta identificación lo lleva a afirmar el mundo realmente existente no sólo como el único sino, además, como el mejor. El *ethos romántico* identifica también valorización del valor con desarrollo de las fuerzas productivas. La diferencia frente al realista consiste en que el romántico transfigura la afirmación del valor en mero valor de uso. Para el *ethos clásico* la absorción de la vida social al proceso de valorización del valor es una necesidad trascendente sobre la cual no pueden incidir los actos humanos. El cuarto es el *ethos barroco*.

Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la vida como *sacrificada*, pero que — “obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepti-

cia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización (pp. 165-166).

Este *ethos barroco* se ejemplifica en el modo en que Bolívar Echeverría asume la crítica a la modernidad. El dominio de lo moderno por el capitalismo hace que el proyecto de civilización aparezca de forma unidimensional. Sin embargo, la figura concreta de la modernidad opaca pero no apaga la posibilidad de otras realidades. Toca al pensamiento crítico desbrozar estas realidades posibles.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad “realmente existente” y a descubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida mediante algún dispositivo de de-STRUCCIÓN teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia (p. 143).

Esta penetración de la mirada requiere del cometido propuesto por Benjamin en el sentido de, frente a la versión de los vencedores, “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”.⁴ Volver la mirada hacia atrás desvelando la continuidad progresiva para descubrir escombros pero también vestigios que albergan posibilidades de esperar una configuración más adecuada a las aspiraciones afirmativas de la vida. Se trata de pensar a la modernidad desde otra perspectiva para iluminarla con una luz diferente que descubra como mera apariencia la supuesta eternidad de las formas actuales de reproducción de la vida social. Esta mirada reconstruye a partir de aquellos restos que resistieron al engranaje de la máquina del progreso. En este sentido el pensador crítico lleva a cabo una tarea semejante a la que, según Bolívar Echeverría, realizaba el escultor prehispánico: ayudar al propio material a que precise aquellas tendencias que sólo están sugeridas en él mismo. De este modo, para Bolívar Echeverría, el principio esperanza aún tiene tierra que abonar.

⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1973, p. 182.

Semblanza de Bernabé Navarro

Mauricio Beuchot

Bernabé Navarro Barajas, profesor de esta facultad, murió el 8 de diciembre de 1995. Había nacido en Zapotiltic, Jalisco, el 19 de mayo de 1923; pero casi de inmediato fue llevado a Santiago Tangamandapio, Michoacán, por lo que él se consideraba michoacano. Todavía niño hubo de pasar a la capital de la República. En ella realizó la secundaria y la preparatoria humanística en el Seminario Conciliar de México, de 1936 a 1940. Allí mismo hizo estudios de filosofía escolástica, de 1940 a 1942. Desde entonces tuvo preocupación por la teoría del conocimiento, gracias a las clases de uno de sus profesores, el P. Hermilo Camacho.

Por esta época tuvo también como profesor al eminente humanista Gabriel Méndez Plancarte, quien le transmitió el gusto por las humanidades clásicas y por el pensamiento novohispano. Navarro entró en 1943 como becario en El Colegio de México (en ese entonces Casa de España en México) bajo la dirección de José Gaos, con el cual continuó su dedicación a la filosofía colonial, dentro del proyecto de Gaos de realizar la historia del pensamiento mexicano. Esta colaboración durará hasta 1947.

En 1944, Navarro ingresa a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde fue completando su preparación y madurando sus estudios de teoría del conocimiento con la obra de Nicolai Hartmann y con los *Diálogos* de Platón. También asistía a unos cursos especiales que, con un pequeño grupo, hacía con el profesor Joaquín Xirau, padre de Ramón Xirau, en la casa de éste. Esas lecciones de Xirau duraron poco tiempo, ya que el profesor español transterrado murió en un inesperado accidente, frente al edificio de Mascarones, donde estaba la Facultad, en abril de 1946. Igualmente por este tiempo Navarro encontró la guía de otro maestro transterrado, aunque también por breve tiempo, a saber, Juan David García Bacca, que le ayudó a profundizar su utilización de la filología en la filosofía, pero que dejó México a finales de ese mismo año de 1946 o a principios de 1947 (había llegado en 1942). Asimismo, reanudó sus trabajos

con José Gaos, por un tiempo más duradero. Ya había trabajado con él en El Colegio de México, y ahora bajo su dirección realizaba la tesis de maestría, acerca de la recepción de la filosofía moderna en la Nueva España del siglo XVIII. Navarro presentó su tesis en 1947; y, como participaba como becario en el grupo que Gaos tenía en El Colegio de México laborando en el pensamiento mexicano, al año siguiente se publicó como libro en esa institución.

En 1948 Navarro es admitido en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, para impartir un curso sobre filosofía virreinal. En 1950 fue admitido como profesor de carrera. (Ya había enseñado en la Escuela Nacional Preparatoria y en otras preparatorias incorporadas, de 1946 a 1949.) Fue profesor de carrera en la facultad de 1950 a 1959. En años sabáticos y en otras ocasiones, prestó sus servicios en algunas universidades de provincia, como en la de San Luis Potosí (1955) y en el Instituto Tecnológico del Noroeste, Ciudad Obregón (1958). De 1959 a 1963 estudió en Alemania, profundizando en el problema del conocimiento, ahora con el estudio del idealismo alemán.

En la Universidad de Munich tuvo como profesor principal a Reinhardt Lauth. Entonces pudo leer directamente en la lengua de Kant sobre todo la *Crítica de la razón pura*, así como los continuadores del filósofo de Königsberg, en especial Fichte, sobre el que escribió su disertación doctoral. Navarro regresó a México en 1963, reincorporándose a la UNAM, y volvió a Alemania en 1966, para presentar su tesis de doctorado.

Además de haber sido profesor de carrera en la facultad, Navarro fue miembro del Centro de Estudios Filosóficos, ahora Instituto de Investigaciones Filosóficas, desde 1965. Pero continuó enseñando en la facultad, ahora en las clases del posgrado. Tuvo un seminario sobre filosofía y cultura novohispanas. En esas actividades le sorprendió la muerte en México, D. F., el 8 de diciembre de 1995.

Las áreas de su trabajo se reparten en la filosofía griega, la filosofía colonial, la filosofía del idealismo alemán y la filosofía en México. Heredó la cátedra de Filosofía en México, que había sido de Samuel Ramos. De hecho, editó y aumentó la *Historia de la filosofía en México*, de ese maestro (México: Conaculta, 1994).

Su labor en filosofía griega se centró en Platón y Aristóteles. Sobre Platón publicó ensayos relativos a su teoría del conocimiento, a saber, la teoría de las ideas, en la revista *Diánoia*, de 1972 a 1974. Acerca de Aristóteles estudió su concepción de la metafísica, y aun continuó una traducción de la *Metafísica* del Estagirita que José Gaos había iniciado. Pero sobre todo hay que mencionar la traducción del *Aristóteles* de Ingemar Düring, que se publicó en la UNAM, en 1987.

En cuanto a la filosofía colonial, en la que fue pionero, estudió sobre todo a fray Alonso de la Veracruz, a Sigüenza y Góngora, y, de manera preponderante, la modernización en el siglo XVIII. En el caso de Fray Alonso, ha estudiado sobre

todo su *Física*, acerca de la cual ha publicado varios artículos. Del siglo XVII, ha dedicado su atención a Sigüenza y Góngora, cuya *Libra astronómica y filosófica* ha editado, con prólogo de José Gaos (UNAM, 1959; 2a. ed. 1984). Sobre el siglo XVIII escribió *La introducción de la filosofía moderna en México*. México, El Colegio de México, 1948. Asimismo, reunió varios artículos publicados anteriormente en un volumen intitulado *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1964 (2a. ed. 1983). Igualmente, tradujo del latín varias biografías de Juan Luis Maneiro y de Manuel Fabri en un tomo intitulado *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. México, UNAM, 1956 (2a. ed. 1989); así como un primer volumen de la obra de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, los *Elementos de filosofía moderna*. México, UNAM, 1963 (2a. ed. 1984). Ha realizado la traducción de una gran parte de la *Physica Particularis* de Clavijero, con el título *Francisco Xavier Clavijero, introductor de la filosofía moderna en Valladolid de Michoacán, hoy Morelia* (Universidad Michoacana, 1995).

Por lo que hace al idealismo alemán, está su tesis sobre Fichte, publicada como libro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. México, UNAM/FCE, 1965 (Colección Diánoia); “Breve estudio de lo trascendental” (*Diánoia*, 1969); “Reflexiones sobre la aporía realismo-idealismo” (*Diánoia*, 1971). En todos sus trabajos se ve el cuidado y el primor que ponía en traducciones y análisis. Fue un profesor e investigador benemérito que legó una gran riqueza a nuestra cultura patria.

Como valoración del pensamiento de Navarro, se podría decir que su convicción acerca de ese problema que tanto lo acució, el gnoseológico, es que la esencia del conocimiento se funda en la explicación conjunta de Platón y de Kant. Por lo demás, entendió siempre la filosofía como un ejercicio riguroso y estricto de la razón sobre problemas brotados de la realidad y del hombre en el plano de los grandes principios, sobre todo en el campo de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Se basa en los filósofos clásicos griegos, pero su labor no se queda en la de historiador de la filosofía, sino que hace filosofía en sentido propio, buscando realizar elaboración de los problemas en el campo sistemático, aunque utilizando la historia filosófica. Los autores le sirven de inspiración, pero lo que le parece la labor exacta del filósofo es trasladar lo que ellos dijeron al contexto del momento actual, para revitalizar el pensamiento filosófico del momento. Esto fue lo que intentó hacer como profesor e investigador de la UNAM.

Conrado Eggers Lan (1927-1996)

Enrique Hülsz

Me corresponde la triste tarea de registrar la muerte de Conrado Eggers Lan, amigo, maestro y colega, ocurrida en su natal Buenos Aires el pasado 25 de febrero.

Formado en las Universidades de Buenos Aires, Bonn y Heidelberg, Conrado Eggers produjo una considerable obra escrita, que comprende varios libros originales, traducciones y ediciones de textos clásicos de la filosofía antigua, numerosos artículos, comentarios y monografías. Pueden recordarse, entre otros, *Introducción histórica al estudio de Platón*, *El sol, la línea y la caverna*, *Los filósofos de Mileto*, sus estudios y traducciones comentadas de fragmentos y doxografía de los milesios, Pitágoras y los primeros pitagóricos, Heráclito, Parménides y Anaxágoras, en *Los filósofos presocráticos* (obra en tres volúmenes coordinada por él mismo), sus ediciones críticas de varios diálogos platónicos (*Apología de Sócrates*, *Fedón*, *Critón*, y *República*), y el que habría de ser su último libro —publicado en 1995—, *El nacimiento de la matemática en Grecia*. Por su iniciativa se tradujo la obra ya clásica de Harold Cherniss, *La crítica aristotélica de la filosofía presocrática*, realizada por un equipo bajo su dirección y publicada por nuestra Universidad. De sus años mexicanos surgieron además *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón* y su traducción del hipocrático *De la medicina antigua*. Su entrega a la organización del primer *Symposium Platonicum* (México, 1986), fue sin duda decisiva para la fundación de la Sociedad Internacional de Platonistas, que ha promovido la celebración de otros tres (Perugia, 1989; Bristol, 1992; y Granada, 1995). Hay que recordar también que fundó y dirigió hasta su muerte *Méthexis*, revista argentina de filosofía antigua, cuyo octavo número ha publicado ya la casa alemana Academia Verlag. No sería justo dejar de consignar, como parte de su fecunda labor, su trabajo docente como catedrático en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional Autónoma de México, así como la

dirección de numerosas tesis y el estímulo crítico, siempre generoso, del que muchos tuvimos la oportunidad de beneficiarnos todavía hace muy poco, en ocasión del curso que, sobre el pensamiento de Platón, impartió en nuestra Facultad el pasado mes de octubre, como profesor invitado, dentro de la Cátedra Extraordinaria “Maestros del exilio español”.

Su desaparición deja un hueco que será imposible llenar. Su ausencia no afecta sólo al ámbito académico latinoamericano de los estudios clásicos en el campo de la filosofía antigua, sino también a la intimidad emotiva de cuantos tuvimos el privilegio de conocerlo y tratarlo. Descanse en paz.

Para recordar a Ángel J. Cappelletti

Josu Landa

F en noviembre de 1994, falleció el eminente historiador de la filosofía argentino, Ángel J. Cappelletti. Unos dos meses antes había impartido un excelente curso sobre filosofía de la Edad Media, dentro del programa de la Cátedra Extraordinaria “Maestros del Exilio Español”. A decir verdad, Cappelletti no era una celebridad en nuestro medio filosófico. Sin embargo, su riguroso y prolífico trabajo de exégesis de los principales textos que integran las tradiciones filosóficas griega y medieval han gozado siempre del reconocimiento de los colegas interesados en el tema; y en los lugares donde pudo influir más (Argentina, Uruguay y, sobre todo, Venezuela), Cappelletti llegó a ser un elemento central de la comunidad filosófica del caso.

Aunque fue un gran viajero, Cappelletti sólo estuvo en México, durante lapsos muy breves, en tres ocasiones. La primera tuvo lugar en los ya remotos tiempos en que Joaquín Sánchez Macgrégor ejercía la docencia en la Universidad de Puebla y tuvo a bien invitarlo a dar un curso en esa institución. Ese viaje propició sus nexos con los filósofos mexicanos. En concreto, hizo posible que entablara con Fernando Salmerón una prolongada amistad, cimentada en la mutua afición por el trabajo filosófico serio. En 1988, tuvo lugar un segundo viaje. Fue cuando entró en contacto con Juliana González y con los jóvenes filósofos mexicanos más interesados en la filosofía griega. Fue también cuando estableció sólidos nexos con un grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Filológicas, entre los que destacan Mauricio Beuchot y Roberto Heredia. La tercera visita del gran exégeta y maestro de filosofía que fue Cappelletti se concretó en 1995, con motivo del ya citado curso sobre filosofía medieval.

Hay muchas formas de rendir homenaje a quien ha hecho tan importantes contribuciones a la cultura filosófica en nuestro medio. Una de ellas consiste en incentivar la lectura de su obra, mostrando las bases teóricas y metódicas que la sustentan. He optado por este recurso, porque nunca es tarde para echar mano de un fruto cosechado con antelación, cuando el fruto es realmente sustancioso

y duradero. En su segundo viaje a México, hace ocho años, Cappelletti tuvo la deferencia de concederme una entrevista, en la que —entre otras cosas— explicó los supuestos centrales de su trabajo hermenéutico. Dado que la transcripción de dicha conversación apareció en una revista cultural venezolana de vida exigua y circulación bastante limitada,* no estará de más reproducir un fragmento de la misma. Se trata de un modestísimo acto de descubrimiento de un autor, que merece ser mejor conocido por la comunidad filosófica de México.

Entrevista (fragmento)

¿Podría sintetizar su teoría de la historia de la filosofía?

Yo concibo la historia de la filosofía como una parte de la historia de la cultura. No acepto, de ninguna manera, la concepción de una historia que se mueve dentro de su propio ámbito, con exclusión de la sociedad y de las otras manifestaciones de la cultura. Una historia “interna”, que atiende exclusivamente al desarrollo lógico de las ideas, es una historia abstracta, por consiguiente, falsa. La historia de la filosofía se vincula, antes que nada, como toda manifestación de la cultura, con la historia de la sociedad, con la historia de las formas políticas y, desde luego, con la historia de las demás formas culturales: la religión, el arte, la literatura; a tal punto que a veces es inseparable de ellas. Sobre todo, si nos referimos a periodos como la Grecia clásica o el del Medioevo —que son los campos en que he trabajado— desvincular, por ejemplo, la filosofía antigua del pensamiento social o político, o desvincular la filosofía medieval de la historia de la religión y de la tecnología sería una abstracción completamente inútil, vacua.

Si fuera dable asignarle un nombre a esta concepción de la historia de la filosofía, ¿cuál sería para usted el más apropiado?

Se trata de una concepción sociocultural de la historia de la filosofía. No se trata de una concepción linealista, en la cual se tenga en cuenta un solo factor, por ejemplo, la lucha de clases; porque la lucha de clases es un factor importante, pero no se puede hacer la historia en función de tal factor exclusivamente. Digo esto porque, desde luego, hay quienes tienen esta postura; lo cual lleva a esquematizar y empobrecer, y en definitiva a no comprender la historia de la

* Se trata de la revista *Escarabajo*, núm. 5, El Tigre (Venezuela), Consejo Nacional de Cultura-Ateneo de El Tigre, julio de 1989.

filosofía.

Usted acaba de hacer referencia a un tipo de reduccionismo. Sin embargo, este que tiene que ver con la lucha de clases no sería el único.

¡Claro! Desde luego que hay otras concepciones que son sumamente parciales. Una de ellas es la que aludía al principio, la concepción logística, según la cual lo único que interesa es el desarrollo interno de las ideas, la generación de las ideas a partir de otras, con prescindencia del contexto social. Este quizá sea el reduccionismo más grave de todos, porque aísla a la filosofía, al pensar filosófico, del mundo histórico, del mundo humano.

Usted trata de fundar una teoría del tránsito de la magia y la mitología a la filosofía...

La filosofía nace en Grecia vinculada estrechamente a concepciones e intuiciones que son de origen evidentemente prefilosófico. Esta concepción del mundo, este conjunto de intuiciones de las cuales parte la filosofía y sobre las cuales elabora su teoría racional, pertenece a una etapa del pensamiento que podríamos llamar, más que religiosa, mágica. Entiendo por "magia" una concepción del mundo en la cual no se han opuesto todavía Dios y mundo, cuerpo y alma; ni tampoco admite, concomitantemente, en el terreno práctico, la oposición tuyo-mío (o sea, la idea de la propiedad privada) y la oposición entre gobernante y gobernado (es decir, la idea del Estado). En esta concepción primitiva del mundo, que es también una concepción de la sociedad y de la vida humana, que llamamos "magia", tiene su punto de partida la filosofía, en Grecia. Quiero aclarar que la magia no es, desde luego, una cosmovisión formalmente expuesta en ningún texto, porque estamos hablando de épocas prehistóricas, por consiguiente, anteriores a todo documento escrito. Más aún, hay que aclarar que la magia es una concepción del mundo que se funda en una serie de ritos y ceremonias, es decir, que se funda en una praxis. De esa praxis se infiere dicha concepción del mundo. Pero la magia no es primariamente algo teórico, sino una práctica, por la cual el hombre se vincula con la totalidad de la naturaleza, como parte de ella. De esta serie de ceremonias de tipo mágico, como podría ser la celebración del advenimiento de la primavera, la resurrección de la vegetación, etcétera, que implican a veces ritos sangrientos, en los cuales se sacrifica un toro, por ejemplo, un animal que simboliza la fecundidad rústica..., de esa serie de ritos se puede inferir, con claridad, esta concepción mágica. Dicha concepción está centrada en la idea de Naturaleza, de *physis*. Como por obra de un poder omnipresente, que vincula entre sí a todos los seres vivientes y no vivientes (plantas, animales, hombres, montañas, ríos, piedras...), todo

está, digamos, como penetrado por ese principio que es la Naturaleza; y todos los seres vivos, por consiguiente, son hermanos entre sí, participan de una misma naturaleza, tienen la misma sangre. Así como los miembros de una misma tribu, de un clan primitivo, se consideraban entre sí descendientes de un único antepasado, así en la concepción mágica, todos los seres vivos, no solamente los hombres, se consideran hijos o miembros de una única fuerza universal, que en Grecia se llama *physis*, en la India se llama *Brahman*, en China se llama *Tao*, entre los melanesios y polinesios se llama *Manas*, y así sucesivamente.

¿Cuál es el proceso que realizan los primeros filósofos griegos, a partir de ese concepto mágico primigenio (“physis”)?

El punto de partida es una intuición, que Nietzsche llama “metafísico-mística”, y que quizá con mayor propiedad deberíamos llamar “metafísico-mágica”. A partir de esta intuición originaria, se constituye la filosofía como un saber que se funda en la experiencia y en la dialéctica, o sea, en el raciocinio; pero siempre partiendo de una intuición que no puede ser de por sí fruto de la experiencia ni de la pura abstracción, porque evidentemente el conocimiento y la experiencia de los hombres de aquella época no se extendía hasta tal nivel de abstracción. La intuición de la *physis* es anterior a todo raciocinio; más bien condiciona el raciocinio y la experiencia.

¿Lo que usted acaba de decir significa que los primeros filósofos griegos transitan una vía opuesta a la inducción: que ejecutan un proceso distinto al de una síntesis de percepciones empíricas diversas?

Hay inducción y hay deducción; pero a partir de una intuición que está dada no por una inducción previa. Es decir, el error sería pensar, como pensaron muchos historiadores de la época del positivismo y de principios de este siglo, que la filosofía empieza desde cero a inducir; esto es, se empieza a observar fenómenos, se unen entre sí, se generaliza... Esta sería una visión enteramente anacrónica, puesto que no corresponde a esa época del pensamiento humano.

Usted se ha visto en la necesidad de demoler algunos “ídolos”, de denegar algunas creencias sólidamente asentadas en ciertas historias de la filosofía. Por ejemplo, sobre Heráclito...

Heráclito no es, como corrientemente suele decirse, un filósofo del devenir, sino ante todo un filósofo del ser. En este sentido, Heráclito está al lado de Parménides, no en frente. Hay diferencias y oposición entre ambos, pero no en cuanto a que Heráclito es un filósofo del puro devenir y Parménides un filósofo

del puro ser. Ambos son filósofos del ser. Lo que pasa es que se trata de dos concepciones diferentes del ser. Ambos son monistas, pero en Parménides hay un monismo estático, que excluye el movimiento y reduce toda pluralidad cósmica a una mera apariencia; mientras que en Heráclito la afirmación de la unidad del ser no implica la negación de la pluralidad, sino una concepción de ésta como modalidades de unidad. Entonces, la concepción según la cual se considera a Heráclito como un filósofo del devenir, como un filósofo que sólo admite la existencia de fenómenos, de acontecimientos puntuales, sin ninguna sustancia que le sirva de fundamento, es una concepción basada en una interpretación muy parcial que atiende sólo a un grupo de fragmentos heraclíteos. Esta interpretación, que tiene solamente en cuenta los fragmentos del río y no tiene en cuenta los fragmentos del logos y de la unidad, se corresponde en realidad no con el pensamiento de Heráclito, sino de algunos pseudo-heraclíteos (como Cratilo); filósofos que estaban ya al borde del escepticismo. Heráclito de ninguna manera es un escéptico. Era un metafísico monista, que afirmaba la unidad del ser a través de la pluralidad de los fenómenos.

El historiador filósofo

Álvaro Matute

I

"M"arcel Bataillon —recuerda Walter Mignolo— se refirió a Edmundo O’Gorman, de una manera poco cordial, llamándolo el historiador filósofo. Tomo el apodo como un elogio”.¹ De no haber premura en la preparación de estas páginas, podría haber intentado un recuento de las veces que el autor de *Erasmus y España* se refiere a O’Gorman de esa manera o llamándole también “el filósofo existencialista”.² Desde el ángulo positivo, agrega Mignolo:

Sólo un historiador filósofo, muy consciente de los problemas hermenéuticos que presenta toda interpretación, pudo haber pensado y concluido que aquellos textos agrupados bajo el nombre de “historias de Indias” fueron insuficientemente estudiados.³

Continúo con otra cita del mismo trabajo de Mignolo:

Situemos brevemente el alcance del programa de O’Gorman. Sus palabras se escriben durante una época en que la hermenéutica mantiene el principio de que todo acto interpretativo es la interpretación de las intenciones del autor. Con Gadamer hemos aprendido a concebir al autor

¹ Walter Mignolo, “La historia de la escritura y la escritura de la historia” en *Textos, modelos y metáforas*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1984, p. 197.

² Marcel Bataillon y Edmundo O’Gorman, *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la idea del descubrimiento de América*. México, Imprenta Universitaria, 1955, p. 15-56.

³ Cf. W. Mignolo, *op. cit.*

como un mero *agente* de fuerzas históricas y epistemológicas que lo sobrepasan. En otras palabras, todo acto de producción de sentido por medio de textos involucra la acción de un ser humano, un individuo que se inscribe en un *sujeto* epistemológico. El sentido de un texto filosófico o historiográfico es, sin duda, el producto de un autor, de un individuo, de un agente. Pero es igualmente el producto de una tradición, de una disciplina, de estructuras conceptuales a las cuales el texto se pliega o se aparta, y que sobrepasan las fronteras del individuo [...] ⁴

El reconocimiento que le profesa a O’Gorman alguien que no recibió su enseñanza directa es una muestra de los alcances de la obra de don Edmundo no sólo en el terreno de la historia, sino también en la semiología. En efecto, la obra del historiador-filósofo, en el buen sentido de las palabras, ha cobrado una actualidad sorprendente, después de haber sido vista como una suerte de capricho a la mexicana. Nada más erróneo que suponer eso. La universalidad y actualidad del pensamiento de O’Gorman se han reforzado notablemente en los tiempos que corren.

La alusión a Gadamer no es gratuita. Finalmente, tanto él, como en su tiempo O’Gorman, como Paul Ricoeur, son tributarios de Heidegger. La importación de la obra del existencialista alemán por parte de José Gaos a las aulas de nuestra Facultad de Filosofía y Letras resultaron de una trascendencia inusitada para la historiografía. La obra completa de O’Gorman da testimonio de ello.

II

Ya en uno de sus primeros trabajos ⁵ don Edmundo cita a Rickert y a Raymond Aron, autor éste de quien no lo separaban muchos años. En la Mesa Redonda de 1945, “Consideraciones sobre la verdad en historia”, ⁶ resulta evidente su deuda con Ortega y Gasset. Ya para entonces se había beneficiado de lo aprendido en los seminarios de José Gaos sobre Hegel y Heidegger. O’Gorman entonces transitó del pensamiento del primer filósofo de España y quinto de Alemania, al primero de esta nación, entonces beligerante y nazi. En septiembre de 1946 aparece fechado el prólogo de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, cuya

⁴ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁵ E. O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, pp. 13-40.

⁶ Recogida en la revista *Filosofía y Letras*, núm. 20. México, UNAM, 1945. Reproducida en A. Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, SEP, 1974, pp. 32-39.

impresión como libro concluyó el 28 de enero del año siguiente, y que en el ínterin presentó como tesis de maestría. *El ser y el tiempo* en su versión castellana todavía no aparecía,⁸ pero O'Gorman ya menciona la traducción de Gaos, además de un libro exegético de A. De Waelehns, traducido por Ramón Ceñal en 1945, como fuentes principales de su nuevo libro, además del sustrato de la obra completa –hasta entonces– de Ortega, de quien en su momento fue don Edmundo devoto lector. Otro autor no citado expresamente en *Crisis y porvenir...* pero definitivamente presente es Nietzsche.

Con esos cimientos, O'Gorman demuele y construye, en sendas partes, dos concepciones de la tarea histórica: la que está en crisis y la que debe advenir.

Leído ese libro a casi medio siglo de su confección es una aventura gratificante, aunque no sé si es un libro o se trata de un manifiesto. Revela toda la pasión de la que era capaz su autor. Parece haber sido escrito de corrido, sin descanso, lo cual no podía ser posible dada la extensión y la enorme dosis conceptual que lo forman. Sin embargo, la intensidad de su prosa es tal, que resulta difícil apartar los ojos de sus páginas, pese a ser un texto de filosofía de la historia. Concebido y realizado cuando O'Gorman rondaba los cuarenta, no es una obra en la cual se haga gala de esa asimilación del pensamiento de un autor al que se ha tratado durante un buen trecho. La relación entre O'Gorman y Heidegger era reciente. Sin embargo, en varios pasajes de la segunda parte del libro se advierte sujeción a los conceptos del alemán, cosa que con los años, en sus clases y conferencias, fue siendo superada por la asimilación que logró de las enseñanzas del existencialista. Cuando fui su alumno de Filosofía de la Historia, veinte años después de publicado el libro, solía repetir en clase la metáfora del martillo, para explicar la toma de conciencia del ser pero ya sin la referencia evidente.

En contraparte, si alguien se acerca a *Crisis y porvenir...* buscando un estudio formal acerca de la obra de Ranke, podrá advertir una definitiva descontextualización de parte de O'Gorman, de la obra del gigante de la historiografía decimonónica. Si bien cita textualmente muchas frases e ideas de Ranke, no hay propiamente alusión alguna al conjunto del pensamiento rankeiano. Más bien, la obra se caracteriza por ser un enorme alegato contra los postulados que hicieron suyos supuestos seguidores de Ranke, que al igual que O'Gorman hicieron caso omiso de su ideario general. Lo importante en ese manifiesto que es *Crisis y porvenir...* es la crítica a la historia erudita, la historia que él llama naturalista y cuya finalidad principal es la erudición mediante la verificabilidad. La historia que ha conducido a los historiadores a ser perfectos habitantes de la Torre de Babel.

A esa idea de Ranke opone O'Gorman lo que obtiene de Heidegger. Caso

⁸ La primera edición del Fondo de Cultura Económica es de 1951.

único en el mundo, hasta donde sé, de traducción de la filosofía heideggeriana a la historiografía. O’Gorman buscaba un “genuino conocimiento teórico del pasado” en contraposición a la historiografía científica naturalista “que elabora representaciones que pertenecen al orden de la preocupación práctica”, es decir, la Clío de bronce de Luis González, advertida por Nietzsche. El pangermanismo de Niehbur y de Ranke era el sustrato ideológico agazapado detrás de la aparente verdad científica de la historiografía llamada naturalista; de ahí su razón práctica y la necesidad de ser superada por una historiografía teórica que interrogara por el sentido del ser de las cosas.

III

En el orden aplicado, esa historiografía fue la hermenéutica que practicó O’Gorman en *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* y en sus estudios sobre los padres Acosta y Las Casas, y sobre otros historiadores de Indias. O’Gorman, junto con el trágico transterrado Ramón Iglesia, renovó los estudios de historia de la historiografía en México, con una diferencia entre ambos. Mientras que Iglesia buscaba y encontraba al hombre concreto que estaba detrás del texto historiográfico, O’Gorman intentaba la comprensión textual por vía de una hermenéutica de corte diltheyano, plena de rigor y erudición.⁹

Y aquí cabe subrayar que la hermenéutica practicada por don Edmundo no desdeña la alta erudición, sino que la utiliza como herramienta fundamental del trabajo historiográfico. Su oposición a la erudición era a su utilización como fin en sí misma, como si esa parte del quehacer del historiador fuese la totalidad de su trabajo. De ahí el desconcierto de quienes descubren un mal llamado positivismo en el abrumador saber de O’Gorman acerca de un autor, de una época o de un texto historiográfico. Medio y no fin. El fin es la comprensión a la luz de los elementos filosóficos propios de la época que expresaba un autor. La revolución valorativa emprendida por O’Gorman e Iglesia para la historia de la historiografía supera la herencia decimonónica, a lo García Icazbalceta, limitada a señalar el aprovechamiento de fuentes de un autor como característica mayor de su aportación historiográfica. El trabajo hermenéutico de O’Gorman

⁹ Volviendo a la cita en la que Walter Mignolo establece la diferencia entre la hermenéutica de O’Gorman y la de Gadamer, creo que se puede aplicar a la distinción entre O’Gorman e Iglesia. Éste era más individualista-voluntarista, mientras que O’Gorman tal vez concebía al sujeto más determinado por elementos inconscientes o ajenos a su voluntad interpretativa. De ahí lo que le señala a Niehbur y Ranke. Predicaban una cosa —la objetividad avalada por los documentos— y expresaban su ideología pangermanista.

enriqueció el análisis historiográfico haciendo recordar a los lectores que una obra no es sólo medio para conocer un tema, sino fin en sí misma, en la medida que es expresión cabal de su tiempo. Historia contemporánea de sí misma, como quería Croce. Al amalgamar la historia de la historiografía con la historia de las ideas abrió un horizonte nuevo. La historia era lo que se había pensado de la historia.

Así, la traducción de la enseñanza filosófica de Heidegger hacia el campo de la historia fue la renovación de la historia de la historiografía al presentarla como un gran repertorio de verdades históricas sucesivas en el tiempo. Relativista, por no creer en una verdad absoluta, se defendía del escepticismo con su vitalismo: el pasado no es algo ajeno al hombre, sino aquéllo que lo constituye. No es *el* pasado sino *nuestro* pasado. Historicista, no podía aceptar sino que ese pasado de nosotros era histórico y no natural, con lo cual su antipositivismo era definitivo, por más buen recuerdo que tuviera de sus entrañables maestros formados por Gabino Barreda. Idealista, el conocimiento de la historia radicaba en la conciencia del sujeto.¹⁰

Es interesante hacer notar que durante los años cuarentas O’Gorman se procuró a sí mismo un impresionante *aggiornamento* filosófico que lo llevó a esa original operación consistente en trasladarlo a la historiografía. Después de eso, a O’Gorman no le interesó más estar al tanto de las novedades filosóficas, así como detestaba el prurito de estar al día. “Estar al día es sacrificar la imaginación” dice uno de sus aforismos. Volvió, eso sí, y mucho, a la relectura de grandes filósofos de otras épocas e incluso a la traducción —impecable— de algunos de lengua inglesa. Hasta 1967 cada año hizo el largo recorrido que iba de Grecia al siglo XIX, deteniéndose en las grandes cimas. Sus clases sobre san Agustín y sobre los idealistas alemanes eran memorables. Después fue alejándose de los filósofos sin olvidarlos y sin olvidar su propio mester de filosofía con el cual se acercaba a los textos de los historiadores y con el cual predicaba a los más jóvenes que ya no lo alcanzaron en las aulas.

Historiador-filósofo, interrogó a muchos exégetas del pasado y los sometió a riguroso examen, buscando la autenticidad histórica tanto de sus pensamientos como de sus textos. Hoy en día que se pondera tanto la necesidad de *pensar la historia*, aquí, en nuestro medio hubo alguien que lo hizo por más de cincuenta años y enseñó a hacerlo a quienes atendieron su palabra. Proscribir la enseñanza de la filosofía de la historia es darle la espalda y asumir la actitud, en

¹⁰ Sin pretender forzar las ideas de cada uno, puedo postular una importante coincidencia entre O’Gorman y Hayden White. Ver la opinión de este último sobre el relativismo —su relativismo— en “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Charrier” en *Historia y Grafía*. México, Universidad Iberoamericana, núm. 4, año 2, 1995, pp. 322-323.

el mejor de los casos, de un Marcel Bataillon. En el peor, la de aquellos profesores hoy olvidados que defendían la historia sin más.

Colaboradores

Colaboradores

Mariflor Aguilar. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo en las especialidades de Hermenéutica y Teoría crítica. Ha publicado *Teoría de la ideología*, *Crítica del sujeto* (coord.) y *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica* (coord).

Mauricio Beuchot. Véase *Theoría* No. 2.

Elisabetta Di Castro. Véase *Theoría* No. 2.

Bolívar Echeverría. Véase *Theoría* No. 2.

Juliana González. Véase *Theoría* No. 2.

Crescenciano Grave. Véase *Theoría* No. 2.

Ricardo Guerra. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Doctor en Filosofía por la Universidad de París, Francia. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de la cual fue director. Es también profesor fundador de la Facultad de Filosofía, Letras e Historia de la Universidad de Guanajuato. Colaboró con Wenceslao Roces en la traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, publicada por el FCE. Entre sus escritos se encuentran *Crítica de la tesis de lo mexicano*, *La obra de Samuel Ramos*, *El fracaso de Marcuse*, *Nietzsche y el nihilismo* y *Hegel y la historia*.

María Herrera. Véase *Theoría* No. 2.

Ricardo Horneffer. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo en las áreas de Historia de la filosofía y Metafísica. Realizó estudios de posgrado en Alemania y actualmente prepara su tesis doctoral. Se han publicado trabajos suyos en revistas especializadas y libros colectivos.

Enrique Hülsz. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo en las áreas de Historia de la filosofía y Metafísica. Ha publicado en revistas especializadas y en libros colectivos ensayos sobre filosofía griega principalmente. Fue responsable de la edición de *Ideas de vario linaje* de Eduardo Nicol.

Guillermo Hurtado. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Bachelor of Philosophy y Doctor of Philosophy por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en el que actualmente funge como secretario académico. Sus áreas de interés son la ontología, la filosofía del lenguaje y la historia de las ideas. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas.

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

Álvaro Matute. Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor. Es también investigador titular de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la misma institución. Ha dictado conferencias y cursos en universidades de México, Estados Unidos e Italia. Entre sus libros destacan *México en el siglo XIX* y *La carrera del caudillo*.

María Rosa Palazón. Licenciada en Letras y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora. Es también investigadora titular de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma institución. Ha publicado *Bertrand Russell empirista*, *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton* y *Filosofía de la historia*.

Carlos Pereda. Véase *Theoría* No. 2.

Lizbeth Sagols. Véase *Theoría* No. 2.

Adolfo Sánchez Vázquez. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de la cual es Profesor Emérito desde 1985. Es también Doctor *Honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Cádiz, España, y la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, España. Ha recibido la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio y el premio Universidad Nacional. Entre sus libros cabe destacar *Filosofía de la praxis*, *Las ideas estéticas de Marx*, *Filosofía y economía en el joven Marx* e *Invitación a la estética*.

Rodolfo Vázquez. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor del Departamento Académico de Derecho del ITAM. Dirige, junto con Ernesto Garzón Valdés, la colección Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política (Distribuciones Fontamara). Ha publicado varios artículos en revistas especializadas.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de marzo de 1996 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., Antonio Rodríguez núm. 101-L, San Simón Ticumac, CP 03660, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. Tipografía y formación a cargo de Miguel Barragán Vargas y Elizabeth Díaz Salaberría.